

الحرية والسيادة: جذور الصراع بين الفرد والدولة في الفلسفة السياسية

■ نسيمه سعدي^(١)

ملخص

تحاول هذه الورقة وضع العين على التوتر الذي خلفته أزمته ما بعد الحداثة؛ بتبعية تحول الإنسان من كائن خاضع لسلطة دينية في القرون الوسطى إلى ذات حرة تطمح لتأسيس كينونة مستقلة عبر العقل.

هذا الاستقلال كرس مجموعة من مظاهر العبودية الفكرية والاجتماعية التي رافقت تطور المجتمعات؛ والذي يدل على أن الحداثة، رغم طموحاتها العقلانية، أفرزت أزمات جديدة. اخترنا فيها أزمة العدالة والتحرر، مناقشين مشروع (روبرت نوزيك - Robert Nozick) عن "دولة الحد الأدنى" التي تحفظ الحقوق الفردية دون تجاوز خلقي أو انتهاك للحقوق، ومشروع (أمارتيا سن - Sen Amartya) الذي يرى أن الحرية ضرورية للتنمية وتحقيق العدالة، معتبراً مقارنة القدرات وسيلة لتمكين الأفراد.

كما وضحنا موقف (علي عزت بيغوفيتش - Alija Izetbegović) باعتباره محاولة لتجاوز أزمة العدالة والأخلاق بأفق يجعل كلاً من الدين والأخلاق متلازمين؛ رافضاً القانون القائم على المصلحة وحدها.

ويخلص إلى أن العدالة الحق لا تُبنى إلا على أسس دينية وخلقية تحفظ كرامة الإنسان وتحرره من كل أشكال الاستعباد.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، العدالة، الأخلاق، الفرد، الحرية.

١ - باحثة، طالبة دكتوراه فلسفة، جامعة ابن طفيل، المغرب.

مقدمة

إنَّ سؤالَ الحُرِّيَّةِ والعدالةِ ليسَ مجردَ موضوعٍ للتفكيرِ، بل هو جرحٌ مفتوحٌ في قلبِ الكينونةِ الإنسانيةِ؛ فمنذُ أن وعى الإنسانُ ذاتهَ بوصفه كائنًا قادرًا على الاختيارِ، وهو مُمزقٌ بينَ طموحٍ كبيرٍ وواقعٍ مثقلٍ بأنماطِ الهيمنةِ والتسلُّطِ.

بهذا المعنى، لا تُطرحُ الحُرِّيَّةُ باعتبارها طرفًا نظريًّا، بل نداءً وجوديًّا ينبثقُ من أعماقِ الذاتِ الباحثةِ عن معنى كينونتها؛ كما لا تُفهمُ العدالةُ إلا صدىً خُلقيًّا لهذا النداءِ، بما هي توقُّ إلى نظامٍ يُنصِفُ الإنسانَ لا بوصفه رقمًا في معادلةٍ سياسيَّةٍ، بل ذاتًا حرةً وفاعلةً.

لقد تشكَّلت عبرَ العصورِ نظراتٌ متعدِّدةٌ للحُرِّيَّةِ؛ تراوحتْ بينَ تصوُّرها تحررًا من القيودِ الخارجِيَّةِ، وبينَ اعتبارها تعبيرًا داخليًّا عن قدرةِ الذاتِ على التحققِّ وافتتاحِ على الممكنِ. أمَّا العدالةُ، فقد تآرجحتْ بينَ مقارباتٍ خُلقيَّةٍ مثاليَّةٍ وأخرى قانونيَّةٍ أو نفعيَّةٍ، لكنَّها ظلَّتْ محكومةً دومًا بتصوراتِ السلطةِ والمعيَّارِ.

ينبثقُ هذا العملُ من مساءلةٍ جذريَّةٍ للعالمِ الحديثِ؛ حيثُ اتخذتِ العبوديَّةُ أشكالًا مُستحدثةً تُخفي القهرَ خلفَ أقنعةِ الدولةِ أو السوقِ أو حتَّى العقلِ الأداتيِّ؛ وتُعِيدُ مساءلةَ مشروعِ الحداثةِ الغربيَّةِ من خلالِ استحضارِ نماذجِ فلسفيَّةٍ غربيَّةٍ كـ (روبرت نوزيك) الذي دافعَ عن تصوُّرِ تحرُّريٍّ يحمي الحقوقَ دونَ وصايةِ الدولةِ التي تسلبُ من الفردِ حقَّه في العيشِ، وتتدخلُ في ذاته لا باعتبارها ذاتًا فاعلةً، بل منفعةً.

و(أمارتيا سن) من موقعه دافعَ عن العدالةِ التي يكونُ مدخلُها الحُرِّيَّةَ وتمكينَ الأفرادِ من القدراتِ بدلَ حرمانهم من حقوقهم؛ ليُقارَنَ بينها وبينَ تصوُّرٍ مُدعَّمٍ للطُّرحِ الخُلقيِّ الإسلاميِّ من منظورِ (علي عزّت بيغوفيتش) الذي رأى أنَّ الحُرِّيَّةَ والعدالةَ غيرُ ممكنتينِ خارجِ الإطارِ الخُلقيِّ والدينيِّ.

ويسعى البحث إلى فتح أفق جديد لفهم الحرية والعدالة، لا بوصفهما مفاهيم سياسية أو اجتماعية فحسب، بل رهانات أنطولوجية وخلقية في آن واحد. إنها محاولة للفكر أن يُنقذ الإنسان من طغيان غير المرئي، ومن قهر المؤسسات، ومن صمت القوانين، ومن جفاف الحداثة، وذلك بإعادة طرح السؤال الجوهري: كيف نُعيد للإنسان مركزية وجوده دون أن نُفرغه من مسؤوليته الخلقية؟

أولاً: العبودية الزائفة وطموح الحرية والعدالة

إن خاصية النطقية في الإنسان جعلته الكائن الذي يُريد أن يصنع كينونته الوجودية، مُتمرداً على الأنساق الجاهزة التي تجعله مُقيّداً وخاضعاً لضرورة الفعل والتفكير تحت مظلة السلطة الدينية في العصر الوسيط؛ فلم يكن الإنسان إلا العبد الذي يُفكر ويُفعل بإرادة ممثلي السلطة الدينية. ولعلّ الشاهد الفكري لهذا الحدث هو الطرح الكانطي الداعي إلى النور⁽¹⁾ وتجاوز الظلام الذي حجب عن الإنسان النظرة إلى العالم بأفقٍ حرٍّ بعيداً عن المفارق؛ حيث سيجعل هذا البعد الإنسان في مركز الكون وليس في هامشه. وقد سبقه (ديكارت - Descartes) تاريخياً باستحضار دلالة النور العقلي أيضاً⁽²⁾، وإن كانت الكلمة في نصين مختلفين، لكنهما يحملان دلالة تصبُّ في منحى واحد، هو الرِّقْع من قيمة العقل عند الإنسان.

شكّل حلم المركز عند الإنسان دافعاً قوياً للسيطرة على مقود التاريخ الحافل بالنجاح ثم الأُفول؛ فحلمُ الحداثة كان هو القَبْض على معصم العلم، وإخضاع كل تهديد كان يهدّد الإنسان ويُشكّل عقدة لديه مع بيئته وذاته والعالم.

