الفصل السابع

العقد الليبرالي: الفردية والحرب والدستور

The Liberal Contract: Individuslaism, War, and the Constitution

موضوع الفردية ودستور الولايات المتحدة موضوع كبير. فهو يضم جميع الوسائل التي صُمِّم القانون الأساسي من خلالها لحماية الأفراد بالنسبة لحقوقهم الشخصية والسياسية وبالتالي لحماية مطلب كل شخص في الكرامة الإنسانية. والكرامة الانسانية ينبغي حمايتها، أولاً وقبل كل شيء، ضد نزعة الحكومة للإضرار بها عن طريق اضطهاد الأفراد، وعن طريق الجور على حقوقهم الفردية بصورة مكشوفة أو بصورة مستترة. وسوف أركّز هنا على حق بعينه، وهو حق الفرد في الحياة، وبخاصة على صورة الحق في ألاّ يتعرض هذا الفرد لإكراه الحكومة له على تعريض حياته للخطر أو في الحقيقة فقدان هذه الحياة؛ أي على الحق في أن يكون الفرد حراً من الخطر الذي تفرضه الحكومة والمؤدي إلى الموت العنيف السابق لأوانه. وحق الحياة هو أول الحقوق الواردة في إعلان الاستقلال والتي لايمكن تحويلها؛ كما يتجلّى هذا الحق بوضوح وبصورة مركزية في النظريات الرئيسية الخاصة بالعقد الاجتماعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. والفرضيّة التي تقوم عليها حجتي هذه هي أن الدستور هو جزء من تقاليد العقد الاجتماعي؛ بل هو حقيقة أكبر إنجاز فعلي والأطول عمراً من بين جميع انجازات هذا التقليد. ولذلك فإن النقطة التي أودُّ ايضاحها هي أن الدستور، عندما يُفهم على أساس أنه عقد اجتماعي، ينبغي أن يُنظر له على أساس أنه مكرَّس، بين أمور أخرى، إلى حماية حق الأفراد في الحياة ضد الموت العنيف السابق لأوانه المفروض من قبل الحكومة، وهو الموت الذي يمثل التعريف الذي يحدِّد خصائص الحرب. والتزام الدستور بالمحافظة على الحياة لا يقتصر على الشروط التي تحددها الاجراءات الواجبة في الإجراءات (القانونية) الجنائية. والعلاقة بين روح الدستور والحرب هي علاقة غير مريحة.

ما الذي يعنيه القول إن دستور الولايات المتحدة يمكن أن يُفهم على أفضل وجه إذا نُظر له كما لو كان عقداً اجتماعياً؟ إن هذا يعني أنه ينبغي أن نكون مستعدين أن نرى الدستور كاتفاقية بين الأفراد للعيش في ظل حكومة صحيحة، وفي الوقت ذاته كتحديد لشكل تلك

الحكومة وسلطاتها وإجراءاتها وحدودها. لذلك فالعقد الاجتماعي في حقيقته الأمريكية، هو مجرّد عقدٍ سياسي؛ بل لأنه كذلك فحسب فهو عقد اجتماعي. وفي الأصل، جرت المصادقة على الدستور من قبل الولايات الأمريكية وليس من قبل الأفراد بطبيعة الحال. ولكن هذه الحقيقة لا تتناقض مع ما أزعمه من أن الدستور يمكن أن يُفهم على أفضل وجه إذا نُظر له كعقد اجتماعي بين الأفراد. والسبب في ذلك هو أن الدستور ما كان يمكن أن يكون له أصل إلاّ من خلال اتفاق الأفراد الذين سبق وانتظموا في ولايات. وعلى أية حال، فإن من الجدير بالملاحظة هو أن الناس في كل ولاية قاموا بانتخاب ممثليهم إلى مؤتمر المصادقة على الدستور، وبذلك فقد قاموا بمنح قرار الولاية أساساً فردياً. وجرت المصادقة على القرارات عن طريق عدّ الأصوات (أصوات الممثلين) وليس عن طريق المفاوضات بين حكومات الولايات. كما أنه لو جرى استفتاء عام للمصادقة على دستور قام فيه جميع الأفراد في كل الولايات بالتصويت كما لو كانوا دائرة انتخابية واحدة، فلربما كان قد حمل في طياته نتيجته المرجوة: أي إلغاء عدة جوانب من استقلالية العديد من الولايات (هذه الاستقلالية المشروطة أصلاً). وزيادة على ذلك، فإن وجهة النظر العامة كانت هي أن كلَّ ولاية، هي حقاً نتيجة لعقد اجتماعي بين أفراد. ولكنَّ النقطة الأكبر من ذلك هي أن أصبح الدستور، باستمراره في الوجود، عاماً بعد عام، بعد الجيل المؤسس له، بصورة لا لبس فيها ولا غموض، عقداً اجتماعياً بين أفراد. والحكومة الفيدرالية إنما تحكم أفراداً. (أما وضع أولئك الذين عارضوا المصادقة على الدستور، أو الذين ألحُّوا على الإنفصال فيما بعد، فإنها تظل قضية مشكلة، مع أنها أصبحت أقل إشكالاً إلى حدٍ ما نتيجة لوجود حق الهجرة.)

