ترجمات

أسطورة المواطنة

• ميخائيل إيجناتييف •

The Myth of Citizenship

• Michael Ignatieff •

ترجمة:

د. رند المالح

مركز نهوض للدراسات والبحوث
NOHOUDH CENTER FOR STUDIES AND RESEARCHS

جميع الحقوق محفوظة ٢٠٢٠
All rights reserved © 2020

أسطورة المواطنة

• ميخائيل إيجناتييف •

The Myth of Citizenship

• Michael Ignatieff •

ترجمة:

د. رند المالح

الملخص:

طـوّر ميخائيـل إيجناتييـف نموذجًـا مثاليًّـا للمواطنـة واسـتعمله ليختـبر تطبيقهـا في العـصر الحديـث. وهـو يـرى أنَّ ثـورة المحافظـين الجـدد في الفكـر السـياسي تتوجَّـه في الأسـاس لمعارضـة المواطنـة بوصفهـا "عقـدًا بالإكـراه".

الكلـمات المفتاحيـة[1]: دولـة الرعايـة، المواطنـة المدنيـة، المواطنـة الليبراليـة، المجـال العـام، المجـال المنـزلي، السـوق.

(1) هذه الكلمات المفتاحية من إضافة المترجم.

يرجع مصطلح الأسطورة - ببُعْده السامي - إلى بعض القصص القديمة، التي تنبئنا بشكلٍ مجازيٍّ عن حقيقة الكون المحيط بنا وكيف نحيا فيه. ومنذ عصور سحيقة، أخبرت أسطورة أوديبوس[1] - على سبيل المثال - حقائقَ مُربكةً عن علاقتنا بوصفنا بشرًا بكلٍّ من آبائنا وأمهاتنا. وبهذا المعنى، تصبح الأسطورة حاملةً للحقيقة، ولكن بشكلٍ مموّه. إلَّا أنَّ للأسطورة معنًى تهكميًّا أيضًا كما يشيع في أيامنا هذه. فهي تستعمل في السياق الحديث لترمز لأي شيءٍ وهميٍّ ومبالغٍ فيه. وبهذا المعنى الأخير، تصبح الأسطورة شيئًا موروثًا من الماضي القديم، ولكن مشكوك في صحَّته وحقيقته.

ومن جانبها، يمكن اعتبار المواطنة أسطورةً بمعنييها السامي والتهكُّمي السابقي الذكر. ويلاحَظ أنَّ الفكر السياسي الغربي مسكونٌ - من جهة - بأمثولة المواطنة كما يعكسها أرسطو في كتابه «**السياسة**». وما يسكن هذا الفكر بالتحديد هي فكرة المجال العام، الذي يتجاوز المواطن من خلال المشاركة فيه ضيقَ المصالح الخاصَّة؛ إذ يصبح من خلال التداول مع باقي المواطنين «حيوانًا سياسيًّا» وَفق التعريف الأرسطي للإنسان. وتعني أسطورة المواطنة أنَّ الحياة السياسية هي الأداةُ التي يحقِّق الإنسان من خلالها الخيرَ الإنساني. بينما يقدِّم الفكر السياسي الغربي الحديث المواطنةَ بوصفها مصطلحًا وهميًّا وغير واقعيٍّ في إطار فهمها للإنسان وطبيعته السياسية، وهذا يظهر أساسًا عند كلٍّ من هوبز ولوك. إذ يُنظر للإنسان في هذا السياق بوصفه حزمةً من العواطف والمصالح التي يحقِّقها ويشبعها أساسًا من خلال علاقات السوق والعلاقات الاجتماعية الخاصَّة. ومن ثَمَّ يصبح المجال العام والسياسي شرًّا لا بدَّ منه؛ في إشارةٍ للترتيبات الإدارية الضرورية لحماية الحريات الخاصَّة وتنميتها. ونتيجةً لهاتين الصورتَيْن المتناقضتَيْن، يتشكَّل فهمنا للمواطنة بشقيها السامي والوهمي التهكُّمي؛ الجمهوري والليبرالي. وهذا كلُّه هو ما سأعالجه وأدرسه في هذه المقالة.

لستُ معنيًّا هنا بتتبُّع تاريخ المواطنة منذ العصور القديمة. وهذا ما كفانا عناءه عددٌ من الباحثين، وأخصُّ بالذكر منهم كلًّا من: جون بوكوك، وكوينتين سكينير. فقد درس هؤلاء جميعًا وأوضحوا لنا في العشرين سنةً الأخيرة أهمَّ المحطات التاريخية التي أخذها مسار المواطنة في الغرب: كالسياسة لأرسطو، ودستور أثينا، والجمهوريات الرومانية، والمدن/الدول الإيطالية الأولى في القرن الثالث عشر الميلادي، والمدينة/الدولة لجينيف في عهد المصلح الديني جون كالفن، وأيديولوجيا الكومنولث إبَّان الحرب الأهلية الإنجليزية، والأفكار الجمهورية للأنوار التي أدَّت إلى إعلان الاستقلال وإعلان حقوق الإنسان، وأخيرًا الاستبداد الجمهوري للجنة السلامة العامَّة في الثورة الفرنسية. وكان تعريف المواطن في كل هذه المحطات التاريخية هو الشغل الشاغل لكل النقاشات السياسية.

(1) أوديبوس: هو أحد الملوك اليونانيين الأسطوريين، وتزعم الأسطورة أنه قتل أباه وتزوَّج أُمَّه بعد ذلك. (المترجم)

وقد تركَّز عملي - بوصفي مؤرخًا - على الفترة المتأخرة من القرن الثامن عشر في كلٍّ من إنجلترا وإسكتلندا. ونجد أنَّ الخطاب الجمهوري المتعلِّق بالفضيلة والمواطنة قد تَعارض مع الخطاب الناشئ للاقتصاد السياسي حينذاك؛ إذ وُضِع الإنسان الاقتصادي في مواجهة المواطن. وقد ناقشت وحاججتُ كيف أنَّ نقد روسو كان أحد المقاصد الأساسية التي حكمت آدم سميث في كتابه «**ثروة الأمم**»، حيث قدَّم طرحًا نقديًّا جذريًّا للمقاربات الاقتصادية والاجتماعية الكامنة في أمثولة روسو عن جمهورية المدينة/الدولة الفاضلة والمكتفية ذاتيًّا[2]. ويوضِّح هذا كله ذلك التوتُّر الذي ساد بين كلٍّ من الخطاب الجمهوري للمواطنة والنظريةِ السياسية الليبرالية لإنسان السوق. إذ يُدافع الأول عن تعريفٍ سياسيٍّ للإنسان، بينما يدافع الثاني عن تعريفٍ اقتصاديٍّ له. ويعرِّف الأول الحريةَ من خلال فهمٍ إيجابيٍّ تشاركيٍّ، بينما يعرِّفها الثاني من خلال فهمٍ سلبيٍّ تملُّكيٍّ للمواطنة. ويتحدَّث الأول عن المجتمع بوصفه مدينة دولة (*Polis*)، بينما يرى الثاني المجتمع بوصفه تجمُّعًا للأفراد المتنافسين داخل السوق. ويستمر هذا التوتُّر القائم بين كلٍّ من الإنسان المواطن والإنسان الاقتصادي ليسِمَ توجهاتنا وتعلُّقاتنا في الغرب إلى اليوم. إذ يعيش وعي الإنسان الغربي حتى يومنا هذا في فصامٍ بين واقعه بوصفه إنسانَ السوق، وطموحِه في أن يحيا بوصفه مواطنًا.

لا أريد في هذا المقام استذكار ما كتبته سابقًا في هذا الصدد، كما لا أودُّ أن أستعرض أعمال الباحثين الآخرين في شرح تاريخ المواطنة بالتفصيل. وما سأتصدَّى له في هذه الدراسة يحمل الكثير من الجرأة في الحقيقة. إذ سأطوِّر هنا ما سمَّاه ماكس فيبر بالنموذج المثالي للمواطنة، ومن ثَمَّ سأستعمل هذا النموذج المثالي لأسلِّط الضوء على بعض ممارسات المواطنة المعاصرة. ويشتغل هذا النهج الذي أعتزم العمل عليه بالاتجاهَيْن في الآن معًا: سأنتقد المواطنة المعاصرة من وجهة نظر أسطورة المواطنة، وأنتقد هذه الأسطورة من وجهة نظر واقع المواطنة المعاصر. وأتمنَّى أن أخلُصَ من هذا كلِّه لفهمٍ أكثر دقّةً لنمط وشكل المواطنة المتاحة والمناسبة لنا في عالمنا المعاصر. وبعبارةٍ أخرى، سأعمل على استكشاف عناصر الأسطورة القديمة التي تستوجب المحافظة عليها من جهة، وتلك الإشكالية في أصلها أو حاضرها، التي يجب تحييدها والتخلي عنها من جهةٍ أخرى. وتُعنى هذه الدراسة - في الأساس - بالعالم الغربي المعاصر الذي تسوده الديمقراطية الليبرالية، حيث يضمن المواطنون امتياز كونهم أحرارًا في تحديد أي شكلٍ من المواطنين يفضِّلون أن يكونوا عليه.

---

(2) انظر: الفصل الرابع من كتاب The Needs of Strangers بعنوان: "The Market and the Republic".

ولكن ما الغاية من هذا كلِّه؟ ما أهدف إليه ببساطة هو إبراز التوتُّر القائم والمتجدِّد في تراثنا الغربي بين منطقَيْن مختلفَيْن في فهمنا للإنسان: بوصفه فاعلًا مدنيًّا من جهة، أو بوصفه اقتصاديًّا من جهة أخرى. ونحن نعيش اليومَ هذه الدورة من التوتُّر من جديد. فقد عرفت العشرون سنةً الماضية حملاتٍ عديدةً على العقد المدني لمجتمعات ما بعد الحرب الليبرالية الديمقراطية. وأشير هنا إلى ثورة المحافظين الجدد السياسية في التفكير السياسي[3]. فقد سمحت هذه الثورة في الفكر - بالإضافة إلى العديد من العوامل الأخرى - بوصول كلٍّ من السيد ريغان والسيدة تاتشر إلى السلطة، كما أنها أعادت ترتيب أفكارنا فيما يتعلَّق بطبيعة التوازن القائم بين كلٍّ من الدولة والسوق. وما أريد أن أحاجج فيه هنا هو أنَّ هذه الثورة كانت - قبل كل شيء - موجَّهةً ضد المواطنة بوصفها «**عقدًا بالإكراه**». ووفقًا لهذه المقاربة، فإنه يُنظر للمواطنة بوصفها التزامًا مجانيًّا تجاه الآخرين لا يعود على أصحابه بأي عوائد مادية. ويُقترح استبدال هذه العلاقات المدنية بين الغرباء بعلاقات السوق التي تسمح بتحديد عمق الالتزام تجاه الآخرين، وبإرساء مبدأ التبادلية في العلاقات على أساس ما يبذلونه من وقتٍ ومن مالٍ.

وعندما نفهم ثورة المحافظين الجدد هذه بوصفها نقدًا موجَّهًا في الأساس للمواطنة، فإننا نقاربها بشكلٍ أوسع بكثيرٍ من مجرَّد العداء الطبقي المصلحي أو الأناني لدولة رفاه ما بعد الحرب. وتمتدُّ جذور هذه الثورة عميقًا، بحيث لا يمكن مواجهة تحدياتها إلَّا بالنظر إليها بوصفها تعبيرًا عن التناقض الكامن والمتأصِّل بين كلٍّ من المواطنة والحياة الاقتصادية التي نحياها في مجتمع السوق. وأنا أريد أن أستقصي هذا التناقض ببُعْديه التحليلي والتاريخي في هذه الدراسة.