لذلك، فتاريخ ما قبل (نيتشه - Nietzsche) هو تاريخ الثقة بالعقل والحقيقة التي تُشير إلى مركزية الذات وهي تصنع تاريخها؛ أمّا مع اللحظة النيتشوية فأصبح الإنسان لا يَقْطُن في المركز، بل في الهامش، وذلك من خلال توجيه الرؤية نحو الوضع الذي أصبح فيه الإنسان تاريخاً. إن الإنسان المعاصر يجب أن يهدم ويضع المطرقة على كل الموروثات التي ورثها تاريخياً

1 - Kant Immanuel: Qu'est-ce que les Lumières?, pp7-9.

٢ - انظر: رينيه ديكارت: مقالة في المنهج، ص ٢٨.

وفكريًا؛ فكلّ اليقينيّات التي بَشَّرَ بها الإنسانُ تاريخيًا في زمنِ الحداثَةِ أنتجتِ النقيضَ تمامًا؛ فالعقلُ لا يخلو من لا عقلانيّته.

أنّ نُسائلَ الوضعِ الحاليِّ مُغلّفينَ برؤيةٍ كانطيّةٍ، ليسَ غريبًا أنْ تَمتزجَ قوّةُ الفكرِ الحديثِ وصلابته مع سيولةٍ ما بعدَ الحداثَةِ وأزمتهَا. فحاجتنا اليومَ، أكثرَ من أيِّ وقتٍ مضى، إلى التَّحررِ من المجتمعِ.

فالقلّةُ منَ الجموعِ هي التي تَمَلِكُ القُدرةَ على التَّحررِ بالفعلِ، وهي على استعداد تامٍّ لتحقيقِ هذه الرغبةِ والشعورِ بها؛ فإنَّ يَشعرَ المرءُ بالحريةِ، يعني انعدامَ العقباتِ وعوائقِ المقاومةِ أمامَ حركتهِ وأفعاله التي يَرغبُ بها. هذا الشعورُ نتاجُ تاريخٍ حافلٍ بلحظاتٍ كثيرةٍ من العبوديّةِ والخضوعِ، وغنيٌّ أيضًا بنضالاتٍ تحرُّريّةٍ من أجلِ كرامةِ الإنسانِ.

إنَّ الحريةَ اليومَ، أمامَ كلّ التراكماتِ التاريخيّةِ، موضعُ تساؤلٍ لمواطنِ القوّةِ والضعفِ أيضًا، خاصّةً أنّ المفهومَ هو مفهومٌ مُركَّبٌ، يتداخلُ فيه ما هو ذاتيٌّ ناتجٌ عن أزمةٍ فرديّةٍ بينَ الذاتِ والمجتمعِ والعالمِ. لذلك، فالحريةُ في مختلفِ سياقاتها هي مطالبةٌ بالحقوقِ في مجتمعٍ تسودهُ العدالةُ؛ وهذه الأخيرةُ اليومَ تطلّبُ الأخلاقَ؛ لتتجاوزَ الأزماتِ المُرافقةَ لمجتمعاتِ اليومِ، فالفقرُ الخائضُ في الدُّولِ الناميةِ، وانعدامُ المساواةِ وتكافؤِ الفرصِ، ناهيكَ عن انعدامِ الرعايةِ والحروبِ التي يعيشُها العالمُ، هي ناتجةٌ عن أزمةٍ سياسيّةٍ، واقتصاديّةٍ، واجتماعيّةٍ على مستوى تخليقِ الفردِ والنظامِ في المجتمعاتِ الديمقراطيّةِ.

إنَّ العيشَ في دولةٍ أو إمكانيّةَ العيشِ سويًّا، لا يخلو من المُساءلةِ عن المضامينِ السياسيّةِ والخُلقيّةِ، داخلَ نطاقِ هذه الدولةِ التي نعيشُ فيها معًا، بعيدًا عن القهرِ، والعبوديّةِ، والاستلابِ الفكريِّ والسياسيّ.

فالهدفُ منَ خلقِ دولةٍ وجعلِ كيانها مُمكنًا، هو الحفاظُ على الكرامةِ الإنسانيّةِ القائمةِ على مبادئِ كانطيّةٍ محضّةٍ، تُمجّدُ الحريةَ والكرامةَ الإنسانيّةِ.

لذلك، فتاريخُ الإنسانِ هو تاريخٌ مُتوتّرٌ بينَ طُموحِ مدينةٍ فاضلةٍ، أو حكومةٍ عالميّةٍ لها قانونٌ خُلقيٌّ عادلٌ يضمنُ للجميعِ الحقوقِ والحريّاتِ نفسَها، وبينَ واقعٍ تتخلّلهُ أيديولوجيّاتٌ محلّيّةٌ وكونيّةٌ قائمةٌ على قانونِ الانشطارِ، والحربِ، والدمارِ. وبذلك، تُصبِحُ الدولةُ - باعتبارها هيئةً لحمايةِ المواطنِ - مَحكومةً بالعقلِ أو الأهواءِ.

يتولّد عن فكرة العيش المشترك داخل دولة معيّنة، طرح سؤال أساس عن مدى مشروعية وجود مفهوم الدولة؟ وما القوة التفسيرية وراء الدّفاع عن هذه المشروعية وفتح أفق نظري منسجم الحجج لإمكانية تأسيس شيء اسمه الدولة؟ هل من دافع خلقي - وهو الخير المشترك والنفع العام - أم من أجل غاية غير هذه الغاية؟

تفتح لنا هذه الأسئلة دراسة النظرية السياسية، وتأمّل التوتّر القائم بين حرية الفرد وسيادة الدولة، الذي تكرّس عبر التاريخ صراعاً بين الحقوق الفردية وسلطة الدولة المطلقة. لذلك، سنضع العين على مختلف الرؤى التي تُحاول تحليل هذا الصراع بمنظور يولي أهمية كبيرة للحرية الإيجابية في تحسين الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، مُركّزين على كلّ من (روبرت نوزيك) و(أمارتيا سن) باعتبارهما رؤيتين تُحاولان جعل الحرية خاصية لتمكين الأفراد من مجموعة من القدرات، وجعلهم العناصر الفاعلة والحرّة في مجتمع عادل. يُفصّح (نوزي) أنّه يتقصّى النظرية السياسية بوصفها فلسفة تطوّرت عبر التاريخ؛ فلا يُمكن البدء من اللحظة الحالية دون الرجوع إلى الوراء، والتساؤل عن حالة الأصل الأوّل للناس، بمعنى «حالة الطبيعة»، قبل انتقال البشر إلى حالة العقد الاجتماعي، أو حالة ابتكار مفهوم الدولة والحاجة إليها.

لذلك، يُطيل (نوزي) النّظر التاريخي والتحليلي في الشُّروط الأولى للفلسفة السياسية، ويتوجّه بالتساؤل عن الكيفية التي يجب أن نُظّم بها الدولة، رغم كون هذا التساؤل يفرض عدداً من الاحتمالات الإشكالية، ولعلّ أعمقها السؤال الذي يقول: هل كيّان الدولة ضروري ويمثّل حقيقة حتمية وشرطية لا مفرّ منها؟ أم هي نظرية سياسية تستحقّ النّظر إليها بنظرة فوضوية؟ فإذا ما تمّ النّظر بعين النظرية الفوضوية، ستتلاشى الفلسفة السياسية بكاملها، وتُصبح فارغة من المعنى؛ فبين الرايين، لا يُمكن أن ننحى أو نُثمن أيّ موقف، سواء الموقف الذي يعتبر الدولة ضرورة حتمية، أو الموقف الفوضوي؛ لأنّ الأمر - حسب (نوزيك) - لا يخلو من صعوبة، ودرجة الصّعوبة تتجلى في قياس درجة الفائدة لكلّ من الموقفين.