ولا بدّ أن يُفهم كل شخص بالغ، وصل إلى السن القانونية على أساس أنه فرد ينضمُّ بمحض اختياره إلى مجموعة من الأفراد، مرتبطين فيما بينهم ارتباطاً تعاقدياً وفق الخيارات الحرَّة التي لا حصر لها التي يتمتع بها هؤلاء الأفراد. ورغم أن الولايات كولايات (أمريكية) تظل موجودة، إلاّ أن العضوية (أو المواطنة) الأمريكية هي عضوية قومية، مهما يكن حبُّ المرء للولاية التي ينتمي إليها حباً كبيراً. لقد كان الأمر كذلك بطريقة لا رجعة عنها في أعقاب الحرب الأهلية وإقرار التعديل الرابع عشر. وأود أن أضيف أن كلَّ الناس يجدِّدون التزامهم بهذا العقد، كلهم جميعاً، وفي نفس الوقت يجدِّدون هذا الالتزام في كل يوم تجري فيه الانتخابات. ولا يمكن للحكومة (وبالتالي المجتمع) أن تستمر في الوجود ما لم يرغب الناس في ذلك بصورة منتظمة عن طريق الإجراءات الانتخابية. كما أنهم يرغبون في الإبقاء على الإجراءات الانتخابية لأنهم يقومون باستخدام هذه الإجراءات.

وأود الاصرار على النقطة القائلة إن دستور الولايات المتحدة هو عقد اجتماعي، وهو عقد اجتماعي بين أفراد، لأنني أعتقد أن هذا هو الفهم السياسي الوحيد الذي يمكن أن يثبط من عزيمة الميول الحاضرة على الدوام التي تهدِّد بإضعاف الكرامة الإنسانية، وهذا الفهم الذي كما قلت اعتقد أنه الروح الصادقة التي تكمن وراء الدستور، منذ نشأته وعبر تاريخه الصعب والذي ظلَّ في فترات زمنية عديدة تاريخياً معذَّباً وغير مضطرد ذاتياً. ولا يمكن أن يكون هناك دستور دون هذه الروح. ولكنَّ هذه الروح واقعة تحت الهجوم الحكومي الدائم. فهي تتعرَّض للهجوم من قبل أخلاقية الإصطياد الخاصة بأساليب التهذيب اللطيف – مثل الفحوصات الروتينية للكشف عن تعاطي المخدرات أو حواجز الطرق للقبض على سائقي السيارات السكارى؛ أو تتعرَّض (هذه الروح) للهجوم عن طريق الحرب التي تشنُّ ضد ما يسمى الفُحش؛ أو عن طريق التآكل المضطرد لحقوق المشتبه بهم والمتهمين؛ أو عن طريق اختلاق الحكومة للجريمة في عمليات «اللسع» المدروسة؛ أو عن طريق أساليب الرقابة التدخليَّة – على سبيل المثال مراقبة الاتصالات أو استراق الأسلاك المطوَّل (المترجم: أي إقامة اتصالات غير مشروعة مع أسلاك البرق أو الهاتف بغية الاطلاع على المخابرات الجارية بواسطتها)؛ وكذلك عن طريق السياسات الوحشية في الدول الأجنبية. كما يجري الهجوم على هذه الروح عن طريق السلوك اليومي للجناح التنفيذي في حكومة الولايات المتحدة، بوصفه قائداً في حالة الحرب، التي تعيش وتزدهر على السريَّة، واستغلال الرأي العام، وتنفيذ السياسات الخفيَّة، وتشجيع القلق والشعور بالخطر، والتي تعيش على عالم من العداوة المنظمة الدائمة. وكل أشكال الهجوم هذه تنم عن نوع من الاحتقار للكرامة الإنسانية للناس، وللأشخاص كأشخاص، وللأفراد – كائناً من كانوا، أو أين يعيشون أو أياً تكن جنسياتهم. والدستور هو وثيقة عالمية في طبيعته وليس وثيقة محليَّة. ويجري انتهاك هذا الدستور في كل مرَّة يتم فيها حرمان أي فرد في أي مكان من العالم من حقوقه بفعل الأعمال التي يرتكبها الموظفون العامون الأمريكيون وسواء كان ذلك بتشجيع ودعم من الشعب الأمريكي أو دون ذلك.