ولأبدأ بإرساء شكلٍ مثاليٍّ من المواطنة كما أوضح ذلك أرسطو منذ البداية. فهو يعتبر أنَّ المواطن هو مَن يصلح لأن يَحكم ويُطيع، كما يصلح في الوقت نفسِه أيضًا لتشريع القوانين والالتزام بها. ومن ثَمَّ تعني المواطنة شكلًا إيجابيًّا وسلبيًّا معًا. فهي تعني المشاركة في الحكم من خلال تقلُّد المناصب والانتخاب، كما تعني الطاعة للقوانين المُسنَّة من قِبَل المواطنين الآخرين. وتنقسم الفضيلة المدنية - بوصفها الوعاء الثقافي للمواطنة عند أرسطو - إلى مستويين اثنين: يتمثَّل **الأول** في إرادة المبادرة للأمام وتحمُّل أعباء المناصب العامة، ويتمثَّل **الثاني** في الرغبة في إخضاع المصالح الخاصَّة لمتلطبات الطاعة العامَّة. إن ما يسميه أرسطو بـ «الخُلق الصحيح» للمواطن هو عبارةٌ عن

(3) يشير الباحث هنا إلى التداعيات والتغيرات الجذرية التي نتجت عن ظهور الأفكار السياسية للمحافظين الجدد وما نتج عن وصولها للسلطة في عهد كلٍّ من الرئيس الأمريكي رونالد ريغين ورئيسة الحكومة البريطانية مارغريت تاتشر في كلٍّ من أمريكا وبريطانيا في عقد الثمانينيات. وهو يناقش بعضًا من آثار تلك التحولات الجذرية في السياسات الاقتصادية والاجتماعية ذات الطابع النيوليبرالي لهذا التيار على مفهوم المواطنة وصيغتها في كلا البلدين. (المترجم)

الاستعداد لوضع المصالح الخاصَّة تحت إمرة الخير العام. وتصبح فكرة سيادة العام على الخاص مبدأ أساسيًّا في هذا الفهم للمواطنة. ولم ينكر أرسطو وجود عددٍ من الهوايات الخاصَّة المهمَّة كالتأمُّل، ولكنه أصرَّ - بشكلٍ خاصٍّ - على تفوُّق المجال العام على المجال المنزلي (*Economia*). ويعتبر المجال الأخير هو المجال الذي ينتج كل الاحتياجات المادية للحياة اليومية. ولذلك كان المجال العام هو المساحة التي يمارس الإنسانُ من خلالها كفاءته القصوى بوصفه حيوانًا اجتماعيًّا.

ومن ثَمَّ، فمَن الجدير بأن يكون مواطنًا؟ يعتبر أرسطو أنَّ النقاش السياسي هو ممارسةٌ للاختيار العقلاني لصالح الخير العام، واعتبر أنَّ الأناس الصالحين لممارسةٍ كهذه هم أولئك المؤهلون لهذا الاختيار العقلاني. وهو يقصرهم فقط على أولئك الممتلكين لحريتهم. أما الآخرون التابعون فهم غير مؤهلين ليكونوا مواطنين بالأساس. وبذلك يُقصى كلٌّ من العبيد والعمَّال بالأجرة والنساء والأطفال التابعين لمجال المنزل من المواطنة. وقد اعتُبر الذكور البالغون وأصحاب الممتلكات هم فقط مَنْ يتمتَّع بهذه الشخصية المدنية.

وبذلك تصبح المواطنة مقولةً إقصائيةً منذ نشأتها. فهي بذلك تسوِّغ الحكم القسري للمدمجين فيها على المقصين منها. وكما أشار ميخائيل والزر[4]، فإنَّ حكم المواطنين لغير المواطنين وللأعضاء على الغرباء هو الشكل الأكثر شيوعًا للاستبداد عبر التاريخ البشري. وتُعَدُّ المساواة المادية التقريبية بين المواطنين ضروريةً وأساسيةً في هذا الصدد. إذ تعطي اللامساواة في الممتلكات بين المواطنين الأغنياء الأدوات اللازمة لامتهان مصالح الأقل غنًى واستغلالهم، ومن ثَمَّ تورث الفساد في الدولة. ولكن كيف يمكننا المحافظة على هذه المساواة التقريبية؟ وهل يتحقَّق ذلك عبر التشريعات المناهضة للإسراف والترف؟ أو هل يُدرك ذلك عبر إقرار ضرائب كبيرة على الميسورين؟ ومتى تصطدم هذه المساواة الإكراهية مع الحرية التي تُعَدُّ غاية المدينة، وجماعتها السياسية التي يجب حمايتها وحفظها؟ لقد بقي الخطاب المدني طيلة تاريخه المديد أسيرَ ذلك التناقض القائم بين الطرائق الاقتصادية المنتجة لعدم المساواة وتلك السياسة المشترطة للمساواة بين المواطنين.

وتقتضي أسطورة المواطنة منذ نشأتها سلسلةً من المتلازمات الأساسية: فالاختيار السياسي يحتاج إلى استقلالٍ عقليٍّ، والاستقلال العقلي يقتضي بدوره استقلالًا ماديًّا واجتماعيًّا. ومن ثَمَّ تصبح المواطنة محصورةً بأولئك المستقلين ماديًّا واجتماعيًّا وفكريًّا. وللمفارقة، تُصبح الملكيَّة - في هذا

(4) للمزيد من الاطلاع على أفكار ميخائيل والزر في هذا الصدد، يمكن الرجوع للدراسة التي ترجمنها له بعنوان: «المواطنة». (المترجم)

السياق - شرطًا ماديًّا للتنزُّه عن المصالح الشخصية عوض تأكيدها وتعزيزها. وهذا ما ساد منذ عهد أثينا القديمة، حيث رُفض إعطاء حقوق المواطنة للطبقات العاملة والنساء وصولًا إلى القرن العشرين الذي نعيشه. ولقد بُرِّر هذا الاحتكار المدني للذكور المُلَّاك والبالغين بحجَّة أنَّ استقلال هؤلاء هو ضمانة لحقوق أولئك الذين هم تحت وصايتهم وفي خدمتهم. وتُعَدُّ الأبوية (*Patriar-chialism*) هي السمة الحاكمة للمواطنة الجمهورية عبر تاريخها. وتصطدم المدنية بوصفها إطارًا مفاهيميًّا (*Paradigm*) للجماعة السياسية مع الحقوق بوصفها إطارًا مفاهيميًّا (*Paradigm*) مقابلًا لهذه الجماعة. ويصبح التناقض جليًّا بين المواطنة الجمهورية الكلاسيكية المقيَّدة بالملكيَّة وتلك المواطنة الشاملة لكل البالغين التي تنتج بالضرورة عن فهمنا للبشر ككائناتٍ متساوية في الحقوق. وكما نرى عند أساطين الفكر الليبرالي كجون لوك، فإنَّ الإدماج القائم على الملكيَّة يخلي مكانه لآخر قائمٍ على الحقوق. وقد استمرت المواطنة الإقصائية وسادت إلى أن ارتفعت الأصوات المطالبة بالإدماج من قِبَل الرجال المطالبين بحقِّ المشاركة في الانتخابات في البداية، لتليهم النساء عقب ذلك. وق حوَّل هذا كلُّه التناقضَ القائم داخل النظرية الليبرالية بين الحقوق الشاملة والمواطنة المقيَّدة إلى أزمةٍ مستعصيةٍ ومتوتِّرةٍ يستحيل سكونها واستمرارها.

يَسِمُ هذا كلُّه المواطنة الجمهورية بشائبة الأبوية (*Patriarchialism*)، التي لا تقتصر على الدفاع عن النظام الأرستقراطي في الحقيقة، بل تتعدَّى ذلك لتتعلَّق بنظرةٍ خاصَّةٍ للشروط المعرفية والاجتماعية والاقتصادية الضامنة للتنزُّه عن المصالح الشخصية الضيِّقة وممارسة الحكم والتقدير السياسي السليم. يتمتَّع المُلَّاك بالراحة والجِدَة والتعليم، مما ينزِّههم عن الانشغال بتفاصيل الأعمال وسَفاسِفها، ويُفرِّغُهم للاشتغال بمعالي الأمور المتعلِّقة بفنون السياسة. وبما أنَّ المواطنة الكلاسيكية تُعنى بملكيَّة الأراضي فقط دون الأملاك والأموال المنقولة، فهي تورث أصحابها اهتمامًا بشكلٍ من المصلحة متعلِّقٍ بحدود الدولة القومية. وبذلك تحوِّل ملكيَّةُ هذه الأراضي المواطنين إلى أناسٍ وطنيين بالضرورة.

وتوجد خاصيتان لأسطورة المواطنة تستحقان منَّا التوقُّف عندهما. فهي أولًا تضاد مختلف أشكال البيروقراطية والإمبراطورية على السواء. فالمنظومة المدنية تقتضي مداورةً ثابتةً على المناصب العامَّة، وتنظر بارتيابٍ لتمكين أي هيئة إدارية دائمة وعامَّة بمعزِلٍ عن جماعة المواطنين أنفسهم. كما أنَّها تعارض ثانيًا أيَّ تشكيلٍ لجيشٍ دائمٍ من المحترفين المأجورين. إذ قد يتحوَّل جيشٌ كهذا إلى سلاحٍ بيد أي زعيمٍ شعبويٍّ يسعى إلى سحقِ الحريات الجمهورية. كما أنَّ المواطن حين يقبل بتفويض واجبه في حماية جمهوريته إلى جيشٍ من المحترفين المأجورين، فإن فضيلته بوصفه وطنيًّا مخلصًا

تـذوي وتضعـف. ويعـارض النمـوذج المـدني قيـامَ أي جيـشٍ منظَّـم ومأجـور أو أي جهـازٍ بيروقراطـيٍّ مسـتقلٍّ؛ وذلـك لاختـلاف مصالـح هـذه الأجهـزة والمؤسسـات عـن مصالـح المواطنـين العامَّـة والمشـتركة. ويـروي لنـا الـتراث الفلكلـوري الرومـاني الجمهـوري قصَّـة البطـل سيسـيناتوس (*Cincinnatus*)[5]، الـذي تـرك محراثـه ليقـود الجمهوريـة ضـد الخطـر الـذي يتهدَّدهـا، وليرجـع بعـد ذلـك إلى أرضـه حالمـا أنهـى مهمَّتـه. ولا تعـارض الأسـطورة المدنيـة قيـامَ طبقـة سياسـية دائمـة فقـط، ولكنهـا تعـارض تقاسـم العمـل الاجتماعـي أيضًـا، مـما يضـع الدولـة في مواجهـةٍ مـع المجتمـع المـدني وفوقـه. ويقـوم الحكـم الذاتي بشـكله المثـالي عـلى فكـرة أنَّ المواطنـين الذيـن يعرفـون بعضهـم بعضًـا يحكمـون بعضهـم بعضًـا بالمـداورة. وقـد أخـذت مقولـة الحكـم الـذاتي شـكلًا خياليًّـا مخالفًـا للواقـع منـذ نشـأتها الأولى. وقـد اعـترف أرسـطو نفسـه أنَّ الديمقراطيـات الحقيقيـة القائمـة عـلى تـداور المناصـب بـين المواطنـين قليلـةٌ ونـادرةٌ. وهـو يشـير إلى أنَّ «الرجـال يسـعون إلى الاسـتئثار بالسـلطة طمعًـا في الفوائـد المتعلِّقـة بالمنصـب، ورغبـةً في اسـتغلال الملكيَّـات العامَّـة» (*Poetics, Book 3*). وقـد أُضيـف إلى خطـاب المواطنـة هـذا خطـابٌ آخـر متعلِّـق بالفسـاد. ويناقـش هـذا الخطـاب كيـف أنَّ فتنـة المنصـب والسـلطة تُضِـلُّ المواطنـين السـادة والأحـرار، وتحوِّلهـم إلى مسـؤولين دائمـين متشـبِّثين بمناصبهـم، مـما قـد يوقعهـم في الاسـتبداد والطغيـان في بعـض الحـالات. وتصبـح الأسـطورة المدنيـة أسـطورةَ سـقوط السياسـة نفسـها: فهـي توضِّـح كيـف تحـوِّل أطـماع السـلطة فضيلـة الحكـم الـذاتي للمواطنـين إلى رذيلـة الطغيـان والاسـتبداد. ومـن ثَـمَّ تتحـوَّل المواطنـة - في هـذا السـياق - إلى مرثيَّـة نعـيٍ وحسـرة عـلى ضيـاع الفضيلـة الإنسـانية. وبذلـك تصبـح الحيـاة المدنيـة صراعًـا لا ينتهـي لحمايـة الخـير الإنسـاني المتجسِّـد في المدينـة الدولـة (*polis*) مـن إغـواء النفـس البشريـة بالطغيـان والفسـاد.

