التعدّديَّة السّياسيَّة والقيود المفروضة على سُلطة الدولة

وليام أ. غالستون
ترجمة: سنيَّة نمر ياسين

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

التعدّديَّة السّياسيَّة والقيود المفروضة على سُلطة الدولة

الكاتب: **وليام أ. غالستون**

ترجمة: **سنيَّة نمر ياسين**

ملخَّص

كتاب «**مُمارسة الليبراليَّة التعدّديَّة**» **(The Practice of Liberal Pluralism)** للكاتب وليام أ. غالستون، يُناقش عدَّة مواضيع سياسيَّة راهنة، ومنها موضوع في غاية الأهميَّة وهو: **التعدّديَّة السّياسيَّة والقيود المفروضة على سُلطة الدولة:**

(The Political Pluralism and the Limits of the State Power).

يُعتبر وليام أ. غالستون من أهمّ الكُتَّاب والمنظّرين السّياسيين، وهو يترأس كرسي «عزرا ك. زيلخا» في معهد بروكينغز لبرنامج الدراسات الحكوميَّة، حيث يشغل منصب كبير الباحثين. عمل غالستون مستشاراً سياسياً للرئيس السابق كلينتون ولمرشحي الرئاسة، وهو خبير في السّياسة الداخليَّة والحملات السّياسيَّة والانتخابات. تركّز أبحاثه الحاليَّة على تصميم عقد اجتماعي جديد، وعلى الآثار المترتبة على الاستقطاب السياسي.

يعمل أيضاً أستاذاً في كليَّة بارك في جامعة ميريلاند. عمل قبل يناير 2006 أستاذاً في كليَّة شاول شتيرن، وكان عميد كليَّة السّياسة العامَّة في جامعة ميريلاند، ومدير معهد الفلسفة والسّياسة العامَّة. هو المدير المؤسّس لمركز المعلومات والأبحاث حول التعليم والالتزام المدني (CIRCLE)، والمدير التنفيذي للجنة الوطنيَّة للتجديد المدني. شارك في ستّ حملات انتخابيَّة رئاسيَّة. ألف غالستون ثمانية كتب، وكتب أكثر من 100 مقال في مجال النظريَّة السّياسيَّة، والسّياسة العامَّة، والسّياسة الأمريكيَّة. من أهمّ كتبه كتاب الليبراليَّة التعدُّديَّة (كامبردج 2002)، والممارسة الليبراليَّة التعدُّديَّة (كامبردج 2004)، والمسائل العامة (Rowman ويتلفيلد، 2005). فاز بجائزة هامفري هوبير لجمعيَّة العلوم السّياسيَّة الأمريكيَّة، وقد انتخب زميلاً للأكاديميَّة الأمريكيَّة للفنون والعلوم في عام 2004.

يناقش هذا النص المحاور التالية:

1- الديموقراطيَّة الليبراليَّة والجمعيات المدنيَّة.

2- جاذبيَّة الشموليَّة.

2. 1- الديمقراطيَّة تُقيد الديمقراطيَّة فقط.

2. 2- تتطلب الديمقراطيَّة الانسجام من أعلى إلى أسفل.

2. 3- تتمتَّع المطالبات السّياسيَّة الديمقراطيَّة بالتفوُّق.

3- البديل التعددي.

4- الخلاصة: الوضع الفلسفي للتعدديَّة السّياسيَّة.

1 ـ الديموقراطيَّة الليبراليَّة والجمعيات المدنيَّة

تُعد الديمقراطيَّة الليبراليَّة من بين عدّة أمور أخرى دعوة للنضال من أجل السيطرة على الجمعيات المدنيَّة. لقد أوجدت النقاشات المتكرّرة بين الدولة والمجتمع في تاريخ الولايات المتحدة خلال القرن الماضي في كثير من الأحيان علامات فارقة في قضايا المحكمة العليا. وقد لوحظ من جهة أخرى، أنَّه في حين كانت تختلف القضايا المحدَّدة، إلا أنَّ الشكل العام كان يبقى نفسه. كانت مساعي الدولة تهدف إلى فرض المبادئ العامَّة من جانب واحد، بينما هدفت مساعي الجمعيات من جانبها إلى حماية المعتقدات والممارسات المحدَّدة، وكان كتاب **الكشّافة الأمريكيون ضدّ دايل**[1] (Boy) Scouts of America v. Dale بلا أدنى شك هو الفصل الأخير لتلك الملحمة المستمرَّة.

لقد نوقشت هذه القضايا غالباً في سياق دستور الولايات المتحدة، من خلال مصطلحات، مثل: حريَّة ممارسة الدين وحريَّة تكوين الجمعيات، أو الحريَّة الفرديَّة المحميَّة على نطاق واسع بموجب التعديل الرابع عشر للدستور الأمريكي، إلا أنَّ الخطاب الدستوري لم يتعمَّق بها بشكل كافٍ، بالرغم من غنى المناقشات التي ألقت الضوء على مضمونه. لذا، فقد كان من الضروري إعادة النظر في فهم السّياسة التي يسودها النقاش المعاصر، وخاصَّة بين المنظّرين السّياسيين، إضافة إلى فهم وجهات نظر المؤسَّسات العامَّة ضمناً باعتبارها مؤسَّسات مطلقة الصلاحيَّة، وفهم المجتمع المدني، باعتباره البناء السّياسي الذي لا يمتلك سوى تلك الحريات التي يختارها نظام الحكم لمنح الإرادة وتعديلها أو إلغائها. إنَّ هذا الفهم للسّياسة وضعها في المقام الأوَّل، إلا أنَّه كان من المستحيل أن تعطي وزناً جديَّاً للبُعد «الليبرالي» للديمقراطيَّة الليبراليَّة.

لقد وجدتُ أنَّ نقطة الانطلاق الأكثر إفادة لإعادة النظر في السّياسة، كانت في كتابات التعدُّديين والمفكّرين السّياسيين البريطانيين الذين اتبعوا نهج كالفين[2] (Calvanist). بدأت هذه الحركة التعدُّديَّة في التبلور في القرن التاسع عشر كردّ فعل على الاتجاه المتزايد لرؤية مؤسَّسات الدولة كمؤسَّسات مطلقة الصلاحيَّة. وقد اتخذ هذا الاتجاه أشكالاً عمليَّة مختلفة في بلدان مختلفة: كالشكل الجمهوري الفرنسي ضدّ الإكليروس، والسيادة البرلمانيَّة في بريطانيا، والسعي للوحدة الوطنيَّة في ألمانيا وإيطاليا ضدَّ القوى السّياسيَّة والاجتماعيَّة المسيطرة. على الرغم من الاختلاف مع ستيفن ماسيدو (Steven Macedo) في جوانب أخرى، فإنّي رأيت أن أطلق مصطلح «الشموليَّة المدنيَّة»[3] على فكرة دولة الصلاحيَّة المطلقة.

---

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).

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.

تاريخياً، يمكن للمرء أن يستشفَّ ما لا يقلُّ عن ثلاث حجج علمانيَّة نظريَّة متميزة حول الشموليَّة المدنيَّة، لكن تبقى خارج نطاق هذه التعليقات الحجج اللاهوتيَّة التي أثارت مجموعة مختلفة من القضايا. تعود الفكرة الأولى إلى أرسطو، ومفادها أنَّ السّياسة تتمتَّع بسُلطة عامَّة على الأنشطة والمؤسسات المرؤوسة؛ لأنَّها تهدف إلى المصلحة العليا والأشمل للبشر. تبدأ السّياسة افتراضياً بالعبارة التي تقول إنَّ «جميع الشراكات تهدف إلى مصلحة ما، وتقوم بذلك وبشكل خاص الشراكة الأكثر حجيَّة للجميع، والتي تحتضن كلَّ الآخرين، وتهدف إلى المصلحة العليا للجميع، وهذا هو ما يُسمَّى الشراكة السّياسيَّة» (السّياسة 1). (قد نضع جانباً لأهدافنا الحاليَّة مسألة ما إذا كان هذا البيان هو التمثيل المناسب لوجهة نظر أرسطو الكاملة).

لقد عرضت حُجّة هوبز (Hobbes) نوعاً ثانياً من مبرّرات المدنيَّة الشموليَّة تقول: إنَّ أيَّ شكل للسّياسة يكون أقلَّ قوَّة قد يقسم عمليَّاً ملامح السيادة. إنَّ حكومة السُلطة اللعينة هي دعوة مفتوحة للنزاعات المدنيَّة والحرب، كما أنَّه لا يمكن تقسيم السيادة، حتى ولو كان ذلك بين السُّلطات المدنيَّة والروحيَّة (ليفيثان "Leviathan, "Of Commonwealth"، «عن الكومنولث»، الفصل 29). يرى هوبز أنَّ السُّلطة السياديَّة الواحدة لديها سُلطة غير محدودة لاتخاذ القرار تحت أيّ ظرف، لذا فإنَّ الأفراد والجمعيات يتمتَّعون بحريَّة العمل، ولا يمكن لأيّ كيان فردي أو جماعي أن يفرض حقوقاً ضدَّ السُّلطة العامَّة. في الواقع، قد يحظر القانون المدني حقّ تدريس الحقيقة، إذا كان مخالفاً لمتطلبات السَّلام المدني (ليفيثان، «عن مملكة الظلام» الفصل 46. راجع ليفيثان «عن الكومنولث»، الفصل 17).

