مقدمة

الحقوق الفردية والفردية الديمقراطية

Individual Rights and Democratic Individuality

الأساس الأخلاقي لهذا الكتاب هو الإيمان بأن احترام الحقوق الفردية هو أفضل سبيل لاحترام الكرامة الإنسانية، وأعني بذلك الكرامة على قدم المساواة لكل فرد. ويتجلّى كنه هذه الحقوق واضحاً في وثيقة الحقوق (Bill of Rights) في الولايات المتحدة (وفي بنود الدستور الأصلي)، مفسرة تفسيراً وافياً – كما فَسَّرتها محكمة وارن (Warren Court) وليس كما فعل ذلك مَن جاء بعدها – ضد الدولة، كما يقال بصورة عامة هذه الأيام. وتفترض نظرية الحقوق الفردية أن الحكومة كحكومة، بل الحكومة في أي شكل من الأشكال، لها مصالح قوّة تميل إلى إنكار وجود هذه الحقوق أو تجور على تلك الحقوق التي تعترف بها. وربما كانت هناك حقوق مناهضة لمراكز القوى الاجتماعية الأخرى، وبخاصة إذا كانت تلك القوى منخرطة في الحكم أو معتمدة مالياً على الحكومة؛ وفي رأيي أنه في مثل هذه الأمور ينبغي السير بحذر. وعلى أية حال، فإن من كان لديه التزام فردي بالإبقاء على الدولة في معظم تفكيره (أي يُفكّر كما لو كان هو الدولة)، ونعني هنا الدولة كوكالة دائمة رسمياً قائمة على السلطة الإكراهية. (ومما لا شك فيه هو أن الحكومة أحياناً تقوم بأسوأ الأمور بوصفها وكالة للمصالح أو المشاعر الخاصة. فقد كان الأفراد كأفراد، وليس الحكومات، هم الذين يملكون معظم العبيد في الولايات المتحدة. كذلك لم تكن هناك أية مصلحة حكومية في حرمان المرأة من حقوقها المدنيّة). وحتى في أفضل شكلٍ من أشكال الحكومة الحديثة – أي الحكومة الديمقراطية النيابية الدستورية – تظل الحكومات موضع شك على الدوام عند أولئك الذين يؤمنون بالحقوق الفردية. وهي أفضل أشكال الحكومة الحديثة لأنها الشكل الذي يتخذ الشك فيه منحىً سياسياً. وهذا النوع من الشك، على ما يُذكر، هو الذي ركّز عليه جون ستيوارت ميل في كتابيه عن الحرية (On Liberty) واعتبارات حول الحكومة النيابية[1] (Considerations on Representative Government)، مع أنه يحاول تجنب الحديث عن الحقوق. وهكذا فإن الحقوق تعني قيام الدولة باتخاذ عملٍ ما أو الامتناع عنه، أياً يكن الأمر.

والافتراض الذي يكمن وراء ذلك هو أن معظم الناس في مجتمع الحقوق مهيؤون للالتزام بالقانون، وأن مجرّد وجود الحكومة هو الذي يُبقي الناس على هذا الاستعداد. ولما كان من المحتم قيام بعض الأشخاص بالتجاوز على أمثالهم من المواطنين الآخرين، فإن الحكومة لا تستطيع فقدان مكانتها كحامٍ للقانون، وبخاصة كحامٍ لحياة الناس وممتلكاتهم، وهي الأمور التي تكون عادة عُرضة للتجاوز عليها. وفي هذه الحالة، إذا كانت الحقوق حقوقاً ضد الدولة، فإن نظرية الحقوق لا تتجاهل الحقيقة الواضحة القائلة إن الدولة موجودة لمنع الجريمة أو الضرر المتعمَّد وردع ذلك أو معاقبته. (وأنا أفضل أن أنظر للجريمة لا كإنكار لحقوق الضحيَّة بل، عوضاً عن ذلك، كعمل لا أخلاقي يتوجب معاقبته قانونياً؛ ومع ذلك، فإن من المعقول أحياناً أن نتحدَّث عن قيام أفراد بانتهاك حقوق أفراد آخرين). فالحكومات موجودة للمحافظة على الأفراد. والمقصود هنا أنه يتوجب على الحكومة القيام بهذا العمل، والقيام بعملها الآخر، بطريقة لا تنتهك الحقوق، بما في ذلك حقوق المتجاوزين على القانون وحقوق المتهمين بهذا التجاوز.

وإذا كانت وثيقة الحقوق* هي الكُنه والأصل، فقد اقتضى ما تعرَّضت له من إخراس وحذف متعمَّد أن يُصار إلى الإضافة عليها مع مرور الوقت. فحرية الكلام والصحافة والعقيدة الدينية والانضمام إلى الجمعيات والهيئات؛ والاجراءات الصحيحة للمحافظة على حقوق المشتبهين والمتهمين والمذنبين قانونياً؛ واحترام حرية الأشخاص من الهجمات الاعتباطية على أمنهم وحرماتهم – كلها تذهب بعيداً في حماية كرامة الأفراد (وتماسكهم). ولكنَّ كرامة الأشخاص تتطلب أكثر من ذلك وقبل كل شيء ثلاثة حقوق أُخرى: الحق الأول هو حق الانتخاب وممارسة السياسة؛ والثاني حق النجاة من الإذلال المطبق أو الأمان من البؤس المادي؛ والثالث الحق في الحصول على الحماية القانونية المساوية للحماية التي يحصل عليها الآخرون (وفق ما نص عليه التعديل الرابع عشر). والحقَّان الأخيران لا يطالبان الحكومة بالامتناع عن التدخل، كما هي الحال في حقوق الكلام والصحافة والعقيدة الدينية والانضمام للجمعيات والهيئات والأمن والحرمات. كما أنهما (أي الحقين الأخيرين) لا يطالبان بمجرد العدالة الإجرائية كما تطالب بعض الحقوق الرئيسية الأخرى الواردة في وثيقة الحقوق. بل إن الحق في التحرر من الاذلال والبؤس هو ما يلبي حداً أدنى من السامرية (Samaritanism) (الانتماء) كما هي مفروضة أخلاقياً على المجتمع، ويتطلَّع (أي الحق المذكور) إلى الحكومة للعمل على تنفيذه. وهذا هو حق الأفراد في أن يُعطوا بعض الشيء، وأن يتمكنوا من البدء في عيش حياتهم. فالسامرية أمر إجباري على المجتمع،

* في الولايات المتحدة – المترجم.

والسامرية الإجبارية هي الأساس لحق الحياة والذي جرى التوسع فيه إلى ما هو أبعد من تفسيره الدستوري الحالي في الولايات المتحدة. وفي اعتقادي، أن هذا الحق، أكثر من غيره من الحقوق، بحاجة إلى التوسع من خلال العمل الحكومي الإيجابي، على الرغم من جميع المخاطر الجسيمة المتصلة بتحميل الحكومة مسؤولية رعاية الحياة. كما أن تقديم الحماية القانونية بنفس القدر قد تتطلّب عملاً حكومياً ضد التمييز العنصري الإجتماعي أو الرسمي، على سبيل المثال. ومن الطبيعي عندما نقول إن الدولة، التي ينبغي أن تظل على الدوام موضع شك، ينبغي أيضاً أن يُعهد لها لا بمجرد العمل الأساسي المتمثل في المحافظة على الأفراد ازاء المتجاوزين عليهم فحسب، بل بالمهمة الإيجابية الخاصة بتشجيع بعض الحقوق التي لا غنى عنها للكرامة الإنسانية كذلك، فإننا نعترف بذلك أنه سيكون هناك نوع من الازدواجية الحتميّة تجاه الدولة. فالدولة هي عدو ، أسوأ عدو، ولكنها ليست العدو الوحيد وليست مجرّد عدوٍ فحسب. وما أود التأكيد عليه في هذا المقام، على أية حال، هو المعاداة التي تظهرها الحكومة للحقوق من خلال مبادراتها لا من خلال إهمالها. وفي مختلف صفحات هذا الكتاب فإنني نادراً ما أُشير إلى الحقوق التي تحتاج إلى المساهمة الإيجابية من الحكومة. فالحقوق المشار لها هذه، مهما تكن أساسية، لا يمكن أن تكون هي المعيار في مجتمع يكرِّس جهوده للحقوق الفردية.

حقيقة إن مختلف الأفراد قد يستخدمون أو يحتاجون عدداً من الحقوق بطرق مختلفة. إلاّ أنه عندما ترفض الحكومة احترام الحقوق، فهي بذلك لا تعمل على معاناة الناس فحسب، بل تهدر الكرامة الإنسانية لكل واحد .

والسبب الرئيسي الذي جعلني أبدأ بوثيقة الحقوق لا بغيرها من مواثيق حقوق المساواة الفردية الأخرى هو أن هذه الوثيقة تجعل الحقوق المناهضة للحكومات هي المعيار. وسبب آخر هو أن هذه الوثيقة ظلت سارية المفعول طوال قرنين من الزمان بصورة مستمرة . فإذا كانت انتهُكت حمايتها بصورة منتظمة أو في مواقف مختلفة، وإذا كانت هذه الحماية فُسِّرت بمفهوم ضيِّق مراراً وتكراراً، فإن مجرد وجود هذه الوثيقة مع ذلك ظل رمزاً وتفعيلاً لالتزام البلاد (أي الولايات المتحدة) الرسمي طويل الأمد بالحقوق الفردية. فقد عاشت الأمّة كلمات هذه الوثيقة حتى وان كان ذلك بصورة غير كاملة تدعو للأسف. زد على ذلك أن هناك قرنين من الزمان من التفسيرات القضائية لهذه الحقوق. ولا أظن أن هناك في أدبيات الحقوق الفردية ما يماثلها من حيث خصبها ودقتها وإبداعها. لذلك عندما نضيف الجهد السياسي الرامي لتحقيق الحقوق الثلاثة الأخرى التي ذكرتها قبل قليل وكذلك الحجج السياسية والقضائية التي ساعدت على تحقيق تلك الحقوق، فإننا نجد في كل ذلك إسهاماً لا مثيل له في معنى الكرامة الإنسانية.

ومما هو جدير بالذكر بصورة خاصة في الحياة الأمريكية، هو الطريقة التي تؤدي فيها إعادة النظر في الأمور القضائية إلى قيام الأفراد بمعارضة الحكومة والانتصار عليها في بعض الأحيان، ويتم بها عن طريق تحقيق هذا النصر إرساء دعائم فهمٍ أفضل لأي حق من حقوق أي فرد، والذي يتم فيما بعد تثبيته بفعل انصياع الحكومة لسلطة المحاكم. ومن الناحية المثلى فإن سيادة القضاء هي سيادة الأفراد، بمعنى أن يكون لحقوق الأفراد (أو فئات من الأفراد) اليد العليا على سيادة الدولة أو المجتمع.

هذه الحقائق (لائحة قديمة، والمراجعة القضائية، والصراع المستمر من أجل الحقوق) لا تعني في حد ذاتها أن الولايات المتحدة هي بلد تتحقق فيه الكرامة الإنسانية على أفضل ما تكون. بل إنني غير واثق فيما إذا كان بالإمكان قط إجراء حساب يمكن به تحديد منزلة كل من مختلف الديمقراطيات الدستورية: ذلك لأن الحق الواحد قد يجد درجاتٍ متفاوتة من الحماية في الدول المختلفة، كما أن بعض الحقوق غير معترف بها في جميع الدول. ولذا يمكننا القول إن حق الحياة وحق التحرر من الاستعباد وحق التحرر من الانحطاط أو البؤس المادي هي أكثر الحقوق الأساسية أهمية: فهذه الحقوق تتعلّق بمنع الآلام الفادحة أو معالجتها وبمنع زوال الكرامة الإنسانية. وعلى نفس القدر من الأهمية الأساسية يتأتى حق حريّة الكلام وحرية الصحافة لأنهما مفتاح الدفاع عن كافة الحقوق. فإذا ما تجاهلت الحكومة هذه الحقوق الأساسية، فإنها بذلك لا تُظهر حتى الحدِّ الأدنى من الاحترام للكرامة الانسانية. حقيقة إن الحقوق الأخرى ليست أموراً ثانوية، ولكنها (أي الحقوق الأخرى) ذات معنى أقل أو انها يمكن تجاهلها إذا لم يجر احترام الحقوق الأساسية الأكثر أهمية. كما أن الحقوق الأخرى المشار لها أقل تجانساً في تواجدها من الحقوق الأساسية الأكثر أهمية. وهذا يعني أن تواجد حق من الحقوق الأخرى لا يمكن تقويمه في غياب حق آخر، وإلا وصل بنا الأمر إلى مقارنة عدد الحقوق الأخرى هذه في دولة ما بعددها في الدول الأخرى. ومع ذلك، ومهما تكن إمكانية اظهار التواجد الفعلي للحقوق الإنسانية في الولايات المتحدة أو في غيرها، فإن السجل التاريخي للتفسير النظري لهذه الحقوق في الولايات المتحدة ذو قيمة فريدة في نوعها. وأقول كلَّ هذا كي أشرح كيف أن الحجج التي حاولت ابرازها في هذا الكتاب مستوحاة من التجربة الأمريكية في الحقوق الإنسانية، رغم أن نظرية الحقوق هذه قد أصبحت الآن عالمية، أو أنها كادت أن تكون كذلك.

لماذا كلُّ هذا عن الحقوق الشخصيَّة الفردية والسياسية؟ الجواب على ذلك هو أن احترام الحقوق، كما أسلفت، هو أفضل طريقة لتكريم الكرامة الإنسانية. إذن، لماذا كلُّ هذا الحديث

عن الكرامة الإنسانية؟ وللجواب على ذلك لا أجد الشيء الكثير الذي يمكن قوله؛ بل إنني غير واثق فيما إذا كان ينبغي أن يقال الشيء الكثير في هذا الصدد. ولنفرض أننا ذهبنا بعيداً في القول لماذا يتوجَّب على الحكومات معاملة الناس بطريقة ما (سواء أكان ذلك بالفعل أو بالامتناع عن الفعل)، ولماذا ينبغي على هذه الحكومات القيام بذلك دون قيدٍ أو شرط وكأمرٍ مسلَّم به، وانه ينبغي عليها القيام بذلك لأن الناس يستحقون هذه المعاملة بل من حقهم الحصول على هذه المعاملة، وليس لأن الحكومات تجد أن من الحكمة معاملة الناس على هذا النحو واعطائهم امتيازات يمكن لها (أي الحكومات) استعادتها إذا رغبت في ذلك. وأخشى أننا قد نكون نعيق الكرامة الإنسانية ببذلنا الجهد في الدفاع عنها. فأي هجومٍ على الكرامة الإنسانية يستوجب منا الردَّ عليه؟ وهل هناك حاجة إلى نظرية معقدة للتدليل على أنه لا ينبغي للدولة أن تعامل الناس كما لو كانوا مجرَّد جموع بشرية، أو مجرَّد عقبات أو أدوات في سبيل أهدافٍ عليا أو أنهم مجرد أدوات تجارب، أو أحجار في لعبة شطرنج، أو أطفال ضالين بحاجة إلى حماية من أنفسهم، أو مرضى بحاجة إلى عناية دائمة، أو حيوانات بحاجة إلى عصا تسوقها؟ وبأي حق يمكن لأي كان أن يظنَّ أنه يمكن النظر إلى الناس أو استخدامهم بهذه الطرق اللاانسانية أو دون الإنسانية؟ وعلى أي حقيقة من الحقائق يقوم مثل هذا التصرُّف؟ لقد أظهر الناس دوماً، دون إساءة معاملتهم أو الانتقاص من منزلتهم، أنهم يستحقون الأفضل.إن الناس يستحقون أن يُمنحوا حقوقهم. وإذا جرى احترام حقوقهم، فإن كل ما تتطلَّبه كرامتهم ومكانتهم الانسانية يكون تحقَّق. ويمكن تمكين الناس من أن يحيوا حياة حرَّة متواضعة شريفة شريطة أن تكون ظروفهم الاقتصادية الاجتماعية بطبيعة الحال غير يائسة.

لذلك فإن ربط الكرامة بالحقوق يعني أن الواجب المطلق على الحكومات هو معاملة الناس (بالفعل أو بالامتناع عن الفعل) بطرق معيَّنة وبطرق معيَّنة فقط. ولذلك ينبغي كبح جماح السيطرة والعجرفة اللتين تمتاز الدولة بهما وذلك من أجل الحقوق الإنسانية. والاحترام العلني والرسمي للحقوق إنما يوثِّق ويعزِّز الوعي على ثلاث حقائق أساسية لماهية الإنسان: فكل شخص هو كائن قادر على الإحساس بالألم، وعاملٌ حرٌ قادرٌ أن يصبح كائناً حراً، وأن يعيش حياةً هي مِلك خاص به وليس حياة من بنات أفكار شخص آخر حول كيفية عيش الحياة، وعاملٌ أخلاقي قادر على الإعتراف بأن ما يدعيه أنه حق خاص به يمكن له أن يدعيه بمقدار مساوٍ لحقوق الآخرين لا أكثر ولا أقل (ويرتبط بذلك أيضاً أن ما يريد الإنسان أن يؤدَّى له عليه أن يؤديه للآخرين كذلك). واحترام الحقوق يعترف بهذه القدرات وبالتالي فإن هذا الاحترام يؤدي إلى إكرام الكرامة الإنسانية.