ويعـادي الـتراث المـدني مختلـفَ أشـكال الطقوسـية السياسـية، ويتضـح ذلـك مـن خـلال معارضتـه للفصـل أو البـونِ بـين الحاكـم والمحكـوم والقائـد والمقـود. وهـو بذلـك يعـادي رسـوم السـلطة وزخرفهـا، كـما يرفـض كل مظاهـر الكـبر والعجرفـة والتعـالي مـن الحُـكَّام عـلى الجماهـير. وهـو لا يُنكِـر ضرورة السـلطة التنفيذيـة، ولكنـه لا يتـوانى عـن التأكيـد أنَّ عـلى القـادة أن يبقـوا عـلى الـدوام جـزءًا مـن شـعبهم وممثِّلـين لهـم. إذ هـم لا يعـدون في النهايـة أن يكونـوا مجـرَّد مقدَّمـين عـلى أقرانهـم المواطنـين والمسـاوين

(5) لوسـيوس كوينسـتيوس سينسـيناتوس: هـو بطـل شـبه أسـطوري عـاش في عهـد رومـا القديمـة. ويُقـال إنـه قبِـل بمنصـب الدكتاتـور في عـام 458م، ليواجـه خطـر القبيلـة الإيطاليـة المجـاورة آيـكي (Aequi). إلَّا أنـه مـا لبـث أن اسـتقال بعـد أن هـزم الأعـداء بسـتة عـشر يومًـا فقـط، ليعـود إلى مزرعتـه وشـؤونه اليوميـة بعـد ذلـك. وقـد أصبـح سينسـيناتوس هـذا نموذجًـا للفضيلـة والبسـاطة الزراعيـة الرومانيـة (Moulton 1998; 17). (المترجـم)

لهم (*primus inter pares*). وقد فاقم الاندماج بين كلٍّ من الأمثولة الجمهورية (Republicanism) والعقيدة البروتستانتية في نموذج المدينة الدولة لجنيف والمستعمرات الأميركية، فاقم تكريس هذه الريبة تجاه كلٍّ من رسوم السلطة وشعائرها. إذ ارتبطت هذه المظاهر والطقوس أساسًا وفي كل تلك التجارب بممارسات الملكيَّة الفاسدة والكنيسة المتعجرفة. وبذلك تحوَّل جيفيرسون وواشنطن إلى أمثولاتٍ جمهورية؛ لتعفُّفهما عن بهارج السلطة وزخارفها ورسومها، وتحلِّيهما بالبساطة والتواضع والتقشُّف في ممارستهم للحكم.

وتحذِّر المنظومة المدنية من غواية التوسُّع الإمبراطوري. وقد كان الخطاب الجمهوري على تضادٍّ دائمٍ مع فكرة الإمبراطورية. فهو يرى أنَّ الحجم الأمثل للجماعة السياسية (*polity*) يجب أن يكون صغيرًا ومحصورًا بسكان المدينة/الدولة فقط، بحيث لا تخرج العلاقات السياسية من إطار العلاقات المباشرة للسكان. ويخرق التوسُّع الإمبراطوري هذا الشرط كله، فهو يحتاج إلى إدارة بيروقراطية مستقلة وسلطة تنفيذية قاهرة. ولا يمكن للمواطنين في الواقع أن يحكموا البرابرة؛ إذ تنحصر المواطنة في الذكور البالغين والمُلَّاك الذين يتشاركون وحدة اللغة والقيم داخل جماعتهم. ومن ثَمَّ لا يمكن للمواطنة أن تشمل أولئك المخالفين لمُثل وقيم المدينة/الدولة (*polis*). ولا يصلح الرضى لحكم البرابرة، ولكن القوة فقط، وهذا ما يتناقض مع تطبيق الديمقراطية بين جماعة المواطنين. ويبرز هذا التناقض ويتكرَّر من جديدٍ في حقبٍ تاريخية مختلفة بدءًا من الخطاب الجمهوري لشيشرون في أواخر عهد الجمهورية الرومانية، وصولًا إلى الخطاب المدني لرجال الكومنولث البريطانيين في أوائل القرن الثامن عشر.

دعونا نتوقَّف هنا لنلخِّص المنظومة المفاهيمية (paradigm) الحاكمة للمواطنة كما شرحتها فيما سبق. تُعَدُّ المواطنة بوصفها أمثولةً على تناقضٍ مع كلٍّ من الجهاز البيروقراطي والتوسُّع الإمبراطوري. وهي تنادي بالحكم الذاتي المتساوي للذكور البالغين والمُلَّاك، والقائم أساسًا على استغلال النشاط الاقتصادي لغير المواطنين. وتعبِّر نظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو في القرن الثامن عشر عن هذه الرؤية للمواطنة بشكلها الأقصى في الحقيقة. إلَّا أنَّه ومع دخول النظرية السياسية إلى العصر الحديث، تحوَّلت هذه المواطنة إلى أسطورةٍ خياليَّة لا تتفق مع واقع السوق الاجتماعي.

وقد شهد القرن الثامن عشر نقاشًا حيويًّا في السياسة البريطانية حول الشروط المادية المُثلى للفضيلة أو اللامصلحية السياسية. وقد تمحور النقاش أساسًا حول هل يمكن اعتبار مُلَّاك الأصول

المنقولة والتجارية مواطنين فضلاء لا مصلحيين؟ وقد نظرت طبقة مـلَّاك الأراضي في الأرياف والمتبنِّية لأيديولوجيا الجمهوريين الجُدد، نظرت بارتيابٍ لنشوء أنماطٍ جديدةٍ من الإنسان الاقتصادي. وقد نتجت كلها عن توسُّع بريطانيا بوصفها قوةً إمبراطورية اقتصادية عظمى، مما أفسح المجال لظهور أنماطٍ جديدةٍ من المُلَّاك: كالسماسرة، والمُقرضين، والتجَّار الدوليين، وأصحاب الثروات الضخمة المُجمعة من الشرق. ويتلخَّص الإشكال الذي طُرح في ذلك الحين في: هل يُمكن اعتبار مُلَّاكٍ كهولاء مواطنين مخلصين على الحقيقة طالما أنَّ أملاكهم ليست مرتبطةً بالأراضي؟ ومع الأخذ بعينِ الاعتبار أنَّ معظم هؤلاء قد صنعوا ثرواتهم وأملاكهم بالتحالف مع الدولة بوصفهم بُناةً لإمبراطوريتها: فهل من المتوقَّع أن يكونوا لا مصلحيين فيما يتعلَّق بمداولات الشأن العام على الحقيقة؟ تعكس هذه النقاشات - كما نقلها لنا بحيوية جون بوكوك - جهدًا مضنيًا لأمثولة المواطنة في سعيها للتأقلم مع النمط الجديد للإنسان الاقتصادي.

وقد تحدَّى خطاب الاقتصاد السياسي الناشئ المنظومةَ المدنيةَ التقليديةَ، كما نظر باحتقار واستخفافٍ لتهوينها من شأن المجالَيْن الاقتصادي والخاص. وكما يوضِّح كلٌّ من آدم سميث وديفيد هيوم، فإنَّ المجال الخاص المنزلي (*Oeconomia*) هو المجال الأهمُّ في الحياة. فهو يُعنى أساسًا بشؤون تدبير المنزل وساكنته؛ إذ يوفِّر للمرء الطعامَ والمأوى بالإضافة إلى أساسيات الحياة وكمالياتها. وهو بذلك لا يقلُّ عن المجال العام من حيث الأهمية والمكانة؛ كما أنَّ عدالة المجتمع لا تتحقَّق أساسًا إلَّا بتوفير معايير الحياة الكريمة لكل أفراده، وخاصةً الفقراء منهم. وهم يستندون لهذه المعايير ليحاججوا بأنَّ المنظومة التجارية الحديثة والمجتمعات الرأسمالية لا تقلُّ قدرًا، بل تتفوَّق على تلك الجمهوريات التاريخية الفاضلة سياسيًّا ولكن المتخلِّفة ماديًّا. ويرجع الفضل عندهم في تحقُّق معايير الحياة الكريمة هذه إلى النظام الحديث في تقسيم العمل. ولا يقتصر هذا التقسيم على نظام الإنتاج في المصانع فقط، وهو الذي ضاعف إنتاجية العمَّال بكل تأكيد، ولكن يتعداه لشكلٍ من التقاسم الاجتماعي للعمل والوظائف أيضًا بين كلٍّ من الدولة والمجتمع المدني. ويعتبر سميث أنَّ خصائص الحداثة المتعلِّقة بسلطةٍ تنفيذيةٍ قويةٍ مدعومةٍ من قِبَل جهاز بيروقراطيٍّ فاعل وجيشٍ نظاميٍّ دائم، هي الأساس لتحقيق أهداف المجتمع الأساسية بتوفير معايير كافية لحياةٍ كريمةٍ للفقراء. وبذلك يخالف سميث دعاةَ الجمهورية الكلاسيكية الذين يعتبرون أنَّ خصائص الحداثة هذه تُعَدُّ نكوصًا عن أمثولة الديمقراطية المدنية، التي لا تعرف تمايز الوظائف بين أعضائها. ويعتبر سميث أنَّ الديمقراطية المباشرة للمواطنين المُلَّاك بتناوبهم على المناصب قد تحقِّق فضيلة الحرية، ولكن فقط على حساب لا مساواة غير المواطنين وفقرهم. بينما يصبح المجتمع - في المقابل

- أكثر إنتاجيةً وتلبيةً لمطالب أفراده حينما يسمح بتحوُّل أعمال الحكومة وأصحاب المناصب فيه إلى وظائف وأشغالٍ متخصِّصة، كما يشجِّع التمايز بين كلٍّ من أدوار الدولة والمجتمع المدني.