أمَّا الحُجَّة الثالثة للشموليَّة المدنيَّة، فكانت مستلهمة من روسو (Rousseau)، ومفادها أنَّه لا يمكن أن تتحقق الصلاحيَّة المدنيَّة والأخلاق، ما لم يُخلص المواطنون بشكل كامل للمصلحة العامَّة، لأنَّ الولاءات المنقسمة بين الجمهوريَّة والروابط الأخرى، سواء كانت الجمعيات المدنيَّة أو الحقيقة الدينيَّة الظاهرة، ترتبط من أجل إضعاف روح الانتماء، وبالتالي، فإنَّ الدعوة الليبراليَّة للحياة الخاصَّة، باعتبارها ضدَّ الحياة العامَّة سوف تؤدي فقط إلى الأنانيَّة المشروعة على حساب روح المساهمة والتضحية التي بدونها لا يمكن أن يستمرَّ نظام الحكم. يمثل هذا التقليد إميل كمب (Emile Combes)، رئيس وزراء فرنسا في الجمهوريَّة الثالثة، الذي صرَّح بأنَّه «لا يوجد حقوق باستثناء حقّ الدولة، ولا يوجد سُلطة غير سُلطة الجمهوريَّة.»[4] لا أرغب بالإشارة إلى أنَّ هذه التقاليد الثلاثة تلتقي تحديداً مع منطق الشموليَّة المدنيَّة نفسه. نلاحظ أنَّه توجد هُوَّة تقسم هوبز وروسو عن أرسطو، وكتبسيط أكثر للأمور، فقد كان الدين اليوناني ديناً مدنياً يُقدّم الدَّعم لمؤسَّسات المدن أو الولايات، وقد أثارت فترة ما بعد الكلاسيكيَّة للدين الجديد - وخاصَّة المسيحيَّة - تمزّق وحدة النظام السّياسي، وسعت نظريات النهضة والحداثة المبكرة كثيراً للتغلب على هذا الانقطاع واستعادة

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

وحدة السُّلطة العامَّة. كتب هوبز وروسو في هذه «اللاهوتيَّة السّياسيَّة»، وحاولا بشتَّى الطرق إخضاع المطالبات الدينيَّة لسيادة السّياسة.

لهذا السبب ومن بين عدّة أسباب، كان هوبز وروسو أقلَّ استعداداً من أرسطو للاعتراف بوجود مستقل وشرعي للجمعيات الوسيطة، واتَّبعا عوضاً عن ذلك عقيدة نشأت في القانون الروماني وانتقلت إلى الحداثة من خلال جان بودان (Jean Bodin) إلى آخرين، وقد أكَّدت هذه العقيدة على أنَّ الجمعيات الوسيطة موجودة حصراً باعتبارها «تنازلات» عن السُّلطة بمفعول رجعي من قِبَل السُّلطة السّياسيَّة السّياديَّة، وبالتالي لا يمتلك الأفراد الحقَّ في تكوين الجمعيات، ولا تتمتَّع الجمعيات بأيَّة حقوق أخرى غير تلك المحدَّدة والممنوحة سياسياً. باختصار، كانت هذه الجمعيات الوسيطة بمثابة بناء سياسي، من أجل التساهل فقط إلى الحدّ الذي يخدم مصالح الدولة. يمكن مقارنة موقف القانون الروماني مع وجهة نظر أتباع كالفين المبكرة، إذ إنَّ الجمعيَّة المدنيَّة لا تحتاج من الدولة إلى أيّ ترتيب خاص لوجودها، وكما يقول فريدريك كارني (Frederic Carney) «إنَّ أهداف الجمعيَّة المدنيَّة الخاصَّة، سواء كانت طبيعيَّة أو إراديَّة، تُشكّل سبب وجودها، وليس بالضرورة بسبب ملاءمتها للدولة.»[5]

قد تبدو هذه التقاليد الثلاثة بعيدة كلَّ البعد عن التيار الرئيس لوجهات النظر المعاصرة. تُطرح هنا بعض الأسئلة المهمَّة، وهي: هل قام الخط الليبرالي للديمقراطيَّة الليبراليَّة بتأهيل وبتحديد السُّلطة الشرعيَّة للدولة؟ هل يُعتبر غرز هذا الإسفين بمثابة إدخال مجموعة من الحريات الأساسيَّة التي يمكن أن تقف ضدَّ مطالب سُلطة الدولة؟

إنَّ المعيار التاريخي لليبراليَّة يضفي دعماً لهذا الرأي، فمن جهة أولى، قد خلق بروز الدّين السَّماوي انقطاعاً للسُّلطة وتحدياً تمهيدياً شاملاً للسّياسة، ومن جهة أخرى، أثارت الحروب الحديثة المبكرة للدّين تفاهمات جديدة للعلاقة بين الدّين والسياسة، وبين الضمير الفردي والنظام العام، وبين الوحدة والتنوُّع، باعتبار أنَّ السّياسة تُفْهَمْ على أنَّها محدودة بدلاً من أن تكون شاملة، كما برز احتمال ألَّا تكون المبادئ التي تُشّكل حياة الأفراد والجمعيات المدنيَّة منسجمة مع المبادئ التي تشكّل المؤسَّسات العامَّة. إنَّ الدستوريَّة الليبراليَّة والحنكة السّياسيَّة الليبراليَّة لم تكن لتلغي هذه الاختلافات، لكنَّها كانت تهدف إلى المساعدة قدر الإمكان لخدمة قضيَّة الحريَّة المنظَّمة.

5. Carney, 'Associationnal Thought in Early Calvinism,' in Voluntary Aassociation: A Study of Groups in Free Societies, D. B. Robertson ed. (Richmond, VA: John Knox Press, 1996), p. 379.

2 ـ جاذبيَّة الشّموليَّة

على الرغم من هذا التاريخ، فإنَّ العديد من المنظّرين المعاصرين، بما في ذلك بعض الذين يفكّرون في أنَّهم يعملون من خلال التقليد الليبرالي، فإنَّهم يتبنَّون المقترحات التي توجههم بعيداً عن فكرة الحكومة المحدودة باتجاه الشموليَّة المدنيَّة، وربَّما يحصل ذلك عكس نيتهم. يوجد ثلاثة أنواع رئيسة من الشموليَّة الجذّابة. يرى بعض المفكرين أنَّه إذا تمَّت ممارسة سُلطة الدولة بشكل صحيح ـ أي ديمقراطياً ـ فإنَّه لا يلزم أن تكون هذه السُّلطة محدودة من قبل أيَّ اعتبارات أخرى غير تلك التي تتطلبها العمليات الديمقراطيَّة نفسها، ويعتقد آخرون أنَّ التنمية المستدامة والسليمة للديمقراطيَّة تتطلب التطابق المفروض بموجب القانون إذا لزم الأمر، بين مبادئ مستوى النظام السّياسي وهيكل الجمعيات والجماعات الدينيَّة، بما فيها العائلات. ما يزال يؤكد آخرون أنَّ الاعتبارات السّياسيَّة تفوق المطالبات الناشئة عن مصادر أخرى بشكل منتظم، لذا، فإنَّنا سوف نفحص كلَّ هذه المواقف.

2. 1 ـ الدّيمقراطيَّة تُقيد الدّيمقراطيَّة فقط

قدَّم يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) أوضح مثال على هذا التوجُّه، وأصرَّ على أنَّه إذا وُضعت المذاهب الميتافيزيقيَّة القديمة جانباً، فإنَّه «لم يعد هناك أيَّة نقطة ثابتة خارج الإجراء الديمقراطي نفسه»، إلا أنَّ هذا ليس سبباً للقلق أو الندم: مهما كان الدفاع معياريَّاً في الحقوق الليبراليَّة؛ فقد ضُمِنَ في حقوق خطاب «السّيادة الديمقراطيَّة للمواطنين.»[6] تُشكّل الحقوق الباقية غير المتضمّنة وغير الممانعة في وجه الظلم، عوضاً عن ذلك أداة عزل غير شرعيَّة من «الممارسات الخاصَّة» للتدقيق العام.

لقد أُعجِب روبرت دال (Robert Dahl) المُنَظِّر الديمقراطي الأمريكي البارز، بموقف هابرماس، وقد وصف بالـ«منطقي» و«الجذّاب» رأي أعضاء الجماعات السياسيَّة الذين ليس لديهم مصالح وحقوق أساسيَّة أو مطالبات أخرى غير تلك التي لا تتجزأ عن العمليَّة الديمقراطيَّة أو المطلوبة للحفاظ عليها. إنَّ الحدود الوحيدة للنطاق الشرعي للسُّلطة الديمقراطيَّة هي متطلبات الديمقراطيَّة نفسها، وببساطة قد تفعل العروض التي تراعي قواعد صنع القرار الديمقراطي ما يناسبها.[7]

خلافاً لهابرماس، لم يرضَ روبرت دال تماماً عن تقييد مجال الحقوق لشروط الديمقراطيَّة، وهو يعترف بأنَّ هذا الاقتراح يثير سؤالاً «مقلقاً»: ماذا عن المصالح والحقوق والمطالبات التي لا يمكن فهمها بشكل كافٍ كجوانب عمليَّة للديمقراطيَّة، لكن مع ذلك تبدو مهمَّة ويجب الدفاع عنها؟ ماذا عن المحاكمات

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.

العادلة، أو حريَّة الدين والضمير؟ لا توجد أجوبة نهائياً عن هذه الأسئلة. لقد درس دال من جهته مختلف السبل التي يمكن من خلالها إضفاء الطابع المؤسَّسي للدفاع عن الحقوق، وخَلُصَ إلى أنَّ أولئك الذين يعدلون الأغلبيَّة الديمقراطيَّة بهياكل «وصاية» باعتبار أنَّ المحاكم، تتحمل عبئاً ثقيلاً أكثر من أيّ وقت، فإنَّهم نادراً ما نجحوا في مهمتهم. إنَّ العلاج الأكثر موثوقيَّة لعلل الديمقراطيَّة هو المزيد من الديمقراطيَّة، كما أنَّ اللجوء إلى الحمايات غير الأغلبيَّة تحمل مخاطر تقويض قدرة الشعب في حكم نفسه بنفسه.[8]

إنَّ الاعتراض على هذا الخط من التفكير لا يتعلّق بالتحفظات على عمليَّة صنع القرار الأكثري على هذا النحو، ونحن نؤيّد مثل جيريمي والدرون (Jeremy Waldron) مبدأ «كرامة التشريع.»[9] تحدّد نظريَّة التعدديَّة الليبراليَّة مجموعة واسعة جداً من الأسئلة التي يجب حلها سياسياً وليس فلسفياً، ولا سيَّما في سياق عدم التجانس الثقافي، فالقيمة التعدُّديَّة تجعل الإجماع غير قابل للتحقيق عملياً. ليس مهمَّاً كم نتأنَّى في هذا الموضوع، لأنَّه من المؤكد أنَّ بعض أجزاء من المجتمع السياسي قد تواصل عدم موافقتها، ويُشكّل الموقف الافتراضي للديمقراطيات في الظروف العاديَّة شكلاً من أشكال سياسة الأغلبيَّة.