ويحدث الانتهاك الفاجع بأفدح ما يكون عندما يتم إلقاء حياة الأفراد في أتُّون الحروب أو التورط العسكري الأقل شأناً، سواء كانت هذه حياة أفراد أمريكيين أم أجانب. فالحرب معناها التضحية بما هو لانهائي – أي طبيعة حياة أي فرد – في سبيل غايات محدودة وغالباً ما تكون عديمة الجدوى. وفي وجه الحروب وهدرها لحياة الناس، يمكن للروح الكامنة وراء الدستور أن تقدِّم مصدراً نظرياً قوياً، طالما فهمنا الدستور على أساس أنه عقد اجتماعي بين أفراد، وطالما فهمنا ما الذي ينطوي عليه العقد الاجتماعي في حقيقة الأمر. وفي هذا الفصل سأبحث في الدستور الأمريكي، ولكنني أعتقد أن وجهات النظر التي أعبِّر عنها هنا تعبِّر عن نظرية عامة للعقد الاجتماعي وحقوق الأفراد.

وآتي هنا على ذكر الموضوع العام المتعلقّ بالحرب لأنني، أولاً، أجريت بعض التفكير حول استخدام الأسلحة النووية أو التهديد باستخدامها في مواقف بعينها. ويمثّل الحقّ المزعوم في استخدامها والتهديد به أكثر الادعاءات تطرفاً التي تدعيها الدولة من حيث أنه حقّها في شن الحرب. وقد تكون أكثر الحالات تطرفاً رهيبةً إلى حدٍّ أنها تقود المرء للنظر ثانية في الحالات الأقل تطرفاً، وليس لمجرَّد أن الحروب غير النووية قد تتحوَّل إلى حروب نووية، بل لأن المصداقية المزعومة لشنّ الحرب غير النووية تقدم فعلاً ذريعة واستعداداً لتبرير الحرب النووية كذلك: فالحرب هي الحرب، كما يقال.

ومما لا شك فيه أن التغيرات العالمية قد قلَّلت بصورة مؤقتة من الخشية من قيام الحرب على نطاق واسع. ولكن سيكون من الحماقة بمكان، الظن بأن شمس السلام الدائم اشرقت على الولايات المتحدة أو على غيرها من الدول. فالنظرية السياسية للحرب والسلام، وحتى السياسات النووية، ليست بالأمر التافه على الإطلاق.