وعند كلٍّ من سميث وهيوم، تلعب الدولة - بشكلٍ أساسيٍّ - دورًا ذرائعيًّا وأداتيًّا في تنظيم المصلحة الذاتية وإدارتها في المجال الخاص والسوق. وهم لا يعترفون بفكرة المجال العام بوصفه مساحةً يحقِّق المواطنون من خلالها فطرتَهم عبر تجاوز المصالح الذاتية. كما ينكرون وجود أي فطرة ذاتية أو غاياتٍ كبرى حاكمة لأعمال البشر المختلفة. ولكنهم يعتبرون في المقابل أنَّ العواطف والشهوات والمصالح هي وحدها التي تتحكَّم في سلوكيات البشر. ومن ثَمَّ تصبح غاية السياسة هي إيجاد النظام القادر على احترام هذه النوازع والسماح بتلبيتها بحريةٍ ونظامٍ وبأقل التكاليف الممكنة. ووفقًا لهذه النظرية، لا تُعَدُّ الديمقراطية - على العكس من الحرية - قيمةً بذاتها. إذ تُعَدُّ الحرية السلبية شرطًا لا غنى عنه لقيام مجتمع السوق وازدهاره. وهي تشمل حقَّ التمتُّع بالأملاك ومراكمتها، والحماية من الاعتقالات التعسُّفية وحرية التعبير والعبادة. وفي المقابل، تتراجع أولوية الحرية الإيجابية التي تنادي بها المنظومة المدنية. وتصبح الحرية في تشريع القوانين التي تنظِّم حياتنا، كما تصبح المشاركة في إدارة الجماعة السياسية وحكمها في مرتبةٍ ثانيةٍ رغم أهميتها وضرورتها. وهذا ما يتضح مع هيوم حينما يفضِّل الدولة المستبدَّة التي تحترم القانون وتوفِّر له الحماية والحرية لحياته وأعماله الخاصَّة على تلك الديمقراطية التي تنمحه المواطنة على حساب ما سبق. وهو ما يؤكِّد - من زاويةٍ تحليليةٍ - أنَّ مجتمع السوق لا يعبأ بالديمقراطية في حقيقته، ولكن فقط بدولة القانون ليضمن ويحمي إبرام العقود وتنفيذها. ومن ثَمَّ يصبح الإنسان الاقتصادي على الخيار بين أن يكون مواطنًا أو لا يكون. وذلك أنَّ الفرد قد لا يكترث بالشأن السياسي طالما سمحت له الدولة بحيازة الملكيَّات والتمتُّع بالحقوق القانونية.

وتصبح العلاقة عرضيةً بين كلٍّ من الحريات الخاصَّة والديمقراطية، وهو ما تعكسه حياة الكثير من الناس داخل المجتمعات الحديثة. إذ ينظرون للمشاركة في الانتخابات بوصفها واجبًا ثانويًّا لا يقارن بواجب الذهاب للكنيسة. وهم لا يكترثون بالشأن السياسي طالما بقوا وحدهم بمعزلٍ عن التدخُّل في شؤونهم. ورغم ذلك، فإنَّ هذه اللامبالاة التي تسود العالم الغربي الديمقراطي تُعَدُّ من أهم ميزاته أيضًا؛ وهو ما يتضح لو قارناه بباقي أرجاء العالم، حيث لا يتمتَّع الناس أساسًا بأي حريةٍ لاختيار شكل علاقتهم بالشأن السياسي. ففي بعض المجتمعات كالأرجنتين مثلًا، أُلغيت المواطنة كلها في أواخر السبعينيات من القرن العشرين، بينما أقصت المواطنة في الصين في عهد ماو والحرس الأحمر كلَّ الحقوق الخاصَّة للناس.

وقد توقَّع هيوم أن تؤدي التحيزات الجمعانية للخطاب المدني - بالإضافة إلى إعلائه الواجب العام على المجال الخاص - إلى تشويه التراث المدني وانقلابه على مُثله بتشريعه للطغيان وتبريره له. وهو ما أكَّدته أعمال لجنة السلامة العامَّة إبَّان الثورة الفرنسية. وقد استغلَّت كل النُّظُم الاستبدادية الحديثة منذ عهد اليعاقبة روحَ المصلحة العامَّة المرتبطة بالمواطنة. ويصبح المواطن الصالح - وفقًا لهذه النُّظم - هو الذي يُبلغ عن جيرانه ويشي بهم، ويُسكت ضميره البرجوازي لصالح ما تدَّعي السلطات أنَّه الخير العام. وعلى سبيل المثال، فقد اعتُبر المواطنون الألمان الذين قبِلوا ترحيل جيرانهم اليهود أو تعاونوا مع ذلك - مواطنين صالحين. إذ لم يدر بخلد أرسطو احتمالية أن يكون هناك مواطن صالح دون أن يكون إنسانًا جيدًا.

ويمكن الرجوع إلى سجالات القرن الثامن عشر هذه من باب الفضول التاريخي، أو يمكننا إعادة صياغتها بشكلٍ حديثٍ أكثر. فما يزال الخطاب الكلاسيكي للمواطنة - على الرغم من قدمِهِ وفَقْدِه لجاذبيته - يطرح علينا أسئلةً مشروعةً تتعلَّق بقضايا المواطنة الحديثة. فما هي شروط اللامصلحية الشخصية لممارسة السياسة؟ وما الذي يمكنه أن يربط مصالحنا المادية بمصالح بلدنا؟ وهل تعيق ضغوطات الحياة الحديثة - وما تقتضيه من تقاسمٍ دقيقٍ للأعمال والوظائف، وتقييدٍ للراحة وأوقات الفراغ - قدرتَنا على إصدار الأحكام السياسية؟ ولو قبلنا بأنَّ السياسة لا يمكن تركها لأقلية أرستقراطية ثريَّة، فمَنْ يمكنه أن يتحلَّى بشروط المدنية الكلاسيكية هذه؟ وكيف يمكن للمواطنين العاديين والمنشغلين بتحديات الحياة الحديثة التسامي نحو الفضائل القديمة تلك؟ أو هل المنظومة المدنية القديمة تبالغ وتشتطُّ في مطالبها فقط؟

ونحن اليومَ نؤمن بديمقراطية الأغلبية التي ترتكز على المواطنة الشاملة، مقارنةً بتلك الأرستقراطية والمقتصرة على امتيازات الخاصَّة فقط. ويعود هذا إلى تراجع إيماننا باللامصلحية الطبيعية للأرستقراطية، وإلى اعتقادنا بأنَّ الاقتراع الجماعي يذيب كلَّ المصالح الخاصَّة والعصبيَّات الأقلويَّة داخل إرادة الأغلبية. ويبقى أنَّ للأكثرية أخطاءها أيضًا؛ ولكنَّ الديمقراطيات تحمي نفسَها من تداعيات هذه الأخطاء. فهي تنظِّم الانتخابات الدوريَّة، وتحصن حقوق الأقليات، بما يحمي أفرادها من تعصُّب الأكثرية وطغيانها. وبمعنًى آخر، يُنظر لحقوق الأقليات والدساتير الديمقراطية بوصفها بديلًا لغياب فضيلة اللامصلحية من الأغلبية الانتخابية.

وتُعتبر الفضيلة العامَّة للمواطنين هي الضمانة القصوى للحكومة الصالحة في المنظومة الفكرية للمدنية الجمهورية، بينما تَعتبر المنظومة السياسية الليبرالية التي تُعنى بحقائق مجتمع السوق

والإنسان الاقتصادي أنَّ الدساتير ونظام الضوابط والتوازنات أكثر أهميةً من الفضيلة. وتُعَدُّ المؤسسات الفاضلة أحدَ الأُسس الفكرية التي أنتجت الدستور الأمريكي، وقد تطوَّرت بوصفها أحدَ البدائل التاريخية للإنسان الفاضل. ويُعَدُّ هذا الدستور واحدًا من أنجح المحاولات للتوفيق بين كلٍّ من التراث الجمهوري والليبرالي. وهو يحوي العديد من المبادئ الجمهورية: كالارتياب بالجيوش المنظَّمة، وتأكيد الحق في حمل السلاح، وتأسيس نظامٍ من الضوابط والتوازنات بين كلٍّ من السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، بالإضافة إلى جعل السيادة بيد الشعب نفسه «we the people».

وفي الفترة الأخيرة أُعيد اختبار مدى أهميَّة كلٍّ من الفضيلة المدنية للمواطنين مقارنةً بنظام التوازن المؤسسي بين السلطات في ضمان الحريات الديمقراطية. ولعلَّ الفضائح السياسية الأمريكية لكلٍّ من الرئيسَيْن ريغين ونيكسون تُعَدُّ جزءًا من هذه الاختبار. وإنَّ المرء ليتساءل عن ردَّة فعل الشعب لو استُفتي موقفه من سلوك كلٍّ من الرئيسَيْن ريغين ونيكسون. فهل كان الشعب الأمريكي ليسامحهما أو يغفر لهما؟ ولو تمَّت مساءلة سلوكهما في كلٍّ من فضيحتَي إيرانغايت وواترغايت باستفتاءٍ شعبيٍّ لنُظر إليهما بوصفهما قضية «التزام أو لا» بالاستقامة الشخصية؛ وهو ما كان سيؤدِّي إلى العفو أو اللامبالاة تجاه أخطاء كلٍّ من الرئيسَيْن. ومن حسن الطالع أنَّ ما فعله هذان الرئيسان يُعَدُّ انتهاكًا لسلطات الكونجرس، مما جعله المخوَّل بمحاسبتهم بدلًا من الشعب نفسه.

ويُعَدُّ ماركس من أعظم من علَّق على سجالات القرن الثامن عشر هذه وعقَّب عليها. ويُمكن فهم معظم كتاباته الأولى بين عامي 1843 و1844 - وخاصةً المسألة اليهودية - بوصفها موقفًا وحكمًا شخصيًّا منه على كلٍّ من الخطاب المدني للمواطنة وخطاب الاقتصاد السياسي. وهو يعتبر أنَّ الاقتصاد السياسي قد كشف البُعْد الأسطوري الخرافي للأمثولة المدنية. فقد كشف حقيقة حياتنا في المجتمع المدني، حيث يدخل الإنسان الاقتصادي في تنافسٍ محمومٍ مع أقرانه في إطار حرب مصالح مسعورة. ومن ثَمَّ ينقسم الإنسان الحديث حول هويته بوصفه مواطنًا أو برجوازيًّا: وتُعَدُّ الأولى هويةً حقيقيةً بينما تُعَدُّ الثانية خاطئةً ووهميةً. وهو يحيا في السوق بوصفه منافسًا غير متساوٍ مع الآخرين، بينما يجب عليه أن يتصرَّف على صعيد الدولة (Polis) بوصفه متساويًا مع غيره في الحقوق السياسية. وتصبح هويته بوصفه مواطنًا ذات طابعٍ قانونيٍّ فقط، مما يُفقدها دافعيتها وجدواها، ويحوِّلها إلى هوية خرافية أو وهمية.

وفي حين أنَّ ماركس قد فكَّك بنقده الشديد أسطورةَ المواطنة، ولكنه يبقى - مع ذلك - من أعظم مناصري التراث المدني في القرن التاسع عشر. وقد اعتقد بإنسان أرسطو المثالي

المتحرِّر من ضرورات المادة، والذي يتمتَّع بالفراغ والحكم ليحقِّق ماهيته بوصفه كائنًا نوعيًّا (species being) بالتوافق مع الآخرين. فالإنسان الاشتراكي يُفترض به أن يسوِّي بين متناقضات كلٍّ من البرجوازية والمواطنة. بينما سيؤمنُّ الإنتاج الاشتراكي المساواةَ والشروط العامَّة اللازمة لرغد العيش والفراغ، مما يسمح للرجل بتحقيق الأمثولة الأرسطية، وأن يجبر الصَّدع بين العام والخاص. ولعلَّ هذا ما يشكِّل أهم سمات المواطن عند أرسطو. وبهذا المعنى، تصبح الماركسية ذروةَ الأمثولة المدنية، ومن ثَمَّ تتحوَّل الاشتراكية إلى أحد أهم المشاريع الساعية إلى تطبيق أمثولة المواطنة في الظروف الاقتصادية الحديثة.

