

في المجتمع المدني والدولة المدنية

■ إعداد: رضوان السيد

I

1 - مدينة الاجتماع البشري:

تقوم المجتمعات الإنسانية لدى الإغريق في وحداتها الأصغر (الأسر والعائلات) على فكرة تقسيم العمل؛ فالإنسان لا يستطيع بوصفه فرداً تأمين ضرورات معيشته واستمراره (أي المأكل والملبس والسكن)؛ ولذلك يقتضي تأمين هذه الضرورات وجود عددٍ من الأفراد يحترف كلٌّ منهم حرفةً تُسهمُ في البقاء على قيد الحياة. وهكذا تتطور الوحدات الأصغر عندما تجتمع إلى وحداتٍ أكبر، وصولاً إلى القرية فالمدينة، التي هي الوحدة المثالية للاجتماع الإنساني. والفرق بين أفلاطون وأرسطو، أنّ الأخير (أي أرسطو) يعدّ الاجتماع المدني بما يتجاوزُ شروط الضروريات، اجتماعاً سياسياً. وهو يعتبر الاجتماع المدني اجتماعاً سياسياً؛ لأنه يحتاجُ في قيامه واستمراره إلى أمرين: القانون والعدالة - وهذان الأمران لا تُحقّقهما غير «الدولة» التي تملك أمرين: الاشتراع أو القانون،

■ أستاذ الدراسات الإسلامية في الجامعة اللبنانية، ومستشار تحرير مجلة التفاهم.



وسُلطة فرضه. فالإنسان بطبيعته يملك - في ظلّ حرية الخيارات - أهدافاً خيرة؛ إنما مع الوقت تختلف الأهداف وتتناقض، فتحتاجُ إلى القانون الذي يُسلّم به جميعُ «الأحرار»، وهؤلاء بدورهم يتنازل كلُّ منهم عن جزءٍ من حرّيته لجهةٍ مختارةٍ ترضُ تطبيق القانون الذي سلّموا به. وهكذا فإنّ كلَّ إنسانٍ يملكُ حسّاً بالعدالة، كما يملك الوعي بضرورة وجود السلطة التي تضع القانون موضع التنفيذ من أجل تحقيق الخير الأسمى الذي لا يكونُ إلّا في الاجتماعات «الكاملة»، وهي اجتماعات المدينة. وهكذا يمكن القول إنّ كتاب أرسطو في «السياسة» يتضمّن أول التصورات للمجتمع المدني القائم على تبادل السلع والمنافع والخيرات بالتكافؤ الذي تنظّمه السلطة السياسية. فهو بخلاف أفلاطون يقبل بالملكية الخاصة، وبالحرية في اختيار المجتمع المدني، وبالمشاركة على الأساسين السابقين في إدارة الشأن العامّ الذي يتيحُه الاجتماع المدني. ويتابع أرسطو قائلاً: إنّ كلَّ اجتماعٍ مدني يتضمّن ثلاث طبقات: الأغنياء والفقراء وأهل الطبقة الوسطى. فالأغنياء لا يفكرون إلّا في السيطرة لاعتقادهم أنّ في ذلك الخير. والفقراء لا يحصلون على ضرورياتهم إلّا بالخضوع. ولذلك يكون النظام السياسي الأصح في المجتمع المدني هو النظام الذي تسود فيه الطبقة الوسطى، لأنها تُفكّر بما يتجاوز مصالحها الخاصة والشخصية. «فالدولة القويمة هي حكومةٌ مختلطةٌ متأسّسةٌ على الطبقة الوسطى وتجمعُ الطبقتين الغنية والفقيرة».

وقد كانت مُصادفةً سيّئةً تلك التي حدثت بآوارى المدينة الإغريقية الحرة والمستقلة إبان وفاة أرسطو (323 ق.م)، المتفائل بالتقدم باتجاه السعادة لدولة المدينة؛ بيد أنّ أفكاره - بشأن القانون والدستور والسعادة - وجدت تطويراً لها من بعده في نطاق الرواقية المُحدثة. فأرسطو ما اهتمّ في نظريته عن (المواطنة) بالنساء والعيبد والأطفال والأجانب. أمّا الرواقيون والإمبراطور ماركوس أوريلوس فقد قالوا بمجتمعٍ عالميٍّ يقوم على تساوي العقول والحقوق والواجبات. وقد تابعهم في ذلك شيشرون الخطيب والسياسي الشهير مُحاولاً الإبقاء على الجمهورية الرومانية،

باعتبارها النموذج المثالي لنظام الحكم القائم على الحرية والعدالة والتكافل الوطني العام: «إذ ماذا يمكن أن تكون الدولة غير رابطةٍ أو شراكةٍ في العدالة».

2 - المسيحية والمجتمع المدني:

ما كانت الكنيسةُ في البداية تهتمُّ للشأن العامِّ أو الدولة؛ لأنها كانت تنتظر مجيء ملكوت الله بعودة المسيح أو ظهوره، ثم ظهرت الرؤى التي ترى أن الدولة أو السلطة الإمبراطورية يمكن أن تُسهم في الحد من

يمكن القول إن كتاب
أرسطو في «السياسة»
يتضمّن أول التصورات
للمجتمع المدني القائم
على تبادل السلع
والمنافع والخيرات
بالتكافؤ الذي تنظّمه
السلطة السياسية.

عواقب السقوط البشري نتيجة «الخطيئة الأصلية». بل كان هناك من عدّ الدولة عاقبةً أو عقوبةً على هذا السقوط. وبذلك - ومنذ إعلان قسطنطين للإمبراطورية دولةً مسيحية، صار من الممكن أن تُوظفَ الدولة في التسهيل أو التمهيد لمملكة الله، فاتّحدت الكنيسةُ بالدولة بعد تردّد. وجاء القديس أوغسطين في كتابه: مدينة الله (عام 413م) ليضع أول نظرية مسيحية منهجية في التاريخ والمجتمع المدني. كان اليونان والرومان يذهبون إلى أنّ

العقل الإنساني هو الذي ينظّم المجتمع ويعمل في تطويره. أمّا أوغسطين فرأى أن البشرية ضعيفة وفاسدة، واقترح أن يكون الإيمان والكتاب المقدّس والكنيسة هي المبادئ التي تضع الأساس للسياسة والمجتمع الإنساني؛ من خلال حضور الله متمثلاً بالكنيسة في التاريخ والمجتمع والدولة. فهناك مدينتان: المدينة الأرضية بحب الذات، والمدينة السماوية بحب الله، واحتقار الذات. لقد كانت هناك مآثر للجمهورية الرومانية؛ لكنّ أساس تلك الإنجازات تطلّب المجد والسؤدد. وبهذا التطلّب الغلاب لا يمكن تحقيق العدالة المُدعاة؛ لذلك يجب الخروج من طريق المسيحية من المدينة الأرضية إلى المدينة السماوية. وفي هذا