إنَّ اعتراضنا هو أبعد من أن يكون عودة إلى البداية: نحن لا نعترف بأنَّ جميع جوانب الحياة الإنسانيَّة هي جماعيَّة على حدٍّ سواء، وخاضعة أيضاً على حدٍ سواء للقرار العام بأيّ شكل من الأشكال، لأنَّه من بين الحصانات الأكثر قيمة للسُّلطة العامَّة يوجد تلك التي لم تُرسخ ولم تشتق من الحكم الديمقراطي. والقول إنَّ محتوى هذه الحريات لا يمكن تحديده إلا ديمقراطيَّاً هو بمثابة استجداء للسؤال أو أسوأ من ذلك، الردُّ بصيغة الأمر. لذا، فإنَّ اقتراحنا العكسي هو أن نركّز بدلاً من ذلك على جوهر الحريَّات القَيّمة، ووضعها في سياق التبرير الذي يمكن أن نجده أكثر قبولاً.

2.2 ـ تتطلَّب الديمقراطيَّة الانسجام من الأعلى إلى الأسفل

يمكننا الحصول على هذا المثال المتغير الشمولي، من خلال حجّة ستيفن ماسيدو في كتابه عام 2000 «التنوُّع وعدم الثقة»[10] الذي حضَّ فيه على «الطموحات الإيجابيَّة» للدستوريَّة الليبراليَّة و«المشروع التحويلي» اللازم لتحقيقها، وقد شدَّد ماسيدو على أنَّه يجب على الليبراليين، التمسُّك سريعاً «بالقدر الكامل لطموحاتنا المدنيَّة.»[11] «يتطلب المشروع التحويلي الليبرالي على سبيل المثال سياسة عامَّة لتشكيل كلّ أشكال التنوع، حيث يرضى الناس بحياة رائدة من الحريَّة المحدَّدة ووضعهم في قالب على نحو يكفل أنَّ ما

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).

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

يريدونه هو الحريَّة الليبراليَّة.[12] يعتقد ماسيدو أنَّ سلامة نظامنا، تعتمد على القدرة على تحويل أعمق قناعات الناس - بما في ذلك معتقداتهم الدينيَّة - في الاتجاهات التي تنسجم مع طرق الجمهوريَّة الليبراليَّة.[13]

قد يكون من المفيد استخدام ماسيدو المتكرّر لمصطلح «النظام»، ففي المفهوم اليوناني للنظام، الذي أشار إليه ضمنيَّاً، تعتبر السياسة مفهوماً معماريَّاً، وأنَّ الجوانب الأخرى من الوجود الإنساني الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والجماليَّة تُعتبر جوانب تابعة أو مرؤوسة، وحتى الدين يُفهم باعتباره مدنياً بدلاً من اعتباره مستقلاً، ناهيك عن أنَّه مصدر للتحفظات ضدَّ سُلطة الدولة. يُعتبر هذا الأمر أكثر من مجرَّد مسألة سُلطة، فمن أجل أن يكون النظام سليماً، تعمل الحجَّة القائلة إنَّه يجب أن يكون هناك وحدة وطنيَّة، وبالتالي يجب أن تتفرَّع مبادئها السياسيَّة من خلال ما تبقَّى من حياة مواطنيها، فإنَّ كلَّ الأمور هي مسائل عامَّة محتملة.

في حين أنَّ الاعتراف بأنَّ حياة المواطنين الليبراليَّة مقسَّمة بالمعنى الرسمي بين القطاعين العام والخاص، يُصرُّ ماسيدو على أنَّ هذا التقسيم هو تقسيم «سطحي»، لأنَّ المؤسَّسات والممارسات الليبراليَّة تُشكّل شرعيَّاً كلَّ التزاماتنا العميقة لجعلها داعمة للنظام الليبرالي، علماً بأنَّ الالتزامات الدينيَّة ليست مستثناة من هذا التقسيم. يقول ماسيدو بدون تردُّد إنَّه «لدينا اعتبار مشترك من القيم المدنيَّة الأساسيَّة التي تفرض قيوداً على ما يمكن أن يكون صحيحاً في المجال الديني.»[14]

يُدرك ماسيدو أنَّ نهجه الذي قام به تحت اسم الليبراليَّة قد يبدو «انغلاقيَّاً بعمق.»[15] لقد جاءت صياغته لرأيه بهذه الطريقة لتبديد هذا الانطباع قليلاً. لننظر في المطلب التالي: يجب أن يكون المواطنون الأحرار على أهبة الاستعداد دائماً لمواجهة احتمال أن تكون الضرورات الدينيَّة، أو حتى المفاهيم الجيدة الموروثة، كالأهل، أو الزوج، أو الحبيب، تُدير في الواقع ضمانات متعارضة للحريَّة المتساوية.» في مواجهة هذه الصراعات، يجب أن يلتزم المواطنون الليبراليون بالوفاء بالمطالب العامَّة للعدالة الليبراليَّة في جميع مراحل حياتهم.»[16] إنَّ العقل هو أولويَّة سياسيَّة، إذ إنَّ: «نظام الحكم الديمقراطي الليبرالي يقوم على التزامات سياسيَّة مشتركة ثقيلة بما فيه الكفاية لتجاوز القيم المتنافسة»[17]، وحتى عندما نعترف بالمجالات المتنوّعة للبشريَّة وتنوُّع القيم الشرعيَّة العاملة من خلالها. يَخْلُص ماسيدو إلى أنَّه «يجب ألَّا يهز ثقتنا أيُّ شيء حول التعدديَّة المعقولة في الوزن الأساسي للمبادئ العامَّة المشتركة.»[18]

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

على الرغم من تأييده القوي للأولويَّة السّياسيَّة، انتقد ماسيدو ما يميز الشموليَّة المدنيَّة عند جون ديوي (John Dewey)، وقال نحن متفقون هنا على الأقل. تأثر ديوي طوال حياته التي بدأها على شكل جماعاتي متدين بالحنين إلى الكمال، وقد انجذب في وقت مبكّر إلى المثاليَّة الهيغليَّة (Hegel) باعتبارها بديلاً لثنائيَّة كانط (Kant) ولعالم العلوم الطبيعيَّة الحديثة الباردة التي يوجد فيها مكان آمن للكائنات البشريَّة. سعت الإنسانيَّة الأخلاقيَّة التي طوَّرها في سنة 1890 إلى هدم الجدار بين الدين والفلسفة والسياسة من خلال التأكيد على ما وصفه بـ«المعنى الديني للديمقراطيَّة.» كان المقصد من رؤية ديوي الناضجة للمجتمع التداولي الكامل تجاوز الحدود المتجذّرة في انتقادات كانط الثلاثة، بين العلم، والأخلاق، وعلم الجمال. لم يتوقف ديوي عن تتبُّع «التعبيريَّة» المستوحاة من هيغل، حيث تبقى فيها قواعد مثل «توحيد الذات والانسجام والكمال والوفرة» قواعد مركزيَّة.

رأى ديوي في المشاركة السّياسيَّة وسيلة لتحقيق الذات، قد تمَّ فهمها بطريقة مثاليَّة على أنَّها حريَّة إيجابيَّة، لكنَّه لم ينجح في تعريف مفهوم تحقيق الذات، الذي بقي غامضاً في صياغاته المتوالية: المثاليَّة، والطبيعة، والجماليَّة، كما أنَّه لم يكن مقنعاً في الدفاع عن الحريَّة الإيجابيَّة، التي فُهمت على أنَّها ضدّ المخاوف الأبويَّة وفقدان الخصوصيَّة التي يثيرها أولئك الذين كرَّسوا أنفسهم لمفهوم حريَّة أكثر سلبيَّة، حتى لو مُنحوا تحقيق الذات، باعتبارها نهاية عالميَّة مجرَّدة، فإنَّه نادراً ما يحصل أن يكون جميع الأفراد في نشاط واحد، بما في ذلك المشاركة السّياسيَّة.

تميل سياسة ديوي نحو المبالغة بالانسجام، وذلك بعكس وليام جيمس (William James) وشخصيات لاحقة مثل إشعيا برلين (Isaiah Berlin)، فقد رفض ديوي مطوَّلاً الاعتراف بأنَّ القِيم القَيّمة قد تتعارض فيما بينها، أو كما كتب جايمس بطريقة متميزة، بأنَّه من أجل تحقيق الكمال «يجب ذبح بعض الأجزاء من المثاليَّة». نتيجة ذلك، كان فهمه للصراع الاجتماعي في أحسن الأحوال فهماً سطحيَّاً، وكان عنده أمل بأنَّه يمكن حلُّ الاختلافات العميقة من خلال تطبيق «المخابرات الاجتماعيَّة»، لكنَّه فشل في تقييم تطبيق السُّلطة أو الاعتراف بالتنوُّع كبدائل جديَّة لتحقيق الإجماع العقلاني.

يقول جورج كاتب (Georges Kateb) في مقاله الكلاسيكي عن التميز الأخلاقي والتفوُّق الأخلاقي التمثيلي للديمقراطيَّة: إنَّها سُلطة سياسيَّة واعظة، تعترف بالتنوُّع وتحترم الخصوصيَّة، وتشجّع الفردانيَّة وتحدُّ من الإكراه. وعلى النقيض من ذلك، يؤكد على التكاليف المعنويَّة الباهظة للدّيمقراطيَّة المباشرة، على سبيل المثال: الاختلافات الطاغية باسم «المجتمع»، وطمس الحدود وانتهاء الخدمة، وكلّ ما يخضع للضرورة السّياسيَّة العامَّة، والانتقاص المتواصل للحياة غير العامَّة. يخلص جورج كاتب إلى أنَّ جوهر الدّيمقراطيَّة المباشرة، هو حياة المواطنة «العامَّة والمستمرَّة والمستوعبة للكل، والموضوعة باعتبارها

واجباً على الجميع، وغير مختارة بحريَّة من عشوائيَّة قليلة، لأنَّ حياة المواطنة هي التجانس بالإكراه. تُعتبر السّياسة الديمقراطيَّة المباشرة والظروف الاجتماعيَّة وعواقبها بمثابة موت الاستقلاليَّة.»[19]