إنني أعلم أن الاعتراف المناسب بهذه القدرات الإنسانية لا ينطوي على احترام الحقوق

كما لو كان ذلك هو النتيجة الوحيدة والضرورية. فهذا الاحترام ليس مسألة استنتاج منطقي. بل إن حقيقة الأمر هي إنه إذا أخذنا بعين الاعتبار المشاعر الأولية – على سبيل المثال التعاطف مع الآخرين أو الحساسية الخاصة للألم أو العزوف عن السلطة – فإن الاعتراف بالقدرات الإنسانية يمكن أن يؤدي أو يضيف إلى التأكيد النظري على الحقوق. وأكبر تعاطف على الإطلاق هو مع الفكرة القائلة إن كل فرد هو عالَم أو لا نهائية أو كائن لا يمكن أن يحلَّ مكانه كائن آخر، على قدم المساواة مع الآخرين.

في الوقت ذاته، هناك نظريات أخرى يبدو أنها تؤكد على الكرامة الإنسانية ومع ذلك لا تعطي الحقوق سوى دور أقل أو دورٍ خاضع للرقابة أو مجرد دورٍ وسيلي. ومن الأمثلة على ذلك مذهب المنفعة (**Utilitarianism**)، ومذهب الملكية المشتركه (**Communitarianism**) الحديث، ومذهب الجمهورية (**Republicanism**) الحديث، ومذهب المساواتية (**Egalitarianism**) الراديكالي. وسأعود للمذهبين الأول والأخير بعد قليل؛ أما ردّي على المذهبين الآخرين فيظهر هنا وهناك على صفحات الكتاب. وكلّ ما أودُّ قوله الآن هو أنه ما لم تأتِ الحقوق أولاً فإنها لن تكون حقوقاً. إذ عندها سيتم التضحية بها لهدفٍ ما يُنظر له وكأنه أعلى مرتبة من الكرامة المتساوية لكل فرد. وعندها لن يكون هناك سوى القليل، إن كان هناك أي شيء على الإطلاق مما يمكن أن يقال عنه أنه مفهوم الكمال أو عدم القابلية للتعرض للأخطار بالنسبة لكل فرد من الأفراد. وعندها سيقال أن الجماعة أو الأغلبية أو الأمور الجيِّدة أو المقدَّسة أو الغامضة هي التي تحظى بالأفضلية. وسيصبح المنتفعون هم الضحية بجانب من يكونون ضحية لأنه لا يجرى اعتبار أي كائن كما لو كان شخصاً لا يمكن استبداله وأنه أكبر من أي قيمة من القيم. ووضع الحقوق في مقام أدنى من المقام الأول، رغم أن ذلك قد يتم باسم الكرامة الإنسانية، هو في الحقيقة إيذاء للكرامة الإنسانية.

إذن لا أريد قول الشيء الكثير دفاعاً عن فكرة الكرامة الإنسانية، ودفاعاً عن الحقوق الفردية والسياسية العامة كما لو كانت الاعتراف السياسي بالكرامة الإنسانية. وهذه الفكرة بسيطة بما فيه الكفاية. إذ يفيض منها التأكيد على أنه حتى عندما يكون الناس المصدر الأخلاقي والفعلي لقوة الحكومة وسلطتها، فإنهم من الناحية المثالية يبقون على تصرُّف مناهض ازاءها. فشخصيتهم الأخلاقية تتألَّف جزئياً من تقديم المطالب ضدها، ويتوقعون أن يتم احترام هذه المطالب، كما يتوقعون كذلك أن تنزع هذه المطالب، هذه الحقوق، إلى المعاناة من التآكل الذي يتم على فترات، كما يتوقعون تحسُّس نقاط الضعف، كما يقال، في هذه المطالب بصورة مضطردة على أيدي الدولة.

ومع ذلك فأنا أعلم أن جون رولز (**John Rowles**) يقوم في كتابه العظيم حول الفردية

القائمة على الحقوق (rights - based on individualism) في القرن العشرين يقوم بمحاولة هائلة ومفيدة بصورة مستمرة لتبرير الحقوق الشخصية والسياسية (أو الحريات، Liberties، كما يسميها عادة) ضد النظريات التي تتحدّى هذه الحقوق. فهو يريد أن يبيّن أن تصميم هذه الحقوق (بالإضافة إلى بعض القوانين الاقتصادية وقوانين اتاحة الفرص) قد يكون هو النتيجة الضرورية للمنطق غير المنحاز بين أشخاص وهميين متساويين والذين يجهلون كلّ خصائصهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية المستقبليّة ومن ثم فإنهم ملتزمون على ضوء مصالحهم الذاتية بالاستقامة. أما الناس العاديون من جهة أخرى فإنهم يتوصلون إلى النتيجة ذاتها لو كانوا اكتسبوا شعوراً بالاستقامة، أي بالعدالة كنوع من الاستقامة؛ هذا إذا استطاعوا تبني «منظور الأبدية ... داخل العالم» وحقّقوا «صفاء القلوب»[٢].

إنني معجب بما يشنّه رولز من حرب على مذهب المنفعة وبالإحساس الحاد الذي يَغْمر كتابه من أن المطالبة بأن الحقوق مسخّرة لخدمة أهداف اجتماعية لا تقدّر لقيمتها الذاتية بعيداً عن الكرامة الإنسانية المتساوية لكلّ فرد بل وتقدّر على أنّها أعلى قيمةً من هذه الكرامة، هي مطالبة غير عادلة بصورة مضطردة ومن ثمّ فهي غير مقبولة. ولكنني لا أستطيع استيعاب منهجيّة رولز في مقالاته هذه؛ إذ أنني أفضّل النظر إلى ذلك على أساس أن باستطاعتي الإبقاء على ذلك مختصراً وسهلاً، بل إنني أشعر بالقلق حتى عندما تكون الحجة الفلسفية المدافعة عن الحقوق قوية في مناهضتها لنظرية المنفعة ومناهضتها لنظرية الكمال لأن مجرد الاستنتاج بأن الحقوق بحاجة إلى دفاع قوي جداً قد يؤدي إلى إعاقة تلك الحقوق. وهذا القلق مستمر عندي بالنسبة للاستنتاج الخاص بالدفاع عن الكرامة الإنسانية ذاتها. لذلك فإن احترام الحقوق المتساوية وبالتالي الكرامة الإنسانية لكل فرد قد يبدو أمراً اختيارياً فحسب أو أنه عرضة بحق للنزاع والشك. إلا أن أعمال رولز النظرية، كما هي عليه، تصبح أكثر تميُّزاً وأكثر إثارة للجدل عندما تتناول المبدأ الثاني للعدالة، والذي يشتمل على قواعد تتعلق بالأوضاع الاقتصادية وفرص العمل، وليس عندما تتناول (أعمال رولز) المبدأ الأول المتعلق بالحقوق الشخصية والسياسية. ولا أريد أن أرى النقد الموجه للمبدأ الثاني يؤدي إلى تأثير سهل مُعْدٍ للمبدأ الأول

ورغم أنه تُتاح لي وقفة مع ما يقول رولز في القسم الأخير من كتابه إلا أنني غير مقتنع بذلك. فهو يناقش التهمة القائلة إنه كان ينبغي عليه أن يستقي مبدأيه الخاصين بالعدالة من وجهة نظر الكرامة الإنسانية (أو احترام الأفراد وقيمتهم المتأصلة فيهم). ويقول في ذلك: «على أية حال، اعتقد أنه في الوقت الذي لن تكون فيه مبادىء العدالة فعّالة إلا إذا كان لدى الناس احساس بالعدالة ولذلك يحترم الواحد منهم الآخر، إلا أن فكرة الاحترام أو القيمة

المتأصلة في كل إنسان ليست أساساً مناسباً للتوصل إلى هذه المبادىء ... حقيقة إنَّ نظرية العدالة تشرح هذه الأفكار ولكننا لا نستطيع أن نجعلها نقطة البداية للانطلاق منها.»[٣] وقد تكون حقيقة الأمر هي أن فيلسوفاً يدقق في الأمر مثل رولز لا ينبغي له أن يأخذ الأمر وكأنه مسلَّم به، بل أن يبدأ دون أية افتراضات مسبقة حتى الافتراضات القليلة جداً مثل الكرامة الانسانية. وفي طرحه لنظريته فإنه يفترض وجود «ضوابط أخلاقية» ولكنه لا يفترض «أية حوافز أخلاقية»[٤]. فهو يريد بناء نظرية سياسية خطوة خطوة، بدءاً من شيء ما أشبه ما يكون بحالة الطبيعة. أما أنا فإنني اختار، عوضاً عن ذلك، البدء من داخل حالة التفكير التي يفترض عندها أن الأفراد وحقوقهم هم من الأمور الأوليّة، لأن كلَّ الأمور المتنافسة التي تثار كأمور أولية يمكن أن تعتبر أقل من ذلك، حتى عندما لا تكون خيالية أو غير حقيقية. والأسباب في الاهتمام بالكرامة الانسانية إنما تكمن جزئياً في الأمور الوجدانية، وخاصة الشعور بأن أي انسان لا يمكن أن يكون له أي بديل (**every individual's irreplaceability**)؛ كما تكمن في الحقائق كذلك. وكما سبق ان قلت،فإن الحقائق اللازمة بصورة خاصة هي أن كلّ إنسان هو كائن وقادرٌ أن يكون عاملاً حراً وعاملاً أخلاقياً. وماذا يكون أهم من مجتمع أو عالَم تحظى فيه هذه الحقائق (التي تُثريها العواطف أو الأمور الوجدانية) بالرعاية المناسبة من قبل نظام سياسي لحقوق الأفراد؟ والكرامة الإنسانية لكل إنسان هي الصخرة الصلبة التي تستند إليها هذه الحقائق.

أحاول في بعض الصفحات التالية استخدام حالة من حالات الطبيعة استخداماً فكرياً كحالة افترض فيها عدم وجود أية حكومات، ولكن ليس كحالة بالمفهوم الحرفي أو كحالة سابقة على السياسة أو المجتمع من الناحية التاريخية. وعلى أية حال، فإن هدفي من استخدام هذه الفكرة هو صياغتها من الناحية النظرية كما لو كانت تعبيراً عن الواقع الحالي في مجتمع مستقر. وأعني بذلك، على سبيل مثال واحد، ان الحالة الطبيعية تتواجد في المجتمع عندما تقوم الحكومة بإجبار أشخاصٍ على المخاطرة أو التضحية بحياتهم لغرض ما غير مقاومة موت يتهددهم هم أو عبودية يتعرضون لها أو حالة من التردي أو البؤس المطبق. وفي هذه الحالة، فإن نظرية الحقوق كما قمت بتفسيرها قد توحي بأن مثل هؤلاء الأشخاص يجري اخضاعهم إلى سيطرة قوة غير شرعية، وبالتالي قد يعبرون بحق عن عدم الرغبة فعلاً بأن يُضحّى بهم. والمنظِّر هنا – أي أي شخص ملتزم بالحقوق في لحظة تأمل – سينظر إلى الحقوق على أساس أنها نوع خاص من المصلحة الشخصية. وعندما ستتعرَّض الحقوق إلى الهجوم عليها، فإنها تصبح مطالب يدعيها المرء، أولاً وقبل كل شيء، لصالحه الشخصي. ولكن عندما يصرّ أي إنسان على حقه في معارضة الحكومة، فإن حقوق الآخرين في هذه

المعارضة تصبح هي الأخرى مطلباً كذلك. وفي الظروف المُلحَّة التي تتسبَّب فيها الحكومة فإن الحكمة التي يظهرها فردٌ ما، والتي يمكن أن تصبح حكمة عامة مقبولة من الجميع، هذه الحكمة من شأنها المساعدة على تحقيق غاية أخلاقية.

ومع ذلك، فإن كل إنسان يلتزم بالحقوق بعد تفكير عميق، يعرف أيضاً، كما يقول رولز أن الحكمة العامة ليست الشعور الطبيعي في مجتمع يقوم على الحقوق «لأن مبادىء العدالة لا تكون فعَّالة إلا إذا كان لدى الناس إحساس بالعدالة، ولذلك فالواحد منهم يحترم الآخر»[٥]. فالإنسان لا يكون مؤمناً بالحقوق إذا كان هو وحده (أو القليلون من أمثاله) يملك هذه الحقوق. لذلك فإن الشعور بالكرامة الإنسانية القائمة على المساواة ينبغي أن يكون من نصيب الناس على نطاق واسع، وأن لا يقتصر الشعور بها على بعض المراقبين، هذا إذا أردنا المحافظة على الحقوق ضد الدولة، حتى وإن كان هناك ضغط على الدولة للمحافظة على هذه الحقوق. وكلُّ مَن يؤمن بالحقوق ينبغي عليه بالإضافة إلى ذلك أن يكون مهتماً بالطريقة التي تؤثر الحكومة بها على حقوق أولئك الآخرين في المجتمعات الأخرى. فالحقوق ذات صبغة عالمية عامة. والذي يدافع عنها في وطنه ينبغي إدانته ومقاومته إذا كان ينتهك هذه الحقوق في أوطان الآخرين.

إذن، فإن دفاعاً مختصراً غير دقيق جداً عن الحقوق الفردية ربما كان فيه الكفاية. فحماية الحقوق الشخصية والسياسية هي الحماية الحقيقية الوحيدة للكرامة الإنسانية لكل إنسان. ولكن من المحتمل أن يكون هناك دائماً رفض ديني لاعتبار الكرامة الإنسانية هي أعلى معيارٍ ممكن للحقوق لصالح كرامة أعلى لما هو أعلى شأناً من الانسان. ومما لا شك فيه أن نظرية الحقوق التي أعمل في رحابها نَبَعت في الأصل من الناس المتدينين في انجلترا. ومع ذلك فقد كان هؤلاء من أصحاب البِدَع (أو الخارجين على الاجماع) وكانوا من المصرِّين على تحرير المجتمع من المراقبة الدينية وجعل الأخلاقية السياسية غير المذهبيَّة هي القاعدة التي (ينبغي أن) يسير عليها المجتمع. فقد كانوا علمانيين سياسياً حتى وإن كانت نظريتهم السياسية ذات إلهام ديني بعض الشيء. بل كان صاغة الحقوق الأمريكية أكثر بدعاً (أي خروجاً على الإجماع)، هذا إذا كان لديهم أي شعور ديني على الإطلاق. وفي أيامنا هذه، إذا ما أُدخلت الآراء الدينية سياسياً، فإن النقاش سرعان ما يصبح مستحيلاً. وفي كل يوم يمر يصطدم المنطق بالعقيدة أو الإيمان ويصبح عديم الجدوى. فدعاة الحقوق لا يمكنهم الإصرار على الاستمرار في النقاش ولكن عليهم أن يحاولوا ابطال مفعول أي هجوم مستلهم دينياً على حقوق الأفراد.

وباختصار، لا يبدو أنه يوجد أي أساس صادق بصورة عامة لتوجيه النقد لحقوق الإنسان. فالحقوق تبرز كطريقة وحيدة أو كأفضل طريقة لحماية الكرامة الإنسانية، وتظل الكرامة الإنسانية هي المعيار الأسمى. ولا يعني هذا أنه لن تكون هناك اختلافات معقدة لتفسير مختلف الحقوق، أو لن تكون هناك مشاحنات حول الأهمية النسبية لمختلف الحقوق. ولكن في وقتنا هذا، أخذ حتى بعض مناهضي حرية الفرد، من العلمانيين والمتمسكين بأهداب الدين على حدٍ سواء، بقبول بفكرة حقوق الأفراد على أساس أنها عنصر مفيد أو عنصر لا غنى عنه في تفكيرهم حول السياسة والمجتمع.

ونعود ونقول: إن نظرية الحقوق الفردية المتساوية (الشخصية والسياسية) أخذت تحظى الآن باعتراف يكاد يكون عالمياً. إلا أنه ينبغي أن نتذكر أن هذه النظرية لم تتبلور إلا في القرن السابع عشر. ورغم أن هذه النظرية كانت استقت من الكثير من المصادر الأقدم عهداً، إلا أنه يمكن القول بأن النظرية والمشاعر السامية التي أثارتها وصاحبتها قد وجدت بداياتها في انجلترا في صفوف البروتستانتيين المتطرفين (الراديكاليين). فمن بين صفوف الاستقلاليين **(the Independents)** (الذين يطلق عليهم اسم الأبرشانيين **Congregationalists**)، أيضاً قامت جماعة، يطلق عليهم استهزاءً اسم المساواتيين **(Levellers)** بالفعل بوضع النظرية الحديثة للحقوق في صيغتها الكاملة تقريباً. ومع أن النظرية أصبحت عالمية تقريباً، فإن لها بداية زمنية يمكن تحديدها، وهي بداية حديثة العهد مع ذلك؛ وكان أولئك الذين صاغوها وحاولوا نشرها في بلادهم جماعة صغيرة هامشية وغير ناجحة من المنشقين. والقول بهذه الاعتبارات فيه إنكار لحقيقة أن النظرية كانت موجودة على الدوام بل كان ينبغي إيجادها. فأصولها غامضة وغير متوقعة تماماً. ومع ذلك وبفضل التجربة الأمريكية وتأثيرها النفَّاذ إلى حدٍ كبير، أصبحت هذه النظرية الآن، وبصورة من الصور، المبدأ الرسمي أو الطموح المشترك في كل مكان.

وقد نقول إنه ما أن ظهرت النظرية حتى أصبح من المحتمل انتشارها. لقد كان من الضروري حدوث تفجُّر في الخيال لكي يخلق هذه النظرية؛ ولكن ما أن تجلَّت حتى شعر الناس بوجودها الحَسَن بعد فترة وجيزة، وقد يكون الناس تملَّكهم العجب لماذا مرَّ كلُّ هذا الوقت دون ظهورها . وبطبيعة الحال، فقد تعمق الشعور بأن جميع الناس يستحقون أن يُعاملوا معاملة تليق بكرامتهم كَبَشر، رغم كلِّ المقاومة التي تبديها الدول والفئات الصَفَوية المرتبطة بها.