ولا أتناول موضوع الحرب هنا كما لو كنت واحداً من أنصار مناهضة الحروب والدعوة للسلام بل، على النقيض من ذلك، فإنني أتمسك بوجهة النظر العادية التي تقول إن من لزوم الأخلاقية أن يدافع الناس عن أنفسهم، وأن يقتلوا غيرهم، ولكن بِقَدر، حتى يظلُّوا هم على قيد الحياة. (ولذلك فإن مسألة تأنيب الضمير لا مكان بارز لها في هذا الفصل). وفي الحقيقة، وبصفتي واحداً ممَّن يعجبون بمناصرة السلام ولكن لا يقبلون بها، فإنني أتناول موضوع الحرب من منظور وضع المصلحة الذاتية الفردية أو الحكمة الفردية في صلب التفكير في الحرب – على ما أنا عليه من بعد عن الحثّ على مناصرة السلام إلى حدِّ التضحية بالذات. وأحاول أن أحمل محمل الجد الفكرة القائلة إن التأكيد على المصلحة الذاتية في بعض الحالات يخدم غاية أخلاقية، وهو يفعل ذلك بطريقة قوية بحيث ان ما يبدو أنه وجهة نظر أخلاقية لا تتحقق. وبالقيام بذلك، فإنني أحاول أن أظلّ صادقاً بالنسبة للفرضيات الفردية الخاصة بالحكومة الديمقراطية الدستورية. وعندما توضع المصلحة الذاتية الفردية أو الحكمة الفردية في صلب التفكير في الحرب، فإن هناك فكرة ما تطرح نفسها، ألا وهي أننا قد لا نكون فكَّرنا تفكيراً كافياً حول الأساس المعتاد (وإن لم يكن الأساس الوحيد) للحرب المعاصرة – أي التجند الإلزامي. ولم يحظ موضوع التجنيد الإلزامي بالكثير من الاهتمام النظري. ولربما يمكن الآن، في الوقت الذي أصبحت فيه الولايات المتحدة خالية من هذا التجنيد الإلزامي، وخالية من الشعور بالخطر القومي، تناول هذا الموضوع بهدوء وروية.

في اعتقادي أن التجنيد الإلزامي يمكن وصفه بحق على أنه شكل من القسوة المتأصلة من أشكال التضحية بالذات المقررة قانونياً. ولا أشير هنا إلى إضاعة الوقت وفرصة الخدمة المدنيَّة التي تتطلبهما الخدمة كمجنَّد إلزامي. بل أُشير إلى أن التجنيد الإلزامي ينطوي على الزعم بأن على المرء واجب هو أن يموت، أي يموت من أجل هدفٍ ما، سواء كان ذلك الهدف هو المحافظة على الآخرين أو على جملة سياسات أو إعلاءً لغاية ما. ويجري في الكثير من الحالات، ملايين الحالات الفردية، تحقيق هذا الالتزام: إذ يجري القضاء بقسوة على حياة الملايين من المجنَّدين صِغار السن. ويُثار هنا السؤال فيما إذا كان هناك ثمَّة تبرير أخلاقي لتضحية الذات المقررة قانوناً هذه. فهل الاعتداء المقرَّر قانوناً على المصلحة الذاتية المسموح بها، وهو اعتداء قاس بطبعه، هل هو أخلاقي؟ وهل يمكن لمثل هذا الاعتداء أن يكون أي شيء سوى أنه انتهاك لحقٍ من الحقوق الأساسية؟ وسيقبل معظم الناس، الذين لن يترددوا في تفضيل أنفسهم كأفراد طبيعيين على الآخرين، والذين لن يعتقدوا أن من غير المسموح لهم إنقاذ أنفسهم حتى على حساب الآخرين، سيقبلون بسهولة الفكرة القائلة إن المرء، كمجنَّد الزامي، يمكن أن يُؤمر بصورة صحيحة بالمخاطرة بالموت أو حتى أن يموت. وأولئك الذين يتعجبون من تصرف تلك القلَّة التي تخاطر بنفسها أو تدمر نفسها بصورة جماعية أو تسمح لنفسها أن تدمَّر، أولئك الذين يتعجبون من ذلك لن يشعروا بأي حيرة إزاء نظام التضحية الإجباري بالذات وهو ما هو عليه التجنيد الإلزامي. وإذا طلبت الحكومة من الأفراد أن ينتحروا بصورة جماعية، فانهم سيقاومون ذلك؛ ولكن هؤلاء الأفراد، هؤلاء الناس لا يستغربون التجنيد الإلزامي، بل والأكثر من ذلك أنهم لا يتصورون أن التجنيد الإلزامي يشبه في الكثير من أوجهه الأمر بالانتحار.