لقد وضح مفهوم دين الدّيمقراطيَّة عند ديوي هذه المخاطر، وقلَّل ديوي منهجيَّاً من التحفُّظات الكبيرة ضدَّ مشروعه تحت مُسمَّى توسيع السُّلطة العامَّة من أجل معالجة المشاكل العامَّة ـ وتحديداً الخوف من الطغيان العام والحرص على الخصوصيَّة والفرديَّة. يعتقد ديوي أنَّ هذه الهواجس كانت متجذّرة من التزام فلسفي إلى فرديَّة ذريَّة، وقد عفا عليها الزمن في جهد سرّي للدفاع عن النظام الرأسمالي الجشع ضدَّ التنظيم العام. لم يكن ديوي مخطئاً تماماً بطبيعة الحال، لكنَّه تجاهل جذورها العميقة في التاريخ والثقافة الأمريكيَّة، وفي فلسفة التعدُّديَّة عندما حدَّ كثيراً من الاندفاع الليبرالي إلى الأنانيَّة والخطأ».[20]

يستنتج فكر روبرتو أنغر (Roberto Unger)، وبشكل أكبر من ديوي، أنَّ التكاليف التي يتكبَّدها الإنسان مقابل رغبته في الكمال قد تُرجمت إلى عقيدة سياسيَّة. يعتقد أنغر أنَّ جوهر شخصيَّة الإنسان بلا حدود، ولديه القدرة على تجاوز جميع السياقات، أي: سمات الشخصيَّة، والقواعد الأخلاقيَّة، والمؤسَّسات السّياسيَّة، والهياكل المعرفيَّة، وهلمَّ جرَّاً. لا يمكن أن يستقطب سياق واحد للشخصيَّة مجموعة كاملة من المشاريع العمليَّة أوالعاطفيَّة أو السّياسيَّة أو الفلسفيَّة. إنَّ اللَّامحدوديَّة ليست مجرَّد قدرة مجرَّدة، ولكن دفعة جوهريَّة كما في اللغة القديمة لعلم الغائيَّة. بالتالي، تتعارض نزاهة كلّ شخصيَّة فرديَّة لدى قبولها القيود المتأصّلة في سياقات محدَّدة. في الواقع، يعتبر أنغر أنَّ الرذيلة والمرض النفسي والتعاسة البسيطة عواقب الفشل في تخفيف حدَّة التوتر بين الرغبة الشخصيَّة والقيد السياقي للرؤى الحداثيَّة المحدّدة والمناضلة مع هذا التوتر. قد يتخذ نضالهم شكل هامش فني يعيش صراعاً مع المجتمع البرجوازي، ولكنَّ معناه الداخلي هو حقيقة عالميَّة عن حالة الإنسان.

يستند منطق الشخصيَّة عند أنغر على تمييز حاد بين «الطبع» و«الذات». إنَّ الطبع هو مجموعة من العادات الروتينيَّة والتصرُّفات التي توجّه سلوك الفرد إلى أنماط ثابتة. أمَّا الذات، فهي القدرة المزدوجة لرفض الأنماط الروتينيَّة للسلوك والتخيُّل والعمل على بدائل لها. في حال فضَّلنا تمييز أنغر بين الطبع الروتيني والذات السلسة، فإنَّ هذا لا يعني أن تُعطى الأفضليَّة المعياريَّة لهذه الأخيرة. إنَّ حقيقة أنَّنا قادرون على قلب الأنماط لصالح تجارب جديدة لا يعني أنَّه ينبغي علينا فعل ذلك، كما أنَّ حقيقة إمكانيَّة تعارض المخيلة مع القواعد الأخلاقيَّة لا يعني أنَّه يجب تجاوز هذه القواعد.

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.

للتوسُّع أكثر في هذه النقطة، نرى أنَّ أنغر قد عَبَّرَ بوضوح عن العداء العميق لـ«الكسل الروحي الواسع» و«اللَّامبالاة الساحقة» التي تميز التجربة الإنسانيَّة العاديَّة المزعومة، فمعظم الكائنات البشريَّة تجد في رفض المواساة ترتيباً لوجودها، ويصرُّ أنغر على أنَّ الفهم العميق يعني دائماً رؤية الاستقرار من زاوية غير المستقر، ويجد في التدمير القسري لأنماط الحياة اليوميَّة ينبوعاً من البصيرة الأخلاقيَّة:

«يبدو أنَّ نمو تعظيم المشاعر وقدرتها على اختراق قشرة الإدراك اليومي والعادات يعتمد على الخسارة والتضحية ...، إنَّ الشكل الأساسي للخسارة والتضحية هو تضحيتك وخسارتك لمكان استقرارك في عالم مستقر. وبالتالي يسمح لك الحدث بتمييز الذهب من البهرجة الزائفة مثل: فرص اتصال الإنسان مع أشكال المجتمع المستقر، وإفصاحات البصيرة المتضاربة أو الرغبة العصيَّة من ارتباك وخدر العادات».

إذن، هل يمكن تعظيم عمَّال الصلب بسبب البطالة؟ وهل يمكن تعظيم الأزواج والزوجات بتحطيمهم الطلاق؟ وهل يمكن تعظيم الآباء بسبب وفاة أطفالهم؟ وهل يمكن تعظيم المواطنين بسبب الحرب الأهليَّة الوحشيَّة؟ إنَّ ردَّ الفعل الأكثر إحساناً لاقتراح أنغر هو تلك الكارثة التي تعزّز بعضاً من هذه الكائنات البشريَّة التعيسة، لكنَّها تُدمّر الآخرين. إنَّ الاستجابة الأكثر صراحة هي أنَّ اقتراحه هو مثال كلاسيكي لاستنتاج نظري تغمره الحقيقة التجريبيَّة.

إنَّ تفضيل غير المستقر على المستقر، والدفع إلى التصوُّر والتصرُّف خارج تجاوزات تحطيم السياق، هو في الواقع من سمات الفنانين الحداثيين والمؤلفين والثوَّار. إنَّ خطأ أنغر هو تأكيد دوافع الرضا لنخبة ضئيلة تشكّل بطريقة ما الجوهر والرغبة الخفيَّة لجميع البشر، كما أنَّ إعادة هيكلة العالم لاستيعاب الرغبات الشديدة المتمرّدة للحالمين الحداثيين هو عالم قد يتراجع فيه الآخرون بخوف. يرتاح معظم البشر داخل النصوص المستقرَّة، ويختبرون تعطّل تلك السياقات، ليس لتمكُّنهم منها، بل لحرمانهم منها.

إنَّ الحياة اليوميَّة التي يعقد عليها أنغر مثل هذا الازدراء لا تعني فرض القلة على الكثرة، فهي تحتفظ تحديداً بشكلها المعتاد، لأنَّها طريقة الوجود التي تفضّلها الغالبيَّة العظمى من الجنس البشري. في المدى الذي تلتمس فيه الحداثة الفعاليَّة التحوليَّة، فإنَّها ستكون مدفوعة نحو «ثورة من فوق»، أي نحو الإكراه.

وليس من قبيل المصادفة أنَّ غضب الحداثة ضدَّ استمرار حسّ المجتمع البرجوازي البليد، كونها تعاملت مع الفاشيَّة والبلشفيَّة طوال القرن العشرين، كما أنَّه ليس من قبيل المصادفة أن يكون للحداثة السّياسيَّة عند أنغر ما يسوّغها ظاهريَّاً باسم الانفتاح العظيم الممكن للتعبير الفردي، المتوَّج في التدمير القسري لطرق الحياة التقليديَّة. يبدو أنغر رائعاً - تقشعرُّ له الأبدان - وصريحاً حول هذه النقطة.

لقد وضع الناس إحساسهم بالأمن الأساسي في خانة المحافظة الخاصَّة للأدوار الاجتماعيَّة، وفرص العمل، وأساليب الحياة. إنَّ أيَّة محاولة للتساهل مع مفهوم الأمن ستثبت عدم التوافق مع مؤسَّسات الديمقراطيَّة ومع المثل الشخصيَّة والاجتماعيَّة الملهمة...، يستطيع الناس، بل يجب عليهم، فطم أنفسهم بعيداً عن الرؤية المقيّدة والمتصلّبة للمكان الذي ينبغي أن يضعوا فيه شعورهم بالحماية.

سيكتشف الناس، وإن لم يكن هم فأولادهم، أنَّ الأمن المطلوب لا يتطلَّب المحافظة على وضع تعريف ضيّق للحياة. سيتوصَّلون جزئياً إلى هذه النتيجة بالصحوة على مفهوم الشخصيَّة التي تعتمد على السياق، وعلى تعزيزها من خلال تحطيم السياق على حدٍّ سواء.

تلخيصاً لحُجَّة أنغر: تقع النظريَّة الاجتماعيَّة الحداثيَّة على المفهوم المعياري للشخصيَّة الصالحة والملزمة للجميع. حالياً، يقبل البعض منَّا هذا المفهوم في حين يقاومه البعض الآخر بعناد. في النهاية، سوف نخوض جميعاً من خلال المؤسَّسات التي شيّدت بعناية، تجربة صوابيَّة الرؤية الحداثيَّة، وفي حين لم يتمّ بعدُ إعادة تثقيف جيلنا (أو استبداله بأطفال مناسبين اجتماعياً)، فإنَّنا لن نكون بالتأكيد متساهلين. «وبدلاً من ذلك، سوف تتزعزع نشوتنا ونصاب بحالة تخدير وتطهير من العادات العنيدة، وسنُجبر أن نكون أحراراً.

توقَّع أنغر بعض المقاومة لهذا الاقتراح في جزئه من «الليبراليَّة الكلاسيكيَّة»، الذي يعترف بأنَّ النظريَّة الاجتماعيَّة الحداثيَّة تتوّج في التدخلات الشموليَّة حتى في المناطق التي يرتاح الطغاة التقليديون في تركها وحدها. يعترف أنغر بالدقة الواقعيَّة لهذا الاتهام، ولكنَّه يسعى لتحويل معناه الأخلاقي:

«تُخطئ الليبراليَّة الكلاسيكيَّة عندما تفكّر بأنَّه يمكن للنظام المؤسّسي أن يضع سدَّاً للتمييز بين المؤسَّسات العامَّة للشعب وبين أشكال الارتباط الوثيق أو التجربة الحميمة التي يتمُّ وَضْعها للشعب. تكمن رؤية سُلطة المشروع الراديكالي للتمكين الفردي والجماعي على تحققها من خلال التخفيف التراكمي لقبضة الاتفاقيَّات والأدوار الجامدة الهرميَّة ...، لكنَّها لا تدَّعي عدم المبالاة في الاختيار بين أنماط بديلة للجمعيَّة.»