فهل ينبغي أن تدوم نظرية الحقوق الفردية وممارستها إلى الأبد؟ من الواضح أن الجواب على ذلك بالنفي. إذ يمكن للحوادث غير المعتادة والمصائب متعددة الأنواع وبعض التغيرات غير المتوقعة على الأوضاع البشرية أن تؤدي إلى تحطيم مفهوم الكرامة الإنسانية بصفتها القيمة العليا، وأن تجعل الفرد يبدو وكأنه عديم الفائدة، والحقوق الفردية وكأنها مؤذية ومهينة بصورة عميقة. ولكنَّ فقدان فكرة الحقوق ذاتها سيكون هو الكارثة، حتى وإن لم نشعر بذلك. وإذا ما فُقدت هذه الفكرة فهل ستعود بالضرورة؟ ومن يقول بذلك؟ إلا أنه قد ينبغي علينا الافتراض بأنه على الرغم من أنها قد تعود إلا أنه قد لا يتوجب عليها العودة. فالعالم عاش زمناً طويلاً دونها، وقد يكون بإمكانه القيام بذلك ثانية. والمحزن في الأمر أن الأفراد يمكن تربيتهم، وهم يُربَّون فعلاً وظلوا يربُّون، وبعد ذلك تجري معاملتهم بأساليب لا تتفق وكرامتهم كبشر، وأنهم رغم أنهم يشعرون بالألم وقد يكرهون الإذلال إلا أنهم مع ذلك يتقبَّلون أوضاعهم وكأنها مصيرهم المحتوم أو كأنها لا يمكن تصحيحها، بل أنهم قد لا يدركون أن أوضاعهم هي في حدِّ ذاتها هجوم على كرامتهم لأن مجرد فكرة الحقوق غير متاحة لهم.

إن الفردية القائمة على الحقوق هي أرضيَّة هذا الكتاب. فإذا كانت هذه فكرة حديثة العهد وأبعد ما تكون عن كونها حتميَّة، إلا أنها أيضاً، متى ما تمَّ تأسيسها هشَّة عرضة للكسر. وفي بعض الأحيان تبدو هشّة بصورة خاصة في الدولة التي تُعرف بها أكثر ما يكون، أي الولايات المتحدة. ولا أقصد بهذا الصولات العديدة على الحقوق التي قامت بإقرارها (أو تشجيعها بذكاء) المحكمة العليا برئاسة وارن بيرغر **(Warren Burger)** والمحكمة العليا المخيفة برئاسة ويليم اتش رينكويست **(William H. Rehnquist)**. فقد أدى تفسيرهما إلى الإساءة إلى الأفراد في حقوقهم والاساءة إلى الالتزام السياسي الكلي بهذه الحقوق. غير أن هناك اتجاهات أخرى (قد تكون مرتبطة بها أحياناً)؛ فالنمو المضطرد لنشاطات الدولة، سواء أكان ذلك لأسباب حسنة أو لأسباب سيئة، له تأثير متناقض بصورة مضطردة على الحقوق. فالسهولة ذاتها في استخدام الناس في الولايات المتحدة لكلمة «الدولة **(state)**» لها دلالتها. فنحن نتحدث عن دولة الحرب ودولة النظام ودولة الرفاه. وباختصار، لدينا دولة الإدارة ذات الشهيَّة النهمة للتدخُّل وسنِّ اللوائح والقوانين ولأخذ زمام المبادرة واتخاذ القرارات ولتقديم المساعدة وللاعتماد عليها. ولا يحتمل لهذه الاتجاهات أن تضعُف أو تتراجع، حتى وإن بَدَت أحداث أو سياسات خاصة تعمل، بين الحين والآخر، على تقليص نشاطات الدولة. إذ أن كل قطاع، بل كل تفاصيل الحياة تقريباً، تتميَّز باشتراك الدولة فيها. وأصبح الآن من المستحيل عملياً القول، كما قال ثورو **(Thoreau)** بعد إخلاء سبيله من

السجن، إنه لا يمكن أن نجد الدولة في أي مكان. فلقد أخذت الدول تغطي كلَّ مناحي الحياة. والثقوب في ثوب الدولة هي وحدها التي تسمح بالقاء نظرة على ما لم تقم هذه الدولة بمعالجته أو ملامسته. فالناس جميعاً أصبحوا نزلاء في عَنْبرها، وأخذت سيكولوجية الاعتماد على الدول تتزايد. وفي كل أمرٍ إثْرَ أمرٍ آخر، أخذت المؤسسات الديمقراطية تبدو وكأنها هي التي تعطي الضوء الأخضر لتنازلها عن دورها والعمل على إضعافها. ولن يتغيَّر هذا الوضع بأي منطق، سواء كان منطق العقل أو منطق الأحداث. ولن يكون هناك أكثر من جهود لاجراء تحسينات على الوضع هنا وهناك وللحفاظ على نشاط الحقوق الفردية حيثما كان ذلك ممكناً – ضد الدولة ولكن ضد المؤسسات الديمقراطية كذلك إذا ما جنحت عن مسارها.

ومع ذلك، وحتى إذا ما أصبحت الظروف غير مواتية لنشاط هذه الحقوق، فإن على داعية الفردية المستندة على الحقوق أن يعترف بأن نظرية الحقوق الفردية ليست نظاماً متكاملاً للأخلاقية السياسية. فالمجتمع الذي يخلو من المشاعر أو المبررات أو الحاجة الحقيقية التي تضخِم دور الدولة سيتطلب مع ذلك بعض المبادىء الأخرى لتحلَّ محلَّ نظرية الحقوق. ولابد للمرء أن يقول بأن الكرامة الإنسانية هي الصخرة التي يُرتكز عليها. ولكنَّ الحياة الاجتماعية التي كانت أقل ازدحاماً وأقل تطوراً من معظم الديمقراطيات الحديثة لا يمكن مع ذلك التعامل معها بمجرد الإشارة إلى حماية الحقوق الفردية.

ولا أقصد أن أنظر بصورة جادة إلى نظرية المنفعة كبديل كافٍ لنظرية الحقوق. إذ لا يمكن لرفاه (أو حتى الأمور المفضلة لدى) الغالبية أن تطغى على المطالب المشروعة للأفراد. وفي هذا الوقت الذي أصبحت فيه نظرية الحقوق عالمية شاملة، فإن من الجدير بالذكر أن بعض الفلاسفة الأخلاقيين يستخفُّون بنظرية الحقوق. ولا بد للتجربة السياسية في هذا القرن من أن تكون كافية لجعل هؤلاء الفلاسفة يترددَّون في اتخاذ مواقفهم: وعلى سبيل المثال، ليس من الواضح كيف أن بعض صيغ نظرية النفعية لا يمكن أن تبرر شرور الدكتاتورية (التولتارينية). كذلك قد يكون من السهل إلى حدٍ ما على بعض دعاة المنفعة تبرير أية حرب من الحروب وأية ديكتاتورية، ومن السهل جداً تبرير أي نوع من أنواع الوحشية حتى في المجتمعات التي تولى بعض الاهتمام للحقوق الفردية. إذ ليس ثمَّة نهاية لعدد الفرص التي يسمح بها هذا النوع أو ذاك من أنواع النفعية. فكل شيء مسموح به، إذا كانت الحسابات صحيحة. لا، بل إن داعية الحقوق لا يمكن أن ينظر للنفعية بصورة جادة كنظرية أخلاقية سياسية عامة منافسة، ولا أية نظرية عامة منافسة أخرى. بل لا بد من إفساح المجال لمباديء

أو اعتبارات خاصة. فقد تترك نظرية الحقوق ببساطة الكثير من القرارات دون حسم أو يتوجب عليها الاعتراف بأن الحقوق يمكن تخطّيها (ولكن ليس من أجل الرفاه الاجتماعي أو مجرد الأفضلية السياسية قط). كذلك قد يقوم صراع أحياناً بين أنواع من الحقوق، وليس من الممكن على الدوام انهاء ذلك الصراع إما بتوضيح نظرية الحقوق أو بالتوسّل إلى بعض المبادىء الأخرى.

ما الذي تتركه نظرية الحقوق دون حسم؟ إن الكثير من قضايا السياسات العامة لا تؤثر على الحقوق الفردية، على الرغم من الجهود البارعة المتكررة التي تدعي أنها تؤثر عليها. ومثل هذه القضايا تتعلق بالتطلّع إلى الحياة الأفضل، سواء أكان ذلك للمحرومين أم لجميع الناس، أو كان ذلك ينطوي على تضارب المصالح. وطالما أن الحقوق الفردية لا تكون داخل هذه اللعبة فإنه يمكن لدعاة هذه الحقوق، بحق، السماح بنوع من النفعية الفضفاضة كدليل صحيح للسياسات العامة، رغم أنه ينبغي أن يظلوا دائماً متحمسين لابقاء نشاط الدولة في موضع الريبة. ويمكن للمرء أن يظن، على النقيض من نظرية النفعية، أن أية نتيجة مجزية يمكن تحقيقها باجراء صحيح أخلاقياً هو صحيح أخلاقياً وبالتالي فهي نتيجة مقبولة (طالما ظلت الحقوق الفردية خارج اللعبة). والنقطة الرئيسية هنا هي، على أية حال، أن النظرية النفعية لها مكانة ضرورية في المداخلات السياسية الطبيعية لأية دولة ديمقراطية. إلا أن على دعاتها أن يعرفوا (حدود) موقعها، وهذا في العادة لا يزيد عن مجرد المساعدة في تقرير ما هي الأمور التي تبتعد عنها نظرية الحقوق.

متى يمكن إبطال الحقوق من قبل الحكومة؟ في ذهني هناك حالتان: عندما تقوم الحكومة بإبطال حقٍ خاصٍ ببعض الناس من أجل المحافظة على هذه الحقوق عندما تخص أُناساً آخرين، وعندما تقوم الحكومة بإبطال نفس الحقوق بالنسبة لكل إنسان من أجل ما يمكن أن اسميه بطريقة فجة «القيم الحضارية». ويمكن لداعية الحقوق أن يؤيّد، بل ربما يجب عليه أن يؤيد، قيام الحكومة بإبطال حقوق الأفراد لهذين السببين. إنّ هذا موضوع مؤلم وعرضة للإختلاف في وجهات النظر في كل خطوة من خطواته.

وإذا كان للدولة إبطال حقٍّ – أي التضحية بحقٍّ – بعض الناس من أجل أن يتمكّن آخرون غيرهم من الاحتفاظ بهذا الحق، فإن هذا يعني أن الوضع وصل إلى حدٍّ اليأس. وعلى سبيل المثال، فإنني أذكر الظروف التي يكون الخيار فيها بين التضحية بحق البعض أو السماح بفقدان حقٍ للجميع. فقد تقوم الدولة (أو أحد أجهزتها) بقتل البعض (أو السماح بأن يُقتلوا) إذا كان البديل الوحيد لذلك هو السماح بقتل الجميع[٧]. والحق في الحياة هو الذي يبرز بأوضح ما يكون عند التفكير في الأوضاع اليائسة. وهنا لا أرى أي حسمٍ لمثل هذا الوضع

سوى أخذ «مسألة العدد» بعين الاعتبار. وتماماً كما يفضِّل المرء انقاذ حياته هو نفسه بدلاً من انقاذ حياة إنسان آخر عندما لا يكون بالامكان انقاذ حياة الاثنين معاً، وكذلك فإن طرفاً ثالثاً – الدولة مثلاً– يستطيع (وربما يجب) أن يختار انقاذ حياة العدد الأكبر على حساب التضحية بحياة العدد الأقل، عندما لا يكون هناك أي أمل آخر أمام أي من المجموعتين من الناس. ولا يعني هذا الاختيار أن أولئك الذين سيُضحَّى بهم سيكونون غير أخلاقيين إذا قاوموا التضحية بهم. ويتبع هذا المنطق، بطبيعة الحال، أنه إذا كان الطرف الثالث على حق في المجازفة أو التضحية بحياة العدد الأقل من أجل حياة أولئك الأكبر عدداً عندما يكون أمام الفئة القليلة فرصة الحياة لولا ذلك، إذا كان الطرف الثالث على حق في ذلك، فإن الفئة القليلة هي أيضاً غير مخطئة إذا ما قام أفرادها بمقاومة التضحية بهم.

افترض هنا أن أخذ مسألة العدد في الحسبان في الأوضاع اليائسة يعني القبول بمذهب النفعية (بمعناها الواسع) كإضافة ضرورية. وهكذا فإن مبدأ النفعية ينطبق عندما لا تكون الحقوق عرضة للخطر وكذلك عندما تكون هذه الحقوق في أقصى حالة من حالات التعرض للخطر؛ وأن المبدأ ينبغي أن يطبّق بكل براءة، أو عند فقدان كلِّ أملٍ في البراءة. وأؤكِّد، على أية حال، أنه يجب الحرص كل الحرص على ضمان أن مبدأ أخذ مسألة عدد الأرواح في الحسبان لا يعني منح رخصة لتطبيقه في حالة اتخاذ القرارات الظنيَّة الغامضة بالنسبة لايقاع عقوبة الموت على البعض وانقاذ حياة البعض الآخر، وأن تعبير «الوصول إلى حالة اليأس» ينبغي أن يُفهم بمعناه الضيق والمشدَّد بأقصى قدر ممكن. (ولكنَّ اجمالي عدد الذين يقتلون لا يحسب له حساب إذا توجَّب على أفراد مجموعة ما قتل أعدادٍ من أفراد مجموعة أخرى من أجل انقاذ أنفسهم من مجزرة محتملة أو من استعباد محتمل أو لدرء حالة من التردي والبؤس المطبقين.)

و«القيم الحضارية» هي تعبير مختصر عن الحق في القيام بنشاطات تؤثِّر فقط، بصورة مؤذية أو غير ذلك على فردٍ أو جماعة ما، أو تؤثِّر على الآخرين بصورة مؤذية أو غير ذلك، ولكن شريطة موافقتهم على ذلك. والفردية القائمة على الحقوق لها التزام بديهي بأكبر قدر ممكن بالنشاط «المتعلق بالذات» المسموح به قانوناً لأن هذا النشاط هو جزء رئيسي مما أطلقت أنا عليه اسم الوكالة الحرَّة. إذ عندما تتحدث المحكمة العليا عن الحق الكبير (اللازم اتخاذه) في الحرية وعن الحق في الخصوصية (**Privacy**)، فإن بعض السبب في ذلك يعود إلى ضرورة وضع مفهوم لحرية النشاط المتعلق بالذات. ويدافع ميل (**Mill**) عن هذا النوع من الحرية، أو السيادة الفردية، دفاعاً مطلقاً، رغم أنه يميل (وخصوصاً في الفصلين الثاني والثالث من كتابه عن الحرية (**On Liberty**) إلى جعل قيمة هذه الحرية وسيلية (**instrumental**)

فحسب. إلا أنني أشك، على أية حال، أن ميل كان سيظل على دفاعه المطلق هذا لو أنه أخذ بعين الاعتبار بعض الحالات التي منعه عدم ادراكه لها أو اللياقة والذوق عن بحثها. وهنا ينبغي رسم خط فاصل، لا مجرد أن يكون هناك خط فاصل. أما أين يمكن رسم هذا الخط فهذا بطبيعة الحال موضع جدل. وفي رأيي، أن قائمة غير مكتملة للنشاطات المتعلقة بالذات الممنوعة تشمل سفاح القربى بين البالغين الذي يتم برضا الطرفين، وتعاطي المخدرات، والعبودية الطوعية، والماسوشيَّة السادية (عملية الجنس التي تقوم على التلذذ بانزال العذاب بالآخرين) المفرطة، وأكل لحوم البشر الذي لا يقوم على القتل (nonhomicidal) واشتهاء الموتى (الانجذاب المرضي نحو الجثث)، والانغماس في الشهوات البهيمية، والقبول الطوعي بالتضحية بالنفس في عملية طقوسية. وقد يكون من الانصاف أن يُسأل عن السبب في منع أي من هذه النشاطات لأن كلاً منها قد يكون باعثاً على اللذة وكلاً منها له معناه الخاص به، كما لا تنقص الطوعية أي منها سواء أكانت على أساس المعاملة بالمثل أم فردية. إذن ما هو الخطأ في ممارسة هذه النشاطات التي تقوم على عامل الوكالة الحرة؟

يمكننا القول بالنسبة للأمثلة من هذا القبيل أنه ليس لأحد الحق في القيام باستبعاد أو تشويه شخص آخر أو قتله في عملية طقوسية حتى مع توافر موافقة ذلك الشخص. إذ ليس هناك أي حق يبيح قبول رفض شخص ما لحقٍ من الحقوق. كما يمكننا القول كذلك، بالنسبة لنشاطات أخرى، أنه ليس لأحدٍ الحق في استخدام حريته من أجل نبذ هذه الحرية (كما هي الحال في تعاطي المخدرات)، أو أن يقوم باستبعاد هذه الحرية (كما هي الحال في العبودية الطوعية)، لأن الحرية تفقد معناها عندما تصبح وسيلة للاستعباد. إن جميع هذه الحجج صحيحة ولكنها لا ترقى إلى المستوى الأعمق من الاعتراض لأن جميع النشاطات المذكورة تثير الغثيان والاشمئزاز العميقين واسعي النطاق. وانقياد المرء لهذه النشاطات هو خَطِر على أية حال لأن الكثير من النشاطات إذا ما أُعتبرت مثيرة للغثيان والرعب تصبح الآن مسموح بها وفي بعض الأحيان تلقى الترحيب والاحتفال بها، على الأقل في بعض المجتمعات الديمقراطية. كذلك لا يمكننا القول بأن المشاعر المعادية لهذه النشاطات هي مشاعر غريزية؛ فرغم شيوع انتشارها، إلا أن هذه المشاعر هي كامنة ثقافياً.