يشرح (نوزيك) أنّ الاختيار الأمثل للوضع الذي نريد أن نكون فيه، مُرتبط بالوصف التجريدي للحالة التي نختارها، والفائدة المرجوة من كلّ وضع، وإذا ما تعلّق الأمر بالوصف، فإننا أمام حالة نظر يجري التأمّل فيها من كلّ جوانبها الإيجابية والسلبية.

فكما يقول (نوزيك): «اختيار الوضع الفوضوي هو وضعٌ مُخيفٌ؛ فإنَّ الوضعَ الثاني سيكونُ بديلاً مُفضَّلاً»^(١). كما يخرج الفرد من دائرة التشاؤم والحذر المرافق لحالة الفوضى، أمام هذا الوضع فإن تقويم وضع اللا دولة بأنه تشاؤمي لا يخلو من تصوّرات الوصف، ولعلَّ أحد التصوّرات الوصفية التشاؤمية لحالة الفوضى، هو التصوّر الذي نظر له (هوبز-Hobbes)^(٢) باعتباره موقفاً شديد التشاؤم تجاه حالة الطبيعة.

إنَّ خطاب (نوزيك) يبدو في الفصل الأول من كتابه «الفوضى، الدولة، اليوتوبيا» خطاب توفيق، يحاول رفض الضرر الذي قد يرافق جشع الدولة. فهو في موقف بحثي للعيش بأقل الأضرار التي ترافق حالة الفوضى أو حالة الدولة. ويتجلى هذا الأمر، وهو يفحص دعوى الموقف الأول الذي يعتبر الدولة شيئاً بغضاً^(٣).

وأصحابُ هذا الموقف لا يجدون مُشكلاً في الحد الأدنى الذي يُمكن أن تنبأه في الكيفية التي يُمكن أن يعمل بها جهاز الدولة؛ أمّا الثاني، فهو تصوّر لا يخلو من التأكيد على الوضع المُهم للدولة مع الحرص على الحد الأدنى لكيفية عملها.

لذلك، فاختيار الوضع وفحصه من مختلف جوانبه يدور في قالب من الفرضيات والاحتمالات التي تفحص الحدود والإمكانات التي يجب أن يستند عليها نشوء الدولة دون حالة القسر الخُلقي.

إنَّ بابَ الدخول إلى النظرية السياسية له مُقاربةٌ تفسيريةٌ - كيف ذلك؟ إنَّ البحث في حالة الطبيعة - حسب (نوزيك) - له غرضٌ تفسيري^(٤)؛ لأنّه ما من نافذة يمكن أن نفهم بها العالم السياسي، إلّا تلك التي نمارس فيها عملية الشرح والتفسير لإمكانات هذا العالم وحدوده^(٥).

نُشرِّح السياسي بمصطلحات غير سياسية جديدة، وننظر للعالم السياسي بوصفه عالماً له استقلالٌ ذاتي، كي يتسنى لنا وصف وإيضاح النظرية السياسية بموضوعية. ومن هذا المنطلق، نجد (نوزيك) يرجع إلى نقطة البداية «حالة الطبيعة»، باعتبارها نقطة غير

١ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة، واليوتوبيا، ص ٢٠.

2 - Hobbes Thomas: Léviathan ou matière, p6.

٣ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة واليوتوبيا، ص ٢١.

٤ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة واليوتوبيا، ص ٢٢.

٥ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة واليوتوبيا، ص ٢٥.

سياسيةً يُمكنُ أن نلجَ بها ما هو سياسي؛ لأنَّ العلاقةَ شرطيةً بينَ السياسيِّ وغيرِ السياسيِّ، فكُلُّما تغيَّرتْ نقطةُ البداية، تغيَّرتِ النتيجةُ أيضًا.

إنَّ تفسيراتِ حالةِ الطبيعةِ للعالمِ السياسيِّ هيَ التفسيراتُ الاحتماليةُ لهذا العالمِ؛ فإذا كانتْ حَمَالَةً لِلصِّدْقِ أم لا، فهي - حسبَ (نوزيك) - تَبَّتْ السُّؤَالَ، وتُحاولُ تفسيرَ الوضعِ والسُّؤَالَ عنه. إنَّ المنهجَ النوزيكيَّ يُحاولُ اكتشافَ أُفُقِ فلسفيٍّ منفتحٍ؛ حيثُ يرى نَفْسَهُ مُنْخَرَطًا في تحقيقِ مفتوحٍ لا يدَّعي تقديمَ أيِّ إجاباتٍ نهائيةٍ؛ وهو لا يعرضُ آراءَهُ في نظامٍ موحدٍ ومُتجانسٍ، وأحيانًا لا يَكُونُ مِنَ الواضحِ إلى أيِّ مدى يُوجدُ نظامٌ أكبرُ، بدلًا من كونه مجردَ مجموعةٍ مِنَ التَّائِمَاتِ والاستكشافاتِ.

وَيتمثَّلُ اهتمامُهُ الأساسُ في استكشافِ المَشْهَدِ المفاهيميِّ، وتجربةِ أشياءَ جديدةٍ، وإثارةِ الشُّكوكِ، واقتراحِ الحلولِ، وتحديدِ الروابطِ، وإثارةِ مشاكلٍ جديدةٍ^(١) من أجلِ تَبْنِيِ نظريةٍ سياسيةٍ مُمكنةٍ بهاجسِ خُلُقِيٍّ تحرُّريٍّ.

يُعدُّ الهاجسُ الخُلُقِيُّ خلفيةً جوهريةً في فكرِ (نوزيك)، خاصةً إذا ما تعلَّقَ الأمرُ بكونه يُفَصِّحُ^(٢) أنَّ مشروعيةَ الدولة تكتسبُها من عَدَمِ انتهاكِها للحقوقِ الفرديةِ، ولا مبررَ لأيِّ فعلٍ مِنَ الأفعالِ ليسَ لَهُ مَسَوِّعٌ يجعلُهُ مشروعًا وقابلًا للتَّنْفِيزِ؛ فكيانُ الدولة لا يَمْتَلِكُ الشرعيةَ الكاملةَ في المَسَاسِ بأيِّ حقٍّ من حقوقِ الأفرادِ.

أما إذا كانَ العكسُ، فستكونُ الدولةُ غيرَ خُلُقِيَّةٍ، وهو الأمرُ الذي رَفَضَهُ (نوزيك) رَفْضًا تامًّا، وحاولَ تقديمَ الاحتمالاتِ والبدايلِ المُمكنةِ لجعلِ الدولةَ مشروعَةً في حدِّها الأصغرِ (minimal state). لا يُمْكِنُ أن تُعْتَبَرَ شرعيةُ الدولة مِنَ المسلَّماتِ؛ نظرًا لأنَّ أيَّ شيءٍ يُوجدُ، وَجِبَ أن تكونَ لَهُ المبرراتُ الكافيةُ والمنطقيةُ التي على أساسِها تَبْنِيِ أيَّ وضعٍ.