السياق تكون «للدولة المسيحية» مهمة محدّدة تُجَاه المجتمع المدني: الإِرغام على كِبْح الشَّرِّ، وحماية المؤسَّسات التي لا تتمتع بموقع أخلاقي مستقلٍّ؛ ولكنها ضروريةٌ للحياة الإنسانية المتحضَّرة. ومهمتها الأولى: مدِّ يد العون للكنيسة في ممارسة تعاليمها، ونشر الهداية، وحماية رجال الدين. وهكذا ما كان هناك مجتمع مدني مستقلٍّ بالمرَّة في نظر أوغسطين. وتُراث أوغسطين هو الذي ساد في العصور الوسطى، وهو يعتمد على اتِّحاد الكنيسة بالدولة، وحضر وظيفة الدولة في أمرين: قمع النزعات الشريرة لدى بني البشر، وخدمة مشروع الخلاص الذي تقوده الكنيسة. وقد ظلَّ الصراع قائماً بين الإمبراطور والبابا على مدى قرون؛ لكنَّ الكنيسة صارت هي السلطان المطلق على مدى تلك القرون المليئة بالنزاعات والمفارقات بشأن السلطات بين الديني والديوي. ويذكر المؤرِّخون للكنيسة ونظرياتها اللاهوتية أنَّ تدفُّق العلم العربي عبر الترجمات (عن أرسطو) - منذ القرن الثالث عشر - أحدث تغيُّراً من نوعٍ ما في موقف الكنيسة الموروث عن أوغسطين، على يد توما الأكويني. فقد قال الأكويني بالقانون الطبيعي الذي يفهمه العقلُ ويسير على هُداة في ظلِّ الوحي. ولأنَّ الدولة هي أيضاً جزءٌ من القانون الطبيعي العاقل أو المسيرِّ بالعقل؛ فإنها لم تعد أداةً لقمع السقوط بحسب أوغسطين، وصارت لها لدى الأكويني وظيفةٌ إيجابيةٌ ضمن مشروع الخلاص. ومن ذلك الحين وحتى القرن السادس عشر، ظلَّت هناك مَسَاعٍ لتحويل السيادة السياسية (Regnum) من فرعٍ للجماعة المسيحية إلى هيئةٍ جماعيةٍ مستقلةٍ للدولة. وهذا الأمر هو الذي دعا إليه دانتي صاحب الكوميديا الإلهية في رسالته عن الحكومة العالمية. فسُلطة الإمبراطور تتنزَّل مباشرةً من الله، لأنها تخدم الأغراض الإلهية في الدنيا، وكذلك سلطة الكنيسة التي تخدم الله في عالم الروح. وبذلك تحدُّتُ لكلٍ منهما استقلاليةٌ بسبب اختلاف المهامِّ، وإن كان الهدفُ واحداً. وقد سلَّم بابوات القرنين الثالث عشر والرابع عشر بوجود المجالين؛ لكنهم ذهبوا إلى أنَّ السلطة الكنسيَّة البابوية هي الأعلى.

II

3 - مكيافلي ودولة السياسة :

خنقت الدعوى البابوية مقولة المجتمع المدني، وصار الدفاع عن الدولة الإمبراطورية أو الأميرية هو المنفذ الوحيد لتحديد سلطة البابا أو نزع سطوته عن الشؤون السياسية الدنيوية. قال مكيافلي في كتابه الأمير إن السلطة تقوم على القوة، والسياسة هي علم إدارة القوة، والإدارة الحكيمة للقوة تقتضي أن يبني الأمير سلطته على رضا الشعب، من خلال المؤسّسات التي يشيّدُها لخدمته. وبذلك تعود الحياة إلى المجتمع المدني القائم على أساسين: المؤسّسات الحرة والقيادة الحكيمة. والإدارة السياسية هي التي تنظّم أعمال الخير العام، وتقتضي على الفساد، وتشر الأمن والعدالة والاستقرار.

ظلّ الصراع قائماً بين الإمبراطور والبابا على مدى قرون؛ لكنّ الكنيسة صارت هي السلطان المطلق على مدى تلك القرون المليئة بالنزاعات والمفارقات بشأن السلطات بين الديني والدنيوي.

4 - مارتن لوتر والضمير المتحرر:

أرسى مارتن لوتر في صراعه مع السلطة البابوية مبدأ حرية الضمير، فجعل من تبعية الإنسان تبعيةً داخليةً وليست خارجية. وتصدّى لثلاث دعاوى: أولوية السلطة الروحية على السلطة الدنيوية، والحقّ البابوي في تأويل الكتاب المقدّس، والسيادة البابوية على المجمع الكنسي العام. وهكذا فإنّ الضمير المسيحي المستقلّ وضعّ

مسؤولية سلامة المجتمع المدني على الميدان السياسي، فترتّب على ذلك «ضرورة انسحاب البابا من الشؤون الزمنية» و«أن يدع البابا السادة الزمنيين يحكمون البلد والشعب، بينما يكرّس البابا نفسه للوعظ والصلاة». وقد فتحت هذه الفكرة إمكانية قيام نظرية عن المجتمع المدني والدولة المدنية، لا ترتبط جوهرياً برهاية الكنيسة. والدولة لازمة - في انفصالٍ عن الكنيسة - من أجل حياة الإيمان والعمل، ولها سلطة شرعية على تعاملات الناس الظاهرة فيما بينهم، ويقع الميدان الخاص في الدين والإيمان خارج نطاق سلطتها.



5 - توماس هوبز وقُدسية السلطة السياسية :

عندما يرغب الناس في الأشياء نفسها ولا توجد سلطةٌ قادرةٌ على إرهاب الجميع؛ فإنّ العنف المتوازي، والقابليات المتساوية، والرغبات المتساوية، تُنتج حالة الحرب الدائمة، إنّها حربُ الجميع على الجميع. وهكذا يكون من المستحيل قيام المجتمع المدني واستمراره من دون «سلطة عامة»؛ «فقبل إمكان إطلاق كلمات العدل والجور، يجب أن تكون هناك سلطةٌ قسريةٌ تُجبرُ الناس - سواء بسواء - على تنفيذ موثيقهم من خلال رادع العقاب الذي يكونُ أعظم بكثيرٍ من المنفعة التي يتوقعونها من نقضهم للميثاق؛ وعلى تحقيق التوافق، الذي يجني ثماره الناسُ بعقدٍ متبادلٍ، تعويضاً عن تنازلهم عن حقهم الكلي؛ ولا توجد مثل هذه السلطة قبل بناء جماعة ذات كيان سياسي (كومنولث)». إنّ خلاصة رسالة توماس هوبز في «اللفياتان» (وهو حيوان بحري أسطوري يردُّ ذكْرُهُ في التوراة، ويشبه إلى حدٍ ما التماسيح أو الحيتان، وهو يرمزُ به إلى جَبَروت الدولة وسلطتها) أنه لا يمكن تحقيقُ السعادة وسط مجموعةٍ من البشر إلا بأن يمنع كلُّ إنسانٍ نفسه في معاملته للآخرين، عن الأفعال التي لا يحبُّ هو أن يُعاملوه بها. وهذا يعني أنه يجبُ أن يكونَ مستعداً للتنازل عن حقه الطبيعي في البحث عن السعادة، كما لو كان هو الشخص الوحيد الموجود في هذا العالم. والسبيل الوحيدة لتفادي التناقص الفوضوي المدمر هو التنازلُ الشاملُ والمتبادلُ عن الحقوق وإسنادها إلى عاهلٍ أو ملك. فالجوهر الحقيقي لسلطة الدولة هو سلطة القسْر. والمجتمع المدني المنظّم سياسياً - كما يراه هوبز - يستلزمُ فرض قوةٍ إكراهيةٍ على نطاق واسع من شؤون الإنسان. ورغم قيام الكيان كله على تعاقُدٍ مفترضٍ في الأصل؛ لكنه يتحول إلى عقدٍ لا ينفصم. فالمجتمع المدني لا تقومُ له قائمةٌ إلا بالسيادة، ويتأسّسُ بالسياسة، ولا يمكن تمييزه شكلياً عن الدولة.