وإن صحَّ ما ذكرناه، فلماذا إذن تبدو المواطنة في مختلف المجتمعات الشيوعية أو التي تدَّعي وراثتها للمُثل الماركسية غير متوافقةٍ مع كلٍّ من الديمقراطية والحقوق الخاصَّة؟ يجيبنا أشعيا برلين في كتابه «**مقولتان في الحرية**» بأنَّ الماركسيين يفضِّلون مبدأ «**الحرية لـ**» (*free to*) على مبدأ «**الحرية من**» (*free from*). إذ تمَّ تجاهل ما وصفه ماركس بازدراءٍ بالحقوق البرجوازية المدنية «**الحرية من**» في سبيل تحقيق الغاية الأسمى المتمثِّلة في بناء الإنسان الاشتراكي. وهذا بدوره يعطيه «**الحرية لـ**»، ويحقِّق ذاته بوصفه كائنًا اجتماعيًّا. ولو صحَّ هذا، فالخطأ لا تتحمَّله الماركسية فقط، بل كل الأمثولة المدنية القديمة التي تحابي الجماعة المدنية على حساب الحقوق الخاصَّة للأفراد. وهو ما يؤكِّد على ضرورة إحداث صيغة من التوازن عبر بناء نظامٍ دستوريٍّ يوفِّر كل أشكال الضوابط والتوازنات والتأكيد على الحقوق الطبيعية كما في حالة الدستور الأمريكي. ولو اعتبرنا المواطنة أسطورةً، فإنها تغدو خطيرةً جدًّا إن لم يوازن الواجب العام فيها بجرعةٍ عاليةٍ من الحقوق الخاصَّة.

وتُعَدُّ الماركسية أحدَ أهم نتاجات الأمثولة المدنية، وهي تظهر لنا بعضًا من وعودها، وبعضًا آخرَ من مخاطرها. ولكن هل هي الوحيدة؟ وماذا بشأن التجربة الجمهورية البرجوازية المتشدِّدة التي حاولت المزاوجةَ بين كلٍّ من المبادئ القديمة للمواطنة واقتصاد السوق؟

ويُظهر لنا هذا كلُّه أنَّ الأُسس الأبوية للخطاب القديم تتناقض مع أمثولة المساواة الليبرالية في حقوق الإنسان. ويمكن فهم التاريخ السياسي للقرن التاسع عشر بوصفه مسيرةَ نضالٍ من الطبقة العاملة والنساء لتعرية هذا التناقض وحلِّ إشكاليته. إذ جاهدت هذه الفئات لصالح مُثُلٍ جديدةٍ تُصبح فيها المواطنة حقًّا لكل الأفراد البالغين بغضِّ النظر عن ملكياتهم. وما إن تحقَّق ذلك كلُّه حتى تكشَّف الإطار الشكلي والمضمون الفارغ الذي

تأخذه المواطنة في مجتمع السوق اللامتساوي. ويظهر أنَّ هذا التناقض بين كلٍّ من المساواة الشكلية والحقيقية كان واضحًا حتى للبرجوازية نفسِها. وهو ما توضِّحه لنا مقولة الكاتب البرجوازي الفرنسي الشهير أناتول فرانس حين كتب: «أنَّ المساواة البرجوازية ليست أكثر من التسوية بين كلٍّ من الفقراء والأغنياء في منعهم من النوم تحت جسور باريس». ولا يجاوز ماركس الحقَّ حين يتَّهم المواطنة البرجوازية بأنها أمَّنت المساواة القانونية للمواطنين من دون أن توفِّر لهم المساواة الاقتصادية والاجتماعية الضرورية لممارسة حقوقهم. ومرةً أخرى، يبدو معظم القرن التاسع عشر كمحاولة حثيثة لتخفيف حدَّة التناقض بين اللامساواة الحقيقية والمساواة الشكلية في العقد المدني للمجتمع الحديث. وقد تطوَّر هذا النضال من الأسفل والأعلى على السواء. فمن الأسفل نشطت كلٌّ من طبقة العمَّال والمنظمات النسوية، بينما في الأعلى رفضت الدوائر الليبرالية ذات التوجُّه الديني والمهتمَّة بأعمال الخير حجمَ التناقض بين كلٍّ من المساواة الرسمية والحقيقية. ونتيجة لذلك، فقد طوَّرت فرديَّة مجتمع السوق ما سمَّاه أ.ف. ديسي (A.V. Dicey) بالحل الجمعي لهذا التناقض. ولم تمنع التوجهات الليبرالية وتلك المضادة لتدخُّل الدولة في معظم سنيّ القرن التاسع عشر من نشأة الدولة التدخلية الحديثة. وقد أبدع المجتمع البرجوازي هذا الحلَّ ليخفِّف من التناقض الأخلاقي الفاقع بين وعود المواطنة وواقع اقتصاد السوق.

وقد أنتج هذا الصراع ما يُسمَّى بدولة الرعاية الحديثة. وسأفسِّر تاريخ دولة الرعاية - كما فعل ت.ش. مارشال وغيره - بوصفه نضالًا لتحصين الحقوق القانونية بالحقوق الاجتماعية والأمن الاقتصادي. وتهدف هذه المنظومة الحقوقية كلها إلى تحويل المواطنة لتجربةٍ حقيقيةٍ في مقابل تلك الشكلية الأخرى. وقد دفعت سياسات السوق وآلياته وما تنتجه من مظاهر اللامساواة إلى مطالبة الدولة بالتدخُّل للحدِّ من التناقض بين اللامساواة الحقيقية والمساواة الشكلية.

وبذلك زاوجت السياسة الحديثة بين كلٍّ من المُثل الليبرالية وتلك المدنية في سعيها لتحصيل الأفضل من كلتا المنظومتَيْن. وقد جاءت من الليبرالية فكرة أن الدولة وجدت لتمكِّن الأفراد ليكونوا «أحرارًا من» (*free from*) بينما أتت من التراث المدني أمثولة «أحرار لـ» (*free to*). وقد دُعِّمت الحرية الشكلية لليبراليين بتلك الفعلية من خلال صياغة الحقوق المشتركة على أُسس من الموارد المشتركة. وقد أدَّى ذلك بالنتيجة إلى قيام منظومة سياسية (Polity) محايدة فيما يتعلَّق بالحياة الفاضلة. إلَّا أنها تلتزم - على الرغم من حياديتها - بتوفير الحاجات الجماعية الضرورية، لتحقيق هذه الحياة الفاضلة للمواطنين أيًّا كانت.

ويسمح لنا هذا الفهم للتاريخ بقراءةٍ أكثر أناةً لأسباب تضخُّم بيروقراطية الدولة الحديثة، ومن ثَمَّ يدحض كل ما يدَّعيه اليمين المحافظ والمعاصر في نقده لتاريخ دولة الرعاية. فهذا التضخُّم البيروقراطي - على عكس ادعاء هذا اليمين - لم يأتِ وليد أطماع البيروقراطيين في سعيهم لتوسيع امتيازاتهم وصلاحياتهم، كما أنه لم ينشأ نتيجة تخبُّط السياسيين الليبراليين في تجارب متعثِّرة لتحسين الأوضاع الاجتماعية وإصلاحها. وبخلاف ذلك كله؛ فما أريد التأكيد عليه هنا هو أنَّ تدخُّل سلطة الدولة لكبحِ تعديات السوق وخرقه لأمثولة المساواة بين المواطنين لم يكن بمعزِلٍ عن دعم باقي القوى الاجتماعية. فقد دعم هذا المسار عددٌ من القوى الاجتماعية المختلفة، كاتحادات التجارة وأصحاب المهن الحرة، بالإضافة إلى مجموعاتٍ من طبقة رجال الأعمال الذين أدركوا أنَّ الكفاءة الاقتصادية مرهونةٌ ولا بدَّ بعقدٍ مدنيٍّ عادل. وقد عملت الكينزيانيزم[6] (Keynesianism) على المزاوجة بين كلٍّ من الكفاءة والإنصاف من خلال اللجوء إلى الإنفاق العام، للتخفيف من شراسة الدورة الطبيعية للأعمال.

ولا يرتبط اسما كلٍّ من ويليام بيفيريدج وجون مينارد كينز[7] بتاريخ المواطنة، ولكنهما يحتلان مكانًا بارزًا في تحديد شروط العقد المدني الذي ساد بين أعوام 1945-1970. ويمتلك المواطن - وَفق هذا المبدأ الجديد للمواطنة - الحقَّ في أن يكون محميًّا في مواجهة الأمراض والشيخوخة والبطالة بعيدًا عن أي صندوقٍ مشتركٍ سبق له أن ساهم فيه. وأضحت عوائد دولة الرفاه هذه شاملةً لجميع المواطنين. فالعهد المدني الجديد لم يُعقد على أساس الاحتياجات بين من يملكون ومن لا يملكون، وأضحت الضرائب هي الأداة لبناء تضامنٍ مدنيٍّ بين الغرباء. وقد تأسَّس التضامن المدني بناءً على تصوُّر يقتضي أنه: كلما أخذ المواطن من الدولة أكثر أصبحت مصالحه الخاصَّة أكثر ارتباطًا وتعلُّقًا بتلك العامَّة.

وقد غطَّت الهيمنة الكينيزية بين أعوام 1945-1973 على التناقض الدائم بين كلٍّ من السوق والمواطنة. وحينما دخلت الاقتصاديات الغربية في عاصفةٍ من الاضطرابات في عام 1970، عاد هذا التناقض ليظهر من جديد. وما ظهر في البداية بوصفه أزمةَ تضخُّم في التكيُّف مع ارتفاع أسعار المواد الأوَّليَّة، وفي التخفيف العاجل للزيادة في الطلب، اتَّضح في النهاية أنَّه أزمةُ انتقالٍ من

(6) نسبة إلى المفكِّر الاقتصادي البريطاني جون مينرد كينز.

(7) ويليام بيفيريدج وجون مينارد كينز هما: مفكِّران اقتصاديان بريطانيان، كان لهما التأثير الأهم والأبرز في صياغة النظام الاقتصادي الغربي في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية. (المترجم)

الاقتصاد الصناعي إلى الاقتصاد الما بعد صناعي. وقد اعتمدت الكينيزية ومنظومة الرفاه الاجتماعي على بنيةٍ اقتصاديةٍ مركزيةٍ وصناعيةٍ خاضعةٍ لإشراف الدولة. وقد قام هذا الاقتصاد على دعامة الصناعات الاستخراجية والتحويلية، كالفحم والصلب والبتروكيماويات والسيارات، التي ازدهرت في ضوء الشراكة التي قامت بين كلٍّ من الدولة ورأس المال. ومع انهيار هذه المؤسسات ارتفعت تكلفة منظومة الرعاية الاجتماعية، وواجهت صعوباتٍ في تأقلمها مع المستويات العالية للعمالة الدائمة. وذلك كلُّه أدَّى إلى تقليص الربحية الخاصَّة، وإنهاك كل جهاز رعاية دولة ما بعد الحرب. وبذلك تحوَّلت كل منظومة الأمن الوظيفي - التي وُجِدت بحكم الشراكة بين كلٍّ من الاتحادات والإدارات والدولة - إلى عقبةٍ أمام إعادة هيكلة سوق العمل في أواخر السبعينيات. وقد أنفقت الجماعات السياسية المرتبطة بالصناعات القومية ووظائف القطاع الخاص، كالاتحادات والمجتمعات المحلية ونخبها السياسية، أغلبَ عقد السبعينيات وهي تقاوم إعادة هيكلة الاقتصاد. وكذلك رُفع شعار الخصخصة بوصفه محاولةً لضرب قوة هذه الكتل المعيقة والسيطرة عليها من خلال فرض سياساتٍ تحديثية ذات منطقٍ اقتصاديٍّ صرفٍ بعيدًا عن الأبعاد المدنيَّة والعامَّة. لقد كان الأمن في السابق هو شعار الميثاق الكينيزي والبيفيريدجي: الأمن الوظيفي، والأمن السكني، والأمن الصحي، وأمن الشيخوخة. بينما أصبحت الحركية والمرونة هي شعار الاقتصاد الما بعد صناعي بدلًا من الأمن. فالوظائف تظهر وتختفي وتنتقل من مجالٍ إلى آخر ومن منطقةٍ لأخرى. وتصبح المهارة هي الأساس بدلًا من الأقدمية. ويبدو أن منطق النمو الما بعد صناعي يعمل ضد كلٍّ من مبادئ تحكُّم الدولة بالاقتصاد والرعاية التقليدية للأمن الوظيفي. وبذلك أصبحت وحدات الإنتاج الصُغرى هي النمط المعتمد للتعامل مع التقلُّب السريع في مستوى الطلب وأشكاله المختلفة. حيث يمكن لهذه الوحدات أن تكون مملوكةً من هيئاتٍ متعدِّدة الجنسيات، ولكن تبقى شؤون الإدارة والتوظيف بيد المسؤولين المحليين. وقد نشط الاقتصاد القومي في ظل بيئةٍ صناعيةٍ مستقرة الإنتاج وقائمةٍ على ما يقدَّم من خدماتٍ عامَّة ثابتة للمواطنين. وهو ما يتنافى مع بيئة عمل الشركات الصغيرة، التي يرتبط استمرار عملها أو فشله بالسوق الدولية ككلٍّ.