هنا يَقِفُ (نوزيك) أمامَ التَّحَدِّيِ الفوضويِّ (anarchy)، الذي يرى أنَّ الدولةَ كيانٌ غيرُ خُلُقِيٍّ، وسنكونُ في أفضلِ الأحوالِ إذا كُنَّا فوضويينَ.

بينَ الإمكانِ والاستحالةِ، يُحاولُ (نوزيك) الإبحارَ في تحدِّ تنظيريٍّ لجعلِ سؤالِ الدولةَ أمرًا لَهُ طابعٌ مشروعٌ، ولكنَّ بشُروطٍ وإمكاناتٍ لا تَتَهَكُّ حقوقَ المواطنِ.

1 - Bader Ralf: Robert Nozick Major Conservative and Libertarian Thinkers, p7.

2 - Bader Ralf: Robert Nozick Major Conservative and Libertarian Thinkers, p15.

لقد نشأت الدولة دون قصديّة صريحة لإنشائها، ولعلّ التّديّل على هذا الطّرح يُوجبُ الرّجوعَ إلى حالة الطّبيعة، التي تُعدُّ البدايةَ لنشوء الدولة بشكلٍ تلقائيٍّ وغيرٍ مقصودٍ؛ بمعنى أنّ أفعال النّاس قادتهم نحو نتيجةٍ مُعيّنة/ حالة دون قصديّةٍ مُسبقة.

لكنّ السّؤال الأساس هنا هو: كيف كان من الممكن أن ينشأ الوضع من حالٍ إلى حالٍ؟ وليس: كيف نشأ الوضع بالفعل؟

إنّ تحديدَ شروطٍ مُلائمةٍ تضمّنُ الشّرعيةَ على وجودِ الدولة^(١)، يظهرُ - حسبَ (نوزيك) - أمرًا صعبًا لا يخلو من الإرباك؛ لذلك تساءل عن دور هيئة الحماية المهيمنة: هل هي دولة أم لا؟ على الرّغم من وجودِ هذه الهيئةِ الحماية في شكلٍ دولة، لكنّ تشكيلها تتخلّله مشاكلٌ عدّة، من بينها أنّ بعض الأشخاص يتوصّلون إلى حقوقهم بأيديهم، كما أنّه تُوجدُ فوارقٌ في التمتع بحقّ الحماية.

فجُدُ أفرادًا يعانون من احتكارٍ تركّزِ السّلطة في مناطقٍ جغرافيّةٍ مُعيّنة دونَ أخرى. وبالتالي اختلال التّوازن في توزيع القوّة.

يُحاولُ (نوزيك) التّقيّب عن الشّروطِ الضّروريّة لتفسيرِ شرعيّة الدولة من خلالِ هيئاتِ الحماية، التي لا يجبُ أن نقتنع بها ظاهريًا، وفي جَوهرها تُفقِدنا الشّعورَ بالرّضى تجاه هيئة الحماية التي تحتكرُ السّلطة^(٢)؛ فجهاُر الدولة وحده يُقرّر من يُمكِنه استخدامُ القوّة.

ناهيك عن أنّها تحتفظُ لأنفسها بالحقّ الوحيد في إعطاءِ الشّرعية لاستخدامِ القوّة، مع ادّعاء أنّه «الحق»، ومن يتّهك جزءًا من احتكارِ الدولة لسلطتها ينلُ العقاب؛ لأنّ الممتّهِك خارجٌ عن الجماعات التي تشغلُ في حدودها.

يصفُ (نوزيك) بعضَ أفعالِ الدولة بأنّها بمثابة «هوسٍ بالفردانيّة»، مع ادّعاءٍ بامتلاكِ الحقّ في البتّ في المسائلِ الخُلقيّة.

إنّ هذه الأخيرة هي ذلك الجهازُ الذي يُقدّمُ الحماية؛ وداخلَ الحرصِ على الحماية، هناك أوضاعٌ بها شَطَطٌ واحتكارٌ في الحرصِ على حماية الأفراد وضمّانِ قيمة «الحق» على أنّها قيمة خُلقيّة.

١ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة والبيوتوبيا، ص ٤٢.

٢ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة والبيوتوبيا، ص ٤٢.

ويمكن النظر إلى حالات مختلفة يتأكد منها أن الحصول على الحماية وتحصيل الحقوق يُعامل باعتباره سلعة اقتصادية؛ أي أننا نشترى الحقوق بالانضمام إلى الهيئة التي تضمن حقاً. فمختلف التكاليف يدفعها المرء للحصول على الحق الفردي، فهذا الجهاز الذي نسميه "الدولة" يظهر هنا كأنه هيئة شغل وحماية^(١).

١ - دولة الحرس الليالي بين التبدلي الخادع والبحث عن البديل

لم تسلم النفعية من هُجوم (روبرت نوزيك)؛ فقد راهنت على الرفاه الاجتماعي وتحقيق أقصى نفع جمعي، لكن هذا التيار سرعان ما فضحت دعواه «غير الخلقية» لصالح كل ما هو مادي محض، فاستبدلت السعادة بإشباع الأولويات، فأصبح هذا الاتجاه هو الصانع للقرار والموجه للديمقراطية.

في هذه النقطة بدأ النقد بالقول: "إن السياسات النفعية غير المقيّدة تصبح مبرراً لسياسات بغيضة"^(٢).

يُعاب على النفعية أن سياساتها تقوم عن طريق تقدير المكاسب والخسائر؛ لذلك فتبرير سياسات انتهاك الحقوق الأساس لبعض الأفراد والجماعات يضر بمختلف مصالحهم، ما دام سيحقق نتائج ومكاسب أفضل.

لذلك فـ «دولة النفع» ستبرر الظلم، والعنف، والعقاب، كما ستبرر السياسات الاقتصادية التي تفرض تكلفة كبيرة على بعض الناس؛ "فلا بأس أن نقتل فرداً مقابل نجاة عشرة أشخاص". إن سياسة النفع مستعدة للتبرير الدائم للأفعال، كما يُعاب عليها أنها تربط طاعة القانون بالربط المباشر بالنفع، والمصلحة، والفائدة؛ وبهذا الربط تصبح ضد الاستقلالية والكرامة الإنسانية. يُدافع (نوزيك) من موقعه عن الحقوق الفردية، التي عُييت بشكل كبير في السياسات النفعية؛ فهذه الأخيرة هي عبارة عن مبدأ "يسمح بإلغاء بعض الحقوق الأساس لبعض الأفراد باسم المنفعة".

١ - روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة والبيوتوبيا، ص ٤٤.

٢ - بول تيرينس، وبيلاي ريتشارد: موسوعة كمبريدج للتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين، ص ١٨١.

”فلكل فرد حقوق ينبغي أن لا تُنتهك“^(١)، مهما كانت الأسباب؛ فلكل فرد مجموعة من الحقوق التي لا يمكن لغيره أن ينتهكها، مثال ذلك: «حق الفرد في استغلال جسده والسيطرة عليه، والحق في ملكية الموارد التي حصل عليها بكدّه دون جور». يواصل (نوزيك) النقد بالقول إن الحقوق في موقع ثانوي في الفلسفة النفعية، الشيء الذي فتح باباً واسعاً من الانتقادات لمختلف الثغرات.