6 - جون لوك ونظرية المجتمع المدني:

يرى J. Ehrenberg أن القطيعة مع العصور الوسطى جاءت من فكرتين: فكرة مكيافيللي عن إخضاع الإيمان لمصالح الأمير والجمهورية المدنية. وفكرة مارتن لوتر عن حرية الضمير، أو الاستقلالية الداخلية للإنسان في اعتقاده وفعله. أمّا تباشير الأزمنة الحديثة بشأن المجتمع المدني والنظرية السياسية فجاءت مع جون لوك الذي كان يردُّ على روبرت فيلمر (القائل بالحق الطبيعي للملوك في السلطة)، وتوماس هوبز (الذي يؤسِّس ضرورة سلطة الدولة على وحشية الإنسان). فالأرض وُهبَت في الأصل لجميع بني

عندما يرغب الناس في الأشياء نفسها ولا توجد سلطة قاهرة قادرة على إرهاب الجميع؛ فإن العنف المتوازي، والقبليات المتساوية، والرغبات المتساوية، تُنتج حالة الحرب الدائمة.

البشر كي ينعموا بطبيّاتها. ولكل فردٍ الحقّ في أن ينال رزقه من هبات الطبيعة. وبذلك تكون فرضية القانون الطبيعي هذه شرطاً أصلياً للملكية المشتركة، ويتضمن ذلك إرساء المجتمع المدني على الحق الطبيعي للملكية الخاصّة. وهذا الحقّ واقعٌ سابقٌ على الحياة الاجتماعية المنظّمة ومستقلٌّ عنها. والمجتمع المدني إنما ظهر لحماية هذا الحقّ؛ ذلك أنّ الحرية والعمل والتبادل والملكية الخاصة كانت موجودةً في حال

الفطرة (الطبيعة). وبذلك كان للمجتمع المدني وجود في ميدان الفعل الاجتماعي سابق على الدولة. وقد اختلف لوك عن هوبز بشكلٍ مُثيرٍ في وصفه للفطرة باعتبارها شرطاً للسلام والإرادة الخيرة والتعاون المتبادل والحفاظ على النفس. فهناك إذاً شرطان طبيعيان أصيلان هما: حالة الحرية الكاملة لحفظ الذات، والمساواة الكاملة في السلطة للقيام بذلك. وقد أفضى ذلك إلى النتيجة المهمة الآتية: إذا كان البشر عقلاء وأخلاقيين واجتماعيين قبل أن ينتقلوا إلى المجتمع المدني؛ فإنّ دولة المستبدّ المطلق، كما رآها هوبز لن تكونَ ضرورية. والمصلحة الفردية هي التي أدخلت العداة والحقد والعنف والتخريب المتبادل في الطبيعة المسالمة التي لم تكن فيها سلطة عامة للفصل في الخصومات الخاصة؛ فأصبح المجتمع



المدني والدولة ضروريين؛ لأنَّ خَرَقَ المجرى الطبيعي العفوي أعطى لكل فرد الحقَّ في الإساءة إلى أيِّ فردٍ آخَر. فكان لا بد من ظهور مجتمع مدني منظم ودولة، من دون أن يكون سبب ذلك القوة القاهرة. بيدَ أنَّ لوك يُقرُّ بأنَّ السلطة السياسية هي التي شكَّلت المجتمع المدني. والمقصود تنظيم الملكية الخاصة وصيانتها، واستخدام قوة الجماعة لتنفيذ القوانين، والدفاع عن الأمة بوجه الاعتداء الأجنبي. وجاء ذلك كلُّه من أجل الصالح العام؛ فالمجتمع المدني الذي مكَّنْته السلطة السياسية، ما أنشأ حقاً جديداً؛ بل سجَّلَ نقلَ السلطة من الأفراد إلى سلطةٍ شرعيةٍ عامة، فتنظيم المجتمع المدني كان من أجل حماية الملكية الخاصة وضبطها، والدولة هي الجهاز التنفيذيُّ من أجل ذلك.

على أنَّ لوك - الذي وضع الملكية الخاصة في موقع الصدارة من نظريته - ما طوَّرها باتجاه الاقتصاد الحديث، وهو الأمر الذي فعله آدم سميث (في كتابه: ثروة الأمم، 1776م) حين أسَّس المجتمع المدني والتنظيم الدولي على السوق. لقد ساعد كتاب «ثروة الأمم» على إيجاد برهان اقتصادي وأخلاقي قوي لصالح السعي الحُرِّ من طرف الفرد وراء مصلحته الذاتية، وأعلن عن ظهور «الإنسان الاقتصادي». وبذلك أصبح الدافع إلى الثروة أو المنفعة الاقتصادية هو القوة المحرِّكة للنشاط الإنساني في المجتمع المدني. لقد ترك سميث كلَّ الموروثات الكلاسيكية وراءه، من دون أن يعني ذلك تجاهل الاهتمام المشترك من سائر النهضويين والتنويريين بحكم القانون، وهو ما يعني أنَّ الدولة بدأت تستقلُّ بسلطة الإرغام عن المجتمع وعن رأس السلطة في الوقت نفسه.

وما أراد الإسكتلندي آدم فيرغسون (أحد قادة التنوير في القرن الثامن عشر) أن يسلك مسلك هوبز ولوك في تأسيس الاجتماع الإنساني أو السياسي على التعاقد؛ بل ذكر أنَّ هذا الاجتماع هو غريزةٌ من غرائز الفطرة، والمجتمع يتأسَّس على مجموعةٍ من المشاعر الأخلاقية الفطرية. فالمجتمع المدني هو بحسب هذه النظرة شرطٌ طبيعيٌّ للتطور الأخلاقي والتقدم العقلي، بدلاً من النظر إليه على أنه وسيلة مصطنعة من أجل البقاء.