وقد دفعت هذه الأزمة الاقتصادية إلى إعادة تقييم تجربة دولة الرعاية بأَسْرها. إذ لم يعزِّز المنح الشامل لحقوق المواطنة الاجتماعية التضامنَ الاجتماعي المتوقَّع، كما لم يؤدِّ إلى زيادة الالتزام بالمصلحة العامَّة. وعلى العكس من ذلك، فقد أدخلت دولة الرعاية مواطنيها في دورةٍ من التوقُّعات والإحباطات المتلاحقة. وقد واصل سقف مطالب المواطنين بالارتفاع بشكلٍ متواصل، إذ كلَّما تحقَّق مطلب نودي بمطلبٍ جديدٍ متقدِّم على الذي سبقه. فبدلًا من أن تكون المشافي العامَّة موضعَ

افتخارٍ بوصفها أصولًا مدنيَّة عامَّة - على سبيل المثال - بدأ النقد يوجَّه للقصور الذي تعاني منه مقارنةً بمثيلاتها الخاصَّة. وقد وُجِه سوء استغلال بعض الفئات لنظام الرعاية هذا بغضبٍ عارم؛ فقد اعتُبر هذا الاستغلال بمثابة خيانة للعقد المدني المتوافق عليه ضمنيًّا بين المواطنين. وقد عُدَّ ذلك من خوارم المواطنة، وجرمًا أعظمَ من مجرَّد الخداع والتحايل. كما لم يحقِّق نظام الرعاية هذا وعودَهُ بالأمن والسلم الاجتماعيَّيْن؛ إذ واصل معدل الجريمة بالارتفاع منذ عام 1945. وقد احتجَّ اليمين المحافظ بذلك كلِّه ليوجِّه سهام نقده ضد نظام الرعاية، وليقيم الحُجَّة على أنَّ العقد المدنيَّ لا يعدو أن يكون نظامَ سلبٍ ونهبٍ للمواطنين.

وقد ولَّدت دولة الرعاية هذه آثارًا متناقضةً في المجتمع. فقد سمح تولِّي الأخصائيين الاجتماعيين مهام الرعاية بدلًا من أفراد الأسرة بتحقيق العديد من المكاسب والخسائر في الوقت نفسِه. إذ حرَّر هذا النظام النساء من واجباتهنَّ في الرعاية تجاه باقي أفراد الأسرة، وسمح لهنَّ بالدخول في سوق العمل من جهة. ولكنه أضرَّ كثيرًا بالمسؤولية الأُسرية وشعور التضامن والتكافل الاجتماعي المرتبط بها من جهةٍ أخرى. ولكنَّ هذا التضامن الاجتماعي تعزَّز أيضًا من جوانب أخرى. فقد قبل الجميع - على سبيل المثال - أن يساهموا في نفقات الرعاية الطبية الشاملة لتوفير نظامٍ من الخدمات الطبيَّة العامَّة، وهو ما يُعَدُّ جوهر الأمثولة الديمقراطية المدنيَّة. إلَّا أنَّ نظام الرعاية قد سمح - في الوقت نفسِه - بظهور أشكالٍ جديدة من الاعتمادية واللامبالاة الأخلاقية. إذ أصبح شعار «ليست مسؤوليتي ولكن مسؤولية الدولة» الشعارَ الأوَّل المرفوع حينما تقع جرائم التخريب وإهمال الممتلكات العامَّة أو حتى استغلال الأطفال وإساءة معاملتهم. ويتجلَّى ذلك أيضًا في حالة الإسكان العام، حيث تفسّر مقولة «ممتلكات الجميع ليست ممتلكات أحد» دوامة الإهمال المستمر التي يعاني منها هذا القطاع.

وترجع أزمة المواطنة اليومَ إلى أنَّ الأمثولة المدنيَّة لفترة ما بعد الحرب قد أخفقت وفشلت في اختبارها وتجربتها؛ إذ لم تحقِّق المنافع والخدمات العامَّة التضامنَ المدني المنشود. وقد قام الميثاق الضمني الاجتماعي لفترة ما بعد الحرب على الجمع بين كلٍّ من التيار الليبرالي الداعي للحرية وذاك المدني الداعي للمنافع العامَّة. ووَفق هذه القراءة للتاريخ، فلن يفاجئنا اليومَ نقوص الليبراليين عن المُثل المدنية للمجتمعات السياسية الغربية. إذ تتسم علاقة كلا التيارين بالتوتُّر المستمر فيما بينهما منذ بزوغ عصر السوق. وتقف دعوى الحرية بوصفها هدفًا أسمى لمجتمع السوق على تناقضٍ مع الدعوى التي تنظر للمجتمع بوصفه جماعةً سياسيةً من المواطنين المتشاركين في الأخطار. وتبقى هذه التناقضات تحت السيطرة طالما كان السوق يعمل بشكلٍ ملائمٍ. وحين يدخل الاقتصاد في أزمةٍ تستدعي ضرورة إعادة هيكلته، تصبح كلفة المواطنة والضمانات العامَّة حينئذ شديدةَ الارتفاع وتتحوَّل المواطنة نفسها لتكون عقدًا إكراهيًّا.

وتبقى الضرائب هي النقطة المركزية في أزمة المواطنة هذه. إذ يتساءل الناس: لِمَ يجب عليهم أن يدفعوا أكثر بينما الخدمات العامَّة في تراجعٍ مستمرٍّ؟ أو أن يتساءلوا أيضًا: لِمَ يجب عليهم التشارك في الخدمات العامَّة بينما يمكنهم أن يحصلوا عليها بطرقهم الخاصَّة وبشكلٍ أفضل؟ إذ تدفع بدائل القطاع الخاص المُنافسةُ للدولة في مجال خدمات التعليم والصحَّة الأثرياءَ للمطالبة بحقِّهم في الانسحاب من نظام الخدمات العامَّة. فلِمَ لا يرسل هؤلاء أولادهم إلى المدارس الخاصَّة الأكثر كفاءةً أو يتطبَّبون في المستشفيات الخاصَّة الأفضل جودةً؟ وبذلك يُصبح التخفُّف من أعباء الضرائب لصالح توفير المال لإنفاقه بحريةٍ في مساحة الخدمات الخاصَّة بدل العامَّة منطقًا لا يقاوم. وبذلك تصبح المواطنة - كما المساواة - ضحيةً للمعاناة والتعثُّر.

وليست المواطنة بالضرورة ذات عائدٍ حسابيٍّ مباشر. إذ تساهم العائلات التي بلا أطفال في تعليم الأطفال الآخرين عبر دفعها للضرائب. كما يدفع العمَّال الشباب لتقاعد كبار السِّن وتكاليف علاجهم. ويساهم الذين يعملون في مساعدة أولئك العاطلين. وينتهي الذين يعتنون بأطفالهم بأن يدفعوا لإصلاح أخطاء أولئك الذين لا يعبؤون بأطفالهم. وتتعزَّز فكرة الإيثار المدني اللاشخصي هذه بمبدأ التأمين: نحن نساهم في الرصيد العام والمشترك لنستفيد منه بمجموعنا، وطالما نحصل على الخدمات العامَّة حينما نحتاجها فنحن لا نبالي في الدفع للمنتفعين.

وقد شكَّل تعميم الخدمات الأساسَ الشرعي للميثاق المدني هذا. فهو لم يكن ميثاقًا بين مَن يملكون ومَن لا يملكون، ولكن بين شركاء متساوين في المشروع المدني ككلٍّ. إذ أمكن للجميع أن ينظر لمنح الأطفال والتأمين ضد البطالة ورواتب التقاعد لكبار السِّن بوصفها حقوقًا مكتسبة لهم. ولكنَّ هذا العقد المدني لا بدَّ أن يدخل في مأزقٍ عندما تبدأ عجلة النمو الاقتصادي بالتباطؤ، ويقلُّ الدَّخل المتاح للمجال المدني، أو تتراجع نوعية الخدمات المقدَّمة. ومن ثَمَّ نبدأ جميعنا نحيا وَفق خصائص الوعي المزدوج للطبقة الوسطة المدينية. فنحن لا نريد أن نخرج من منظومة التعليم والاستشفاء العام، ولكننا ندرك في الوقت نفسِه أنَّه كلما استمررنا أكثر في هذا النظام أصبحت مصالحنا الخاصَّة أكثر تهديدًا. فنحن لن نتردَّد بالتأكيد في نقل أولادنا من مدارس المدن الداخلية المنهارة[8] بدلاً من أن نبقيهم هناك فقط من باب الالتزام بمبدأ الرعاية والتضامن المدني.

---

(8) يطلق لفظ مدارس المدن الداخلية (inner-city school) على المدارس الموجودة في الأحياء الفقيرة للمدن، حيث تسود الجريمة والفوضى وضعف النظام التعليمي. (المترجم)

وتقتصر المواطنة - وَفق المنطق البيفيردجي[9] - على الحقوق السلبية في الرعاية فقط. وهي لم تلحظ الأبعاد الإيجابية الأخرى في المواطنة كالترشُّح للمناصب العامَّة والتصويت والتنظيم السياسي. فلم تخضع البيروقراطية المتضخمة لدولة الرعاية إلَّا بشكلٍ ثانويٍّ لمحاسبة المسؤولين المنتخبين. وبدلًا من أن تدعّم عضوية المواطنين في المشروع المدني العام، فإنَّ تجارب المساعدات العامَّة كانت - في كثيرٍ من الأحيان - تجاربَ مريرةً تعكس اعتباطية البيروقراطية وسوء أدائها. وبذلك تحوَّلت المواطنة إلى حقيقة بيروقراطية أكثر منها ديمقراطية، وأضحت - من ثَمَّ - قليلةَ الرسوخ في ثقافتنا السياسة. ومن ثَمَّ فقد أصبحت الضحية الأولى للطعن الذي وجَّهه اليمين للديمقراطية الاجتماعية الرتيبة والعقيمة. ولم يكن واضحًا لنا أبدًا كيف يمكننا أن نجعل البيروقراطية أكثر شفافيةً وعرضةً للمساءلة والمحاسبة دون إحداث هيئاتٍ ولجانٍ إضافية للرقابة. وتكْمُن إحدى أهم مفارقات المواطنة في أنه لا أحد يرغب في أن يكون مواطنًا طوال الوقت. وكما يقول أوسكار وايلد، فإن الاشتراكية على حقٍّ تمامًا، ولكنها تحتاج إلى الكثير من الأمسيات. ويرجع تعثُّر الديمقراطية التشاركية بوصفها شعارًا للمواطنة في عقد الستينيات إلى عجزها عن تقديم بدائل ديمقراطية حقيقية لمراقبة الجهاز البيروقراطي للدولة غير المزيد من الاجتماعات المتواصلة. ويُستخدم هذا كلُّه حُجَّة ضد دولة الرعاية واحتكار جهاز الدولة للخدمات العامَّة. ومن ثَمَّ ترتفع المطالبة بكسر هذا الاحتكار من يد الدولة، وأن نخصخص مختلف الخدمات العامة ونخضعها لمنطق السوق وأسعاره. وبذلك تصبح الدولة أكثر عرضةً للمحاسبة وتجاوبًا مع طلبات المستهلكين. وتقوم الدعامة الأخلاقية الأساسية لمنطق السوق في معارضته لنظام الرعاية على فشل العقد المدني في الوفاء بوعد الديمقراطية. فالسوق يتجاوب مع طلب المستهلكين، أما الدولة فلا. ويمكن اعتبار سيادة مصطلحات «دافعي الضرائب» و«المستهلكين» بدلًا من مصطلح المواطنين في الخطابات السياسية لكلٍّ من اليمين واليسار على السواء، يمكن اعتباره من مؤشرات أزمة المواطنة في عقد الثمانينيات. وبذلك يبدو السوق كأنَّه هو الذي يحدِّد مضمون لغة الجماعة السياسية.