ف «يمكن سجن أو قتل إنسان بريء لانتقاد جيرانه»؛ يفحص (نوزيك) هذه الأفعال غير الخلقية التي تُقام بشكل خاطئ، فإذا جرى انتهاك الحقوق، فنتيجة حتمية هي «انخفاض مستوى هذه الأخيرة»، وسيحل محل السعادة الإجمالية - التي هي مُبتغى الحالة النهائية للمنفعة - «رفع نسبة انتهاك الحقوق».

إن المجتمع المنشود الذي نختاره للعيش، لا يمكن أن تتنازل فيه عن حقوقنا وحرّيتنا مقابل ألا نعيش في جزيرة مهجورة، في مقابل الكم الإجمالي لانتهاك الحقوق. إن النفع - كما وصفها (نوزيك) - هي «وحش»؛ ولنُعط مثلاً أعطاه الكاتب (جيسون برينن - Jason Brennan)، مُستشهداً بقصة (أرسولا لوجوين - Ursula Le Guin) «عذاب طفل مقابل مدينة جذابة والعيش فيها يُشبه الحلم»، في هذه القصة، بالرغم من جاذبية النتائج، لكن الدولة غير عادلة^(٢).

٢. دولة الحد الأدنى

ما هو المكان الذي تتركه حقوق الفرد للدولة؟ دولة الفوضى، أم دولة الطبيعة، أم دولة الحد الأدنى، أم دولة إعادة التوزيع؟

إذا كان للأفراد حقوق، وإذا كانت هناك أشياء لا يمكن لأي شخص أو مجموعة أن تفعلها لهم - دون انتهاك حقوقهم -، فيجب أن نؤيد منطقياً فكرة «دولة الحد الأدنى» التي «تقتصر على وظائف ضيقة للحماية من القوة والسرقة والاحتلال وإنفاذ العقود وما إلى ذلك»^(٣).

١ - بول تيرينس، وبيلامي ريتشارد: موسوعة كمبريدج للتاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين، ص ١٩١.

٢ - جيسون برينن: مقدمة في الفلسفة السياسية، ص ٢٦.

3 - Robert Nozick: Anarchy, State, and Utopia, p.149.

فوفقاً لـ (نوزيك)، لا يمكن تبرير الدولة إلا إذا اقتضت بشكل صارم على وظائفها الأساس المتمثلة في حماية الحقوق الفردية والعقود. ويجادل بأن أي نشاط أكثر اتساعاً ينتهك حقاً حقوق الفرد، ولهذا الملاحظة نتيجة أساس، هي أنه لا يمكن للدولة أن تستخدم جهازها للإكراه وتحميل بعض المواطنين مسؤولية مساعدة الآخرين، كما لا يمكنها حظر أي نشاط من الأنشطة التي يقوم بها بعض الأشخاص، من أجل مصلحتهم أو من أجل حمايتهم.

٣. العدالة في الملكية

العدالة باعتبارها شرعية - وفقاً لـ (نوزيك) - تنطلق من معاملة الأفراد باعتبارهم غاية في ذاتهم، وليس وسيلة، وهي فكرة تدل على الاعتراف التام بأن كل شخص هو المالك الشرعي الوحيد لنفسه وقدراته والخيرات التي يمتلكها من خلال قدراته وعمله. فتوزيع الأشياء التي تُنتج عن طريق مواهبنا يشكل انتهاكاً لشخصنا.

هذا لا يعني أن إعادة التوزيع مستحيلة من حيث المبدأ، بل يعني أنها خاضعة لأسبقية الإرادة الفردية الحرة دون قيد أو إجبار.

وهكذا، نحن لسنا في وضع الأطفال الذين أعطيت لهم شرائح من الكعكة من قبل شخص ما، في اللحظة الأخيرة، ويُعاد تعديل تقطيع الكعكة لتصحيح قطع غير عادل. فحسب (نوزيك) لا يوجد توزيع مركزي، ولا يوجد شخص واحد أو مجموعة واحدة يُخوّل لها السيطرة على جميع الموارد وتقرير كيفية توزيع هذه الموارد بشكل مشترك.

وبالتالي، فإن السؤال المحوري في صميم النقاش هو: "هل يمكننا إعادة توزيع سلعة ما دون الأخذ بالاعتبار من أنتجها؟"

في الواقع، الموارد هي دائماً ملك لشخص ما، وهي ناتج توزيع سابق يمكن الحكم على شرعيته؛ ولهذا السبب، لكي نحكم على شرعية ملكية ما، علينا أن ننظر إلى تاريخها ونسأل أنفسنا: في أي ظروف جرى الحصول عليها؟

وبالمثل، يجب الحكم على الفقر وفقاً لأصله: «هل هو نهب أو إسراف أو عجز؟» فما يملكه كل شخص قد حصل عليه من خلال صفقة، يكون التوزيع عادلاً إذا كان ناشئاً عن

توزيع عادل آخر بوسائل مشروعة؛ لأنَّ المبدأ المكتمل للعدالة التوزيعية يقول ببساطة إنَّ التوزيع يكون عادلاً إذا كان لكل شخص الحق في حيازة الأشياء التي يملكها. ومنه، يجري التعبير عن نظرية العدالة هذه في ثلاثة مبادئ رئيسية في نظرية (نوزيك) عن الحقوق المشروعة في الملكية، وهي:

- «مبدأ التحويل»: ما يُكسب على نحو مشروع يمكن أن تُحوَّل ملكيته على نحو حرّ.
- «مبدأ عادل في الاكتساب البدئي»: هو مبدأ يُفسَّر لنا كيف يتوصَّل الأفراد - ومن البداية - إلى حيازة أشياء يمكن أن تُنقل ملكيتها فيما بعد وفقاً للمبدأ السابق.
- «مبدأ تصحيح الجور»: وهو مبدأ يدلُّنا على كيفية التعامل مع أوضاع تكون فيها الممتلكات مكتسبة جوراً، سواء عبر عملية تملك أولي، أم عبر عملية تحويل.

٤. المجتمع العادل والحرية في تصوّر (أمارتيا سن)

يدافع (أمارتيا سن) عن تصوّر فريد للدولة العادلة يجعل فيه الحرية جزءاً مهماً لا يمكن الاستغناء عنه من الدور الذي تلعبه الحرية في تحقيق التنمية، نظراً لأنَّ الشعب العاقل من الحرية السياسية أو من الحقوق المدنية... فإنه يكاد يكون محروماً من حريات مهمة تُهيئ له مسؤوليات قيادة حياته وتوجيهها^(١).

تعدُّ هذه العبارة محدداً جوهرياً بأنَّ نقصان الحرية هو زيادة في مؤشرات الحرمان في المجتمعات غير العادلة؛ فلا توجد تنمية جذرية دون حرية. لذلك لا يمكن تبرير أي سلطة تمارس القمع والحرمان من الحقوق الفردية على حساب الكرامة الإنسانية والافتقار إلى مختلف القدرات التمكينية للأفراد.