وإنني لا أرتاح إلى أولئك الفلاسفة الذين يبحثون فيما يسمى الأعمال الزائدة عن الحدِّ المطلوب – وهي الأعمال التي تحظى بالإعجاب (مثل الأعمال البطولية أو القدسيَّة) ولكنها الزامية. ففي مقالته المشهورة «قديسون وأبطال **(Saints and Heroes)**» كتب جيه أو إرمسون **(J. O. Urmson)** يقول إنه لا يوجد أي شيء أخلاقي في عمل الجنود العاديين في تأديتهم لواجبهم العسكري، وكأنه يتحدث عن أمر مسلَّم به، وعوضاً عن ذلك فهو يركز اهتمامه على الأعمال غير العادية المتمثِّلة في الشجاعة الفردية[1]. أما ديفيد هيد **(David Heyd)**، في كتابه القيِّم «أداء العمل الزائد عن المطلوب **(Supererogation)**»، فلا يقدِّم أية وجهة نظر يُعتدُّ بها حول الخدمة الحربية. وهكذا فإن هذين العملين، يعزِّزان السيكولوجية القائلة إن القبول بالتجند الإلزامي هو حَدَث طبيعي[2].

وقد أكون قد فشلت في رؤية ما هو واضح ولا يحتاج إلى مزيد من التوضيح، ولكنني

مع ذلك أجد هذا الموقف غريباً. ولذلك فسأشرع في استكشاف موضوع التجنيد الإلزامي كتضحية ذاتية اجبارية ونهائية. وفي اعتقادي أننا إذا بدأنا بالفرضيات الفردية كما لو كانت فرضيات دستور الولايات المتحدة وكفرضيات لكل حكومة مشروعة، فإن من الممكن حقيقة أن نجد مبرراً للتجنيد الإلزامي. ولكن التبرير لا يمكن أن يكون إلاّ للاستخدام المحدود لهذا التجنيد الإلزامي، بل أكثر محدوديةً من الاستخدام الذي سمحتُ به بصورة خاطئة في مقالة سابقة، هي الآن الفصل الرابع من هذا الكتاب.

لننظر الآن ثانية إلى الفكرة الفردية القديمة المتعلقة بالعقد الاجتماعي التي أُعد دستور الولايات المتحدة في ظل رعايتها. فبتصغير هذه الفكرة إلى أساسياتها فإنها تعني أن الناس الذين يعيشون في مجتمع قائمٍ لا بدّ وأن يفهموا أنفسهم كأناس مرتبطين ببعضهم البعض بقوانين الحق السياسي كي يتجنبوا خطر ودمار الفوضى التي لا تقوم على أي تعاقد. فالناس في هذا المجتمع يعيشون مترابطين معاً حتى يمكن العيش لهم جميعاً. وارتباطهم يقوم على الالتزام بأنه ما لم تقم لهم حكومة، فإن المحافظة عليهم لن تكون مضمونة إزاء أولئك الذين يتهددونهم، في الداخل أو في الخارج. ويضيف المساواتيون (The Levellers) – المؤسسون الروحيون للبناء الأمريكي – زيادة على ذلك أن اتفاقهم الاجتماعي لا يسمح بأي شكل من أشكال الحكومات سوى الديمقراطية الدستورية. ويمكن الحصول على الأمن في الحياة وفق شروط تحقق أيضاً طموحات أخرى غير الأمن ودون أن يتعرّض ذلك الأمن لأي خطر؛ وبخاصة القبول بالمطالبة بالكرامة الانسانية التي يطالب بها كل فرد عندما يطالب بالاعتراف بمجموعة الحقوق الشخصية والسياسية كاملة وأن تظل كذلك تُحترم باستمرار من قبل الحكومة. وفي الحقيقة، فإن الحق في الحياة هو أكثر ما يكون مؤمَّناً عندما يتم احترام الحقوق الأخرى. فإذا أمكن الحصول على هذه الشروط، فلا بدّ من الحصول عليها. والفهم الذي يتحلّى به المساواتيون هو الفهم الأمريكي بعينه.