فالمصلحة الذاتية وحدها ليست الباعث على الأواصر الاجتماعية في نطاقها الكلي. إنَّ الناس إنما يشكّلون المجتمعات لأسبابٍ أوسع من مجرد البقاء، فهم قبل كل شيء كائناتٌ أخلاقيةٌ، ولا يمكن للعقل الذرائعي والتقدم الفردي أن يوفِّرا حياةً متحضرة.

7 - مونتسكيو والفيدرالية الأرسطراطية:

كان مونتسكيو المولود عام 1689م مفتوناً ببريطانيا بعد ثورتها المجيدة، والتي قام فيها دستورٌ متوازن للسلطات بين مؤسّسات العرش،

وأصبح المجتمع المدني والدولة ضروريين؛ لأنَّ حرقَ المجري الطبيعي العفوي أعطى لكل فرد الحقَّ في الإساءة إلى أيِّ فردٍ آخر، فكان لا بد من ظهور مجتمع مدني منظم ودولة من دون أن يكون سبب ذلك القوة القاهرة.

ومجلس اللوردات، ومجلس العموم؛ وبذلك تحققت وحدةٌ بين المجتمع المدني والدولة، وتحقّق أيضاً المثال الأرسطي. تحدث مونتسكيو عن ثلاثة أشكال من الحكومات: الحكومة الجمهورية التي يتولى السلطة فيها جميع الناس (الديمقراطية). والحكومة التي تتولى السلطة فيها أَسْر معينة (الأرسطراطية)، أو الحكومة المَلْكية التي يمسك فيها الأمير بزمام السلطة، لكنه يمارسها طبقاً لقوانين راسخة. وحكومة الاستبداد، وهي فساد النظام الملكي الذي

لا يحكمه قانون، بل أهواءُ الأمير ونزواته. والتمييز بين المَلْكية والاستبداد عند مونتسكيو مُهمٌّ؛ لأنَّ النظام الملكي يتضمن مؤسّسات وسيطة، يُلغىها حكم الاستبداد، فتسود حالة فراغ بين الأمير والعامّة، ويصبح كلُّ فردٍ عبداً للإرادة الملكية، ويحكم بالخوف والقسر المخالفين للقانون. «وإذا أنت أُلغيتِ صلاحيات اللوردات ورجال الدين والنبلاء والبلدات في نظامٍ ملكي فسرعان ما سيكون لك دولة شعبية أو دولة استبدادية». وبذلك فإنَّ السلطة الطبيعية الوسيطة الخاضعة هي سلطة النبلاء، وطبقة النبلاء تمثل جوهر النظام الملكي، فلا مَلْكية من دون نبلاء، ولا نبلاء من دون ملكية؛ إذ من غير ذلك سيكون هناك مستبدٌ واحد (= روح الشرائع). فالنظام الملكي

الذي يتضمّن سلطةً وسيطةً للنبلاء يحقّق الاستقرار الذي لا يؤمّنه نظام الاستبداد. ويقتضي ذلك توزيع السلطة السياسية طبقاً للمكانة الاجتماعية والثروة؛ فالملك يقبل بالقيود على سلطته المفروضة من مجتمع مدني مُرَكَّب. إنّ البشر متساوون في الحكومة الجمهورية، ومتساوون في الحكومة الاستبدادية. وهم متساوون في الأولى؛ لأنهم كل شيء، وفي الثانية لأنهم لا شيء. وهكذا ما كان مونتسكيو ديمقراطياً؛ بل كان يدافع عن امتيازات النبلاء؛ لتنظيم ما يسميه «مجتمع المجتمعات»؛ أي فيدرالية الهيئات الوسيطة التي تستطيع أن تخدم التحرر والاستقرار في الوقت نفسه بتقييد كل من السلطة التنفيذية وعنف الدهماء. والدولة المختلطة المتشكّلة على هذا النحو تجمع الفضيلة المدنية للنظام الجمهوري، مع السلطة الخارجية للنظام الملكي. وهي تقاوم التحلّل الداخلي والغزو الخارجي. وبذلك يكون مونتسكيو أول من وضع التنظيمات الوسيطة في صلب المجتمع المدني.

8 - جان جاك روسو والعقد الاجتماعي؛

ما كان روسو مهتماً بحماية طبقة النبلاء؛ لذلك أقام نظريةً أخلاقيةً عن المجتمع المدني تمتد جذورها في مفهوم الجماعة Community، وكان قصده تكييف الفضيلة الرومانية والنزعة الجمهورية المكيافيلية مع متطلبات انتشار الأسواق، وترسّخ سلطة الأرستقراطيين والملوك. وجاء تأثيره الهائل على الثورة الفرنسية من دمج نزعة التنوير الإسكتلندي الأخلاقية الفردانية مع الالتزام القديم بالعمل المشترك النزيه والصالح العام. فالإنسان عنده خيرٌ بطبيعته، وإنما تحوّل شريراً بسبب مؤسساته. ولذا فإنّ المجتمع المدني الذي يجعل الأفراد أشراراً هو وحده الذي يملك إنقاذهم. وروسو يذهب إلى وجود «عقد اجتماعي» افتراضي، لا يُهْمُه إن كان قد قام فعلاً أم لا. والإنسان الأول عند روسو كائنٌ مكتفٍ بذاته يمشي مطوّفاً في الغابات من دون هدف، وما استند في تقدمه باتجاه الحياة الاجتماعية إلى الغريزة الاجتماعية أو المصلحة الذاتية أو العقل؛ بل التمس الأساس في الطبيعة البشرية التي يحركها دافعان سابقان على العقل: الأول يدفع باتجاه

نُشدان الرفاه الذاتي وحفظ الذات، والثاني يُلهم النور الطبيعي من رؤية أيّ كائنٍ حَسَّاسٍ يموت أو يُعاني، وخصوصاً من بني البشر. فالرأفة شعورٌ طبيعيٌّ يُسهم في الحفاظ المتبادل للجنس البشري برُمته. وهي في حال الفطرة مثل القانون، والمبدأ الأخلاقي، والفضيلة. فالعقد الاجتماعي ناجمٌ عن أنّ الإنسان يولد حرّاً، ولا يتوحّد مع الآخرين بالعنف والإرهاب، كما يقول هوبز، ولا بالمصلحة الذاتية والعقل الأداتي، كما يقول لوك؛ بل يتشكل المجتمع المدني على أيدي أفراد هم أحرارٌ بالطبيعة، وأخلاقيون بالقوة. والتكون الاجتماعي ينجم عن الإحساس بالأمان، والتعاطف مع الآخرين. وبذلك يكون المجتمع المدني رابطةً أخلاقية. «فالرابطة الاجتماعية تعني

التنازل الكلي لكل شريك بكلّ ما له من حقوق إلى الجماعة ككل». لقد وجدت الرابطة الأخلاقية بين الفرد والمجتمع تعبيرها في كلام روسو عن «الإرادة العامة»، مثل المفهوم الجمهوري القديم للصالح العام. فالمجتمع عند روسو - مواطن واع - هو جماعةٌ تُوجّهها الإرادة العامة ويحكمها القانون. فالعقد الاجتماعي ينتزع الإنسان من حال الفطرة ليجعله بشراً كامل الإنسانية.