إذا كان (نوزيك) يؤكِّد على ضرورة أن تكون الدولة مشروعة في حدِّها الأدنى الذي لا يسمح لها بالسيطرة على شرايين المجتمع ككل؛ لأنَّ مهمتها مقيدة جداً، وهي أشبه بحارس يحافظ على أمن المدينة وسير عملها، فإنَّ (سن) يدافع عن مشروعية بناء دولة عادلة أقل ظلماً، تتمتع بسيادة تدعم سياسات التمكين وضمان الاختيارات الأكثر عدالة لجميع الأفراد، أي تلك الدولة التي تدعم الحرية ولا تقيد بها؛ لأنَّ دورها هو ضمان العدالة وليس الهيمنة.

1 - Sen Amartya: Development as Freedom, p.16.

انطلاقاً من هذا الطرح، يجعلُ (سن) الحُرِّيَّةَ مؤشراً ضرورياً للتنمية والعدالة الاجتماعية، وهو نوعٌ من المطالبة بنوع من الجودة لشروط العيش وللحياة التي يحياها المرءُ، وهنا نلاحظُ الطرحَ الخُلُقِيَّ المرتبطَ بالقيمة التي يوليها (سن) للحياة التي تُعاشُ بحُرِّيَّةٍ، وتجعلُ المرءَ متمكناً من قدرات تجعله فاعلاً وليس منفِعاً. لذلك إنَّ "حُرِّيَّةَ تحديدِ نوعِ الحياة التي نريدُ أن نحياها هو أحدُ الجوانبِ القيمة للعيش التي يكونُ لدينا لتقديرها سببٌ"^(١)، أي الحياةُ المفكَّرُ فيها، والخاضعةٌ لعقلانية تجعلُ الحريةَ رهاناً يحقق التنمية والحياةَ الجديرةَ بالتقدير، بالرغم من الصراع التاريخي عن أهمية الحرية من عدمها.

يقدمُ (سن) سببين رئيسين لجعل الحرية ذات قيمة: الأول أن الحرية تتيح لنا فرصاً أكبر للسعي نحو تحقيق الأهداف والقدرات. فكلُّ إنسان لديه الحقُّ في أن يحيا كما يريدُ، ويحقق ما يعتبره ذا قيمة. والثاني مرتبطٌ بجانب العملية أو الكيفية التي يتحقق بها الفعلُ.

أمام فكرة الحرية المرتبطة بالفرص والعملية، حريُّ بنا أن نشرح الدورَ الفعَّالَ لمقاربة القدرات في التنظير لمفهوم الحرية عند (سن). فهذه المقاربةُ يعتبرها (سن) فكرةً محوريةً يجري الاستناد إليها لتفسير الدور الهام للحرية في التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

يجادلُ (سن) أن القدرات تشيرُ إلى ما يمكنُ للشخص القيامُ به وتحقيقه وفق مبدأ الاختيار دون منع أو حرمان من الفرص التي يمكنُ أن يحظى بها، ومنه يجري حسب (سن) تقويمُ جودة الحياة وفقاً للقدرة على إنجاز وظائف معينة، وبعبارة أخرى هي القدرة على تحقيق أنماط حياة مختلفة^(٢).

تعدُّ رؤية (سن) محاولةً في فلسفة الأخلاق والسياسة قائمة على التنظير لمقومات المجتمع العادل وتجاوز الظلم الذي طال مختلف المجالات^(٣). لذلك يسلمُ طرْحُه هو الآخرُ من نقدِ التصورِ النفعيِّ القائم على تحقيق السعادة والتمتع الفردية ونسيان جانبِ القدرة القائم على الحرية؛ نظراً لكون التصورِ النفعيِّ قائماً على المورد أي ما هو خارج الإنسان، في مقابلِ مقاربة القدرة التي تستندُ إلى الفرد الذي يملك الأسبابَ الكافية لاختيار الفعل وتقديره بانتهاز الفرص

١ - أمارتيا سن: فكرة العدالة، ص ٣٣٢.

2 - Sen Amartya. Development as Freedom, p.75.

٣ - أمارتيا سن: فكرة العدالة، ص ٣٣٧.

وخلقها بدلاً من التصاميم الجاهزة لكيفية تنظيم المجتمع. ومنه، فإنّ مقارنة التمكين هذه التي تركز على القدرات ستسمح بتطوير مُهمٍّ على المستوى الجمعي لمجتمع ما، بدلاً من تصحيح المظالم المتكررة تجاه الأفراد في مجتمع لا تسوده العدالة والمساواة بين جميع الأفراد في القدرات والفرص والموارد الحقيقية.

ثانياً: من العبودية الزائفة إلى العبودية الاختيارية

إذا كانت النماذج السابقة في سياقها الغربي تدافع عن تصوّرات نظيرية مختلفة لمجتمعات عادلة، تتجاوز مختلف مظالم العبودية الزائفة التي سيطرت على شرايين الحياة العامة - سواءً أكانت سوقاً، أم دولة مستبدة، أم أيديولوجيا تخريبية - إلى نموذج يقلص حدة هذه المظالم بإعادة التنظير والتفكير، وتبني نموذج للوجود يكون أصيلاً، ويعيد التوازن بين حرية الفرد والسلطة السياسية.

ذكرنا في مستهل الورقة أنّ الإنسان لم يصل إلى مركزته إلا من خلال تاريخ حافل بلحظات العلم الصلبة؛ لذلك من الجدير أن نوضح الدور المُهم، وخاصة التاريخي منه، في بناء المقدمات الكبرى لزمّن الحداثة الصلبة، التي بُنيت تحت لواء العقل التنويري الساعي إلى جعل الإنسان في مركز الكون، ومتحكماً في كلّ تهديد وعائق إبستمولوجي يهدده. ومنه، فمركزة الإنسان داخل التاريخ قد يجري تفسيرها بأقول الديني بشكل تام، بل موته كما ورد في اللحظة النيتشوية^(١).

هناك تاريخ فكري حافل بلحظات كبيرة من التآني في الموروث الفكري؛ فالإعلان لم يكن لحظة وجود عدم وفراغ من الديني، بل ظلّ الديني حاضراً وسط الحضارة الما-بعد حداثيّة، «فلم يقص على الفكر الكلاسيكي اللاهوتي الغربي بمجرد قيام الثورات الاجتماعية والسياسية، والتفريق بين الكنيسة والدولة، بل ظلّ هذا الفكر في العمق نشيطاً ومثابراً»^(٢).

إنّ فكرة الموت التي اختارها تاريخ الإنسان بفضل اتكائه على عصا العقل والتفكير خارج

1 - Nietzsche Friedrich. :Le Gai Savoir, «Dieu est mort. Dieu reste mort. Et c'est nous qui l'avons tué», p 177.

٢ - يورغن هابرماس، جوزيف راسنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، ص ٢٠.

الوصايا اللاهوتية، لم تكن لحظة موت وتشديد مراسم وداع إلى الأبد؛ ولكن هي لحظة تاريخية وأحداث تضافرت مع بعضها وجعلت الإنسان يختار مصيره بحرية، ولو ظلّ الديني حاضراً. هذه الفكرة ستجعل الديني بحجمه الحقيقي الذي يتوافق مع قيم ما بعد الحداثة، «فما وقع هو اكتشاف أخلاق علمية جديدة للإنسان فوق الأرض»^(١).