إنني أتفهم الرغبة في القول بأن هذه النشاطات من شأنها أن تضرَّ بالكرامة الإنسانية لأولئك الذين يمارسونها. ويمكن القول إن الضرر ينجم عن قيام هؤلاء الذين يمارسونها بالتخلي (في بعض الحالات) عن حق من حقوقهم، ومن استخدام حقِّهم (في بعض الحالات الأخرى) في نشاطات لم تخطر لدعاة الحقوق ببالٍ قط. بل لأن هذه النشاطات التي تتم

بمحض الاختيار أو بالاتفاق تَحطُّ من قدر الأشخاص الذين يقومون بها إلى ما هو أدنى من مستوى الانسانية الكريمة. والذين يمارسون هذا النشاط يُغرَّمون أو يخسرون الاحترام: وهذا هو السبب الذي ينبغي السيطرة على هذه النشاطات من أجله. على أية حال، لا أعتقد أن باستطاعتي الاستمرار في هذه المناقشة لأنني لا أرغب في ربط الكرامة الإنسانية بأية غائيَّة، أو إيجاد سبب لوجودها، أو حتى بمثاليَّة أو تماميَّة أكثر تحديداً. وكما أفهم نظرية الفردية القائمة على الحقوق، فإنها لا تسمح باجابات عامة أو مفروضة لأسئلة من مثل: لماذا نعيش؟ وما هو الهدف من العيش؟ ولذلك فإنني لا أرغب في اثارة قضية تخص السيطرة على فكرة الكرامة الإنسانية ذاتها.

ولنفترض أن مجتمعاً من مجتمعات الفردية القائمة على الحقوق يشجِّع جعل هذه وغيرها من النشاطات الغَسَقيَّة (أي غير الواضحة) مادة للنقاش الحر العام؛ وأن هذه الحقيقة يمكن أن تُتَّخذ دلالة تدل على التناقض في السمو الأخلاقي لمثل هذا المجتمع، لأنه يمكن بكل أمانة السماح عملياً لكل رغبة وللحديث عنها رغم الخزي أو دون خزي؛ وأن أي مجتمع مُكرِّس للحقوق ليس لديه أي حجج حاسمة على الاطلاق في أي قضية في سبيل منع تلك الحقوق؛ وأن الحضارة (ديمقراطية كانت أم لا) كما تعلمنا أن نفهمها لا تلزمنا مع ذلك على الاستمرار في إلقاء اللوم على هذه الحقوق أو منعها. وهذه القضية تثير فينا الفزع والرعب، ولذلك لست قادراً على معالجتها بصورة مناسبة.

هل يمكن أن يكون هناك صراع ما بين الحقوق؟ ليس من المقبول القول أن حقاً ما من حقوق فردٍ ما قد يبدو أنه يتناقض مع حقٍ مختلفٍ لشخص آخر. والعداوات المألوفة من هذا القبيل تتضمن مثل تلك الصراعات ما بين الحق في محاكمة عادلة لا يشوبها الإعلان المفرط عنها وحق الصحافة في نشر قصة ما وخلفياتها بصورة كاملة، أو مثل تلك الصراعات ما بين الحق في الخصوصية الفردية وحق الصحافة، مرة أخرى، في القيام بما تعتقد (أي الصحافة) أن دورها هو القيام به. ورغم أنني أعتقد، كما أسلفت، أن بعض الحقوق (بما فيها حرية الصحافة) هي أساسية أكثر من غيرها، إلا أنه لا تبدو في بعض النزاعات أية دلالة على أن أولوية ما يجب اقرارها، ولا يبدو في مثل هذه النزاعات سوى أن المرغوب فيه اجراء تعديلات خاصة بهذه النزاعات. ومن المؤكد أن النزاعات مع ذلك سوف تحدث رغم أنها قد تكون أقل حدوثاً أو بروزاً مما يدعى أولئك الذين لا يطيقون الحقوق التي نحن بصددها. وهذه هي إحدى حقائق الحياة التي لا يمكن لأي توسُّل لأي نظرية معقدة من نظريات الحقوق إبطالها. وإذا كانت هذه هي إحدى نقاط الضعف في نظرية الحقوق،

فإنها أيضاً نقطة ضعف لا يمكن لأي مبدأ اضافي على النظرية – مثل مبدأ النفعية أن يقوِّم اعوجاجها.

وسأناقش فيما يلي باختصار الصراع بين حق الملكية والحقوق الأخرى.

إن من الممكن، تحت عنوان صراع الحقوق، أن نأخذ قضية عامة يُطلب فيها من البعض بصورة قانونية (عن طريق التجنيد الإلزامي) التضحية بحياتهم للمحافظة على حق آخرين (ولكن ليس بالضرورة المحافظة على أرواح آخرين أو حريتهم من العبودية أو الاذلال أو البؤس). وسأناقش هذا الموضوع العام في فصل من فصول هذا الكتاب. وما أود فقط قوله هنا هو أنه في فهمي فإن نظرية الحقوق لا ترى في هذا الأمر قضية أساسية لحقوق مُتصارع عليها، إذ ليس لأحدٍ الحق بأن يضحي بأرواح الآخرين.

عند هذا الحد، سأقوم بتوضيح ما لن يكون سوى ضمنياً في الفصول التالية. إن الفردية القائمة على الحقوق، كما أفهمها، تتعارض أصلاً مع السعي السياسي للمساواة الاجتماعية الاقتصادية. وأميِّز هذا السعي من وجهة نظر هدفين آخرين: رَفْع المعاناة الناجمة عن البؤس المادي (وهذا الرفع اعتبره حقاً أساسياً ضد المجتمع وحكومته) وفيما أبعد من ذلك، المحاولة الرامية للرفاهية، التي تتعهدها الحكومات، لتحسين أوضاع الفقراء والمحرومين والمعوَّقين. أما السعي للحصول على المساواة الاجتماعية الاقتصادية فهو مشروع مختلف. فهدف هذا السعي هو طمس الفروقات بين الناس بأقصى درجة ممكنة: الفروقات في الثروة والسلطة، وبالتالي الفروقات في الاحتمالات الحياتية ومدى التجربة، وفي الآمال والطموحات، وفي شدة السرور والألم. والحالة النهائية لذلك هي المساواة كمثل تلك ما بين الأخوة والأخوات.

إذن ما هي المشاعر التي تدفع هذا السعي؟ والجواب هو عدم منح بعض المواطنين أي سلطة متكافئة متناسبة للتأثير على مصير الآخرين أو حتى تقرير مصيرهم، وهكذا تصبح المواطنة الديمقراطية متساوية حقاً؛ والجواب هو انهاء وقاحة البعض وحَسَدِ الباقين؛ وهو انهاء الصراعات الطبقية وفق الشروط الصحيحة، ونشر شعور التضامن الذي يتأتى من مشاركة الجميع في مصير مشترك وممارسة السرور والألم من مصادر واحدة والتأثر بالأحداث بنفس الطريقة؛ والجواب هو احترام الكرامة الإنسانية المتساوية لكل إنسان؛ ولربما كان الأكثر أهمية من كل ذلك هو تعويض النقص عند بعض الأفراد الناجم عن حكم الطبيعة والحظ القسري وغير العادل والمتمثل في منح البعض الآخر المواهب والميراث والفرص، وبهذا كله يمكن تحقيق العدالة.

إن أياً من هذه المشاعر يستحق أن يُعطى من العناية الدقيقة أكثر مما في إمكاني أن أعطيه لها. ومن المؤكد أن هذه المشاعر جميعاً تستحق احتراماً خلقياً: فقد حدثت بعض التحسينات على الوضع الإنساني بسببها. ومع ذلك فإنني أعتقد أنه يجب أن يقال أنه لم يوجد أي منظرٍ للحقوق الفردية حتى إلى ما بعد ماركس يعتقد أن المساواة الاجتماعية الاقتصادية إلزامية إذا أُريد تأمين الحقوق الفردية والسياسية وإذا أريد للفردية القائمة على الحقوق أن تزدهر. (لم تذهب حركة العدالة في الحقوق الزراعية التي نادى بها توم بين **Tom Paine**، إلى هذا الحد تقريباً.) والاستثناء الواضح في ذلك هو روسو **(Rousseau)**. وأقول «الواضح» بسبب أنه لا يتوقع حقيقة مجتمعاً مثالياً تكون فيه الحقوق ذات واقع عملي في وجه الوكالات السياسية. ويبدو أن الحقوق ذات واقع فعَّال في الأوضاع الحَدَسيَّة ما قبل السياسية أكثر مما هي عليه في المجتمع الفاضل. ومن المؤكد أنه (أي روسو) يهتم كثيراً بالحرية المدنيَّة، التي تساوي حماية الكثير من الحقوق. ولكن هذه الأشكال من الحماية غير مضمونة سياسياً. فالثقافة التي يفترض أنها تنمو من الترتيبات الأولية ليست هي الثقافة التي صيغت للفردية القائمة على الحقوق ولكنها جمهورية الطابع لا تحبِّذ أي نوع من الفردية. وكما هو عليه الأمر، فإن روسو يطالب بلا مساواة محدودة، وليس بمساواة اجتماعية اقتصادية كاملة. ولكن يبدو أنه يقترب منها، نظرياً، بأكثر ما يكون. وفي الحقيقة فإنه منظرٍ للحقوق وغير منظرٍ لها. فهو مثالي بدرجة كبيرة جداً إلى حدٍ أنه لا يمكن أن يلائم النظرية الحديثة للحقوق.

وبفضل الماركسية وغيرها من النظريات الراديكالية إلى حدٍ كبير، أصبح مشروع المساواة الاجتماعية الاقتصادية موضوعاً مُلِّحاً من ناحية نظرية. فجهود رولز الرامية لاظهار أن العدالة كانصاف **(justice as fairness)** تتطلَّب قدراً محدوداً من اللامساواة هي جهود قويَّة ومؤثِّرة. وأدَّت الفكرة القائلة بأن أية لا مساواة اجتماعية اقتصادية ينبغي تبريرها بقدر اسهامها في تحسين حياة أولئك الذين هم في أقل وضع إلى تعزيز الانزعاج الواعي من شتى أشكال اللامساواة المفرطة. ورولز ليس وحيداً بين صفوف غير الماركسيين في تحديه للقبول باللامساواة الاجتماعية الاقتصادية تماماً باسم نظرية الحقوق.

إذن ماذا يمكن قوله إجابة على ذلك؟ بكل بساطة، إن منظور الفردية القائمة على الحقوق ليس هو نفس منظور المساواة **(egalitarianism)** الاجتماعية الاقتصادية الراديكالية. فالرغبة الجامحة في احترام الكرامة الانسانية قد تكون مشتركة بين النظرتين، كما أن نظرية المساواة قد تجد أن بعض الحقوق مقبولة أو ضرورية. غير أن معظم منظِّري الفردية القائمة على الحقوق يتوقعون وجود لا مساواة اجتماعية اقتصادية، بل وحتى يجدون لها نتيجة

تضاهي العدالة على الأقل، ولكنها ربما كانت مشتقة منها. إذن فأكثر ما يبغضونه كذلك هو سلطة الدولة. ومن ناحية أخرى، فإن دعاة المساواة الراديكالية (أو الذين ينادون بلا مساواة مخفَّضة جداً) لا يمكنهم تحمُّل الفكرة القائلة بأن الأفراد المتساويين أخلاقياً لا ينبغي أن يكونوا متساوين في جميع السلطات والمزايا التي تجعل الحياة كريمة وسارة وحرَّة. بل حتى ربما يعتقد القليلون منهم أن من الأفضل ألا يكون أحد في وضع مرضٍ إذا لم يستطع الجميع أن يكونوا كذلك. والشفقة على هؤلاء الدعاة كبيرة؛ فالمنظِّرون لا يحسدون أنفسهم. وهم يخشون الدولة أقل مما يخشاها منظرو الحقوق. ولذلك، دعنا نقول إنه يكمن في جذور كل من هذين المنظورين حشد من المشاعر والميول تمنع حدوث المصالحة بين المنظور والآخر.

مع ذلك، هناك حجج لا مجرد مشاعر على الجانبين. إذ يبدو أن السجل التاريخي يُظهر أن المساواة الاجتماعية الاقتصادية (أو اللامساواة المحدودة جداً جداً) مستحيلة إلا في أكثر الظروف بدائية أو يأساً. ودون ذلك فإنها لا توجد إلا في المثاليات (اليوطوبيات) كما في كتاب مورلي (Morelly) المسمى قانون الطبيعة (Code de la Nature)، أو العقد الاجتماعي (Social Contract) عند روسو، أو كتاب ماركس مخطوطات اقتصادية وفلسفية لعام ١٨٤٤ (Economic and Philosophic Manuscripts of 1844). وروسو نفسه يعلم كيف أن ذلك مناقض للتجربة الإنسانية ولم ير إمكانية لها إلا في مجتمع أُدِّت القواعد التي وضعها صانعو القوانين فيه إلى الحثِّ على تحوُّل يكاد يكون تاماً في الشخصية الإنسانية. ويعود ناقدو امكانية حدوث المساواة الاجتماعية الاقتصادية إلى عهد تحليل ارسطو لنظرية المساواة التي قدمها فالياس الخلقيدوني[٨] (Phaleas of Chalcedon) «خلقيدونيا: مدينة قديمة بآسية الصغرى على البسفور (المترجم)». فكل شيء في الحياة يعمل ضدها. ويمكن القضاء على البؤس الاقتصادي في المجتمعات الحديثة إذا كان هناك ثمَّة ارادة للقيام بذلك؛ والفقر يمكن تقليله؛ كما يمكن تقديم بعض الاجراءات الخاصة بالمساواة. ولكن سيظل الناس غير متساوين اقتصادياً في أي مجتمع معقد، سواء أكان مجتمعاً حراً أم اضطهادياً. وكلما زادت الدولة من شدة محاولاتها خلق المساواة الحقيقية، وكلّما كان عليها أن تتصرف بوحشية أكبر، وكلما توجَّب عليها أن تزيد من تدخُّلها وتشريعها بصورة أكبر، كلما أصبحت أقل تسامحاً ازاء مقاومتها. ولا ينبغي لهذا المشروع أن يصل إلى ما وصل إليه ستالين أو ماو أو بُلْ بوت (Pol Pot) – الذين كانوا جميعاً مهووسين بالمساواة – وكل منهم كان من الذين مارسوا الشرَّ كل الشر لذلك السبب ذاته (أي تحقيق المساواة) – لأن ذلك، مع ذلك، سيؤدي إلى خنق الحرية وطاقة الإنسان، ولأن ذلك سيذهب بل ويدمر الحقوق، ولن يؤدي إلى احترام كرامة الإنسان.

ولكن ألا يتطلَّب العدل بذل هذا الجهد؟ إن الأمر لن يكون كذلك إلا إذا كانت الفكرة القائلة إن هناك أهلية أو استحقاقاً (desert or merit) هي فكرة زائفة تماماً. عندها سنقول إن الحظَّ هو كل شيء، وأن كلَّ مجتمع، حتى (أو بخاصة) المجتمع القائم على الحقوق، ملزمٌ أخلاقياً بمحاولة احداث المساواة بصورة كاملة ما أمكن. ولكن كيف يمكن أن تكون الحياة الإنسانية قابلة للحياة دون فكرة الأهلية والاستحقاق، كما تساءل عن ذلك إشعيا برلين (Isaiah Berlin)[٩] بكل قوة؟[٩] فهذه الفكرة تتمسَّك بأهداب الشعور بالذات نفسها. ومن غيرها فإن الذات مآلها الدمار. وإذا جرى الإيمان بصورة جادة، في ظل شعور معادٍ للحقوق الفردية، بالفكرة القائلة إنه لا يستحق أحدٌ أي شيء أو لا يكون أحدٌ مسؤولاً عن أي شيء، فإن هذه الفكرة تحوِّل المرء وكلَّ من كان تحت سيطرته إلى قوة عمياء أو إلى شيء سلبي. وهذه الفكرة، من منظور الفردية القائمة على الحقوق، هي سمٌ. ولكن هل هي صحيحة؟

هذه الفكرة ستكون صحيحة إذا كان الإيمان بالإرادة الحرَّة باطل. فهل قال أي من الفلاسفة ما يكفي لإظهار فيما إذا كان هذا الإيمان باطلاً أم صحيحاً؟ إن مجرَّد حقيقة إننا لا نولد بالغين كبار يجعل هذا الموضوع زئبقي مراوغ، ربما إلى الأبد. فالوعي يعيش فينا على مراحل، وليس لدينا أي وسيلة مباشرة للوصول إلى المراحل الأولى من الوعي والتي تعجز عن تمثيل نفسها لنفسها أو للمراحل الأخرى دون عملية تقريب كبيرة ومتقطِّعة. لذلك لا يمكن لأي شخص بالغ أن يتمتع بالشفافية لا لنفسه ولا للآخرين. ويبدو موضوع الإرادة الحرة إلى الأبد من الصعب تتبُّعه، لأن الموضوع الأكبر وهو موضوع الطبيعة البشرية، الذي هو جزء منه، هو الآخر كذلك. ولربما يكمن في هذا الفشل الفلسفي الظاهر حفاظ مضمون مستمر لفكرة الأهلية أو الاستحقاق. فعدم اليقين يسمح للإيمان بأن يسير في أي من الاتجاهين، ومع ذلك فإن بعض الدلائل تشير إلى اتجاه الإرادة الحرَّة بأكثر معانيها دلالة – ألا وهو السيطرة على الذات. (وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإرادة الحرَّة بمعنى العمل العفوي والتلقائي أو الخلق والإبداع، أو العمل الذي لا يمكن التنبؤ به، الذي يقدم سجلُّ التغيُّر التاريخي والتنوع الثقافي لها دلائل واضحة دون لبس، لا تبدو مناسبة أو لازمة في بحث المساواة الاجتماعية الاقتصادية، رغم أنها مناسبة ولازمة في البحث في النظرية الفردية.)