يُعتبر فكر روبرتو أنغر حكاية تحذيريَّة حول كيف يمكن لمفهوم المعنويَّة الأحاديَّة (المفهوم الوحدوي والشامل لحياة جيّدة للبشر) أن يؤدي إلى الأحاديَّة السّياسيَّة الخطيرة التي تنكر استقلال جميع الأنشطة والجمعيات غير السّياسيَّة.[21] يفصل غرور اللهجة والمزاج خيال أنغر الحداثي من منطق الدّيمقراطيَّة التداوليَّة الواقعيَّة والمتأنّية التي وضعتها آمي غوتمان (Amy Gutmann) ودينيس طومسون (Dennis Thompson). لقد أثارت أطروحتهما بعض المخاوف المماثلة بشأن العلاقة بين الحياة العامَّة وغير العامَّة.

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.

لقد قلت إنَّه بالنسبة إلى الدّيمقراطيين الليبراليين، هناك نوعان من الأسئلة المهمَّة حول الديمقراطيَّة؛ أولاً: طبيعة صنع القرار الدّيمقراطي، وثانياً: نطاق سُلطة الدّيمقراطيَّة المشروعة. يبدو أنَّ غوتمان وطومسون تعاملتا مع السؤال الأوَّل بشكل مناسب أكثر من الثاني. إذا ابتعد المرء عن الدّيمقراطيَّة والاختلاف[22] بشعور واضح جداً (وإن كان قابلاً للنقض) حول كيف يجب أن يتمَّ تداول الدّيمقراطيَّة، لكن مع (في أحسن الأحوال) تصوُّر عام لحدود سُلطة الدولة، فمن المؤكد أنَّ هناك مفهوماً توجيهياً للحفاظ على «النزاهة الشخصيَّة.»[23] في جميع الحالات تقريباً، يتوسَّط الانتقال من مفهوم عام إلى مفهوم معيَّن مداولات ديمقراطيَّة ليست الأكثر أماناً، وليست الأساس المريح للحفاظ على الحريَّة: «تماشياً مع روح الدُّستور التداوليَّة»[24] نقول إنَّ المواطنين والموظفين العموميين هم المسؤولون عن وضع حدود للحريَّة من خلال عمليَّة تداوليَّة.» على النقيض من ذلك تحدّد الدستوريَّة الليبراليَّة الحريات الأساسيَّة، وتحاول الاحتفاظ بها خارج عمليات المراجعة الدّيمقراطيَّة العاديَّة على حد سواء.

لكي نكون منصفين، قامت غوتمان وطومسون بتعريف عدد قليل من الانتهاكات الأساسيَّة للنزاهة الشخصيَّة. إنَّ معتقدات الأفراد الدينيَّة أو الأخلاقيَّة والنزاهة العقليَّة تُعتبر في خطر ما لم يكن لديهم الحق في مقاومة «أنواع معيَّنة من القيود على معتقداتهم الشخصيَّة.»[25] إنَّ السؤال الذي أرغب في طرحه يدور حول ما إذا كان مفهومهما للمداولة الدّيمقراطيَّة يُثبت في النهاية أنَّه متوافق مع هذا المنطق من الحريَّة الفرديَّة؟ سوف نركّز على ما اغتنمناه، ليكون محور المداولات لغوتمان وطومسون - مبدأ المعاملة بالمثل - وعلى تطبيقهما لهذا المبدأ على الدينيين المنشقين والمجتهدين. يمكنني القول إنَّ مبدأ المعاملة بالمثل، كما هو مفهوم، يتطلّب التضحية الكبيرة لنزاهة الشخصيَّة، ولكنَّ مفهوم المعاملة بالمثل الذي يعتبر الأكثر سخاءً ودفاعاً عنها لا يقوم بذلك.

إنَّ أساسيات غوتمان وطومسون لمبدأ المعاملة بالمثل، أصبحت الآن معروفة. بناءً على عمل راولز (Rawls) وسكانلون (Scanlone)، فإنَّ «أساس المعاملة بالمثل هو القدرة على السعي لشروط عادلة للتعاون الاجتماعي للمصلحة الخاصَّة...، ومن منظور تداولي، يقدّم 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...، هذا المنظور التداولي لا يعالج الناس الذين يرفضون السعي لإيجاد شروط عادلة للتعاون الاجتماعي؛ ولا يمكن بلوغ أولئك الذين يرفضون ضغط مطالباتهم العامَّة من أجل الوصول إلى مواطنيهم.»[26]

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.

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

يُثير هذا الفهم لمبدأ المعاملة بالمثل بعض الأسئلة العميقة (على سبيل المثال، حول طبيعة الدافع الأخلاقي)، ولكنَّنا لن نتابعها هنا، وعوضاً عن ذلك، سنبقى ضمن حدود منطق غوتمان وطومسون، ونعرض ثلاثة محاذير:

أولاً: تشير عبارة «التعاون الاجتماعي» إلى وجود نهج عمل مشترك يجب اتباعه من جميع المواطنين، ولكن يوجد أشكال أخرى شرعيَّة للتعاون أيضاً، بما في ذلك الاتفاقات على أن نختلف، ولدينا طرق مختلفة دون عائق أو اعتراض تافه، للذهاب إلى منطق «عِشْ ودعْ غيرك يعشْ».

ثانياً: هناك أنواع مختلفة من «المطالبات العامَّة.» قد يناقش الأفراد إمكانيَّة تتبُّع المجتمع السّياسي مسار عمل معيَّن، (كما أعتقد، هذه هي القضيَّة الأساسيَّة التي أخذتها غوتمان وطومسون في الاعتبار.) قد يناقش الأفراد في عدم وجوب التعامل مع المسألة التي يتمُّ تناولها على أنَّها مسألة عامَّة في المقام الأوَّل، أو حتى لو أنَّها مسألة عامَّة مشروعة. يجب استثناء بعض الأفراد والجماعات من قيود القرارات العامَّة بطريقة أخرى، إنَّ بعض المطالبات العامَّة هي مطالبات «هجوميَّة» - أنت أو أنتم ينبغي أن تقوموا بما أقول بينما يكون البعض الآخر في حالة «دفاع» - وأنا لست بحاجة لأن أفعل ما تقوله، وحتى لو كنت تتحدث بصوت المجتمع السّياسي برمَّته. إنَّ أنواع الأسباب التي عرضت لدعم المطالبات الدفاعيَّة قد تختلف بحق عن تلك المطالبات الدفاعيَّة أو الهجوميَّة.

ثالثاً: شرط الحُجَّة العامَّة التي يجب أن تكون «سهلة المنال» للمواطنين يتبين أنَّها مقيّدة للغاية: «إنَّ أيَّة مطالبة تفشل في احترام مبدأ المعاملة بالمثل إذا كانت تفرض على مواطنين آخرين شرط اعتماد طريقة حياة طائفيَّة معيَّنة باعتبارها شرط كسب الوصول إلى الفهم الأخلاقي الذي هو ضروري للحكم على صلاحيَّة مطالبات المرء الأخلاقيَّة.»[27] تمَّت مناقشة كبيرة حول طبيعة ما يسمّيه راولز «السبب العام» على مدى العقدين الماضيين، وهو نقاش يبدو أنَّ غوتمان وطومسون قد وجدتا له حلاً بترتيب تعريفي. من دون الخوض في هذا المستنقع الفلسفي، نقول ببساطة إنَّه يجب علينا أن نكون حذرين جدَّاً حول تفسير مبدأ المعاملة بالمثل، وذلك لحجب أنواع المعتقدات الأساسيَّة التي تعطي معنى وهدفاً للعديد من الأرواح.

نؤيّد في النهج التعدُّدي أنَّ الافتراض يكون لصالح الاندماج. إنَّ الفهم الشامل للسبب العام يكون مناسباً بوجه خاص في سياق ما سُمّي بالمطالبات العامَّة الدفاعيَّة، على سبيل المثال، كاتخاذ شيء معيَّن من أجل المطالبة بأن تكون الولايات المتحدة «أمَّة مسيحيَّة»، ووجوب إعادة العمل بالصلاة المسيحيَّة الرسميَّة في المدارس العامَّة. كان هذا هو الوضع القائم في المدارس أيام شبابي عندما كنت اضطرُّ (أنا اليهودي) لتلاوة الصلاة الربانيَّة. لم أكن أتصوَّر كيف يمكن أن يُدافع عن مثل هذا النظام من خلال شرعيَّة الأسباب العامَّة.

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

قد يبدو لأسباب ضميريَّة أنَّ البحث عن إعفاء دفاعي هو أمر مختلف بعض الشيء عن السّياسات العامَّة الشاملة التي قد تكون مشروعة ومقبولة لدى غالبيَّة المواطنين.

تشير التجربة التاريخيَّة للصراع الأخلاقي والديني إلى أنَّ سياسة العيش بسلام مع استمرار الخلافات قد تكون في كثير من الأحيان أفضل ما يمكن القيام به. في النهاية، أدركت غوتمان وطومسون أنَّه بعد أن يتمَّ انتقاء مواقف غير مقبولة بوضوح، قد تبقى المقترحات المتنافسة مع الدعم الأخلاقي الحقيقي. في مقطع من أكثر المقاطع إلحاحاً في كتابهما، توضحان استراتيجيتهما للانسجام الأخلاقي «كنوع من التميز للطابع الذي يبيح للدّيمقراطيَّة أن تزدهر في مواجهة الخلاف الأخلاقي الأساسي.»[28] يوجد اثنان من العناصر، وهما: أنَّ النزاهة المدنيَّة تتطلب الثبات في الخطاب وبين الخطاب والعمل، وقبول جميع النتائج المترتبَّة على مبادئ المرء المفضَّلة، (وليس المناسبة فقط). تتطلَّب النزاهة المدنيَّة الاعتراف المحترم لوضع المواقف الأخلاقيَّة المتعارضة، وللأفق المفتوح، و«لاقتصاد الاختلاف الأخلاقي»، والدفاع عن الموقف الخاص للأسباب التي تقلل من جزء من المواقف المتعارضة التي يجب أن يتمَّ رفضها. بالنسبة إلينا، يبدو هذا أنَّه الأساس الموضوعي للكياسة التي دُعيَ إليها في كثير من الأحيان وبالكاد فُهمت. إذا كانت ستصل المداولات إلى إغلاق أو تقليل الصراع الأخلاقي، فإنَّ الممارسة الجديَّة للانسجام الأخلاقي هي فضيلة ضروريَّة في المجتمع التعدُّدي الليبرالي.