العقد الاجتماعي ناجمٌ عن أنّ الإنسان يولد حرّاً، ولا يتوحّد مع الآخرين بالعنف والإرهاب، كما يقول هوبز، ولا بالمصلحة الذاتية والعقل الأداتي، كما يقول لوك؛ بل يتشكل المجتمع المدني على أيدي أفراد هم أحرارٌ بالطبيعة، وأخلاقيون بالقوة

9 - كانط والمجتمع المدني والدولة :

شَرَّ ديفيد هيوم هجوماً عنيفاً على التنوير الأسكتلندي ومقولات روسو ذاهباً إلى أنّ المجتمع المدني لا يتشكّل بغير تفاعلاتٍ خارجيةٍ بين عقلانيين ساعين إلى مصالحهم الذاتية؛ لأنّ المشاعر الخلقية والخيرية الكلية لا تنفرد بتوجيههم. وكان أن ردَّ إيمانويل كانط (1804م) أعظم فلاسفة التنوير على هيوم قائلاً: إنّ المصلحة الذاتية لا تُقدّم أساساً مقبولاً للحياة الإنسانية. وقال كانط بضرورة تأسيس المجتمع المدني على إحساس داخلي بالواجب الأخلاقي. فالبشر أحرارٌ خُلقياً؛ لأنهم يستطيعون معرفة



الحق من دون أن يُطْلِعَهُمْ أَحَدٌ عَلَيْهِ. والعالم الطبيعي - في الفلسفة النقدية الكانطية - مختلفٌ اختلافاً جذرياً عن عالم ما هو كائن، والعالم الخُلُقِي؛ أي عالم ما يجب أن يكون. ويتابع كانط أنَّ الأشكال التي نستخدمها لتنظيم معطيات الحواس لا تُفرض علينا من الخارج؛ بل هي جزءٌ من الذهن الإنساني بحدِّ ذاته. والقوانين الخلقية - كما القوانين الطبيعية - تنشأ أيضاً خارج نطاق التجربة. ونحن نستطيع فهم طبيعتها قبلياً؛ لأنَّ النماذج التي تَحْكُمُ «عقلنا العملي» هي ذاتها التي تُتِيحُ لعقلنا المجرد فهم نماذج الطبيعة. والحرية الخلقية هي إمكانٌ أساسي لشرطنا الإنساني؛ لأنَّ الإرادة العاقلة تتحدّد بقانونها الباطني أو الداخلي الخاص. والاستخدام الحرّ للعقل النقدي لا يضمن الاتفاق؛ لكنه يوفّر بسهولة مجموعةً من قواعد السِجال. والميدان العام المحمي بالقوانين والمؤسسات يمكن أن يضع الاختلاف في خدمة التنوير؛ لأنَّ السِجال يمكنه أن يُلطّف المصلحة الفردية المناهضة للمجتمع. ثم إنَّ دولة القانون Rechtsstaat هي وحدها التي تستطيع أن توفّق بين استقلالية الفرد الأخلاقية ومتطلبات النظام العام؛ حيث يقتضي العقل أن تتحكّم المعايير بالعلاقات الإنسانية، وتحلّ النزاعات العامة الكلية بحسب الفرضية المنطقية. وفي الحقيقة فإنَّ الشرط الشكليّ الأسمى لكلّ الواجبات الخارجية هو «الحق» الذي يتمتع به الناس تحت قوانين عمومية قسرية يُمنح من خلالها كلّ واحدٍ منهم ما يستحقّه، ويوفّر له الأمان من اعتداء الآخرين. ويقول كانط بالحرية والمساواة بالفعل؛ لكنَّ «ما من أحدٍ يمكنه قسْر أي أحد آخر بغير القانون ومنفّذه، وهو رأس الدولة». ولا يمكن قيام حرية من دون قانون، ولا مجتمع مدني من دون دولة، ولا سلام من دون قسْر. وقد اقترن التزام كانط القوي بالاستقلالية الفردية الخلقية بالتزامٍ مُماثلٍ بالدولة والقانون والطاعة. فالنظام الملكي الدستوري يحمي المجتمع المدني من الديمقراطية والاستبداد على حدٍ سواء. وعلى الرغم من حُبِّ كانط لفرنسا وثقافتها؛ فإنه كان مُعارضاً صلباً للثورات؛ ذلك أنَّ الإصلاح السياسي والتقدم التدريجي نحو المؤسسات الجمهورية هما وحدهما الكفيلان بتيسير التقدم الخُلُقِي، وصنع نظام

عالمي يقوم على «السلام الدائم». إنّ الدولة الدستورية هي أفضل ضمان للقانون الأخلاقي من أيّ مؤسّسة أُخرى؛ لأنّ تنظيمها ذاته يعترف بعلاقة التناقض بين الحرية والضرورة.

* * *

[تدخّل استطرادي]: الثورة الفرنسية:

سمّى المؤرخ الفرنسي الكبير Georges Lefebvre (في كتابه عن الثورة الفرنسية) تلك الثورة بالمكسنة العملاقة؛ فالوعد الذي قدّمته - بإمكانية

في الحقيقة فإنّ الشرط الشكليّ الأسمى لكلّ الواجبات الخارجية هو «الحق» الذي يتمتع به الناس تحت قوانين عمومية قسرية يُمنح من خلالها كلّ واحد منهم ما يستحقّه، ويوفّر له الأمان من اعتداء الآخرين

تأسيس المجتمع المدني والدولة نهائياً على أساس عقلائي - أسهم في قلب أفكار جيل كامل من المنظرين، وتجلّى ذلك في أمرين اثنين: إنّ المؤسسات الاجتماعية والسياسية تستطيع أن تعكس حرية الفرد ومصالحته بشكل مباشر، وأنّ الدولة الحديثة أعلنت عن نفسها من خلال انفصالها الرسمي عن العمليات الاقتصادية، فغذّى ذلك التطور المتسارع للمجتمع المدني. وما اختفت المؤسسات الوسيطة كلها بالطبع؛ لكن تحطمت البنى التراتبية في نقابات