وفي الحقيقة، فإن هذه النقطة ينبغي أن تُعرض بكل قوة. فنظرية العقد الاجتماعي لا تجيب على مسألة لماذا كان وجود الحكومة ضرورياً فحسب. وفي أشكال هذه النظرية الأقرب ما تكون إلى الولايات المتحدة، فإن الحاجة لوجود عقد اجتماعي إنما ظهرت (ولا بد لها أن تظهر) نتيجة لإلغاء الحكومة القائمة الظالمة الجائرة بطريقة ثورية (وليس بفعل أوضاع حياتية بدائية أو غير سياسية). والخوف من الآخرين الذي قد يتكوّن لدى كل فرد، إذا لم تكن هناك حكومة، هو في معظمه خوف تحزري (Speculative). ومجرّد وجود الحكومة العاملة هو في الظروف العادية كافٍ لجعل خوف كلٍّ واحد من الآخر هو مجرد خوف

افتراضي أو أنه كذلك في معظمه. أما الخوف الدائم، الخوف الأساسي فعلاً فهو أن تصبح الحكومة، حتى بعد أن يتم تشكيلها وتحديد مسؤولياتها بصورة صحيحة، ظالمة أو جائرة. عندها سيعاود الظلم القديم إلى الظهور، أو تظهر أنواع جديدة من هذا الظلم، والذين نختارهم حماة لنا ينبغي أن يظلوا على الدوام موضع شك حتى عندما نختار المسؤولين لفترات زمنية محددة قابلة للإنهاء. وعندها، إذا ظل المواطنون يخشون الجريمة أكثر وأكثر، ويخشون بعضهم بعضاً أكثر وأكثر مما يخشون الحكومة الشرعيَّة، فإن الاحساس بالعقد الاجتماعي سيُفْقد. وإذا كان المواطنون بحاجة كبيرة إلى الحكومة لأي سبب آخر مهما كان، فإن ذلك الاحساس بالعقد الاجتماعي سيُفْقد ويلحق به الضرر. عندها تكون الحاجة للحكومة لأكثر من مجرد اليأس الافتراضي. وعندها سيقلُّ الشك في الحكومة وستزداد بالتالي تدخلاتها وجورها. فمبدأ الحقوق هو تذكير لكل شخص وتحذير للحكومة، وكذلك هو منهج لارشاد السبيل إلى تصميم الحكومة المؤسسةً من قبل العقد الاجتماعي.

وباختصار، فإن الهيئة المراد بها أن تردع الأفراد من إيذاء أو قتل بعضهم بعضاً – وأعني الحكومة – لا ينبغي لها أن تكون هي نفسها مصدراً لذات النوع من الأذى (رغم أن من المحتم أن يكون هذا الأذى مضخَّماً في هذه الحالة)، أو مصدراً لأنواع أخرى من الأذى الذي لا يمكن إلاّ للحكومة العاملة في مجتمع مستقر وشائك أن تلحقه. وهذا هو مفهومنا للأساس الذي يقوم عليه المجتمع والذي يقوم عليه شكل الحكومة. و يدخل في هذا المفهوم الرفض القاطع لاحتقار أرسطو للفكرة القائلة إن المجتمع انما يُقام لمنع الجريمة المتبادلة ولتبادل المنافع[٣]. حقيقة إن الفضائل الكبرى والممتازة وأشكال الخلق المماثلة تتجلّى في المجتمع التعاقدي، ولكن لا ينبغي أن يفهم أن هذه الفضائل وأشكال الخلق إنما تُقام من أجلها فحسب.

وفي الحقيقة، كما قلت فيما سبق، فإنني أعتقد أن احدى الحقائق المثيرة للإعجاب الشديد من حقائق الديمقراطية الدستورية المعاصرة هي الثقافة التي تساعد روح إجراءات وعمليات هذه الديمقراطية على تشجيعها. ولكنني لا أود أن أرى هذا المجد الأخلاقي وقد تحوَّل إلى أسلوبٍ لإذلال السبب الأساسي الذي أدى إلى قيامها (أي الديمقراطية)، والذي يكمن في ضرورة قيامها. ولا ينبغي أن تُثار الآثار والنتائج القيمَّة التي تحققها كمبررٍ للموت والقتل. وبالفعل، إذا ما نُظر إلى الثقافة الديمقراطية المعاصرة على أنها ثمينة إلى حدٍّ أنها تستحق الدفاع المسلَّح عنها، فإنها في هذه الحالة تصبح خائنة لذاتها. ذلك لأنها، في هذه الحالة، تضحي بالحق الأساسي الأول – الحق في الحياة. والاحساس بالعقد الاجتماعي لا يسمح بالتضحية بالحياة في سبيل شيء ليس من نوع الأشياء التي لاغنى عنها للحياة؛ ومن