انتقد أيان شابيرو (Ian Shapiro) كلاً من مقترحات أنغر الطلائعيَّة لتدمير الهرميَّة من الأعلى، ومنطق مشاورات غوتمان وطومسون، باعتباره جوهر صنع القرار الدّيمقراطي، ومع ذلك قدَّمت نظريته الدّيمقراطيَّة الخاصَّة نسخة أخرى ممَّا كنت قد سمَّيته «جاذبيَّة الشموليَّة».

تبدو للوهلة الأولى هذه التهمة غير قابلة للتصديق. بدأ شابيرو، كما فعلنا، عن طريق فحص معالم المجال الاجتماعي، وخلص إلى أنَّ «المجتمع المدني يتكون من الأنشطة التي تختلف نوعيَّاً عن بعضها بعضاً.» يشير شابيرو إلى أنَّ طرق وقواعد اتخاذ القرارات المختلفة هي طرق وقواعد مناسبة لهذه الأنشطة المختلفة.[29] وعلاوة على ذلك، لقد أكَّد على نسخة من القيمة التعدديَّة، حيث لا تعتبر هذه الدّيمقراطيَّة مصلحة بشريَّة فقط أو مصلحة عليا أو مصلحة تأسيسيَّة مهيمنة للعالم الاجتماعي.[30]

مع ذلك، ينتهي شابيرو في موقف يصعب فيه تمييز علامة ديوي للدّيمقراطيَّة الشموليَّة، وعلى الرغم من تأكيد شابيرو الواضح من التعدُّديَّة السياسيَّة، فإنَّه يُصِرُّ على أنَّ الدّيمقراطيَّة هي مصلحة «تأسيسيَّة»،

28. Amy Gutmann and Dennis Thompson, Democracy and Disagreement, p. 79.
29. Ian Shapiro, Democratic Justice (New Haven: Yale, 1999), p. 112.
30. Ian Shapiro, Democracy's Place (Ithaca, NY: Cornell, 1996), p. 112.

لأنَّها تشترط بشكل مناسب جميع المجالات الاجتماعيَّة. إنَّ شأننا هو «مع دمقرطة علاقات السُّلطة التي تشكّل بنية الحياة الاجتماعيَّة.»[31] لقد وصل إلى هذا الاستنتاج لأنَّه في نهاية المطاف لم يتعمَّق كثيراً في نظريته للتعدُّديَّة السّياسيَّة، بل على العكس تماماً. تُعتبر المجالات الاجتماعيَّة متجانسة، بمعنى أنَّه «لا يمكن أن تكون الحياة الاجتماعيَّة بمنأى عن علاقات السُّلطة والصراع.»[32] لهذا السبب، فإنَّ السّياسة موجودة في كلّ مكان، ولذلك لا يمكن التصريح بأنَّ أيَّة ممارسة اجتماعيَّة يمكن أن تكون أبعد من السّياسة، وبالتالي أن تكون خلف إمكانيَّة التنظيم السّياسي.»[33]

يبدو أنَّ هذه الحُجَّة تنتقل من الحشو إلى الاستنباط الخلفي. إذا قمنا بتعريف السّياسة على أنَّها عالم السُّلطة والصراع، وإذا حملت كلّ العلاقات الاجتماعيَّة سمات السُّلطة والصراع، فإنَّه يصبح بعد ذلك كلُّ المجتمع «سياسياً» من حيث التعريف، ولكنَّ هذا بالكاد يعني نوعاً خاصَّاً من السّياسة، حيث يتخذ جميع الناس قرارات جماعيَّة تنظم بشكل مناسب جميع المجالات الاجتماعيَّة. نتفق مع شابيرو على أنَّ الديمقراطيَّة تريد من الشعب «أن يكون له سيادة على الأنشطة الجماعيَّة»[34]، إلا أنَّ هذه الصيغة تتهرَّب من السؤال الحاسم الذي يعتبر أنَّ الأنشطة «جماعيَّة» تماماً.

يُقدّم شابيرو اثنتين من الحجج في مواجهة الجهد «الليبرالي» من أجل وضع بعض الأمور خارج حدود التصميم الجماعي.

أوَّلاً: يدَّعي أنَّ الليبراليين افترضوا خطأ أنَّ الاستبداد الحكومي هو الشكل الوحيد من أشكال القمع التي ينبغي أن نقلق بشأنها. لا نعرف كم يمكن أن يكون عدد الليبراليين الواعين الذين يؤمنون بالحدّ الأدنى بأيّ شيء من هذا القبيل. إنَّ وجهة نظرهم بالأحرى هي بمعنى أنَّ السُّلطة القسريَّة للدولة والعضويَّة فيها المواطنون، حيث لا يوجد فيها خيار أساساً وحيث لا يمكنهم المغادرة بسهولة، قد يشكّل مشاكل خاصة؛ وعلى العكس من ذلك، إنَّ المجتمع المدني الذي يتَّسم بخيارات واسعة وسهولة نسبيَّة للخروج منه يمكن أن يساعد ليس فقط في مقاومة الترابطيَّة ولكن الظلم الحكومي أيضاً. إنَّ القول بعدم إمكانيَّة جعل مبادئ الليبراليين تتقاطع (على سبيل المثال)، مع القوانين العامَّة ضدَّ العنف الزوجي هو مجرَّد قول خطأ، فالسلامة البدنيَّة لجميع المواطنين هي مسألة عامَّة وجوهريَّة.

ثانياً: ينتقد شابيرو الليبراليين لاعتقادهم «أنَّه سواء يجب أن تحكم حياتنا المؤسسات الجماعيَّة أو لا يجب ذلك، إنَّما هو مسألة واضحة عن السّياسة.» إنَّ هذا التشبُّث بالرأي الخاطئ هو بسبب أنَّ المؤسَّسات

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.

«الخاصَّة» المزعومة هي في الواقع إبداعات عامَّة.[35] والمشكلة في أنَّ ادّعاء شابيرو مثير للجدل في كثير من الحالات، وهو مجرَّد خطأ في حالات أخرى. إنَّ المثال الذي تمَّ اختياره والأكثر وضوحاً هو التالي: إنَّ العديد من المؤسَّسات الدينيَّة المعاصرة قد سبق وجودها وجود الدولة الحديثة، ولا يمكن بالتالي القول إنَّ هذه الأخيرة قد «خلقتهم». إنَّ واقع خضوع هذه المؤسَّسات لبعض أشكال تنظيم الدولة بالكاد يكفي لإثبات الادعاء بأنَّهم مخلوقات الدولة وأنَّهم خاضعون بالكامل لسُلطتها، بل الأقرب إلى الحقيقة القول إنَّ سُلطة المؤسَّسات الحكوميَّة والدينيَّة هي سُلطة محدودة على حدٍّ سواء، وفي الواقع هم محددون من حيث مبدأ التبادل ومبدأ المعاملة بالمثل، كما أنَّه ليس صحيحاً أنَّ السُلطة العامَّة يأتي دورها بالضرورة، عندما تعمل المؤسَّسات المدنيَّة في الطرق التي تؤثر على حياة غير الأعضاء كما على حياة الأعضاء. لا نحتاج إلى قبول مبدأ شابيرو القائل إنَّ الحقَّ في المشاركة يتدفق من الروابط السببيَّة بين أفعال الآخرين وبين مصالح المرء الخاصَّة،[36] وهذا مثال سيوضح لماذا لا نحتاج قبوله. لنفترض أنَّ الكنيسة الكاثوليكيَّة في الولايات المتحدة قد أعلنت عن عدم قدرتها على تحمُّل تشغيل نظام مدارس الأبرشيَّات، وقامت فجأة بإغلاقها، فسوف يتدفق ملايين الطلاب إلى المدارس العامَّة، وسوف تُجبر حكومات الولايات والحكومات المحليَّة على إنفاق المليارات كلَّ عام، ومن المؤكد أن تتأثر مصالح المواطنين ككل. إذاً السؤال هو: هل ينبغي أن يكون للمدارس غير الكاثوليكيَّة الحق في مشاركة الكنيسة في اتخاذ قرارها حول مهمَّتها التعليميَّة؟

دعونا نعتبر أنَّ العلاقات داخل الطوائف الدينيَّة هي علاقات سياسيَّة طبقاً لمعنى شابيرو، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ سمتهم السّياسيَّة خاضعة لقرارات الشعب السّياسيَّة ككل، وبالتأكيد هذا لا يعني أنَّ المعايير الدّيمقراطيَّة والقواعد التي (يمكن القول) إنَّها تتمتَّع حكماً بالمكانة المفضَّلة داخل الساحة الجماعيَّة لاتخاذ القرار تتمتَّع حكماً بافتراض الأولويَّة في مجالات أخرى من صنع القرار.

غالباً ما يعكس تنظيم السُلطة الدينيَّة تصوُّراً معيَّناً للإرادة الإلهيَّة أو القانون، فضلاً عن الحسابات التاريخيَّة والقياسيَّة للوسائل، حيث يتمُّ تشكيل الشرعيَّة الكنسيَّة وتوجيهها. نحن لا ننكر ذلك، إذ إنَّه يمكن للادعاءات الدينيَّة والعلمانيَّة أن تتشابك، وغالباً ما تكون هناك أسباب مقنعة تعطي الصدارة للمطالبات العلمانيَّة. إنَّ هذا لا يعني أنَّ هياكل السُلطة التي تتمتَّع بالشرعيَّة في المجال العلماني تشكّل بطريقة ما المعايير التي يجب على المؤسَّسات والممارسات أن تقوم بعمليَّة القياس على أساسها. على سبيل المثال، إذا كنت تعتقد أنَّ أسقف روما هو نائب المسيح، فإنَّك سوف ترفض أيَّ افتراض عام (حتى لو كان قابلاً للدحض) يقول إنَّ التسلسل الهرمي هو غير شرعي في جوهره.