الأصناف، وزالت تلك المؤسسات القائمة على الحسب والنسب أمام مكسنة الثورة العملاقة. لقد ألغى تقسيم الشعب الفرنسي إلى ثلاث طبقات، فوجّه ذلك ضربةً عنيفةً لأنصار الدولة والمجتمع، وما عادت الدولة ملكاً للملك، ولا إرادته تعبيراً عن السيادة، وصارت وظيفة الدولة خدمة الشعب وتمثيل إرادته العامة. وزالت كل امتيازات الكنيسة، وصودرت أملاكها، وانقطعت علائقها بالدولة، وبدأت مسارها الطويل في التحول إلى مؤسّسة روحية. وما كان للنبلاء عنوانٌ أو مجلس ليُزال، إنما زالت كل الامتيازات، وألغى الرقّ، والحقوق العرفية، وزال التمييز بين الخاصة والعامة، وظهر مفهوم المواطنة الشامل، والمؤسّس على المساواة بين المواطنين. وكان من أغراض الثورة



الفرنسية تحقيق وحدة الأمة من خلال مفهوم المواطنة والاندماج التام، ومن جهة ثانية إيقاظ وعي قومي ما لبث أن انتشر في أنحاء أوروبا والعالم. وحدث أمرٌ ثالثٌ شديد الأهمية هو الفصل الرسمي للسياسة عن الاقتصاد؛ إذ ما عادت المكانة تقوم على الثروة والألقاب؛ بل على المواطنة التي تعني الإقامة على أرض الدولة، فكان ذلك بمثابة الإعلان عن ظهور دولة حديثة كلية ومجتمع مدني جزئي منفصل؛ بيد أن المساواة السياسية، ووقوع المجال الاقتصادي خارج السياسة، أدّى إلى مأزق استمرّ طوال القرن التاسع عشر، ولا يزال مسؤولاً عن الصراعات والتجاذبات المعاصرة. فلنقل: إنّ هناك تأثيراً رابعاً للثورة الفرنسية هو الفصل بين السياسة والاقتصاد، والذي أدّى إلى حصول الخلل الذي تنبّه إليه هيغل في نظريته عن الدولة.

* * *

10 - هيغل والمجتمع المدني والدولة

نظر هيغل - مثل كانط - إلى الثورة الفرنسية باعتبارها إيذاناً بعصرٍ جديد، وشاركهما في ذلك الاعتقاد كثيرون مثل بيتهوفن وفيخته وشيلينغ؛ يبيّن أنّ هيغل (1832م) رأى أنّ كانط ما قال ما فيه الكفاية في مواجهة ديفيد هيوم والتجريبيين والأداتيين الآخرين. فَفَضّلُ الجوهر عن المظهر يحجّبُ رؤية الواقع أمام الفهم الإنساني، ويوهنُ قدرة العقل على الإسهام في الحرية. لقد انطلق هيغل من قناعة أرسطو أنّ الواقع معقول، وأنّ العقل يستطيع كشف الطبيعة الحقيقية للأشياء، وتتلخص الحرية في قدرتنا على تنظيم العالم طبقاً لمقاصدنا. لقد قادت الشكلانية التجريدية الكانطية إلى فصل المطلق الخُلقي عن الواقع العيني، بذهابه إلى أنّ المبدأ الخُلقي لا يمكن أن يُترجم إلى الواقع التجريبي؛ فحافظ على الفرد والجانب الأخلاقي، ولكن لم يكن له ثمة سبيلٌ للجمع بين الشروط الذاتية والموضوعية للحرية. وابتعد هيغل في فينومينولوجيا الروح (1806م) عن الثنائية الكانطية بين الجوهر والمظهر، وقال: إنّ العقل

- Geist - يتكشّف في العالم؛ إذ لا يمكن للكلّي أن يوجد باعتباره تجريداً قائماً بذاته، ومستقلاً عن الجزئيات التي تُركّبُه. والروح - وهي طريقة أُخرى في فهم العقل - إنما هي نشاطٌ واعٍ. وهذا ما حدا بهيغل لعدّ كانط مخطئاً؛ ذلك أنّ جوهر الأشياء يمكن أن يتجلّى في العالم. والعقل غير موجود قبلياً، فهو لا يتحقق إلا في الممارسة، باعتباره مجموعاً للتفاعلات الواقعية والحسية التي يتكون منها التاريخ البشري. وبذلك فقد أصرَّ هيغل على أنّ جوهر الفكر السطحي هو أن يؤسّس العلم الفلسفي على الإدراك الحسيّ المباشر وأهواء الخيال وليس على الفكر والمفهوم. فالحرية

لا توقّفها لنا البنية «الطبيعية» للذات كما ذهب كانط، إنما هي تُخلَق فقط في تفاعلنا مع الأفراد الآخرين. ويبلغ العقل «الوعي الذاتي» من خلال ذروة تعبير النوع الإنساني عن ذاته في التاريخ: من خلال الدين والفن والفلسفة. إنّ الحرية كانت موجودةً دائماً، والقضية هي كيف نعرفُها، وهذه هي غاية العقل. وقد تمثلت الأهمية التاريخية للثورة الفرنسية في أنها - وللمرة الأولى - رفعت التجربة إلى مصاف مبدأً وهدفٍ واعٍ للمجتمع والدولة. وهذا

صار بالوسع تكوين مجتمع مدني نابع من قدرتنا على تطبيق نتائج التفكير الحر على شروط حيواتنا، والتاريخ الإنساني هو المنطقة التي تأتي فيها الحرية إلى الوجود، بوصفها حصيلة العلاقات العملية كلها.

الاختراق في الفكر كان يُوازيه اختراقٌ في النشاط، ويمكننا الآن تنظيم حياتنا على أساس عقولنا في شروطٍ من الحرية. لقد تجاوز هيغل بذلك فرضية كانط المنطقية، وأعلن عن بلوغ الحرية والوعي ذروتها بحيث يكون البشر قادرين على التصرف بحسب مقتضيات العقل. وصار بالوسع تكوين مجتمع مدني نابع من قدرتنا على تطبيق نتائج التفكير الحر على شروط حيواتنا. والتاريخ الإنساني هو المنطقة التي تأتي فيها الحرية إلى الوجود، بوصفها حصيلة العلاقات العملية كلها. ومضمونها الانعتاق موجودٌ في بُنى التاريخ الإنساني. وبذلك فتح تصوّر هيغل للحرية البابَ واسعاً أمام النظريات الحديثة في المجتمع المدني بمعزلٍ عن الدولة. وفي نظر