المؤكد أن هذا الاحساس لا يسمح بإكراه الناس على التضحية. وفي الوقت ذاته، فإن الاستعداد للدفاع عن هذا العقد الاجتماعي باستعمال العنف، من شأنه أن يشوِّه أو يضفي مسحة غريبة على أسلوب الحياة المكرَّس للحقوق الفردية إذا ما أصبحت الدولة أو المجتمع صَنَماً يُعبد. وفي هذه الحالة، فإن تحقيق الثقافة التي تكون أكثر ما تكون في اطار روح الديمقراطية الدستورية، سيكون قد وضعت في وجهه العقبات بصورة دائمة.

دعنا لا نحجم أو نَجْفل عندما نعبِّر بصورة واضحة عن المعنى الأول للقعد الاجتماعي في المجتمع المؤسس سياسياً بصورة صحيحة، ينبغي على كل انسان أن يرى ويشعر أن المجتمع مدين بوجوده للضرورة. ويتم تحديد هذه الضرورة وفق رغبة كل انسان في أن يحيا، وأن يظلّ على قيد الحياة؛ وينبغي أن تتضمَّن هذه الرغبة أن يظل الإنسان على قيد الحياة حراً من العبودية والتحقير، لأن العبودية (أو ما هو قريب منها) تعني ألا يكون لدى الإنسان أمان على حياته هو. وهذا هو الاعتبار الأول، وهو اعتبار يتعلق بالمصلحة الذاتية. وينبغي لجميع الاعتبارات الأخرى التي تظهر عندما تكون الحياة آمنة أن تكون متناغمة مع الأمن المستمر للحياة. فالمجتمع يوجد أساساً من أجل حماية المصلحة الذاتية التي يراها أي انسان من أجل بقائه على قيد الحياة؛ غير خاضع للعبودية أو التحقير. والعقد الاجتماعي الصحيح يحوِّل المصلحة الذاتية التي يراها كل انسان من أجل بقائه على قيد الحياة إلى حق متساوٍ ينبغي على الحكومة أن تعترف به وتحميه. (ويضاف مباشرة إلى ذلك الحق ويكون في خدمته جزئياً ادعاء كل شخص بأن له حقوقاً أخرى، شخصية كانت أم سياسية.)

كم ينبغي أن يقال للدفاع عن حق الحياة الخالي من العبودية؟ هل يتوجَّب علينا أن نبرهن أن لكل كائن بشري امتيازاً مساوياً لامتيازات الآخرين؟ وبالتالي كم ينبغي أن يقال دفاعاً عن البقاء على قيد الحياة عوضاً عن الموت قبل الأوان؟ هل ينبغي أن نحدِّد قيمة لبقائنا على قيد الحياة؟ لربما كان من الأفضل ألا نقول شيئاً في هذا الشأن. وإقامة الدليل ينبغي أن يقع على عاتق أولئك الذين يودون القضاء على الحياة. ولكن في استطاعة أي إنسان أن يقول، كما قال أرسطو (وهو لا يتفق في غير ذلك مع ما جاء في هذا الفصل)، أن الناس يعيشون معاً لأسباب متعددة ولكنهم يفعلون ذلك أيضاً من أجل مجرد الحياة (التي قد يكون فيها بعض العناصر النبيلة طالما ظلت شرور الوجود بعيدة عن الطغيان على الجوانب الخيِّرة)... ونحن جميعاً نرى أن الناس جميعاً يتمسَّكون بأهداب الحياة، حتى على حساب المعاناة من مصائب كبرى، ويبدون وكأنهم يجدون حلاوة وسعادة طبيعيتين في هذه الحياة»[٤].