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

36. Shapiro, Democratic Justice, p. 233.

يشير شابيرو إلى أنَّ الدّيمقراطيَّة هي «معارضة لممارسة السُّلطة التعسفيَّة»[37] إلى حدٍّ كبير. يُثير هذا الأمر مسألة متى يمكن أن تكون السُّلطة تعسفيَّة؟ إنَّ جواب شابيرو هو أنَّها تكون تعسفيَّة في التسلسلات الهرميَّة عندما لا يستطيع المحكومون أن يروا من خلالها «أيَّ أساس منطقي أو مبرّر»[38]، إلا أنَّه غالباً ما يتطلع أفراد المجتمعات إلى أشكال أسباب التسلسلات الهرميَّة وغير الدّيمقراطيَّة للتنظيمات، وهم ليسوا دائماً على خطأ. في الواقع، يعترف شابيرو أنَّ بعض التسلسلات الهرميَّة يمكنها دحض قرينة الشرعيَّة، [39] كما أنَّه ليس كلُّ سُلطة غير ديمقراطيَّة هي سُلطة تعسفيَّة. إذا كان الأمر كذلك، فإنَّه لا يمكن للدّيمقراطيَّة أن تكون تأسيسيَّة، بمعنى أنَّها شرط ضروري بالتحديد من أجل العدالة ضمن مجال اجتماعي معيَّن.[40]

نلحظ، أخيراً أنَّ هناك توتراً بين السمتين الأساسيتين لمفهوم شابيرو للدّيمقراطيَّة، فكلتاهما على حدٍّ سواء تأسيسيتان وخاضعتان لغايات الأنشطة التي نرتبط بها. إذا كان يوجد في بعض الأحيان، وكما يعترف، تناقض مسطح بين أهداف الحياة الاجتماعيَّة والتنظيم الدّيمقراطي للحياة الاجتماعيَّة، فإنَّه لا يوجد وسيلة واضحة تُبيّن لماذا يجب أن تتعرَّض الأهداف للخطر باسم الدّيمقراطيَّة.[41] قد تكون المنظمات العسكريَّة مجرَّد حقيقة من حقائق حياة الإنسان، ويمكن أن تكون ديمقراطيَّة أو فعالة، ولكن لا أن تجمع الصفتين على حدٍّ سواء. إذ إنَّه طالما تعترف المؤسَّسات العسكريَّة بالتبعيَّة القائمة بسبب رقابة عامَّة خارجيَّة، فإنَّه ليس من الواضح لماذا ينبغي النظر إلى تنظيمها الداخلي الهرمي على أنَّه مقلق أخلاقيَّاً. إنَّ كلَّ هذا يعني أنَّه على الرغم من أنَّ شابيرو قد خلق حالة تعني أنَّ القيام بالأمور ديمقراطيَّاً له قيمة جوهريَّة، فإنَّه لم يخلق حالة لجعل فقط الأوضاع الدّيمقراطيَّة للعمل الاجتماعي لها قيمة فعليَّة، ناهيك عن أنَّ القيمة الجوهريَّة للدّيمقراطيَّة تتفوَّق على غيرها من المصالح في حالات الصراع.

2. 3 ـ تتمتَّع المطالبات السّياسيَّة الدّيمقراطيَّة بالتفوُّق

دعونا ننتقل الآن إلى الحالة الأكثر تعقيداً من هذه الظاهرة، والتي نُسمّيها جاذبيَّة الشُّموليَّة. يؤكِّد جون راولز أنَّ «القيم السّياسيَّة للمجال الخاص تفوق عادة كلَّ ما قد تتعارض معه القيم.»[42] لماذا هذه الحالة؟ يعرض راولز سببين؛ أوَّلاً: لأنَّ القيم السّياسيَّة مهمَّة جدَّاً، وهي تحدّد الحياة الاجتماعيَّة، وتجعل التعاون

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.

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

العادل ممكناً. ثانياً: في العادة يمكن تجنُّب الصراع بين القيم السّياسيَّة وغير السّياسيَّة، طالما قد فُهمت القيم السّياسيَّة بالشكل المناسب.[43]

يحافظ راولز على نحو معروف بأنَّ العدالة هي القيمة السّياسيَّة البارزة، أي أنَّها «الفضيلة الأولى للمؤسَّسات الاجتماعيَّة»، وأنَّه «يجب إصلاح أو إلغاء القوانين والمؤسَّسات إذا كانت غير عادلة بغض النظر عن مدى كفاءتها».[44] بالرغم من ذلك، فهو يؤكد، بما يتفق مع التقاليد الليبراليَّة، على أنَّ مبادئ العدالة لا تنظم مباشرة المؤسَّسات والجمعيات في المجتمع مثال على ذلك الكنائس والعائلات.[45] (تؤثر مبادئ العدالة على هذه المؤسَّسات بشكل غير مباشر، عن طريق التأثير على المؤسَّسات الخلفيَّة فقط).

تكمن الصعوبة في شرح لماذا لا ينبغي داخل هيكل نظريَّة راولز، ألَّا تُطبَّق المبادئ التي تنظم الهيكل الأساسي للمجتمع مباشرة على المؤسَّسات مثل الكنائس والعائلات. قد يبدو العديد من هذه المبادئ الخلفيَّة بالتحديد أنَّها لتبرير مثل هذه التدخلات، وعلى سبيل المثال، إنَّ الاختلالات في مسؤوليات الأبوَّة يمكن أن تؤثر على «عدالة وتكافؤ الفرص عند النساء». هل هذا يعني، كما يبدو ما يشير إليه راولز، «على أنَّه ينبغي على الأحكام الخاصَّة الواردة في قانون العائلات «منع أو تصحيح هذا الخلل؟[46] إذا كانت العائلات تعتبر جزءاً من الهيكل الأساسي للمجتمع، كما يزعم راولز الآن، فلماذا إذاً حكم عليها أنَّه «بالكاد يُعقل» أن يطلب من الآباء أن يعاملوا أطفالهم وفقاً للمبادئ التي تحكم البنية الأساسيَّة مباشرة؟[47]

تعكس الحالة الغامضة للعائلة مشكلة هيكليَّة عميقة في منطق راولز. لقد قدَّم صيغة عند نقطة معيَّنة، قد تبدو أنَّها واعدة: نحن نميز بين وجهة نظر المواطنين وبين وجهة نظر أعضاء الجمعيات. نؤيد كمواطنين القيود المفروضة على مبادئ العدالة؛ ونريد كأعضاء جمعية أن نحدَّ من تلك القيود، حيث يمكن أن تزدهر حياة الجمعيات الداخليَّة. إنَّ هذا يولد «تقسيم العمل» الذي يتعامل مع البنية الأساسيَّة والجمعيات المدنيَّة إذا جاز التعبير، على قدم المساواة مع بعضها بعضاً.[48]

بالتالي عند التدقيق عن قرب، يتبين أنَّ هنالك علاقة تراتبيَّة هرميَّة، تُستخدم كمزايدة مع مبادئ العدالة. لقد وُضع خلاف ذلك أنَّ البنية الأساسيَّة تُشكل الغاية، وتشكل مختلف الجمعيات جزءاً من الوسائل التي تحقق

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.

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

هذه الغاية. لذلك، وعلى سبيل المثال، «يجب أن يكون التعامل مع الأطفال، باعتباره الدعم لدور العائلات في دعم النظام الدستوري.»[49] لكن على سبيل المثال ماذا لو شملت حريَّة الممارسة الدينيَّة التعاليم والممارسات التي لا تفعل ذلك؟ (لنتخيل أنَّ جماعة دينيَّة ليس لديها النيَّة لتغيير الهيكل العام للحقوق السّياسيَّة المتساوية للمرأة، ولكن يعلم أعضاؤها وجوب منع النساء من المشاركة في الحياة العامَّة).

إنَّ راولز متأكد (معقول جداً في رأينا) «أنَّنا لا نريد تطبيق المبادئ السّياسيَّة للعدالة مباشرة على الحياة الداخليَّة للأسرة.»[50] إنَّ المنطق الظاهر هو أنَّ مختلف الجمعيات لديها حياة داخليَّة تختلف نوعياً عن تلك التي في المجال السّياسي، بحيث قد تكون المبادئ السّياسيَّة «في غير محلها». بالتالي يثير هذا الأمر سؤالاً: لماذا لا تُفهم الجمعيات السّياسيَّة وغير السّياسيَّة على أنَّها متصلة أفقياً بدلاً من اتصالها عمودياً؟ لماذا لا يمكن أن ينظر إلى الجمعيات غير السّياسيَّة على أنَّها تحدُّ من نطاق السّياسة، في الوقت نفسه الذي تقيَّد فيه البنية الأساسيَّة لسياسة الجمعيات؟

يعمل جواب راولز الواضح على النحو التالي: إنَّ الدائرة أو المجال غير السّياسي ليس له وجود مستقلٌّ أو تعريف، ولكن هو مجرَّد نتيجة (أو بقايا) من كيفيَّة تطبيق مبادئ العدالة بشكل مباشر أوغير مباشر، ويُطبّق تحديداً مبدأ المواطنة المتساوية في كلّ مكان.

يُعتبر هذا صحيحاً بشكل واضح. إذا كانت جمعيَّة تستخدم الإكراه كوسيلة لمنع بعض أعضائها من ممارسة حقوقهم السّياسيَّة المتساوية، فإنَّه يجب على الدولة التدخل لتنفيذ تلك الحقوق، ولكنَّ أكثر الحالات المعتادة هي واحدة، تُنظم الجمعيَّة فيها نفسها وفقاً لمعايير العضويَّة أو النشاط الذي يتعارض مع مبادئ المواطنة المتساوية. ما هي سُلطة الدولة الشرعيَّة في مواجهة هذه الممارسات المعارضة؟ هل من الواضح جيداً أنَّه ينبغي تعريف الأنشطة المشروعة للجمعيات غير السّياسيَّة تعريفاً نسبياً، ليس وفقاً للحياة الداخليَّة لتلك الجمعيات، وإنَّما وفقاً لمبادئ الحياة العامَّة؟ ألا يمكننا أن نقول شيئاً مهمَّاً أو أن نستفسر عن الطبائع المميزة الفرديَّة والضمير والصداقة والعائلات والمجتمعات المحليَّة المؤمنة، ولا يجب أن تؤثر تلك الميزات الأساسيَّة لحياتنا الاجتماعيَّة على نطاق المبادئ السّياسيَّة، وليس مجرد العكس؟ إنَّ العدل حتى لو كان هو الفضيلة الأولى للمؤسَّسات العامَّة ويتمتَّع بأولويَّة مفردات أكثر من غيره من مصالح المجال العام (اقتراح قابل للنقاش)، فإنَّه لا يعني أنَّ المجال العام يتمتع بأولويَّة مفردات أشمل من غيره من أشكال النشاط البشري وتكوين الجمعيات.