هيفل فإنّ العائلة تشكّل الحياة الأخلاقية في طورها الطبيعي، والعائلة تقوم على العلاقات المباشرة بين أفرادها، وهي تعتمد الإيثار والتضحية الذاتية. بيد أنّ المجتمع المدني يبدأ في المرحلة التي تتجاوز العائلة إلى المجتمع حيث يتقدّم اعتبار الملكية الخاصة والتنافس. لكنّ الفرد المتنافس والمتجاذب لا يستطيع تحقيق أهدافه إلّا بتعاونٍ مع الآخرين، و«كلّ عضو بالمجتمع المدني هو غايةً نفسه، وكلُّ شيءٍ آخر لا قيمة له بنظره. ولكنّ ما لم يتواصل مع الآخرين فإنه لا يستطيع تحقيق كلّ غاياته. ولذلك فإنّ هؤلاء الآخرين هم وسائل لغاية ذلك العضو الجزئي..». وبذلك فقد لاحظ هيفل أنّ المجتمع المدني هو المرحلة التي تنحسرُ بين العائلة والدولة؛ بيد أنّ «نظام الحاجات» هذا - والذي يشكّل أساس المجتمع المدني - سرعان ما يولّد اللامساواة، بظهور العوز والبؤس، في مقابل الغنى والثراء في عمليات التبادل السوقية؛ «فليس للإنسان حقٌّ على الطبيعة، ولكنّ ما إن يتأسّس المجتمع حتّى يكون البؤس خطأ ارتكبه طبقةٌ ضدّ أخرى. أمّا كيف يمكن إلغاء البؤس، فهذه إحدى أهمّ المشكلات المُقلّقة للمجتمع الحديث». وهكذا يظهر أنه لا بد من العثور على مقولة أخلاقية من خارج منطق المجتمع المدني الذي تُحرّكُه السوق. إنّ الدولة هي التي تتصدى لحلّ المشكلات المستعصية الناجمة عن الانحسار في نظام التبادل والسوق؛ فالدولة تُنتج المعنى؛ لأنها تُناغمُ بين المصالح الجزئية، وتنجز مسيرة الروح في التاريخ. والفردُ يتحقّقُ في الدولة ليس لأنها تتضمن تأمين الملكية والحرية الشخصية؛ بل لأنها تُمهّد السبيل أمام الحياة العقلانية للحرية الواعية ذاتياً، ونظام العالم الأخلاقي.

وبعد هيفل؛ فإنّ كلّ المفكرين الاجتماعيين - ومن ضمنهم كارل ماركس تلميذه - اعترفوا لهيفل بإدراك المُشكل الاجتماعي الناجم عن اللامساواة الاقتصادية، وبخاصّةٍ في المجتمع الصناعي؛ بيد أنهم - وخصوصاً ماركس - رأوا أنّ الدولة بطبيعتها ليست قادرةً على حلّ هذا المشكل؛ لكنّ تلك قصةٌ أخرى ليست لها علاقةٌ مباشرةً بالمجتمع المدني والدولة المدنية بالمعنيين الفلسفي والسياسي.

III

11 - المقولات الأساسية للدولة المدنية :

انتهت عقلانية القرن التاسع عشر إذاً في ذروة تطورها إلى تثبيت أربع مقولات: مقولة شمولية العقل وتساوي الناس فيه - ومقولة استقلالية العقل وحرية - ومقولة الحق الطبيعي - ومقولة العقد الاجتماعي. أما مقولة شمولية العقل فقد أنهت النظرية الكلاسيكية الموروثة عن اليونان والرومان بشأن نُخبوية العقل وطبقيته، والمتفرعة على تنظيم المجتمع تنظيماً

انتهت عقلانية القرن التاسع عشر إذاً في ذروة تطورها إلى تثبيت أربع مقولات: مقولة شمولية العقل وتساوي الناس فيه، ومقولة استقلالية العقل وحرية، ومقولة الحق الطبيعي - ومقولة العقد الاجتماعي

عضوياً يُضاهي أعضاء الجسد الإنساني من الرأس وإلى الوسط وإلى الرجلين، وعقل كل طبقة أو أفرادها هو تبعٌ للوظيفة التي أوكلت إليها في المجتمع. وقد كان هناك فلاسفة وسياسيون كلاسيكيون ما اعتنقوا هذا التصور العضوي وأبعاده الاجتماعية والسياسية؛ على هذا التقسيم الطبقي للعقل والمجتمع. يبيد أن أحداً منهم ما تحوّل عن عدّ «العقل» جوهرًا فرداً أو مبدأً أول لا يتوافر إلا للنخبة الفلسفية أو الحاكمة. ورغم أن الكنيسة ذهبت إلى أن أعضاء جماعة

المؤمنين بالمسيح مُتساويةً روحياً؛ لكنها ما تعرضت للتنظيم الاجتماعي والسياسي، مُعتبرةً هذا العالم عالمَ آلامٍ ليس من المحمود التصارع على ماديته. والكنيسة هي روح المؤمن وعقلهم، وهي التي تتفاوضُ باسمهم مع أولى الأمر السياسي. وهذا بالإضافة إلى موقفها السلبي أساساً من الفلسفة «الوثنية» التي كانت تعتمد على العقل. وقد أنقذ مارتن لوتر المسيحية عندما خرج على الكاثوليكية وقال بحرية الضمير الفردي، وفصل الشأن الديني عن الدنيوي، وعهد إلى السياسيين بالشأن الدنيوي، وما ترك للبابا غير الوعظ والصلاة. وبدأت أمارات الخروج على النظرية الكلاسيكية والقروسطية مع ديكارته ولوك وكانط وهيغل. وبلغ الأمر ذروته مع روسو والثورة الفرنسية.



فبقدر ما أكدت الأفكار والأحداث على شمولية العقل - أي وجوده لدى سائر البشر بالقدر نفسه - أكدت على تساوي العقول أو الأفراد في الحرية على أساس من عقولهم المتساوية؛ وبذلك ظهرت فكرة سلطة الشعب على أساسي العقل والحرية؛ فتبلورت فكرة المواطنة، وتبلور معها بالفعل مفهوم المجتمع المدني (المفكرون الأسكتلنديون - لوك - روسو - كانط وهيغل)، وأمكن الحديث عن دولة مدنية بحق؛ لأنها تقوم على الإرادة العامة للناس، ومن أجل خدمتهم.

أما المقولة الثانية، وهي مقولة استقلالية العقل؛ فإنها ظهرت في الأساس بشكلٍ مُواربٍ لتحقيق بعض الابتعاد عن سطوة الكنيسة في الشؤون الدينية، وقد حدث ذلك منذ القرن الثالث عشر عبر «الرشدية اللاتينية» (ترجمات ابن رشد عن العربية إلى العبرية واللاتينية) التي فهم أساتذة جامعة باريس منها أنّ شارح أرسطو العربي هذا يقول بحقيقتين؛ إحداهما دينية مُحواة، والأخرى عقلية يتوصل إليها الإنسان بالبرهان شأن ما فعله أرسطو. وقد عارضت الكنيسة ذلك بشدة، وحملت حملات شعواء على ابن رشد وأنصاره الأوروبيين. ثم قال البروتستانت بحرية الضمير، وتبعاً بحرية العقل، وإن لم يصرّحوا باستقلاله. ثم انفجرت الثورة العلمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وجاء التنوير الذي قال بفصل الدين عن الدولة، وقال باستقلال العقل حتى في الشأن الديني، وظلّ هذا العرق المُعادي للكنيسة ووسطوتها ظاهراً في الثورة الفرنسية التي قامت بخطواتٍ سلبية ضد الكنيسة. إنما بعد ذلك ما عاد الموضوع الرئيس في استقلالية العقل خاصاً بالعلاقة بالكنيسة، بل نشب صراعٌ على مفهوم العقل بين الفلاسفة المثاليين، والآخرين التجريبيين والماديين. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر انضمت مقولة استقلالية العقل إلى المقولة الأخرى في شموليته وتساوي الناس فيه. ومع القول باستقلالية العقل في إدراك الشأن الإنساني وإدارته تدعت مسألة المجتمع المدني، ومسألة الدولة المدنية. وبخاصة أنّ هيغل - الذي شدّد على مقولة المجتمع المدني من خلال نظام الحاجات وتبادلها - عاد فربط تجاوزها إلى الدولة المدنية عملاً للعقل في المجتمع والتاريخ.