إنّ سجال العقل والنقل ظلّ حاضراً منذ اللحظة الوسيطة إلى اليوم، لا كما جرى النظر إليه عند (ابن رشد) أو (توما الأكويني - Thomas d'Aquin)، لكن سيجري النظر إليه بنظرة ما بعد علاقة الصحبة بين الفلسفة والدين، أو ما بعد النهضة والتنوير. حضور هذا السجال في الأزمنة الراهنة هو حالة من الهدنة، كما أوضح ذلك (هابرماس - Habermas)، نظراً لمختلف العوائق والتحديات التي تواجه مجتمعات ما بعد الحداثة. تُنبئنا هذه الأخيرة إلى أنّ عالم اليوم هو عالم محفوف بالمخاطر والخوف، ولربما سيحل محلّ الإنسان الحقيقي نسخة لا تُشبهه، وعلم لا يُساعد الإنسان في تحقيق رفاهه، وإنما سيُدمره.

إنّ الحداثة الغربية محفوفة بالمخاطر، وسنحاول توضيح مختلف جوانبها السلبية قبل الانتقال إلى التنظير الاستخلافي للإنسان في الأرض؛ فالحداثة وجهان لعملة واحدة، لا يوجد الإيجاب دون السلب. ولنا في شرح (زيغمونت باومان - Zygmunt Bauman)^(٢) بطريقة غير مباشرة الصراع الثاوي وراء الحداثة ومختلف المفاهيم.

الحرية وغيرها من المفاهيم المشكّلة لأزمة الحداثة، فالصراع يتجلى في تفكك وهشاشة الروابط الاجتماعية والمؤسسات، وكذلك استفحال النزعة الفردية والشعور باللا انتماء والتوتر. وبالتالي، لم يعد الصراع بين الفرد والدولة مجرد نزاع سياسي، بل أصبح صراعاً وجودياً، تحولت معه المفاهيم كلّها، وأخذت طابعاً يُشعر الفرد بالاغتراب الوجودي والمطالبة بالتحرّر.

منذ بداية الورقة ونحن نحاول جعل الحياة خُلقيّة وعادلة انطلاقاً من مختلف التصورات التي تُحاول نزع طابع الشرّ والظلم في الحياة العامة، لذلك نقف وقفة تأمل وتسأول: هل الأخلاق بدون إله ممكنة؟ وما دور الدين في جعل الحياة جديرة بأن تُعاش؟ تُعدّ هذه الأسئلة حافزاً للتّقيب عن الإجابات الممكنة في فكر (علي عزّت بيغوفيتش)، الذي يُصرّح بأنّ السؤال

١ - يورغن هابرماس، جوزيف راسنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، ص ٢٠.

2 - Bauman, Zygmunt: La Modernité liquide,

السالف الذكر يطرح إمكانات للبحث النظري لا العملي؛ فتجربة الإنسان لا وجود فيها لمجتمع غير ديني خالص^(١).

في تاريخ الإنسان والمجتمعات وسيرورتها، لم تكن تجربة مجتمع إلحادي خالية من الدين والأخلاق؛ لأنَّ الخُلُقَات غير الدينيَّة ترجع في مصدرها إلى الديني^(٢)، كأنَّ الأثر لا ينسى عبر التاريخ وتظل بصماته حاضرة في ذاكرة التجربة الإنسانية، فهذه الأخيرة لا يمكن أن تنسى أن الجنس البشري عاش آلاف السنين تحت تأثير الأديان واستطاع أن يوفر جميع أوجه الحياة الخُلُقِيَّة والقانونية والسياسية^(٣).

فجوهر الإنسان الأخلاق وليس الأيديولوجيا أو السياسة، ولنلاحظ أن مختلف المفاهيم التي أنتجتها الحداثة ثم اللجوء إليها باستبدال المفاهيم الدينية، كاستبدال مفهوم الخوف من الله باسم الضمير، باعتبارها دعوة لاستقامة السلوك^(٤). إن هذا الاستبدال يختصر تاريخ الإنسان كله. فالخوف من الله عبارة دالة على الإيمان بالله، أما الضمير فهو الإيمان بالإنسان بدلا من الله، وهو شكل من أشكال الديني؛ لأنَّ الخلاص بمثابة استحالة على أنَّ الديني متضمَّن فيما نظنه أنَّه غير ديني «فإذا لم يوجد إله فلا يوجد إنسان أيضا»^(٥).

يُوضَّحُ (علي عزت بيغوفيتش) العلاقة القائمة بين الأخلاق والدين؛ حيث يصعبُ تصوُّرُ دين غير خُلُقِيٍّ أو أخلاق بلا دين، موضِّحاً أنَّ هناك تلازماً طبعياً بين الدين والأخلاق. فيُشيرُ إلى أنَّ هذا التلازم كان سائداً في المجتمعات الإسلاميَّة؛ حيث ارتبط الدين بالأخلاق في الجانبين النظريِّ المعرفيِّ والعمليِّ التطبيقيِّ.

فإذا كان الدين يُجيبنا عن كَيْفِيَّةِ التفكيرِ والإيمان، فالأخلاق تُجيبنا وتُرشدنا إلى الكَيْفِيَّةِ التي يُمكنُ أنْ نحكمَ بها رغباتنا وفق غايةٍ وهدفٍ مُعيَّن^(٦). يواصلُ (بيغوفيتش) تأكيدَه وتوضيحَه على أنَّ الفكرَ الإسلاميَّ لا ينفصلُ فيه المسلمُ عن أخلاقه؛ لأنَّ القرآنَ يجعلُ من العملِ الصالحِ

١ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢٠٨.

٢ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢٠٨.

٣ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢١٠.

٤ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢١٢.

٥ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢١٢.

٦ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٩٣.

معياراً رئيساً للإيمان، كمسألة توفيقية بين الأخلاق والدين، كما هو واضح في الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [العصر: ٣].

رأينا في التجربة الغربية أن الهاجس الخُلقي هو أحد الاهتمامات الأقدم بالنسبة للفلاسفة؛ فالفعل العادل، والسعادة، والحكمة، هي الجوانب الثلاثة التي صوّرها المفكرون الأقدمون والمحدثون الأخلاق^(١).

كانت هذه هي جملة (جان فرانسوا دورتي - Jean François Dortier) عندما أراد أن يوضح أفكار الفلسفة المعاصرة التي نَصَّب في اتجاه محاولة جديدة لتجديد فلسفة الأخلاق. وهذه الأخيرة لم يسلم تاريخها وتأريخها من صفة المراجعة، خاصة إذا ما تعلق الأمر بشقّ البحث عن مبادئ للفعل في المجتمعات الديمقراطية، بين العدالة الاجتماعية وراحة الفرد. لكن، لنحاول تأمل التجربة الإسلامية أو الطبيعة الإسلامية للقانون، وكيف نظر لها (بيغوفيتش)، واضعاً تجربة الشرق والغرب في الميزان.