وبطبيعة الحال، نادراً ما نجد فكرة طيِّعة بسهولة أكثر من فكرة الأهلية أو الاستحقاق لتقديم التبرير العقلي لفكرة الإساءة والعقاب والإهمال والقسوة. ولكنَّ الفكرة (أي الأهلية أو الاستحقاق) تظل حتى في أسوأ حالاتها، أفضل من أي رفض عملي لها. وطالما ظلَّت خارج نطاق سلطة العقل في تقرير مسألة الإرادة الحرَّة، فإنها تظل هي الأفضل من أجل

استمرار الكرامة الانسانية في قبول الإرادة الحرَّة، وبجانبها فكرة الأهلية أو الاستحقاق. إن ذلك القبول قد يعني، من جانبه، أن العدل لا يتطلب مساواة اجتماعية اقتصادية راديكالية، بل على النقيض من ذلك، إن العدل هو إلى جانب اللامساواة حتى وان كان ذلك على غير طيب خاطر. فالأهلية أو الاستحقاق لهما مطالبهما: ذلك أن بعض الناس يستحقون أكثر من غيرهم. ولديهم الحق أن يحصلوا على أكثر من غيرهم والابقاء عليه، وهذا الحق هو جزء كبير من حقِّ الخاصية (**Property**) أو الملكية (**Ownership**). ولا أقصد بهذا أن أقول أن اقتصاد السوق هو مؤشر مثالي على القيمة الأخلاقية النسبية للناس. فهذا لا يمنح عدالة توزيعية. ولكنها تعطي في الغالب مكافأة أكبر للجهد أو المهارة أو الذكاء الأكبر، وليس فقط للحظ الأعمى أو للرذائل البشرية. ولا يمكن أن يبوء تطبيق هذه الحجة بالفشل إلا إذا أمكن اثبات أن النظام الذي يحصل عليه الناس ويحافظون عليه هو نظام مخادع أو استغلالي أو تمييزي كلياً أو في معظمه. أما الحالة الماركسية أو الراديكالية في هذا المجال فلم يقم، على أي حال، الدليل على صحتها.

وأسلِّم – وأودُّ أن أوكِّد – أن الدفاع عن الأهلية أو الاستحقاق لا يمكن إلا أن يكون دفاعاً غير مؤكد (أو مشكوك فيه) بسبب الصعوبات الفلسفية. ولأسباب أخلاقية فمن الجميل أن يكون هذا الدفاع غير مؤكد. فحق الملكية لا يمكن تجاوزه عندما يجري تطبيق واجب مساعدة اليائسين (**samaritan duty**) المتمثل في رفع البؤس المادي، مهما حاول أي امرءٍ أن يبيِّن أن البؤساء يستحقون بؤسهم بسبب كسلهم أو انغماسهم الذاتي أو عدم كفاءتهم. وأعود وأقول إن رفض مشروع المساواة الاجتماعية الاقتصادية المتزايدة على الدوام ليس تجاهلاً للبؤس أو حتى تجاهل مجرد الفقر. وبالتمسك بالمشاعر المتمثلة في نظرية مساعدة اليائسين والتي يمكن تعزيزها بالحجة التي ترد البؤس والفقر إلى أسباب بنيوية ليست من خطأ المستفيدين ولا من خطأ المحرومين، فإن المرء يمكن أن يتوصل إلى الاعتبار ذاته الذي استخدمه دعاة المساواة الاجتماعية الاقتصادية الضيِّقة. والشرط الوحيد لذلك، هو أنه لا ينبغي جعل ذلك الاعتبار مَنْعي أو مهيمن. وأشير بطبيعة الحال إلى الحقيقة الوحشية من أن الإنسان لم يطلب أن يُولد ولم يقم باختيار والديه ولا مواهبه ولا تربيته ولا مكانه ولا زمانه. فالمرء يبدأ كتأثير مشترك عَرَضي؛ بل إن حياة المرء كلها تحت رحمة المصادفة أو الإحتمال. وبالإضافة إلى ذلك، وبالنظر لأن الإنسان يكون رضيعاً وطفلاً أولاً، فإن الإرادة الحرَّة لا يمكن أن تكون إلا اكتساباً بمرور الوقت وبعملية النمو ولربما كانت غير منفصمة عن عملية اكتساب المرء للغته الأم. وباختصار، فإن الإرادة الحرَّة متجذِّرة في ظلام فترة الاعتماد على الغير الأولى، تماماً كما هي متجذِّرة في فرص الشخصية الذاتية.

وللإبقاء على فكرة الأهلية أو الاستحقاق داخل حدود السلامة العقلية، يمكننا القول أيضاً إنه حتى اولئك الذين بذلوا أقصى أو أكبر جهدهم، فإنهم مدينون إلى الأبد أكثر مما هم دائنون. ويمكننا أن نقتدي بالكلمات العظيمة التي تركتها لنا «تجربة» إيمرسون (Emerson): «عندما أتلقّى هدية جديدة، فإنني لا أجوِّع جسدي حتى أسوي حسابي، لأنني إذا متُّ لن أستطيع جعل حسابي متساوياً. فالفائدة تجاوزت الاستحقاق في اليوم الأول وتجاوزت هذا الاستحقاق منذ ذلك الحين. وأعتقد أن ما يسمى الاستحقاق هو جزء من عملية التلقّي.»[١٠] إن كلّ إنسان هو المستفيد من عددٍ لا يحصى من الناس، معظمهم لا أسماء لهم ولا يمكن تسميتهم، الذين أوصلوا الحياة، جيلاً بعد جيل، إلى الجيل الحالي، والذين لا يمكن أن يختص اسهامهم في قوى الحياة ومباهجها. وهؤلاء الآلاف المؤلّفة من الناس غير الظاهرين لا يمكن مكافأتهم. ولا يمكن تقديم الشكر لهم إلا بصورة غير مباشرة. وهذا ما يحدث عندما يعبِّر الأحياء عن شكرهم وامتنانهم اللامحدودين تجاه الماضي عندما يقومون بتقديم الفائض عندهم لأولئك الأقل حظاً في الوقت الحاضر. والانحرافات الناجمة عن الفردية القائمة على الحقوق تشجِّع الناس المحظوظين على تخيُّل أنهم عصاميون فعلاً. ولكن المبدأ، في صورته النقيَّة، وكما هو بالنسبة لمؤيدي المساواة (the Levellers)، وتوم بين ولنكولن، ينقلب على هذه الثقة المفرطة. فهذا المبدأ يعلمنا التواضع لأنه يزرع احترام الإنسان كإنسان، سواء أكان معروفاً أو مجهولاً، قريباً أو بعيداً، ميتاً أو حيّاً أو لم يُولد بعد. فالجميع سواسية. ومن ناحية أخرى، إذا سارت نظرية الحقوق بصورة حسنة تجاه الشعور بالعرفان لجموع الإنسانية كمصدر لحياة المرء وقواه ومباهجه، فإنها تقاوم، وبأكثر ما تكون المقاومة مرارة، الشعور بالعرفان للدولة والعرفان للحاضر والمجتمع المحلي. والمعنى الأخير هذا منحاز جداً وقد يتحوَّل إلى تذلُّل، كما يفعل، على ما يذكر، عند سقراط الكريت (the Socrates of the Crito).

في كل ما قُلته ليس هناك من تراجع عن الالتزام بحق الخاصيَّة أو الملكية. فهو حق حقيقي؛ وهو في خدمة الحق المركَّب في البقاء على قيد الحياة وألا يتعرض الإنسان للعبودية؛ وهو حق متناسج مع حق عام بأن يظل المرء عاملاً حراً من الإجبار والقسر (أي تُفترض براءته) ما أمكن. ولكنَّ حق الخاصيَّة أو الملكية لا يختزل عندما تُجبى الضرائب لأسباب عديدة، حتى عند أبعد من رفع البؤس. وبطبيعة الحال، فإن جمع الضرائب قد يكون مفرطاً أو هداماً، ولكنه لا يميل لأن يكون كذلك بصورة جزئية بفضل العملية السياسية التي تعدِّل نفسها بنفسها. ولا يوافق لوك (Locke)، الذي يفترض أنه أكثر المتحمسين للدفاع عن حق الملكية الخاصَّة، على كَوْن الضرائب مساوية اجرائياً لمجرد القدرة على التصويت لمرشح ما فحسب، بل أنه يقرُّ برفع البؤس كذلك.

وحق الملكيَّة يختلف عن الحقوق الأخرى لا لكونه ثانوياً بالنسبة لها بل لأنه مختلف عنها. فحق المرء في الملكية لا يعني الحق في الاحتفاظ بكل جزء ولو كان صغيراً من ثروته وبالتالي حرمان الحكومة منها. إن الحق في التملك حق مطلق ولكنَّ ذلك لا يعني الحق في امتلاك كل دولارٍ. فشخصية الفرد لا تتواجد في كل دولار يمتلكه الآن هذا الفرد أو أن هذه الشخصية تصبح عرضة للخطر عندما يطلب منه التفريط في دولار منها على شكل ضريبة. حقيقة أن يكون لديك مال أقل يعني أن عندك سلطة فورية أقل، ولكن ذلك غالباً ما يعني كذلك أنه عندما تنفق أموال الضرائب بصورة صحيحة، فإنه يكون لديك سلطة أكبر، في وقت دفع الضرائب أو على المدى البعيد. وفقدان دولار ما لا يشبه فقدان شخص بريء بضعة أيام من حريته قابعاً في السجن أو يشبه خسارة عدم الحصول على بعض الكتب بسبب الرقابة عليها. فالخسارتان الأخيرتان (خسارة الحرية وخسارة الكتب) تعنيان نقصاً في قيمة حقٍ من الحقوق. ومن الجدير بالتذكُّر في هذا الصدد أن التعديل الخامس **(Fifth Amendment)** في الدستور الأمريكي يسمح بأخذ الملكية الخاصة للنفع العام مقابل تعويض عادل، وكأن ذلك يشير أن خسارة الملكية الخاصة، على النقيض من غيرها من أشكال الخسارة، يمكن تعويضها. فالثروة يجري انفاقها أو المخاطرة بها أو فقدانها بصورة منتظمة؛ وتدخل (الثروة) باستمرار في الصفقات الكمية بالزيادة والنقصان. ولا أحد يريد الثروة لذاتها إلا البخيل. ولا شيء له قيمة – حتى الحياة نفسها – يمكن أن يستمر أو يدوم دون دفع ضريبته. لذلك فإن اعطاء جزءٍ من الثروة لا يعني الإذعان لإيقاع الأذى بالكرامة الإنسانية.

ومما لا يمكن انكاره أن الكثير من التشريعات العامة الخاصة بالملكية والأعمال (التجارية والصناعية) يمكن أن يقال عنها إنها تعمل ضد حق الملكية، وقد وجدت المحاكم سُبلاً للتعامل مع بعض المصاعب النظرية دون التخلّي عن الحقوق. عندها، أيضاً، تصبح النتائج العامة غير المقصودة في الغالب الناجمة عن ممارسة النشاط الاقتصادي الخاص نتائج وخيمة، وعندما تقدم الحكومة ذاتها ميزات وفوائد وعقود وفيرة، فإن التشريعات واسعة النطاق تبدو ضرورية وطبيعية. وتبدو التشريعات وكأنها تعني الإبقاء على نشاط اصطناعي اقتضاه القانون في حالة جيدة أكثر مما تعني التعدّي على المبادرات الطوعية المحددَّة القانونية. ولا بد من أن يتكيَّف حق الملكية إلى حدٍ كبير جداً أكثر من أي حق آخر. أو، بعبارة أخرى، فإن تسهيل تكوين الثروات وعلاج البؤس والفقر يحملان نظرية الحقوق عبئاً يكاد يكون كبيراً جداً. والاقتصاد الرأسمالي المعقَّد يتطلب حكومة تكون أكثر نشاطاً أو تكون مطلوبة، مما يجعلها مكروهة أو محبَّبة، أكثر مما يناسب بصورة مثالية الفردية القائمة على الحقوق. ولا بد من التعايش مع هذا العبء.

وإذا كان منظور الحقوق، في مجمله، لا يُرضي منظور المساواة الاجتماعية الاقتصادية (أو اللامساواة المحدودة جداً)، إلا أنه مع ذلك لا يقدِّم أي ضمان لتجاهل البؤس أو إفقار الناس. والعنصر الذي ينبغي أن يظل دوماً يطارد دعاة الحقوق من عناصر نظرية المساواة الاجتماعية الاقتصادية هو أن اللامساواة في الثروات عادة تعني اللامساواة في المواطنة عندما تكون الديمقراطية نيابية وليس أثينية (Athenian). وقد بُذلت جهود بناءة من قبل باحثين من أمثال شارلز بيتز (Charles Beitz) لايضاح كيف أن النظام النيابي هو، رغم المظاهر، قادر جزئياً على التغلب على النفوذ الناجم عن الثروة أو التعليم الأكبر، وكيف أنه يمكن تحسين هذه القدرة لدى هذا النظام[١١]. وأودُّ هنا أن أبْرز الأهمية الكبيرة للروابط والمؤسسات: المنظمات التي تمثل أصحاب الأفكار المتشابهة ولكنها تكون أقل تأثيراً. كذلك يمكن للوسائل التي تقوم على المبادرات والاستفتاءات أن تحلَّ محلَّ المشاركة المباشرة من قِبل الناخبين للسياسات الوسطية التي يقررها ممثلوهم البرلمانيون. ولكن طالما ظل احترام الحقوق قائماً يظل هناك تأثير محدود للتخفيف من وطأة آثار اللامساوة الاجتماعية الاقتصادية على المواطنين. إذ ستكون الثروة غير متساوية، وكذلك الفوائد والمزايا الأخرى، سواء أكانت مرتبطة بالثروة أم لا – وإن كان معظمها مرتبط بها. والوضع غير قابل للمعالجة في نطاق الحقوق الفردية . ولربما كان غير قابل للمعالجة على الإطلاق، اللهم إلا في الأوضاع الخيالية أو في الأوضاع اليائسة، والبدائية بصورة غير مقبولة.

يحق للمرء أن يقلق على المواطنة غير المتساوية. بل والقلق الأهم من ذلك هو واقع الديمقراطية لجميع المواطنين، حتى الأغنياء وذوي النفوذ، مهما يكن عدد الفوائد والمزايا التي يتلقاها أي منهم. فالحقوق السياسية متأصلة في تحقيق الكرامة الإنسانية. وفي العصور الحديثة، لا يمكن أن توجد الحقوق السياسية لكل إنسان إلا في الديمقراطيات النيابية الدستورية. فهل أن النظام الأمريكي، على سبيل المثال، ديمقراطياً حقيقة؟ أم أن الشعب الأمريكي تحكمه نخبة غير منتخبة وغير مسؤولة عن أعمالها فيما يتعلق بالحياة العملية؟ فإذا وجَّهنا اهتمامنا إلى السياسة الخارجية فحسب، أظن أن المرء يمكن أن يكوِّن رأياً مفاده أن الولايات المتحدة ليست دولة ديمقراطية. فما هو غالباً من أهم مجالات السياسات العامة لا تجري معالجته بصورة ديمقراطية. وقد سبق أن أشرت إلى الظاهرة العامة الخاصة بدولة الإدارة فيما يتعلق بوظائفها المختلفة والتي تتمثَّل إحدى هذه الوظائف في حالة الحرب. وليس سلوك السياسة الخارجية سوى التعبير الأكثر تطرفاً عن الحكم اللا ديمقراطي. ولن تكون هناك ديمقراطية صادقة طالما ظلت السياسة الخارجية تطلُّ برأسها بكل حزم في حياة مجتمع يطمح أن يكون ديمقراطياً.