الواقع أنّ المقولة الثالثة - أي مقولة الحق الطبيعي - قديمة أيضاً بمعنى من المعاني؛ إذ كانت هناك نظريات في الطبيعة الإنسانية، ونظام الطبيعة أو العالم المرئي. وما نقضت الكنيسة مقولة «القانون الطبيعي» و«طبيعة الإنسان»؛ لكنها قالت: إنّ الطبيعة الإنسانية ضعيفة وشريرة وينبغي تصحيحها وإنقاذها من شرورها ليس لكي تنجو فقط؛ بل ولكي تستطيع ممارسة سيطرتها على «القانون الطبيعي» بالعقل المهتدي بالدين بواسطة الكنيسة. ومنذ القرن السابع عشر، ما عاد هناك شك في وجود طبيعة إنسانية مستقلة، وسماها بعض الفلاسفة فطرة بالفعل؛ لكنهم اختلفوا في

مع القول باستقلالية العقل في إدراك الشأن الإنساني وإدارته تدعمت مسألة المجتمع المدني، ومسألة الدولة المدنية. وبخاصة أنّ هيغل عاد فربط تجاوزها إلى الدولة المدنية عملاً للعقل في المجتمع والتاريخ.

خيريتها، وفي أهميتها في الترقّي بالشأن الإنساني. فلمّا استتبّت رؤية شمولية العقل وتساوي العقول؛ ظهرت بالتدرّج الرؤية القائلة بالحقوق الطبيعية لبني البشر، وقد جرى النصّ على ذلك في الدستور الأميركي قبل إعلان الثورة الفرنسية بحوالي عشرين عاماً. وأهمّ الحقوق الطبيعية: حق الحرية، وحق المساواة، وحق الملكية، وحق الاستقلال بالشأن الخاص. وأضيفت لذلك في الإعلانات العالمية في القرن العشرين حقوق أخرى مثل الحريات الأساسية، والعيش

الكريم، والمشاركة في الشأن العام.. الخ. وكُلّ هذه الحقوق - رغم فرديتها وأصالتها - غير متصوّرة إلا في السياق الاجتماعي، وبضمان الدولة المدنية.

أما المقولة الرابعة فهي مقولة العقد الاجتماعي والمقولة هذه قديمة أيضاً؛ لكنها ارتبطت لدى فلاسفة الإغريق والرومان بالمجتمع الأول أو البدائي أو المجتمع الطبيعي حيث ينشأ نظام للتبادل في الحاجات الضرورية يصبح بمقتضاه وجود المدينة والدولة ممكناً بل ضرورياً. فالفرد لا يستطيع قضاء كل احتياجاته بنفسه، ولا بد أن يتعاون من طريق تقسيم العمل والتبادل مع آخرين من بني جنسه. والتعاون هذا أو التبادل يحتاج إلى نظام وقانون لكيلا يطغى طرف على طرف. والقانون يحتاج



إلى سلطةٍ لتطبيقه. فنظام الحاجات أو المصالح يقع في أصل قيام المجتمعات ووجود السلطات؛ فالدول ضرورةٌ لتطبيق النظام. وهذه الخطوات هي أساس نظرية العقد الكلاسيكية لدى اليونان والرومان والمسلمين. بيد أن مقولة **العقد الاجتماعي** بالمعنى الأوروبي - منذ القرن السابع عشر (فيما عدا عند توماس هوبز) - تفترض الحرية والوعي وحقّ المشاركة. وعلى هذه الأمور تأسّس **العقد الاجتماعي** افتراضاً أو واقعاً. وهذا ما يقوله الفلاسفة الإسكتلنديون، وجون لوك وروسو وكانط وهيغل. وفي كلّ تصورات العقد الاجتماعي منذ القديم؛ فإنّ الفلاسفة والمفكرين يفترضون وجود سلطةٍ للإشراف على تنفيذ مقتضيات العقد. إنما منذ الإسكتلنديين وروسو وكانط وهيغل صارت مهمات السلطة (= الدولة المدنية) تتجاوز التنظيم والتدبير والتنفيذ، إلى التخلُّ من أجل التصحيح والتوازن وصنع العدالة وفتح الأفاق. ولا شكّ أنّ ذلك ترافق مع تطور مقولة المجتمع المدني، فما عاد العقد افتراضياً أو تاريخياً يُرافق نشوء الدولة والسلطة وحسب؛ بل صار حقيقةً واقعةً مستمرةً، بمعنى أنه يتفرع ويتجدّد ويتعدّد بقدر مشاركة الأفراد (وقد صاروا فاعلين بل منشئين) في صنع الإدارة المستمرة للدولة المدنية وقراراتها.

ثبت المراجع

- توماس هوبز: اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، كلمة للترجمة، أبوظبي، 2011م.
- جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة وتقديم عبد العزيز لبيب، المنظمة العربية للترجمة: بيروت 2011م.
- جون لوك: في الحكم المدني (رسالتان)، ترجمة ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت 1959م.
- جون لوك: رسالة في التسامح، ترجمها عن اللاتينية مع مقدمة مستفيضة وتعليقات: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1988م.
- Karl Popper: Die Offene Gesellschaft und seine Feinde, 1-2, 1944, 1986.
- Adam Ferguson: An Essay on the History of Civil Society, 1975.
- Peter Gay: The Enlightenment; an Interpretation, 1966.
- Ernest Gellner: Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals. 1994.
- Eric Hobsbawm: The Age of Revolution 1788-1848, 1962.
- John Kean (ed.): Civil Society and the State, 1988.
- Adam Seligman: The Idea of Civil Society, 1992.
- جون اهرنبرغ: المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، مراجعة فالح عبد الجبار، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 1999م.
- پول هازار: أزمة الوعي الأوروبي 1680 - 1715م، ترجمة يوسف عاصي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م.



- بيار - إيف بورويير: أوروبا والتنوير، ترجمة محمد علي مقلد، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004م.
- بيار - فرنسوا مورو: إسبينوزا والإسبينوزية، ترجمة جورج كتورة، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009م.
- عزمي بشارة: المجتمع المدني، دراسة نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.