ويمكن فهمُ عودة السيادة للغة السوق بوصفها نتيجةً للصراع الطبقي بين العمال وأرباب العمل على نسبة الفائض الاقتصادي الواجب صرفه على الرواتب والإنفاق العام، وذلك الواجب حفظه بوصفه رأسَ المال وأرباحًا صافية. ويوضِّح لنا التحليل الطبقي - بلا شكٍّ - بعضَ جوانب هذا الموضوع. فالأحزاب المحافظة التي حكمت عددًا من الدول الغربية في عقد الثمانينيات لم تخفِ تأييدها لحقِّ

(9) نسبة إلى المفكِّر الاقتصادي ويليام بيفيريدج السابق ذكره. (المترجم)

رأس المـال وحريتـه، وأهميـة زيـادة ربـحِ الـشركات، وضرورة إضعـاف اتحـادات القطـاع العـام. إلَّا أنَّ القـدرة التفسـيرية لهـذا التحليـل محـدودةٌ كالعـادة. بينـما يبقـى البُعْـد المعرفي كأحـد المقتربـات التحليلية المهمَّـة في هـذا الصـدد: فقـد أثبـت السـوق أنَّـه أكـثر قـدرةً عـلى اسـتشراف المسـتقبل والتخطيـط لـه مـن الحكومـات. وقـد أعـاد عجـز الحكومـة عـن توقُّـع المسـتقبل أو حتـى التخطيـط لـه التأكيدَ عـلى مصداقية نمـوذج السـوق بوصفـه مـؤشرًا دقيقًـا لمسـارات المسـتقبل المحتملـة. إذ تُعَـدُّ مـؤشرات السـوق هـي الأكـثر دقَّـةً وقـدرةً عـلى الرصـد مـن سياسـة الحكومـات وخططهـا القائمـة عـلى مـؤشرات العلـوم الاجتماعيـة.

وبالإضافـة إلى صـدقِ تنبؤاتـه، فـإن السـوق لديـه جاذبيـة سياسـية أيضًـا. فهو ينقـل الخلاف عـلى توزيع الفوائـض الماليـة بعيـدًا مـن السـاحة السياسـية ككلٍّ. ويعـود ذلـك إلى مشروعـه الداعـي للخصخصـة وكسرِ احتـكار الدولـة للقطاعـات الخدميـة والإنتاجيـة. وتُخضـع سياسـة الخصخصـة القـراراتِ المتعلِّقـةَ بتحديـد موقـع المصانـع وحجـم الاسـتثمارات وأعـداد الموظفـين إلى منطـق السـوق بـدلًا مـن الاعتبـارات السياسـية. ويعنـي تحريـر الـشركات مـن التدخـلات السياسـية تراجـعَ تأثـير الاتحـادات واعتبـارات الناخبـين في سـلوك الـشركات. وبذلـك تنـأى الحكومـة بنفسـها عـن أي مسـؤوليةٍ تتعلَّـق بسـوء الخدمـات المقدَّمـة مـن الـشركات المتخصِّصـة، التـي تتحمَّـل وحدهـا نتائـجَ سياسـاتها. وتُعَـدُّ حلـول السـوق المطروحـة محاولـةً لأخـذ القـرارات الاقتصاديـة خـارج المجـال السـياسي. ويُعَـدُّ هـذا قـرارًا واعيًـا وواضحًـا بالتأكيـد، فالمبالغـة في التسـييس هـو المصطلـح الـذي يتكـرَّر في حجـج المحافظـين. وهـو مـا يتجـلَّى بنظرهـم في التدخـل التشريعـي للدولـة في مجـالاتٍ عديـدة بـدءًا مـن الاقتصـاد ووصـولًا إلى المجـال الخـاصِّ لـلأسرة بطريقـةٍ تناقـض الحريـة أو الفعاليـة أو كليهـما معًـا. وترجـع الجاذبيـة السياسـية للخصخصـة بصفتهـا حـلًّا يسـمح للدولـة بـأن تنـأى بنفسـها عـن النـزاع الدائـم في القطـاع العـام بـين كلٍّ مـن الإدارات والاتحـادات. إذ شـهد عقـد السـبعينيات صراعًـا مسـتمرًّا حـول تقاسـم الأنصبـة بـين كلٍّ مـن رأس المـال والعمالـة. وقـد اسـتخدم المحافظـون الجـدد المنطـق نفسَـه فيـما يتعلَّـق بنظـام الرعايـة. وقـد حاججـوا بـأنَّ النـزاع حـول حجـم الإنفـاق عـلى الرعايـة هـو جـدالٌ مُزمِـنٌ لا ينتهـي. ومـن ثَـمَّ يصبـح مـن الأجـدى والأكـثر حريـةً للأفـراد أن يُتركـوا أحـرارًا ليتعاقـدوا بشـكلٍ خـاصٍّ لتحصيـل الخدمـات التعليميـة والطبيـة. ومـن ثَـمَّ دافعـوا عـن أنَّ التوزيـع الديمقراطـي للخدمـات العامَّـة ينتقـص مـن حـقِّ الفئـات القليلـة في أن تنفـق حسـب مـا تريـد في سـبيل تحصيـل هـذه الخدمـات دون قيـدٍ جماعـيٍّ أو عـامٍّ.

ومـن ثَـمَّ لا بـدَّ أن نعـي أنَّ الحـلَّ المقـدَّم مـن السـوق هـو - في النهايـة - تطـاولٌ مبـاشر عـلى المواطنـة والديمقراطيـة. ولعلَّـه سـيؤدي في النتيجـة إلى تقلُّـص تلـك المسـاحة المشـتركة للاقتصـاد، التـي كان مـن المفـترض أن تكـون خاضعـةً لـلإرادة الجماعيـة للمواطنـين.

ويتضح تهافت منطق المحافظين الجدد في تعريفهم للسياسة. فهم يحدِّدون نظريًّا سلطات الدولة والنقاش السياسي العام بالأمن الخارجي والقانون والنظام الداخلي فقط. بينما ينظرون لباقي وظائف الرعاية بوصفها تنازلًا تُمليه المرونة السياسية والضرورات الانتخابية لا أكثر. فهم لا يؤيدون نظام الرعاية من حيثُ المبدأ، ولكنهم يقبلون به في الواقع لأسبابٍ سياسية فقط، وخوفًا من النتائج السلبية المحتملة على القانون والنظام العام لو تمَّ وقفُ هذه الخدمات. وهو ما يخالف - في الواقع - رغبةَ الناخبين في نظامِ ضمانٍ وحمايةٍ اجتماعيٍّ فاعلٍ. ولا يمكن فهمُ هذه الرغبة للمواطنين بوصفها مطمعًا منهم في الخدمات المجانية للدولة. ولكنه يؤشِّر فقط على عمق العلاقة القائمة بين نُظُمِ الرعاية الخاصَّة في المجتمعات الجماهيرية المعقَّدة، والمخصَّصاتِ العامَّة للدولة. فلا تقوم دولة الرعاية الحديثة على ثقافة الإيثار، ولكن على الوعي العام بالترابط بين كلٍّ من الخدمات العامَّة والخاصَّة. وبسبب إخفاقهم في إدراك هذه الترابط، فإنَّ المحافظين الجدد يقعون في التناقض المتزايد بين أقوالهم وأفعالهم ووعودهم وتطبيقاتهم. فهم يمنّون ناخبيهم بأنهم سيوقفون الدعم الحكومي للشعب، بينما يبقى الإنفاق الحكومي في المقابل ثابتًا أو في زيادةٍ مقارنةً بالناتج القومي الإجمالي. إذ لم تخفِّف خصخصة الأصول العامَّة في بريطانيا من نفقات الدولة في الاقتصاد، ولكنها لم تعدُ أن سمحت لها بأن تحافظ لا بل وتزيد حتى في معدل نفقات الرعاية مقابل التخفيض البسيط في معدلات الضرائب العامَّة.

ويظهر لنا هنا توتُّر مهمٌّ آخر بين كلٍّ من حماسة هؤلاء المحافظين للسوق ونفورِهم من ثقافته وقِيمه. فرغم دعمهم لسياسة تحرير السوق، فإنهم يستنكرون توهينه للقواسم المشتركة في المجتمع لأدنى مستوياتها، بالإضافة إلى دوره في تشجيع ثقافة الابتذال والعنف والجنس. وينتج عن هذا التوتُّر سياسةٌ ثقافية متناقضة وملتبسة في الحقيقة. فهم يشجِّعون - من جهة - خصخصة وسائل الإعلام العامَّة وتسهيل منح التراخيص لأخرى جديدةٍ للارتقاء بجودة السوق الإعلامية، بينما يستنكرون ثقافة العنف في وسائل الإعلام وينادون بضرورة البُعْد الأخلاقي في كلٍّ من قانون الجنايات والمناهج المدرسية من جهةٍ أخرى. ونتيجة لذلك، فهم يناوئون النسبيَّة القيميَّة في الثقافة، ويرفضون إطلاق قيمة الحرية دون أي قيدٍ أو شرط. ولعلَّ التوتُّر في طرحهم هذا يعكس توترًا آخرَ كامنًا بين كلٍّ من السوق والدولة (*polity*) على الصعيدَيْن الاقتصادي والثقافي. فهؤلاء الذين يطمحون لثقافة مسؤولة تتجاوز مجرَّد الإباحة أو النسبيَّة يعرفون في النهاية أهمية دور الدولة وضرورته. فالحفاظ على القيم والثقافة لا بدَّ أن يكتسب شرعيةً من كلٍّ من الدولة (*polity*) والمواطنين الذين يقررون بشكلٍ جمعيٍّ شكلَ القيم التي يجب أن تحكمهم. فلا يمكن في النهاية أن تُترك قضايا القيم والثقافة للسوق أو الأخلاقيات الخاصَّة دون رقابة ومتابعة.

وما يشير إليه هذا كله هو أنَّ الحاجة للمواطنة لا غنى عنها. ويمكن للمرء أن يجادل حول كون الإنسان بطبيعته كائنًا سياسيًّا أو هل المواطنة هي حاجة إنسانية أم لا. ولكن مما لا شكَّ فيه أنَّه قد جرى في التقليد الغربي التوفيقُ بين اتجاهَيْن سياسيَّيْن متنافسَيْن: الحرية القصوى في المجال الخاص، والتداول الجمعي على مضمون العدالة وشكل القيم الأخلاقية. وهو ما يجعل الإنسان مواطنًا عندنا في الحقيقة على الرغم من التجديد الدائم والتغيير المستمر في شكل هذه الصيغة التوفيقية ومعاييرها. فنَوَّاس[10] أو بندول الخيارات يتأرجح على الدوام، وقد نكون الآن في مرحلة السوق. ولكن يستحيل لهذه المرحلة أن تستمرَّ لما لا نهاية؛ فالخيارات التي اعتُمدت في هذه الفترة مشحونةٌ بالتناقضات التي لا يمكن أن تبقى ساكنةً دون استثارة.