وما أريد أن أقوله هو أنه إلى الحدِّ الذي يكون فيه المجتمع محكوماً يصل عنده الفشل في أن يصبح هذا الحكم ديمقراطياً. ويكون المجتمع محكوماً عندما تتخذ القرارات الهامة على يد رسميين مختارين أو وارثين (الحكم) أو معيَّنين عوضاً عن أن يكونوا منتخبين، أو عندما يقوم الرسميون المنتخبون باتخاذ القرارات الهامة سراً أو بمبادرة منهم لا تخضع للمراقبة أو بطريقة يمكنهم بها تجنُّب المساءلة. (واستثني رجال القضاء من هذه القائمة). وتصبح الحكومة دولة (بمفهومها الصحيح) عندما تُنسب أي من هاتين الصفتين أو كلتيهما لها. وبمرور الوقت فإن الحكم الديمقراطي يفسح المجال للحكم **(democratic governing is replaced by ruling)**. واعتقد أن مثل هذا الاتجاه لا ينبع بكامله أو حتى في جزء كبير منه بسبب اللامساواة الاجتماعية الاقتصادية وبالتالي من المواطنة غير المتساوية. وتماماً كما أن الحقوق ينبغي فهمها في الأساس كحقوق ضد الحكومة (أو الدولة)، كذلك فإن جميع المواطنين (مهما تكن ثرواتهم أو نفوذهم) ينبغي فهمهم كأفراد خاضعين على قَدم المساواة للسلطة السياسية عندما تكون دولة (حتى لو كانت دولة في بعض مجالات السياسيات فحسب، شريطة أن تكون هذه المجالات مجالات هامة). والأمران مترابطان: فزوال الحقوق يتسبَّب في جزء منه بفعل عزم الحكومة للعمل كما لو كانت دولة. وسيظل منظور الفردية القائمة على الحقوق يُبقي على السلطة السياسية في موضع الشك لذلك السبب ذاته بقدر ما يبقيها كذلك لأي سبب آخر، حتى وإن كان باستطاعة الحكومة التي تعمل علانية وبأمر من الرأي الشعبي أو المصالح الخاصة، بطبيعة الحال تدمير الحقوق.

والأمل الديمقراطي هو تأخير أو إحداث انعكاس في الاتجاه الرامي لاستبدال الحكومة بالحكم **(substitute ruling for governing)**، أي توسيع المجالات التي يستطيع الموظفون المنتخبون فيها اتخاذ القرارات الهامة وبصورة علنية، وبكل قصد وفي ظلِّ المساءَلة. ومع ذلك، ينبغي أن يقال كذلك إن هذا الأمل ليس من أجل احداث شرط قيام حكومة ذاتية شعبية (أو حكم ذاتي شعبي كما يطلق عليه غالباً) بأي معنى حرفي لذلك. ولا يمكن أن تكون هناك حكومة ذاتية شعبية بمعناها الحرفي إلا بمثل ما كان موجوداً في أثينا، أي نظام لا يقوم فيه المواطنون بصنع القوانين مباشرة فحسب بل يشغلون بالقرعة أو بصورة دورية جميع المراكز التنفيذية والقضائية. والدول الحديثة، حتى الصغيرة منها، كبيرة جداً إلى حدٍّ أنه لا يمكن ادارتها بهذه الطريقة. كلا، ولكن الأمل الحديث ينبغي أن يكون هو أنه ينبغي تجنب الحكم أينما أمكن، ولا ينبغي أن تكون هناك سيطرة من قبل الرسميين غير المنتخبين، ولا ينبغي أن تكون هناك أية اجراءات مفروضة في أي مجال من مجالات السياسات العامة. هذا هو ما يجب أن نستقرَّ عليه، بل وحتى هذا الحد الأدنى يصعب الحصول والمحافظة عليه.

وأعتقد، على أية حال، أنه عندما يجري الحديث عن الحكم الذاتي في العصور الحديثة فإن المقصود عملياً (والمرغوب فيه بكل حماس) هو أكثر من الحد الأدنى.

والمقصود هو أحد أمرين. الأول هو أن الناس هم عامة (**demos**)، فئة غالبية ذات مصالح اجتماعية اقتصادية مشتركة وتواجه أقليَّة مميَّزة، وينبغي عليها (أي فئة الغالبية) أن تستخدم قوَّتها السياسية الديمقراطية لتحل محل أو تكبح جماح أو تُلغي الأقلية المميَّزة. والأمر الثاني هو أنه ينبغي على ممثلي الشعب ترجمة الرأي العام الشعبي إلى تيار مضطرد من السياسات التي يمكن تفسيرها كتعبير لمعنى من معاني الحياة أو معاني الحياة الجيِّدة، أو كتعبير عن شخصية جماعية محدَّدة أو كتشكيل متعمَّد لحياة المجتمع. وهكذا فإن الحكم الذاتي الشعبي هو إما صراع طبقي (من جهة) أو تعبير ذاتي جماعي أو التحكم في المصير المشترك (من جهة أخرى).

لقد أوضحت فيما سبق وجهة نظري القائلة أن الفردية القائمة على الحقوق ليست نظرية للصراع الطبقي. فالصراع الطبقي، إذا كان المقصود به حقيقة، لا بدَّ وأنه لا يهتم بجميع الحقوق، وليس بحق الملكية فحسب. وهو أشبه ما يكون بالحرب، حتى عندما تُشَن سلمياً أكثر مما هو أشبه بالسلام. وهو (أي الصراع الطبقي) رفض لإضفاء الشرعية على الديمقراطية النيابية الدستورية. والمشكلة في الرؤيا البديلة المتمثلة في السياسة الديمقراطية كتعبير ذاتي جماعي أو سيادة جماعية هي أنها تفترض وجود شعب متجانس جماعياً، أو على الأقل تطمح في إيجاد مثل هذا الوضع. وهذا الافتراض ليس بأفضل من افتراض التقسيم الطبقي إلى أغلبية متجانسة وأقلية متجانسة. والرغبة في الاعتقاد بأن هناك إما مصلحة أغلبية ثابتة أو شخصية جماعية متجانسة لا يتفق مع المقدمات المنطقية للفردية القائمة على الحقوق. والأخذ بأيٍ من وجهتي النظر هاتين من شأنه إضعاف الحقوق. ولذلك يمكن للمرء أن يستنتج أن الديمقراطية الحديثة التي تقوم على احترام الحقوق الفردية لا تُرى كحكومة ذاتية شعبية بأي معنى عملي. فالحكومة الذاتية الشعبية هي مفهوم سلبي، بل هي غياب الحكم، إلى حدٍ كبير.

وقد يعتقد البعض أنه إذا أُصرَّ داعية الحقوق على الطبيعة السلبية أو حتى الرسمية للديمقراطية الحديثة، فإن الحقوق السياسية للفرد أو مواطنيته لا ترقى إلا إلى القليل القليل. (والمواطنة المقصودة هنا هي المواطنة بأعلى صورها، أي تلك التي تربط الإنسان بأكثر القوانين والسياسيات شمولية.) والتصويت في الانتخابات في حد ذاته لا يعدو كونه مجرد تجربة ضئيلة. وفي الإجابة على ذلك فإنني أقول إنه يجب مجابهة الحقائق، مهما كانت محزنة. وعند معظم الناس، فإن المواطنة القومية هي مجرد مواطنة رسمية

فحسب، إلا في الحكايات والقصص، مثل المشاركة في حركة أو حملة انتخابية. وبدون ذلك فإن تجربة المواطنة (بمعناها الحرفي أو المعدَّل) لا يمكن البحث عنها أو ايجادها إلا خارج نطاق الحَلَبة القومية: في المؤسسات أو مراكز العمل أو السياسات والحكومات المحلية أو عند المحلَّفين أو في الحياة اليومية. ومن جهة أخرى، فإن تجربة الحقوق الشخصية للفرد الواحد هي تجربة ثابتة، تكاد تكون ثابتة بمقدار التهديد الذي تواجهه من قبل الدولة. والاستمتاع بالحق في التعبير والخصوصية والأمان من تدخُّل الدولة وغياب التمييز أو التفرقة بين الناس هي مادة الحياة اليومية لهذا الفرد ويشعر بحقيقة واقعها بصورة أكبر مما للمواطنة القومية في العادة مِن وجود. والنقطة النظامية المرتبطة بذلك هي أن الأوضاع الدستورية الحديثة، عندما تُفهم كحماية للحقوق الشخصية، يتم الحصول عليها أو يمكن الحصول عليها أكثر من الحصول أو امكانية الحصول على الديمقراطية النيابية الحديثة. وممارسة حكم الأغلبية في تشريع يتم انتخابه بالتصويت العام، مهما تكن لازمة ولا غنى عنها، فإنها محاطة بظروف متعددة هي التي تحدد مدى الاستجابة السياسية ومدى المساءلة أمام الشعب. وعلى الرغم من أن كلاً من الدستورية والديمقراطية متجذِّرتان في الكرامة الإنسانية، إلا أن حالة تحقيق كل منهما ودرجة حقيقة هذا التحقيق هي (وربما يجب أن تكون) متعارضة أو متناقضة.

والنتيجة التي تترتب على هذه الدعوة هي أن أفضل استعمال للمواطنة القومية لأولئك الذين ينخرطون بصورة منتظمة كأعضاء في «الطبقة السياسية» هي أن يصبحوا ويظلوا يقظين بصورة خاصة لتقلُّبات الأوضاع الدستورية ولسلامة الحقوق الشخصية. وأحد أفضل الاستعمالات – وإن لم يكن الاستعمال الجيد الوحيد – للحقوق السياسية هو العمل الذي يحفظ الحقوق الشخصية وذلك من خلال استغلال كل حالات السياسة التي تقدمها الديمقراطية. ومن الطبيعي أن تشغل الكثير من الاهتمامات والمصالح الأخرى الإهتمام السياسي لكل إنسان. ولسوف تكون هناك على الدوام مهام أخلاقية أو مادية عاجلة: مثل الحروب، والأوقات العصيبة، والأخطار التي تتعرض لها البيئة، واعتلال الصحة، والتدريس والبنية التحتية، والأزمات المزعجة من النوع غير المعروف الآن. والاهتمام بالأوضاع الدستورية لا يشغل كلَّ الواجبات السياسية، ولكنه جزء مركزي من هذه الواجبات. وتصبح ذات معنى خاص لأن الحاجة إلى إبقاء الحقوق في حالة سليمة لا تنبع من المهمات الطارئة فحسب بل إنها موجودة في كل وقت. ويلازم الاهتمام بالأوضاع الدستورية هذه ملازمة ثابتة المشروع المتمثل في محاولة تأخير أو احداث انعكاس في مسار الميل لاستبدال الحكم بالحكومة. ويمكن غالباً خدمة تجنب الحكم، تماماً كما الدفاع عن الحقوق، عن طريق مقاومة انتشار عمل الدولة. وكل

من هذه المشروعين السياسيين يخدم الحدَّ من عمل الدولة. وفي مثل هذا الحدّ، لا يتم تحسين الحقوق الشخصية فحسب، بل يتم تحسين الحقوق السياسية للمواطنة كذلك، لأن المعنى الرئيسي للمواطنة الحديثة عند المواطن العادي انما يكمن في تجنب أن يحكمه أحد.

لمنظور الفردية القائمة على الحقوق شكوكه إزاء العالم السياسي. ومع ذلك، وكما حاولت أن أوحي في أجزاءٍ من هذا الكتاب، فإن الطريقة التي تشكل بها الحكومة الديمقراطية الدستورية وتمارس عملها من خلالها تشعُّ دروساً أخلاقية ووجوديّة قوية تساعد على إحداث ثقافة مميَّزة. والديمقراطية الدستورية هي في حد ذاتها ظاهرة أخلاقية ووجودية عظيمة: فهي تنبثق من صُلْب احترام حقوق الأفراد. ولكنها تسهم أيضاً بصورة عميقة في قيام ظاهرة أخلاقية ووجودية عظيمة أخرى – ألا وهي أسلوب جديد للحياة. ولا تقوم بذلك أساساً من خلال سياساتها أو من خلال المشهد القائم على التكيُّف الناجح أو الأمين مع المشاكل الصعبة. وبالتأكيد أنه إذا كانت سياسات الحكومة، أو مدى فاعليتها، هي القوة الدافعة وراء خَلْق أسلوب جديد للحياة أو المحافظة النفسيَّة على هذا الأسلوب، ينبغي أن نقول إن أسلوب الحياة هذا أسلوب مصطنع ولا يحتمل أن يدوم طويلاً. والحقيقة الكبرى هي أن شكل الديمقراطية الدستورية وممارساتها القانونية والسياسية الروتينية هما ما يجعلان الحقوق السياسية والشخصية أمراً واقعاً. وبهذه الطريقة فإن النظام يطبع معنى الحقوق في النفس: فالسلوك يتغيَّر لأن مفهوم الذات عند كل فردٍ يتغيَّر.

لقد أشرتُ إلى ملامح من مثل الآثار المقويَّة المتمثلة في مجرد الإنخراط في المواطنة، عندما يكون من المعروف أن المعيار التاريخي كان استبعاد معظم الناس عن النفوذ الرسمي؛ ومن مثل الآثار المهذِّبة لمختلف أشكال السلطة، عندما يكون متسنمو المناصب الرسمية الرئيسيون خاضعين لنظام الانتخابات وقيود العزل عن هذه المناصب أو البقاء فيها لفترة زمنية محددة، وعندما يكون جميع أصحاب المناصب الرسمية خاضعين للقيود البنيوية والاجرائية والسياسية المفروضة على تصرفاتهم؛ وكذلك من مثل الآثار المنشِّطة الناجمة عن النزاعات والتنقلات الحزبية في السلطة؛ بالإضافة إلى الاهتمام بالكرامة الإنسانية لجميع الأشخاص التي يتم جَلْبها عندما تحترم الحكومة الحقوق الشخصية. فهذه هي الصفات الرسمية للديمقراطية الدستورية وأسلوب عملها. وفي هذه الصفات تكمن مصادر قدرة النظام السياسي على تشجيع نمط جديد للحياة. ومقارنة بهذا الانجاز غير المقصود لذاته والروتيني، فإن الكثير من الأمور الأخرى التي يمكن أن تقال لصالح الفعالية الأعظم شأناً للديمقراطية الدستورية أو تقال عن إحساسها الجيد أو عن قدرتها على التكيُّف أو السهولة

في الحصول على الولاء، هذه الأمور تبدو أقل أهمية. إذن، لماذا نحاول إيجاد المبررات للديمقراطية الدستورية؟ إن أكثر الأسباب أهمية في هذا الشأن هو أنها (أي الديمقراطية الدستورية) تطمح بطبيعة الحال إلى حماية الحقوق وبالتالي احترام الكرامة الإنسانية المتواضعة؛ ودافعها في ذلك هو محاولة تجنُّب الشر أو الاضطهاد أو الظلم. ولا يقل كثيراً في أهميته في هذا الصدد السبب القائل إن الديمقراطية الدستورية تصبح الباعث الذي لا غنى عنه في سبيل نمط جديد للحياة. فالثقافة الديمقراطية تظهر بطيئة، وهي ثقافة الفردية الديمقراطية.

وعندما يجري تضمين نظرية الحقوق الفردية في إطار اجراءات وعمليات الديمقراطية الدستورية، فإنه يتم بذلك تأسيس الإهتمام بالكرامة الإنسانية. ويصبح الأشخاص العاديون أحراراً من الإساءة ويتم الاعتراف بهم كأشخاص. ويحتاج فهم هذا الوضع غير المعتاد أو غير المألوف تاريخياً إلى بعض الوقت. فالمصير المعهود الذي تفرضه الدول والنخبة المرتبطة بها على الأشخاص العاديين كان ولا زال يُحافظ عليه، يُحافظ عليه كما هو أو يجري اخفاؤه عن الأنظار أو يجري استغلاله أو تجاهله، أو يظل على حاله أو يُظنُّ أنه غير جميل. لكنَّ العضوية الرسمية في الديمقراطية الدستورية بالإضافة إلى الطريقة الروتينية التي يعمل بها هذا النظام من شأنها أن ترفع الناس من الأوضاع الأقل شأناً وترفعهم أيضاً من الاحساس الداخلي بعقدة النقص. ووصول الديمقراطية الدستورية هو عملية تحرير، تحرير للعقلية وللمشاعر.

وتقدِّم الفردية القائمة على الحقوق تعريفاً للمعنى السياسي للديمقراطية الدستورية. فهي توكيد ضد الحكومة الفعلية وسياساتها، ولكنها، وبنفس القدر، تستمد حياتها وازدهارها من شكل تلك الحكومة وروحها وعملها المعتاد. ومع مرور الوقت، يجري تشكُّل المعاني الكامنة أو المتَّسعة أو حتى المجازية للحقوق، في الوقت الذي يقوم فيه التضمين العلني المستمر للحقوق في النظام السياسي و القانوني بتهيئة المزيد من اكتشاف هذه المعاني، وابراز وتضخيم المعاني القديمة والجديدة وجعلها أكثر حيوية. وبمرور الوقت تصبح الآثار المشتركة للعيش في ظل الحقوق ضد الحكومة، وكذلك ممارسة هذه الحقوق، من حيث اشكالها وأعمالها الروتينية، قوَّة كامنة في سبيل مراجعة المفهوم الذاتي، بل وجميع العلاقات الإنسانية. وتنتشر معاني الحقوق في كل مكان في المجتمع، وفي كل مناحي الحياة البعيدة عن الحكومة. ومع إجراء هذه المراجعة للحياة اليومية، سيظهر المزيد المزيد من الأدلَّة على الفردية الديمقراطية، التي هي بمثابة تنامٍ ثقافي، بل روحي، وتوضيح للفردية القائمة على الحقوق في الديمقراطية الدستورية. كما تقوم فكرة الفردية الديمقراطية بإعادة خَلْق المواطنة العامة عن

طريق تحويلها إلى مواطنة فردية صراحة وعن طريق تشجيع المقاومة الخلاَّقة من أجل الذات ومن أجل الآخرين. وإذا ما كانت الفردية الديمقراطية حقيقة واقعة فإنها ستؤدي إلى إيجاد ثقافة أو مدنيَّة تكون مرادفاً (أو نسخة مطابقة أو تكملة) للنظام السياسي للديمقراطية الدستورية. فالقيم التي تتبناها الواحدة منهما هي، مع القبول ببعض التغيرات هنا وهناك، تلك القيم التي تستلهمها الأخرى. لذلك، فهناك ما هو أكثر من الزعم بأن للنظام السياسي بعض الآثار الجيِّدة على الناس – مثل زيادة احترام الذات ومن ثم مستوى الجهد أو استدعاء فضائل من مثل الحكم السليم أو عدم التحيُّز أو العدل والإنصاف – وهي آثار ليست قاصرة على الديمقراطيَّة. وذروة الفرد الديمقراطي يمكن صياغتها نظرياً على أساس أنها حالة من الوجود تتسامى على الإنغماس في الثقافة الخاصة بها. وتلك الذروة النفسية هي أيضاً لها نظيرها في الخصائص الفوضوية للنظام السياسي.