إن القانون لا يقوم على المصلحة المشتركة وحدها؛ لأن المصالح المشتركة بين الناس تتعارض مع الحق الفطري للفرد. فالمصلحة لغو القانون، وهي عبارة عن حقوق تمنحها الدولة فقط، وليس للفرد حقوق أخرى غير هذه الحقوق الممنوحة في نطاق سلطة الدولة والقانون. أما الحق الفطري، فيكاد يغيب باسم المصلحة؛ فإذا كانت الحقوق - كما يصفها (بيغوفيتش) - غير قابلة للتلاعب^(٢)، وهي هبة إلهية لا يمكن أن تعلق أو تلغى لأي سبب سياسي؛ لأنها وجدت مع أول مخلوق بشري. لذلك فالحقوق وليست المصلحة هي مظهر للكرامة الإنسانية. تأخذ الحقوق الطبيعية مشروعاتها من الدين بخلاف المذاهب المادية التي تجعل المصلحة فوق كل اعتبار بتبخيس حجم هذه الحقوق الطبيعية كما عبر عن ذلك (جيرمي بنتام - Jeremy Bentham) «حقوق الإنسان هراء، والحقوق الطبيعية للإنسان أكثر هراء»^(٣). تدلّ العبارة، كما وضّحها (بيغوفيتش)، على أن منطق المصلحة سيجعل الحقوق في مرتبة ثانوية، وفكرة إنسانية لا تتحقق إلا من خلال الصراع والتمرد.

١ - جان فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية المعاصرة: تياراتها ومذاهبها، أعلامها وقضاياها، ص ٧٦.

٢ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٣٢٩.

٣ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢٢٩.

لذلك، فالتاريخ ليس صراعاً بين قوى الخير والشر، أو بين العدل والظلم كما يظن المثاليون، بل هو - في الغالب - صراع المصالح وموازن القوى. فالقوي هو من ينتصر ويحدد القانون، ويُعيد تشكيل الحق، لا لكونه صائباً، بل لأنه يملك القوة، بينما يظل الضعفاء دائماً بحاجة إلى قانون للحماية من ظلم الأقوياء.

ومنهُ، يستتج أن القانون سلاحٌ للأقوياء، وليس وسيلةً لتحقيق العدالة. يرى (بيغوفيتش) في هذا الأمر إبطاً لجوهر القانون الحقيقي والحرية الفردية؛ فتبرير الانتهاك، وتجريد الناس من الممتلكات، وتكديس رأس المال، وغيرها من البشاعات، ارتكبت باسم قانون الطبقة الحاكمة، ويُعد ذلك عائقاً أمام جوهر الحياة الحقيقية، والفن، والحرية. أمام هذا الوضع، يُقر (بيغوفيتش) أن كلاً من المادية أو المسيحية لا يمكن أن يُقيما العدل أو أن يُختارا لتنظيم الحياة البشرية. فالقانون الذي يستند فقط على المصلحة، أو القوة، أو المادة، يَفشل في تحقيق العدالة. فالتجربة المسيحية - مثلاً - فشلت في إقامة العدل من خلال قيم المحبة، بسبب أن المحبة سماوية، و(المسيح) جاء ليستعيد المحبة، ولم يأت من أجل العدالة التي قررتها (التوراة)^(١).

إن القانون باطل ما لم يستند على أرضية خلقية إسلامية تحقق التوازن بين الإنسان والمجتمع. فمختلف التجارب تؤكد عدم احترام الدولة لقوانينها، من خلال فصل الديني عن الدنيوي. فمراعاة شرط الدين يعد حلاً ومنهجاً للحياة، ولأزمات الأخلاق إلى ما بعد حداثة، في ظل مصير تراجيدي مأسوي، لا يمكن مناهضته وتقبله إلا بتجربة الديني وطاعة الله بدل طاعة البشر والخضوع.

إننا - أمام هذا الطرح - أحرار أمام كل سلطة مستبدّة، ومحمّلون بواجب ووعي باطني يتشبّث بالمفارق.

١ - عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٣٣٢.

خاتمة

كانت هذه الدراسة بمثابة محاولة للتفكير في أحد الإشكالات المركبة داخل عالمنا اليوم في الفلسفة السياسية المعاصرة، خاصة مع استفحال أزمة الكينونة في زمن ما بعد الحداثة، وانهيار الجانب القيمي، وزيادة منسوية الدمار، وشيوعية انعدام العدل بدل العدل الذي ظل حلمًا يوتوبياً منذ الزمن السقراطي إلى اليوم.

ومنهُ، فمحاولة البحث في حقل الفلسفة السياسية المعاصرة، ومساءلة مضامينها، هو بمثابة محاولة تَصْمُدُّ جُرحاً دَائمياً، وتضع اليد على مختلف التطورات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وعلاقتها بسؤال العدل والعدالة داخل المجتمعات.

يَزُجُّ بنا النظر إلى مُسَايِرَةِ التطورات العالمية للعلاقة القائمة بين الدولة والمواطن في الفلسفة السياسية المعاصرة، سواءً في شكلها الميتا-سياسي (حقوق الإنسان، الحرية، المساواة)، أو في شكلها التطبيقي (العدالة التوزيعية، الحرب، الهجرة).

ويجعلنا هذا النظر نحاولُ تَتمينَ الموقف الخُلقي، الذي من خلاله يمكننا استشعار قيمة الحياة التي يعيش فيها المرء، وهو ينتصر لسؤال العيش المشترك، بدل الجُزُر المهجورة التي يُعاني فيها المرء الاستيلا، والقهر، والعبودية، من خلال جعل القيمة الخُلقية المطلقة فوق كل اعتبار؛ أي تهميش المحايث وتكريس المفارق.

لائحة المصادر والمراجع

باللغة العربية:

- رينه ديكرت: مقالة في المنهج، ترجمة جميل صليبا وكمال الحاج، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٧، ١٩٨٦ م.
- بول تيرينس وبيلامي ريتشارد: موسوعة كمبريدج للتاريخ: الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلد الثاني، ترجمة مي مقلد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط ١، ٢٠١٠ م.
- يورغن هابرماس وجوزيف راسنغر: جدلية العلمنة العقل والدين، تعريب حميد لشهب منشورات جداول، الكويت، ط ١، ٢٠١٣.
- روبرت نوزيك: الفوضى، الدولة، واليوتوبيا، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الفرقد، سوريا، ط ١، ٢٠١٩.
- امارتيا سن: فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠١٠.
- جيسون برين، مقدمة في الفلسفة السياسية، ترجمة علي الحارس، مركز الرافدين للحوار، بيروت، ط ١، ٢٠١٩.
- جان فرانسوا دورتي: فلسفات عصرنا، الفلسفة الغربية المعاصرة: تياراتها ومذاهبها، أعلامها وقضاياها، ترجمة ابراهيم صحراوي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٩.
- عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٧.

باللغات الأجنبية:

- Thomas Hobbes: Léviathan ou matière, forme et puissance d'un état ecclésiastique et civil ,G. Mairet, Trans., Gallimard, 2000.
- Immanuel Kant: Qu'est-ce que les Lumières ? M. Foucault, Préf, & A. Philonenko, Trans, In Immanuel Kant, Opuscules sur l'histoire, la politique

et la morale ,Garnier-Flammarion, 1984.

- Zygmunt Bauman: La Modernité liquide, Traduit de l'anglais par Christophe Rosson, Paris: Éditions du Rouergue/Chambon, 2006.
- Friedrich Nietzsche: Le Gai Savoir, Traduit de l'allemand par Henri Albert, Gallimard, coll « Folio Essais, Paris », 1992.
- Sen Amartya: Development as Freedom,Basic Books,Alfred A. Knopf, New York ,1999.
- Nozick Robert: Anarchy, State, and Utopia.Basic Books,.New York 1974.
- Ralf Bader: Robert Nozick, In J. Meadowcroft (Ed.), Major
- Conservative and Libertarian Thinkers , Vol. 11, Continuu,2010.