ولكن ما الذي يمكن توقُّعه عندما ينتقل النوَّاس أو البندول من السوق الليبرالية إلى الحالة المدنية من جديد؟ لا يمكننا بالتأكيد توقُّع العودة للوضع السابق لإجماع ما بعد الحرب على دولة الرعاية. فلا يمكننا في مرحلة الاقتصاد الما بعد الصناعي تخيُّل عودة الحكومة من جديدٍ للتحكُّم بزمام الصناعة. إذ إنَّ تسارع التغيُّرات الاقتصادية سيجعل من الرعونة للحكومة أن تعود إلى إدارة المساحات التي من الأفضل ترك مخاطرها للإدارات الخاصَّة. ومن ثَمَّ فقد تسعى الحكومات إلى البقاء خارج الاقتصاد لأسبابٍ تتعلَّق بالحصافة السياسية؛ وذلك للتخفيف من التداعيات السياسية للفشل وسوء التقدير. وسيفضِّل المواطنون مع ارتفاع مداخيل الأفراد أن ينفقوا من حسابهم لتأمين خدمات الرعاية الخاصَّة، كالعناية الصحيَّة والتربية والتقاعد وموارد الدولة. بينما ستتفرغ الدولة - من خلال مواردها - للإنفاق على أولئك المحتاجين والمعوزين على الحقيقة. وهو ما سيصنع عقدًا جديدًا من المواطنة لا يقوم أساسًا على شمولية التغطيات والمساهمات لجميع المواطنين، ولكن على قاعدة الواجبات بين مَن يملكون تجاه مَن لا يملكون. وهناك خشية من أن يُوصَم المحتاجون بالتبعية والطفيلية، وأن يبقوا على الحدِّ الأدنى المقبول للمعيشة الكريمة. وهم يعاملون بهذه الطريقة الآن، وهناك خشية من أن تسوء حالتهم حين تمتنع دولة الرعاية عن أن تكون موردًا جماعيًّا، وأن تتكرَّر تجربة «قانون

(10) النوَّاس هو بندول أو رقَّاص الساعة المتحرِّك يُمنة ويُسْرة. (المترجم)

الفقـراء»[11] القديـم، حيـث اقتـصرت التقدُّمـات والمخصَّصـات الاجتماعيـة عـلى أولئـك شـديدي الفقـر والحاجـة حـصرًا. ولـن يتشـكَّل عقـد اجتماعـيٌّ جديـد مقبـول سياسـيًّا إلَّا لـو حصلـت الطبقـة الوسـطى عـلى تخفيضـاتٍ في الضرائـب لتعويـض مـا أُخـذ منهـا مـن تقدمـاتٍ مـن جهـة، وأن يتـمَّ التعامـل والنظـر إلى إدارة الخدمـات العامَّـة للمحتاجـين ورعايتهـا بوصفهـا شرفًـا للمجتمـع بـأَسْره ومـؤشرًا للـروح المدنيـة العامَّـة مـن جهـة أخـرى. ومـن الـضروري أن نعـي أن المطالبـة بالمسـاواة في الفـرص والمسـاواة في الحـدِّ الأدنى ليـس أمـرًا عرضيًّـا أو عابـرًا. فمطلـب المسـاواة في الفـرص هـو إرثٌ أصيـلٌ وأسـاسيٌّ في تراثنـا السـياسي. فالدولـة (polis) لا يمكـن لهـا أن تكـون جماعيـة أو ديمقراطيـة إلَّا بتحقُّـق ذلـك القـدر الـضروري مـن المسـاواة في الفـرص. وبذلـك سـيبقى مطلـب المسـاواة قائمًـا ومسـتمرًّا؛ لأنَّـه حاجـة أساسـية للبـشر الذيـن يعيشـون في المجتمـع. أو كـما يقـول جـون كينيـث جالبريـت، فـإنَّ «عجلـة السـنجاب» المسـتمرة في الـدوران في الفـراغ ليسـت بالنمـوذج المناسـب للمجتمـع الإنسـاني[12].

ومـن الجـليِّ أنَّ مفهـوم الجماعـة يتغـيَّر باسـتمرار، وهـو يتحـوَّل اليـومَ ليأخذ أبعـادًا عالمية. وقـد أُدرج الإنسـان بوصفـه كائنًـا عالميًّـا في بعـض محـاور السياسـات العالميـة منـذ عـام 1945م، وأضحـت مبـادئ حقـوق الإنسـان العالميـة إحـدى الأجنـدات الرئيسـة المطروحـة في هـذا الشـأن. ويصبـح الواجـب تجـاه الإنسـان بوصفـه كائنًـا مجـردًا بغـضِّ النظـر عـن انتمائـه وبلـده، هـو المقـدَّم عـلى مسـؤوليات المواطنـة في أدبيـات المنظـمات الإنسـانية الدوليـة، كمنظمـة العفـو الدوليـة. وبذلـك يصبـح التضامـن مـع ضحايـا التعذيـب عابـرًا لأي تمايـزاتٍ عـلى صعيـد الوطـن والجنسـية؛ فعندمـا يقـع أحـد النـاس ضحيـةً للتعذيـب، فـإنَّ اختـلاف المواطنـة لا يـبرِّر السـكوت والصمـت. وكـما هـو الحـال في سياسـات الحمايـة البيئيـة، فـإنَّ التدخُّـل السـياسي يأخـذ طابعًـا عالميًّـا طالمـا أنَّ التهديـدات البيئيـة تبقـى ذات طابـعٍ عالمـيٍّ مشـترك. فالتلـوث الناتـج مـن صناعـات الصلـب والسـيارات يتحـوَّل إلى أمطـار حمضيـة في بلـدٍ آخـر. وعندمـا

---

(11) قانـون الفقـراء: هـو قانـون أُقـر في البرلمـان البريطـاني عـام 1834م، وكان الهـدف منـه التخفيـف مـن تكلفـة العنايـة بالفقـراء؛ إذ أوقـف إعطـاء الأمـوال للفقـراء إلَّا في الحـالات الاسـتثنائية. وأضحـى الفقـراء المحتاجـون - بمقتـضى القانـون - مجبريـن عـلى الذهـاب لمراكـز متخصِّصـة أو إصلاحيـاتٍ للحصـول عـلى المسـاعدة، حيـث أعطـي الفقـراء الثيـاب والطعـام في هـذه المراكـز مقابـل عـددٍ مـن سـاعات العمـل اليوميـة. إلَّا أنَّ الظـروف كانـت سـيئةً في الإصلاحيـات لدرجـة أنـه لم يكـن يذهـب إليهـا إلَّا مَـن فقَـدَ الأمـل في أي بدائـل إنسـانية أخـرى (BBC, n.d.). (المترجـم)

(12) لعـل الباحـث يشـير هنـا إلى كتـاب جـون كينيـث جالبرايـث (The affluent society)، حيـث يطـرح جالبرايـث فكـرة الحلقـة المفرغـة للاقتصـاد الأمريـكي القائـم عـلى الإنتـاج للإنتـاج بعيـدًا عـن التـوازن بـين كلٍّ مـن المنتجـات الخاصَّـة الفرديَّـة وتلـك العامَّـة المشـتركة، مـما يـؤدي إلى حالـةٍ مـن اللامسـاواة واللاتـوازن في المجتمـع. (المترجـم)

تُقطع الغابات في البرازيل، فإنَّ رئة العالم كلها تصبح في خطر. والأسلحة المصنَّعة في أحد البلدان قد تؤدي إلى تدمير البشرية والكوكب بأَسْره. ويرتبط تحوُّلنا لمواطنين عالميين في أنَّ المخاطر التي تهدِّد حياتنا ومعاشنا لا تتوقَّف عند حدود الدول القوميَّة فقط. ولعل الأسطورة القديمة للمواطنة لا تنفعنا كثيرًا بتمييزها بين المواطنين والبرابرة وبين هؤلاء الذين يحكمون والذين يُحكمون. وكما يعرف الكنديون هنا، فإنَّ الكثير من مواطني البلاد الأخرى يصلون شواطئنا طلبًا للحماية هربًا من القمع في بلادٍ لم نسمع بها من قبل. ويمكننا اليوم أن نستعمل قوانين المواطنة عندنا لمنعهم من الدخول، ولكن لا مفرَّ لنا من تداعيات مشاكلهم علينا؛ لأنها ببساطة أصبحت مشاكلنا أيضًا. وهو ما يعني أنَّ مواطنتنا القومية وحكومتنا القومية تتوقَّف أهميتهما على القدر الذين نمارس من خلاله تأثيرنا في المجتمع الدولي للأُمم. ونحن نُعتبر في هذا العصر البشر الأوائل الذين أمكن لهم رؤية كرتنا الأرضية من الفضاء، والذين أدركوا هشاشة النظام البيئي للكوكب والترابط الكامل لمصيرنا نحن البشر على الأرض. ومن ثَمَّ فإنَّ فهمنا للمواطنة لا بدَّ أن يرتقي لهذا المستوى من المعرفة. ولا بدَّ لأسطورة المواطنة وأمثولتها أن تتوافقا مع وقائع الحياة التي نعيشها اليوم. وقد أصبحت الدولة القومية اليومَ أكثر أهميةً من قبل - وليس العكس - في الدفاع عن مصالحنا، وفي حلِّ مشاكلنا، وهي من مفارقات الاقتصاد العالمي. ولن تجدي محاولات البلقنة - كما الانحدار بمصطلح تقرير المصير إلى مستوياتٍ إقليمية - في حلِّ مشاكلنا، بل ستضعنا في مأزقٍ آخر. ونحن نحتاج اليوم لحكوماتٍ محليَّة قويَّة لتكون متجاوبةً مع مطالبنا المحليَّة، ونحتاج أيضًا لحكوماتٍ فدراليَّة قويَّة لتتحدَّث باسمنا في المجال العالمي.

الحاشية

هذه المقالة عبارة عن نسخة معدَّلة من محاضرة أُلقيت في جامعة كوين في 22 سبتمبر 1987. وقد قُدِّمت في الملتقى السنويِّ الذي يُنظَّم لإحياء ذكرى المدير السابق لجامعة كوين جايمس كوري. وقد بدأت هذه المحاضرات في عام 1974 بإدارة كلية القانون وقسم العلوم السياسية بالجامعة. ويحضر هذا الملتقى السنوي لفيفٌ من العلماء البارزين الذين يقدِّمون محاضراتٍ تُعنى «ببعض أشكال العلاقة بين القانون والسياسة على المستوى العام أو الفلسفي أو فيما يتعلَّق ببعض القضايا الكندية المعاصرة».

(1) *The Needs of Strangers,* see Chapter 4, "The Market and the Republic.

مراجع المقالة

Aristotle. *Poetics.*Trans. and Intra. Ernest Barker. London: oxford Univ. Press, 1958.

Ignatieff, Michael. *The Needs of Strangers.*New York: Viking, 1984.

مراجع الهوامش المضافة من المترجم

BBC.n.d. "The Poor Law." Accessed July 3.2018. http://www.bbc.co.uk/schools/gcsebitesize/history/shp/britishsociety/thepoorrev1.shtml

Moulton,Caroll. 1998. Ancient Greece and Rome : An Encyclopedia for Students. Simon & Schuster Macmillan:New York.

جميع الحقوق محفوظة © ٢٠٢٠

All rights reserved © 2020