ويمكن أن تنمو الفردية الديمقراطية في مجتمع يحترم حقوق الأفراد. فالفردية القائمة على الحقوق (العقلية القائمة على المطالبة بالحقوق) تهيىء السبيل (تاريخياً وبصورة مستمرة) للفردية الديمقراطية وتقوم على حراسة امكانية قيامها. ولكن، وبالمقابل، فإن الفردية الديمقراطية، عندما تتم ممارستها، تقوم على حراسة وانجاز الفردية القائمة على الحقوق، وتدلُّ على أن معاني الحقوق قد تم استيعابها والمحافظة عليها.

وباختصار، فإن التفسير النظري للفرد في الديمقراطية الدستورية يجلب تواجداً متزايداً لعناصر متباعدة ولكنها مترابطة بصورة وثيقة. وهذا التفسير لا يضم تحت جناحيه المتطلبات الأساسية للكرامة الإنسانية المتواضعة فحسب، بل يضم كذلك التغيرات الجذرية في الثقافة، بل ويضم أكثر من ذلك التوكيد على لانهائية كل فرد – وكذلك الانفتاح على التسامي الذي يأتي في أعقاب هذه اللانهائية.

كما توحي بعض فصول هذا الكتاب، فإن فكرة الفردية الديمقراطية هي فكرة شائكة بمثل ذكاء منظريها الرئيسيين، إمرسون (**Emerson**)، وثورو (**Thoreau**)، وويتمان (**Whitman**). وأخشى أن بعض ما سيرد أدناه سيجعل هذه الفكرة فكرة تخطيطية (**Schematic**). كما أن تقسيم الفكرة إلى ثلاثة جوانب للفردية – الجانب الإيجابي والجانب السلبي والجانب الموضوعي المجرَّد (اللاشخصي) – ليس لبِقاً ولا بارعاً من الناحية الفلسفية. وقد أكون شغوفاً أكثر مما يلزم في نقل الأدب إلى النظرية السياسية من أجل النظرية السياسية. ولكنني كنت مدفوعاً إلى ذلك بالشعور القائل بأن

المنظِّرين السياسيين لم يعيروا الاهتمام الكافي لأعمال هؤلاء الكتَّاب وبالتالي فإن بعض التخطيط قد يكون مفيداً ولو بصورة مشروطة. وعند تجاهلهم في معظم الأحوال لهؤلاء الكتَّاب فإن المنظرين السياسيين قد تجاهلوا بذلك أفضل مفهوم للفردية، وعوضاً عن ذلك، فقد أعطوا اهتماماً مبالغاً للجهد الذي قام به المرحوم سي بي مكفرسون (C. B. Macpherson) الذي أوضح فيه أن الفردية الوحيدة هي الفردية البرجوازية، والتي لا تعدو كونها «فردية مِلْكية (possessive individualism) والتي لا تعدو بدورها هي الأخرى عن كونها تبريراً للبحث الذاتي الاقتصادي - (economic self seeking)[١٢]. فالفردية تعني المال؛ هذا كلٌ ما في الأمر. أو أنه إذا كانت الفردية تعني أكثر من ذلك، فإن المنظرين السياسيين الآخرين على استعداد لرفضها على أساس أنها دعوة إلى الأنانية (solipsism) (نظرية تقول بأن لا وجود لشيء غير الأنا – المترجم) أو «المذهب الذري» (atomism) أو إنعزالية حماية النفس أو مذهب متعة لا هدف ولا غاية له أو فرض الذات اللاخلاقي. ومما لا شك فيه أن جميع هذه الاتجاهات التي ناقشها مكفرسون والآخرون هي اتجاهات موجودة فعلا. ويمكن لنا قبول الفكرة القائلة إن الفرد ذاته أو إن بعض الأفراد أوجميعهم، لا أهمية لهم إلا في حالة العزلة أو أنه ينبغي أن يتواجدوا دون اعتبار للآخرين أو لبعضهم البعض. ولكن هناك على أية حال اتجاه آخر: بل أمل آخر أو فعليَّة (كون الشيء فعلياً) أخرى. فمن ناحية، فإن الدعوة للفردية القائمة على الحقوق هي بكل بساطة دعوة إلى الكرامة الإنسانية المشتركة؛ ومن ناحية أخرى فإ ن نظرية الفردية الديمقراطية وممارساتها هي نظرية ناقدة أو معادية لأنواع الفردية الأخرى. ومن الحماقة انكار أن هناك تقارباً أو صلات تاريخية بين هذه الأنواع الأخرى من جهة والفردية الديمقراطية من جهة أخرى. ومع ذلك، فإن القصة لا تنتهي عند هذا الحد. فالتراث الذي خلَّفه إيمرسون هو محاولة للفصل بين الفردية الديمقراطية وبين جميع أشكال الفردية الأخرى التي تشبهها ولكنها ترفضها أو تخونها، أو تلك الأشكال التي تطوَّرت مع الفردية الديمقراطية ولكنها انحرفت عنها بعد ذلك واتخذت منحى متطرفاً ضيقاً.

وسأقوم بتقصِّي جوانب الديمقراطية الفردية في بعض الفصول التالية من الكتاب. وأضيف هنا، على غير طيب خاطر، على أية حال، تخطيطاً آخر إلى الجوانب الثلاثة آنفة الذكر، يتمثل في ثلاثة مستويات من الديمقراطية الفردية – المستوى العادي والمستوى غير العادي والمستوى المتسامي.

وسنجد، إذا أمعنَّا النظر، دلائل مضطردة إلى حدٍ كبير على وجود المستوى العادي للفردية الديمقراطية في الحياة اليومية. وسيساعد على ذلك، إذا أمعنَّا النظر، أن نكون قد قرأنا تشخيص أفلاطون في جمهوريته (الكتابين الثامن والتاسع) حول النفسية الديمقراطية والمجتمع. إذ لم يكن لدى أهل أثينا نظرية للحقوق الإنسانية الفردية بمعناها العالمي أو المطلق

الحديث. وينظر لهؤلاء الاثينيين كأنهم لم يكن لديهم حتى مجرد فكرة عن الحقوق الفردية للأثينيين أنفسهم. ولكن من المؤكد أنه كان لديهم ضمانات للمواطنين. فلقد كان لديهم مفهوم أوسع لما تشتمل عليه المواطنة مما كان معروفاً وقتذاك. وكانوا يحبُّون المنازعات، ويحبون التعرض للخلاف والتناقض. وكانوا يجيزون الفلسفة أكثر من أي شعب آخر في العالم. ويبدو أنهم كانوا أحراراً بطريقة كانت تشجِّع الناس العاديين على تجريب حظِّهم وعلى اجراء التجارب وعلى التنقل من مكان لآخر وعلى تقبل أفكار الآخرين. وكانوا يمنحون الأشخاص والأشياء مساحات كافية متساوية وفرصاً متساوية كذلك. وكانوا يعكسون الأدوار التي يقوم بها الناس بحيث كان العبيد يتصرَّفون كما لو كانوا أحراراً، والصغار كما لو أن بإمكانهم أن يصدروا الأوامر للكبار، والمذنبون وكأنهم لم يكونوا قد خرقوا القانون على الاطلاق، والنساء كما لو كنَّ على نفس القدر كالرجال. ولربما كانوا يفضِّلون عالَماً لا يوجد فيه حاكم أو محكوم.

إن أي مراقب متعاطف محايد سيجد هذه الخصال وما شابهها في الولايات المتحدة وغيرها من الديمقراطيات الدستورية الراسخة. ففي العصر الحديث، هناك حاجة لنظرية الحقوق المناهضة للحكومة لوضع هذه الثقافة على أول الطريق ومن ثم متابعة السير، في حين كان لدى الاثينيين طموح آخر، لم يكن بالإمكان التنبؤ به أو شرحه شرحاً مستفيضاً أكثر مما كان ممكناً بالنسبة لميلاد نظرية الحقوق. ولكن، مهما كان طموح الاثينيين هذا، فإنه يمكن لنا أن نتلمَّس صورة للفكرة القائلة إن الأشخاص العاديين (على الأقل اليونانيين من بينهم) لديهم الكرامة ولهم قيمتهم: فهم يعانون، ولكن ينبغي التخفيف من معاناتهم؛ وهم قادرون على السير في حياتهم على طريقتهم هم، وأن يَحيوا كما يريدون، وألا يعيشوا في ذل وعار، وهم قادرون على رؤية (بعض) الآخرين كما يرون أنفسهم.

وبعد أفلاطون (ونصوصٍ من كتاب التاريخ لثوسيديديس **(Thucydides)** ومن كتاب علم السياسة لأرسطو) توجَّب علينا الانتظار حتى قيام توكفيل **(Tocqueville)** بزيارة الولايات المتحدة لإنارة الطريق أمام الثقافة الديمقراطية[١٣]. فقد كان تحويل الذات والثقافة في مجتمع محكوم بالطريقة الديمقراطية الدستورية هو أعظم موضوع عنده، ركزَّ عليه بصورة خاصة في المجلد الثاني من الديمقراطية في أمريكا **(Democracy in America)** (الصادرعام ١٨٤٠). وانصبَّ تأكيده على الطرق العديدة التي تتغيَّر بموجبها الديمقراطية في مختلف انحاء العالم: إذ تحلُّ روح المساواة (الكرامة الإنسانية المتساوية) محل روح الهَرَمِيَّة في كل قطاع من قطاعات الحياة. كما يكتب عن السلوكيات الديمقراطية: حياة أسريَّة غير رسمية بصورة أكبر، ومساواة أكبر بين الجنسين، واختلاط أكبر بين الناس على قدم المساواة في كل

مناحي الحياة، ولطف وتساهل وانفتاح أكبر، ونوع جديد من روح المغامرة.

والمقصود من إشارتي إلى أفلاطون وتوكفيل الإيحاء بأن ما أُطلق عليه اسم الفردية الديمقراطية لا يعني كونه مجرد صيغة نظرية. فقد ادّعى مراقبون عِظام، في وقت أو آخر من الأوقات، أنهم يرون ثقافة ديمقراطية، وضمانتهم لذلك كانت غياب أي تعاطفٍ غريزي مع هذه الثقافة. وفي الحقيقة كان يتوجب عليهم التغلب على الرفض الذي تواجهه الفكرة، ولم ينجحوا دائماً في ذلك. ومع ذلك فقد رأوا ظاهرة عرفوا أنها غير عادية وشائكة وأنها تستحق التمعُّن فيها لذاتها وكما هي. ولذلك، فليس الحزبيون أو أعداء الديمقراطية وحدهم الذين يقولون إن الديمقراطية مختلفة اختلافاً جذرياً.

والمستوى العادي للثقافة الديمقراطية هو ثقافة الفردية الديمقراطية. وإذا رجعنا إلى تخطيط أوجهها المختلفة لأظهرت الثقافة الديمقراطية لنا دلائل على فرديَّة إيجابية وأخرى سلبيَّة وثالثة محايدة (غير شخصية). فمن الناحية الإيجابية، نرى أناساً يرون أنفسهم أفراداً متساويين، ولذلك بالتالي يتخلَّون في الوقت ذاته عن الهوَّية المنسوبة لكل منهم ويتبادلون الأدوار؛ ونرى الحِراك عند الناس والقلق والتجريب؛ ونرى عندهم رغبة في تراكم التجارب؛ ونرى استعداداً فلسفياً لجعل مشاعرهم واضحة ناطقة وعلاقاتهم ظاهرة للعيان؛ ونرى رغبة للهروب من الارتباط الأبدي بالتعوُّد على المألوف وحتى على القبيح؛ ونرى هناك رغبة عارمة للعمل على الذات ذاتها؛ ونرى هناك دافعاً قوياً لاختيار الناس في حياتنا وان نشرع في القيام بمشاريع مشتركة معهم. كل هذه الأمور هي المظاهر العادية أو العامة للفردية الديمقراطية الإيجابية، وجميعها تفيض من الإلتزام المبدئي بالحقوق الشخصية والخاصة في وجه الحكومة ومن تضمين هذه الحقوق في بنية الديمقراطية الدستورية وممارساتها الروتينية.

أما بالنسبة للوجه السلبي، فإننا نجد جماعات هامشية موصومة مذبوحة تقول لا لأوضاعها وتصرُّ على أن كل عضو في أي جماعة هو فرد وليس مجرد عضوٍ ينتمي إلى فئة من الفئات. (ويمكن فهم الادعاءات القائلة بالجدوى المتأصلة في الانتماء إلى جماعة أو فئة ما على أساس أنها نوع من التعويض ولكن ليس كأمر محمود على الدوام من منظور الفردية الديمقراطية.) ويجري القيام بمثل هذه المقاومة لا من أجل اعتراف الحكومة بالحقوق فحسب ولكن نيابة عن عملية لإعادة بناء الحياة اليومية كذلك. وعملية إعادة بناء الحياة اليومية هذه تبحث عن تعادلات يومية للحقوق المتساوية ضد أولئك الذين لديهم القوة والمكانة، أي بحثاً عن صورٍ خاصة ومؤسساتيَّة للمواطنة المتساوية. والقبول التام (بالمواطنة المتساوية) هو الهدف. وقد يجد المشاركون في المقاومة ذاتها نوعاً من المتعة، وعملاً لا يشعر المرء معه بعقدة الذَنْب. والأكثر من ذلك، عندما تقوم جماعة ما عن طريق اللاعنف بمقاومة قيام

الدولة أو المجتمع بإنكار حقوقها، وعندما تدع هذه الجماعة الضمير والمزاح الجاد يشكّلان تكتيكاتها، فإنها (أي الجماعة) تصبح جماعة خلاّقة وتحوِّل صراعها القائم على الحرص على الذات، وهو صراع مشروع، إلى ما هو أكثر من ذلك: إلى عملية مفادها أن إنكار الذات هو في الحقيقة تعريف للذات، وهي عملية نبيلة يمكن أن تحتذى. والمثل الأمريكي المعاصر العظيم على ذلك هو الحركة التي قادها مارتن لوثر كنغ الابن.

ويظهر الوجه الحيادي أو غير الشخصي (للفرديَّة في الثقافة الديمقراطية) في القبول واسع الانتشار والذي يكاد يكون مشوَّشاً بشيءٍ ما بعد شيءٍ آخر أياً كان تقريباً. إذ يمكن أن يظهر نوع من التسامح الذي يعفو عن كل شيء؛ ومثل هذا احتمال وارد على الدوام. ويمكن أن ينقلب هذا القبول كذلك إلى اعتراف بالمساواة، على الرغم من عدم الرغبة في ذلك. إن ما يجعل مثل هذا التسامح والاعتراف أمراً غير ذاتي هو قَدَر من اللعِب على الذات، نوع من الانعزال في خضمِّ الانخراط يسمح بالملاحظة التي لا يشوبها القلق.

وسيكون من الحماقة القول إما أن أي ثقافة ديمقراطية فعلية هي ديمقراطية خالصة، وإما أنه كلما كانت هذه الثقافة أكثر ديمقراطية فإنها تصبح أفضل بالضرورة. ومع ذلك فإن مثل هذه الثقافة هي ثقافة مميزَّة. حقيقة لن يكون بإمكان جميع القيم والمبادىء والفضائل والتجارب والانجازات أن تجد قبولاً نظرياً في المجتمع الديمقراطي. بل إن هذا المجتمع في حقيقة الأمر قد يشمل تنوُّعاً بشرياً أكثر من أي مجتمع آخر؛ بل إن هذا المجتمع قد يتيح الفرصة لما هو مختلف أو معادٍ للفردية الديمقراطية. ولكنني أتردد كثيراً عندما يصل الأمر إلى تضمين نظرية الفردية الديمقراطية السماح بصورة مبدئية بأي شروط ثقافية قد تبدو أنها تنتهك حرمة الفردية الديمقراطية.

يقول أفلاطون في جمهوريته (ص ٥٥٧) إن الدولة الديمقراطية ستضم أكبر تنوع في أشكال الطبيعة البشرية وأن هذه الطبائع «ستجد تشكيلة كاملة من أشكال الدساتير» في هذه الديمقراطية. فالحريَّة تولِّد التعدُّديَّة. ولكنني أرى أن التعدُّديَّة الملائمة لليمقراطية الحديثة ليست بلا حدود. فاحترام الكرامة الانسانية المتساوية، والتي تُمثِّل **إلهاماً** للفردية القائمة على الحقوق لكل إنسان، هي أيضاً **القيد** المفروض على الفردية الديمقراطية (الإيجابية) لكل إنسان. (كما أن هذا الاحترام هو أيضاً معظم الإلهام للوجهين الآخرين من أوجه الفردية الديمقراطية لكل إنسان.) فالفردية الديمقراطية ليست ذاتية بلا حدود أو فردية تسعى لتحقيق ذاتها. ومع أن المظاهر الديمقراطية تتغيَّر بسرعة فائقة، فإن التعبير الفردي قد يحدث، إلى حدٍ بعيد، ضمن إطار اختلافات قليلة. (وهذه القلَّة كانت إحدى الأمور التي شكى منها

توكفيل.) وعلى المراقب أن يتحلّى بروح التعاطف حتى يتمكن من ملاحظة الكثير من الاختلافات. وأكثر أشكال التعدُّدية الديمقراطية المفضلّة هي تلك التي يظهرها كل شخص بالنسبة له أو لها شخصياً في التو واللحظة أو على المدى الطويل، أي التغلُّب على الذات مدفوعاً بأمانة لا تستسيغها الذات بقدر ما هو مدفوع بتذوُّقٍ للمغامرة.