49. Ibid.

50. Ibid.

3 ـ البديل التعدُّدي

لقد برز في سياق الأسئلة السابقة مثل تلك التعدُّديَّة السّياسيَّة كبديل لجميع أشكال الشموليَّة المدنيَّة. في البداية، رفضت التعدُّديَّة السّياسيَّة الجهود الرامية إلى فهم الأفراد والعائلات والجمعيات، باعتبارهم مجرَّد أجزاء داخل السّياسة بالكامل. ربطاً بذلك، ترفض التعدُّديَّة الدور الفعَّال لحجَّة الغائيَّة بأنَّ الأفراد والعائلات والجمعيات يُفهمون بشكل كافٍ على النحو القائم «من أجل» هدف معيَّن من أهداف السّياسة. على سبيل المثال، إنَّ الدين ليس مدنياً (فقط)، وفي بعض الظروف قد يكون في حالة من التوتر مع متطلبات المدنيَّة، إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّ المجتمعات السّياسيَّة يجب أن تُفهم على أنَّه ليس لديها أهداف مشتركة. إنَّ النظام السّياسي ليس مجرَّد إطار عمل يسعى الأفراد والعائلات والجمعيات من خلاله لتحقيق أهدافهم الخاصَّة، إلا أنَّ الأهداف المدنيَّة ليست أهدافاً شاملة ولا بالضرورة مزايدة على أهداف الأفراد والجماعات.

تفهم التعدُّديَّة السّياسيَّة الحياة البشريَّة على أنَّها تتكوَّن من عدد وافر من المجالات، وبعض التداخل مع طبائع متميزة وقواعد داخليَّة. يتمتع كلُّ مجال باستقلاليَّة ذاتيَّة محدَّدة ولكن حقيقيَّة. ترفض التعدُّديّة السّياسيَّة أيَّ منطق لمجتمع سياسي قد يخلق ترتيباً هرميَّاً ذا بُعد واحد بين مجالات الحياة، وعوضاً عن ذلك، قد تترابط أشكال الجمعيَّة والنشاط بشكل معقَّد، وبالتالي قد يكون هناك ترتيب هرمي محلي أو جزئي بين مجموعات المجالات الفرعيَّة في سياق معيَّن، إلا أنَّه لا توجد أوامر مفردات شاملة بين فئات الحياة البشريَّة.

لهذه الأسباب، من بين أسباب أخرى، لا تسعى التعدُّديَّة السّياسيَّة للتغلب على الجمعيات، ولكنَّها عوضاً عن ذلك، فإنَّها تؤيّد انقطاع وثنيَّة ولاء الإنسان والسُّلطة السّياسيَّة التي خلقها صعود الأديان السَّماويَّة، ولا يمكن إنكار أنَّ هذا يخلق مشاكل للحكم العملي. من جهة أخرى، يرفض التعدُّديُّون حلَّ هذه المشاكل بالسماح للسُّلطات العامَّة بتحديد مضمون ونطاق الاعتقاد المسموح به (هوبز) أو بتخفيض الإيمان بالدين المدني ورفع الإخلاص في سبيل المصلحة الوطنيَّة المشتركة باعتبارها أعلى قيمة إنسانيَّة (روسو). لا يمكن للتوترات الأساسيَّة المتجذرة في البنية العميقة للوجود الإنساني أن تُلغى بضربة، بل بالأحرى ينبغي أن يتمَّ الاعتراف بها والتفاوض والفصل فيها مع المراعاة الواجبة لمعالم القضايا والخلافات المحدَّدة.

إنَّ السّياسة التعدُّديَّة هي سياسة إدراك بدلاً من سياسة بناء، وهي تحترم مختلف مجالات النشاط البشري. لا تفهم السّياسة التعدُّديَّة نفسها باعتبار أنَّها تخلق أو تتشكَّل من تلك الأنشطة. تتشكَّل العائلات من خلال القانون العام، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّها قد بُنيت اجتماعيَّاً. هنالك علاقات معقدة للتأثير المتبادل بين القانون العام والجماعات الدينيَّة، ولكن بالكاد يُنشئ المجال العام هذه المجتمعات. يمتلك العديد من أنواع الجمعيات البشريَّة وجوداً غير مستمَّد من الدولة، ووفقاً لذلك، لا تفترض السّياسة التعدُّديَّة أنَّ الهيكل والمبادئ الداخليَّة لكلّ مجال يجب أن يعكس (لأسباب أساسيَّة أو أخلاقيَّة) هيكل ومبادئ المؤسَّسات السّياسيَّة الأساسيَّة.

على أيَّة حال، إنَّ التعدُّديَّة السّياسيَّة مسؤولة عن تنسيق مجالات أخرى من الأنشطة، وخاصَّة أنشطة الفصل في التداخلات والخلافات التي لا مفرَّ منها. يتطلب هذا النوع من السّياسة بوضوح الحدّ المتبادل لبعض الحريَّات الفرديَّة والترابطيَّة، ويحتكر الاستخدام المشروع للقوَّة، ما عدا حالات الدفاع عن النفس عندما لا يستطيع أن يقوم النظام السياسي بحمايتنا. يُدرك هذا النوع من السّياسة إمكانيَّة وجود مجموعة استبداد، وبالتالي يحمي الأفراد من بعض التجاوزات الترابطيَّة. تفترض السّياسة التعدُّديَّة أنَّ تطبيق الحقوق الأساسيَّة للمواطنة وحقّ الخروج أو المغادرة، الذي يُفهم بشكل مناسب، يكون عادة كافياً. تتطلَّب النزاهة الترابطيَّة الحقَّ الواسع للمجموعات، وإن لم يكن غير محدود لتحديد عضويتهم، وكذلك استبعادهم، ويحترم نظام الحكم التعدُّدي هذا الحق.

إنَّ نظام الحكم التعدُّدي ليس إطاراً محايداً (على افتراض احتمال أن يكون شيئاً من هذا القبيل) ولكن يتبع فرقة مميزة للأهداف العامَّة. يقول ديفيد نيكولز (David Nicholls)، الباحث الرائد في مجال التعدُّديَّة السّياسيَّة، إنَّه يفترض مسبقاً وجود هيئة محدودة من الإيمان المشترك: في السلم الأهلي، وفي التسامح في طرق الحياة المختلفة، وفي بعض آليات حلّ النزاعات، و(خاصَّة) في الحقّ المستمر للأفراد والجماعات لمقاومة (ضميرياً) أيّة ممارسة للسُّلطة العامَّة قد يعتبرونها غير شرعيَّة.[51] من الواضح أنَّ التعدُّديَّة السّياسيَّة تنفع كحاجز ضدَّ أعظم الشرور التي يمكن لحياة الإنسان الوقاية منها، ولكنَّها تتبع، على الأكثر، جزئيَّة معيَّنة بدلاً من المصلحة الشاملة. لقد كتب نيكولز يقول:

إنَّ تحديدنا للسُّلطة يحدُّ من قدرتنا على عمل الخير، إلا أنَّه يحدُّ أيضاً من فرصة عمل الشر. قد يكون التعدُّديُّون ركَّزوا على تجنُّب الأسوأ في السّياسة بدلاً من محاولة تحقيق الأفضل. إنَّهم يرفضون فكرة هوبز القائلة إنَّ الفوضى هي التهديد الكبير الوحيد للمجتمع، وإنَّه يجب وضع السُّلطة المطلقة في يد الحكَّام من أجل تفادي هذا الخطر. إنَّ الحفاظ على الحياة بأيّ ثمن لم يكن الغاية الوحيدة من السّياسة بالنسبة إليهم.[52]

4. الخلاصة: الوضع الفلسفي للتعدُّديَّة السّياسيَّة

نختم هذا التحقيق بسؤال على طريقة راولز: هل رسمت التعدُّديَّة السياسيَّة جنباً إلى جنب مجرَّد منطق «شامل» لهذه المسائل، أو بالأحرى منطق «سياسي» يمكن أن يتمَّ تقييمه بشكل مستقل عن المذاهب الأخلاقيَّة أو الميتافيزيقيَّة الجدليَّة؟ نعتقد أنَّ نيكولز اعتمد المسار الصحيح عندما قال إنَّ التعدديَّة السّياسيَّة ليست مذهباً قائماً بذاته تماماً: «قد تكون التعدُّديَّة السّياسيَّة متوافقة تماماً مع العديد من النظريات الأخلاقيَّة،

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

52. Nicholls, the Pluralist State, p. 29.

ولكن من المؤكد أنَّها، في حالة ما، هي غير متوافقة مع بعض النظريات الأخلاقيَّة.»[53] ويتابع دراسته بمعقوليَّة كافية، بأنَّه «من المرجَّح أنَّ مفهوم الأحاديَّة في الفلسفة الأخلاقيَّة أو الميتافيزيقيَّة سيرفض التعدُّديَّة السياسيَّة، ونأمل أن تكون الوحدة التي هي من سمات الكون كله قد أصبحت ملموسة في شكل مؤسَّسي.»[54]

إنَّ الأخذ بهذه النتيجة من الناحية الإيجابيَّة هو أنَّ التعدُّديَّة السّياسيَّة والتعدُّديَّة الأخلاقيَّة عند برلين تتناسبان معاً في النظريَّة والممارسة، وأنَّهما توفّران الأساس الأقوى للحصول على منطق الدّيمقراطيَّة الليبراليَّة التي تنصف بُعدها «الليبرالي»، ولفهمهما للسُّلطة العامَّة الشرعيَّة باعتبارها على قدر من الأهميَّة ولكن محدودة بطبيعتها، وللأحكام المحدّدة (القانونيَّة والتشريعيَّة والاجتماعَّية والثقافيَّة) التي ينبغي أن يرتقي إليها ذلك التفكير، والعمل بروح ليبراليَّة.

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 © 2017

All rights reserved © 2017