إن نظرية الفردية الديمقراطية ترفض أو توهِن أو تعبث بمفاهيم ذاتية نادى بها أصحاب النظريات الفردية مثل مفهوم الشاعر بايرون (Byron) (القائل بأن يكون المرء حرباً شاملة على مجتمعه من أجل تفرّده الذي ينتهك تفرُّد الآخرين)، أو مثل المفهوم المبتذل الذي نادى به نيتشه (Nietzche) (القائل بتعريف الذات عن طريق احتقار الآخرين أو فرض الذات عليهم)، أو المفهوم النابليوني (Napleonic) (القائل باستخدام الناس كوسيلة فنية بيد فرد ما) أو مفهوم الشخص المثالي (the idealist) (القائل بتصوُّر أن غير الفرد وحده هو الحقيقي وأن العالَم إما دَفْقُ هذا الفرد أو أن العالَم مجرد خيالات وصور). (وهنا فإنني أُبسِّط الأمور.) ولا يناسب أي من مفاهيم الذات هذه نظرية المجتمع الديمقراطي القائم على الفرديَّة: إذ أن كلاً منها مبنيٌ على مناهضة لا نهاية لها أو على رفض للمساواة الأخلاقية أو الوجودية.

فضلاً عن ذلك، فإن التعدُّد الذي تفضّله روح الفردية الديمقراطية هو تعدُّدٌ بين الأفراد وليس الجماعات. فأي فرد بإمكانه تعلُّم الدروس من مشهد التعدُّد بين الجماعات أو قد يجد ذلك المشهد مُرضياً من الناحية الجمالية. ولكن هذا الموقف يصبح موقفاً وسيلياً أو متعالياً. ومجرد فكرة وجود جماعة متعدِّدة ثابتة مشحونة بالنماذج التي تمثل تلك الأعداد هي فكرة غير ديمقراطية. ولا يمكن أن توجد الجماعات المتعدِّدة إلاّ عندما يجعل الاستعداد العام للتكيُّف كل جماعة متماثلة داخلياً أو على الأقل يجعل الفروق الفردية قاصرة على المزاجية أو غرابة الأطوار (الانحراف). بل إن تعدُّد الجماعات لا يكون مقبولاً على الإطلاق عندما يتخذ شكل الطوائف المنغلقة (caste) أو الطبقة الثقافية الدائمة.

لذلك، فإن التعدُّد الديمقراطي ليس، من حيث المبدأ، متسامحاً بلا حدود؛ كما أنه ليس متسامحاً في الواقع. والثقافة الديمقراطية مائعة وغير مؤكَّدة إلى حد أنه لا يمكن إخضاعها للتشكُّل الأسلوبي، ولكنها ليست غير مترابطة. والنقطة ذات الأهمية الخاصة في هذا الصدد هي أنه لو أن أعداداً أكبر وأكبر من الأفراد توقفوا عن النظر لأنفسهم كأفراد، وعوضا عن ذلك، أخذوا يكوِّنون من أنفسهم قبائل على أسس عِرقية أو غير ذلك من الأسس ذات الطابع المتحجِّر للجماعات، فإن المستوى العادي للديمقراطية الفردية سيُصاب بالضعف وستصاب الفرديَّة القائمة على الحقوق في الصميم. فالتعدديَّة الثابتة، كبديل للإرتباطات المحدودة المؤقتة، هي من الأمور الغريبة على ثقافة الديمقراطية. كذلك، لو فكّرت الجماعات

ذات الهوية الثابتة، الوافدة حديثاً على المجتمعات الديمقراطية في الروح التي تقدم لهم الحماية، فلربما توصَّلوا إلى قرار بالذوبان في هذه المجتمعات أو إلى قرار بإصلاح أنفسهم فردياً. فهذه الجماعات الوافدة حديثاً تحظى بالتسامح الذي لم تمنحه لأحد قط، وتحظى بالاعتراف الذي تنكره على الآخرين: وهو الاعتراف بالقيمة والكرامة القائمتين على المساواة. لقد استقبلت هذه الجماعات كأفراد ولكنهم يظلوا يفكرون ويشعرون كقطيع خاص لا مثيل له.

يستطيع أفلاطون وتوكفيل مساعدتنا على رؤية الشيء الكثير، وقيادتنا كذلك للثقة بمشاعرنا بالنسبة للتميُّز الذي تحظى به الثقافة الديمقراطية. وفي اعتقادي، على أية حال، أن قدراتهما الرائعة على الإدراك لم تستنزف هذا الموضوع بأكمله. فتحليلاتهما تتعلَّق، في معظمها، بالمستوى العادي من مستويات الفردية الديمقراطية الثلاثة. ثمَّ هنا، من بعد، لحظات وحالات وروايات يمارس المرء ازاءها فهماً ديمقراطياً للحقيقة بأكملها، فهماً يتخطَّى حدود الذات والمجتمع، ولكنه لا يطمح (بالضرورة) إلى ما هو خارق للطبيعة أو فوق ما هو انساني. وهذا هو التسامي الديمقراطي.

والعمل الذي لا يُقدَّر بثمن المتمثِّل في تلمُّس الدلائل على التميُّز الديمقراطي والتسامي الديمقراطي في الولايات المتحدة (عندما كانت وقتذاك الديمقراطية الحديثة الوحيدة في العالم) والمتمثِّل في التقدم نحو تنظير هذه الدلائل من أجل تشجيعها على الازدياد، هذا العمل جاء على يد إيمرسون، وثورو، وويتمان. ويقوم هؤلاء بتنظير حركة الفردية الديمقراطية إلى مستوياتها الأعلى، فهل يعملون على ذلك لوحدهم؟ إنني أميل إلى القول بذلك، ولكنني غير قادر على التأكد من ذلك. ولذلك، لعل من الأفضل مجرد القول إن اسهامهم في هذا المجال هو الأفضل ومن ثمَّ فَلَم يسبق له مثيل. وفي اعتقادي أيضاً أن هذا الإسهام لم يصبح قديماً بالياً، لأن كلَّ التغيرات الهائلة التي مرَّت على الحياة الأمريكية والغربية منذ ذلك الوقت كانت من وحي كتاباتهم.

وكتابات هؤلاء الثلاثة إن هي إلا انبثاق وتعبير عن الثقافة الديمقراطية. كما أن هذه الكتابات هي أيضاً استكشاف لهذه الثقافة في كل اتجاه. فهم يطمحون إلى رفع مستوى الثقافة؛ وتدلُّ نوعية أعمالهم إلى أن هذا المستوى قد ارتفع، وأنهم هم الذين رفعوه. فهم يشجِّعون تماسك المستوى العادي للثقافة الديمقراطية ومن ثم يحثون على تحريك هذه الثقافة مزيداً إلى الأمام في اتجاهها هي نحو المزيد إلى ما هو غير مألوف وإلى ما هو متسامٍ.

وهكذا فإن أعمالهم توضِّح وتجسِّد ما يدعون إليه. وهم يفوقون كلَّ مبدأ حتى المبادىء الرفيعة: أي أنهم يحاولون الهرب من الإحتواء. ولكنهم، في خاتمة المطاف، أعظم معلمي الفردية الديمقراطية لأنهم هم أنفسهم أعظم تلاميذها.

إذن، كيف تتجلَّى لحظات وحالات وروايات التميُّز الديمقراطي؟ إيجابياً، في تلك الدَفَقَات التي أطلق إيمرسون عليها اسم الاعتماد على النفس. فهذه الدفقات هي أوقات التفكير المستقل، والمفاهيم البريئة الجديدة، والنشاط المعبِّر عن الذات، والإبداع غير المتوقع – وهي أحداث يمكن أن تقع في حياة أي فرد. والانعتاق من التقاليد هي كلمة السر؛ لأن كل تقاليد الديمقراطية موجودة لهذا الانعتاق؛ لأن هذه التقاليد هي التي تغذي التخلي عنها، هذا التخلي الزئبقي غير الكامل كما يجب (أو ينبغي) أن يكون.

وسلبياً، تُظهر الفردية الديمقراطية غير العادية نفسها في تلك الروايات المتعلقة بالمواطنة العامة عندما يقوم بعض الناس الذين يتمتعون بحماية حقوقهم بأخذ زمام المبادرة في المقاومة دفاعاً عن الناس الآخرين الذي حُرموا من تلك الحقوق، أو ينضمُّون إليهم في صراع مشترك. وما يجعل سياسة المقاومة هذه عملاً فردياً هو وجود الضمير، مما يعني، في هذا السياق، التحلي بالشجاعة اللازمة للدفاع عن كلِّ ما يقبل به المستفيدون أو المحظوظون ولكنَّ الكثيرين لا يعملون به. وقام ثورو، أكثر من أي شخص آخر، ببلورة مشاعر المقاومة من أجل الآخرين. ومن المؤكد أن أشكال الرفض النابع من ضميره التي قام بها هي خير مثالٍ على ذلك، ولكنه ليس المثال الوحيد. إذ يمكن إظهار الفردية الديمقراطية أيضاً في أعمال المقاومة غير المنعزلة أو غير المنسِّقة، والتي تكون ترابطية ومنظمَّة. وشرط التميُّز هو أن يدخل كل إنسان المعركة بعد تفحُّص الذات والإصرار، كمحاربٍ، على بذل الجهد لتجنب الرذائل السياسية المتمثلة في الانحياز وخداع الذات وعدم الإحساس بمطالب الجانب الآخر.

وتصبح الفردية الديمقراطية غير عادية أو متميِّزة بمعناها الموضوعي عندما يجهد المرء في منح التعاطف بسخاء، وبخاصة فيما يبدو أنه يثبِّط من العزم على التعاطف أو يرفضه. والجهد الفكري الكامن وراء ذلك هو أن ترى الجمال في كل إنسان وفي كل شيء. وهذا التصميم هو بمثابة الإيمان بأن المساواة الراديكالية قد أصبحت عملاً جمالياً. فالعطاء يصبح تلقياً: ويظهر الكرم في هذا التلقي. وكلُّ إنسان بمفرده وكل مخلوق وكل شيء ينظر لهم، كلٍ على انفراد، والواحد تلو الآخر، وكل بحد ذاته أو بأفضل مما يدعى الواحد منهم لنفسه. وينبغي أن يكون المرء فرداً ديمقراطياً كي يفرِّد تعاطفه وإدراكه، ولكي يشعر ويرى بنفسه ما هو أمامه كما هو بحد ذاته. ويصبح المرء فرداً أسمى من مستواه العادي عندما يقوم بتقسيم الكون إلى أفراد جديرين على قدم المساواة بالاهتمام والاستجابة.

وأرى أن نظرية الفردية الديمقراطية، مثل بعض غيرها من نظريات الفردية، تغذّي الشعور باللانهائية الفردية؛ أي شعور الإنسان بمحيطه الداخلي، والشعور بالثراء الهائج الداخلي الذي لا ينضب معينه، والشعور بالقوى الداخلية التي لم تستغل بعد. وعلى أية حال، فإن ما يميز بين الفردية الديمقراطية وغيرها من أشكال الفردية الأخرى هو الالتزام بأن المرء يستطيع أن يجعل شعوره باللانهائية جسراً لبني الإنسان الآخرين، بل ولربما لبقية ما في الطبيعة. فالعالم هو جوانب من الذات نفسها، من ذات أي إنسان، تتحقق على أرض الواقع. وهناك انجذاب (أو صلة روحية) عند كل إنسان نحو كل ما هو خاص بحد ذاته. ومن ناحية أخرى، فإن ثورو عاقدٌ العزم بما في ذلك من مخاطرة على تكثيف الشعور بالإنشداه (الدَهَش) الذي يتملّك المرء إزاء أي شيء خاص تماماً لأن المرء قد لا يشعر بالانجذاب نحو ذلك الشيء الخاص. وكلتا الاستراتيجيتان تمسكان بتلابيب الحقيقة وكلتاهما يمكن أن يحققا قبولاً مذهلاً ويخدمان القدرات التقبلّية الموضوعية (أي القائمة على إنكار الذات) الخاصة بالفردية الديمقراطية. ويحتاج المرء إلى الاستراتيجيتين، والحالة التي عليها الفرد هي التي ستقرر أيهما يمكن تبنيها في أي وقت من الأوقات. ومهما يكن الخيار بينهما، فإن المرء يحاول التخلص من شبه الغيبوبة التي تضعه فيها التعريفات والتصنيفات والمفاهيم المسبقة التقليدية. ويجهد المرء لجعل ما هو مقتنع به في الغالب أنه أمر غير مميز أي يراه أمراً فردياً ولكنه (أي الأمر) – كما يوحي إيمرسون تكراراً – أفضل مما يعرفه.

ويكمن خلف التجربة حتى على المستوى غير العادي لحظة أو مزاجية أو رواية من التسامي النادر. وهذا المستوى الأعلى هو تأملي وبالتالي ليس إلا غير ذاتي: أي فقدان تدريجي لشعور الإنسان بتفرّد ذاته لصالح كلٍ شيء خارجها. وفي اعتقادي أن الفردية الديمقراطية في كافة مستوياتها ليست متحورة حول ذاتها، وأن الأنا الديمقراطية غير محددة تحديداً دقيقاً وتقبض على ما هو أكثر من نصيبها وواثقة من هويّتها وبالتالي فهي متأكدة من حاجاتها ورغباتها. والروح الديمقراطية عند أفلاطون، والفرد عند توكفيل كلاهما مزاجية وحالمة، ومبعثرة أو مجزأة أو غير متوالية إلى حدٍ كبير. فالطاقات والتركيزات الديمقراطية تنطلق من روح غير مستقرة. والواقع الديمقراطي يمنح مصداقية لملاحظتيهما طوال وقت كافٍ. غير أن التسامي الديمقراطي يجعل هذا الميل إلى الفقدان الحر للذات مختلفاً نوعياً. فكلٍ من إيمرسون وثورو وويتمان جميعاً ينادون بالحاجة لمباركة الوجود بأكمله، وليس مجرّد مباركة بعض الخصوصيات التي يصادفونها في طريقهم. وسأحاول في جزء من هذا الكتاب فهم هذه الحاجة وربطها بالرغبة في حَمْل المعنيين الأخلاقي والوجودي للديمقراطية محمل الجد. ولكنّ هذه الرغبة تعتمد اعتماداً كبيراً جداً على الجانب الديني.

وجميع هؤلاء الكتاب يتعاطون الجانب الديني، مهما كان هذا التعاطي غير ملتزم كما هو بالفعل، لأنهم لا يريدون أن يَظْهروا وكأنهم اتخذوا الخطوة الأخيرة وتخلُّوا عن إرادة قبول الوصاية الخارقة للطبيعة ومصداقيتها. ويمكن للبعض أن يقول إن اتخاذ الخطوة الأخيرة – أي اتخاذ قرار بالتخلي عن النزعة الدينية والتخلي عن الدين – يترك المرء وحيداً جداً وأن ذلك سيصبح كذلك بصورة أكبر لأن المرء (بذلك) يحاول بكل تصميم أن يكون فرداً وليس مجرد كائن اجتماعي. إذ يصبح المرء عندها شبحاً يطارد حياته هو نفسه عِوضاً عن أن يكون إنساناً يحيا حياته تلك. والعالم نفسه يصبح عند ذلك عالَماً غير حقيقي. فهل هي من قبيل المصادفة أن الحياة الديمقراطية في الولايات المتحدة تبدو غير حقيقية لمن يعيشها أو لمن يراقبها لأنها حياة تَتَّسِمُ بالرغبة فيها والتعاقد عليها واختيارها لذاتها أو لأنها حياة مرتجلة، غير موصَّفة ومصطنعة؟

نعم، إن الديانات لا تفعل شيئاً بأمانة لجعل العالم عالماً حقيقياً (متجذراً ومستقراً ومتماسكاً) بصورة أكبر. ولا تفعل ذلك الميول الدينية عند إيمرسون. وعبء غياب الحقيقة هو بطولة الديمقراطية. ولا توجد طريقة دائمة لتجنب ذلك، سوى تدمير الديمقراطية. وبالنسبة لي، لا يمكن السماح لميول إيمرسون الدينية بإفساد التسامي الذي يطمح له أنصار إيمرسون والذي لا يتطلب وكالة (أو قوة) أكثر من كونها إنسانية فوق ومن خلف العالم كما هو. وكون الإنسانية لم تكن هي التي صنعت العالم لا يعني أن وكالة (أو قوة) أكثر من كونها إنسانية هي التي فعلت ذلك. وبالنسبة لنا، فإن اعتبار العالم جدير بالإعجاب بنفس القدر لا يتطلَّب أن يكون هذا العالم كلاً كامل التصميم. ويقدِّم هؤلاء الكتَّاب الثلاثة صيغاً يمكن فصلها عن نزعاتهم الدينية وإقامتها كمحصلة للفردية الديمقراطية. فهل هناك من دليل على ذلك خارج الصفحات التي سطرها هؤلاء الكتَّاب؟ أم أن صَفَحاتهم العظيمة تلك هي الدليل على أن الفردية الديمقراطية قادرة على التسامي؟