وعلى الطرف الآخر وفي حالةٍ أكثر ميتافيزيقيةٌ، يمكن للمرء أن يقول للناس (ما هو غير محتمل أن يقولوه لأنفسهم) أن الكائن البشري هو لا نهائية من الاحتمالات (أو حالة من الاحتمالات التي لا نهاية لها) ويحتاج إلى البقاء على وجه الأرض إلى الأبد حتى يدرك هذه الاحتمالات؛ ولذلك فإن حياة كل إنسان، نظراً لكونها فانية، لا ينبغي هدرها على أقل تقدير، ولذلك فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يمكن الانتقال من فكرة العقد الاجتماعي إلى التضحية الإجبارية بالنفس، أي تضحية المرء بحياته، وكيف يمكن اعتباري كما لو كنت مجبراً على الموت من أجلك، في الوقت الذي تكون أنت فيه كذلك مجبراً على الموت في سبيلي؟ ووفقاً للنظرية الدستورية، فإنه يحق لكل فرد أن يهتم بذاته وأن الجميع متساوون . إذن كيف يمكن من الناحية الأخلاقية، لأي إنسان أن يقبل قيام إنسان آخر بالتضحية بنفسه؟ وزيادة على ذلك، كيف يمكن وفق المبادئ التعاقدية، أن يُعتقد أن عدداً منّا من واجبهم أن يموتوا لا من أجل أنفسنا بل من أجل فكرة ما أو من أجل إحدى المُثل، من أجل شيء مجرَّد أو أمرٍ مجرَّد جرى تحويله إلى أمر ملموس؟

وانسجاماً مع فكرة العقد الاجتماعي أعتقد أن التجنيد الإجباري لا يمكن تبريره إلاّ إذا كان مجرد تنفيذ للرغبة العقلانية عند كل إنسان في البقاء ولا يمكن لشرط «الدفاع المشترك» أن يعني بصورة صحيحة إلاّ الجهد الرامي إلى إنقاذ الأنفس التي جرى استعبادها من قبل الانسان نفسه، أو التي قام الإنسان بالحطِّ من شأنها. عندها يكون التجنيد الإجباري هو الطريق الذي يجري من خلاله تنظيم الجهد الرامي للدفاع الذاتي عن كل نفس. ولن يكون التجنيد الإجباري عند ذاك قائماً على المطالبة بتنفيذ التزام قاتل آخر؛ وعوضاً عن ذلك سيكون له تأثير داعم على الرغبة العقلانية عند كل واحد. ولا ينبغي سريان مفعوله (أي التجنيد الإجباري) إلاّ إذا لم يتولَّد الشعور بأنه مفروض فرضاً أو أنه إلتزام على الإطلاق، حتى لو كان اغراء تجنُّبه اغراءً قوياً. ومن المؤكد أن الإغراء بتجنُّبه هو أمر مذموم على أساس أنه غير عادل، إذ أن تكون لديك الرغبة في تحقيق منفعة لك في الوقت الذي تدع الآخر فيه يدفع الثمن فهذا ليس من العدل في شيء. فالعدالة هنا هي عنصر أخلاقي نابع من الظروف وتمثل أمراً تالياً لما سبقها، وليست (أي العدالة) عنصراً دستورياً؛ ولكنها تظل مع ذلك من الأمور الهامة، وهناك حاجة لنظام التجنيد الإجباري المطبَّق لا من أجل تحقيق الكفاءة فحسب. ولكن من أجل منع تحقيق المنفعة مجاناً على حساب الآخرين كذلك. وبطبيعة الحال لا يمكن إدانة تحقيق المنفعة مجاناً على حساب الآخرين في ظل الإطار التعاقدي إدانة تامة، أي: الزعم بأن عدم تحقيق العدالة هو أسوأ من الموت.

وعلى أية حال، إذا انطلقنا من الفرضية الفردية لدستور الولايات المتحدة، فإنه يبدو أنه لا يحق لنا القول بأن للمرء ذكراً كان أم أنثى التزاماً أخلاقياً بالمخاطرة بنفسه لأي غرض؛ إذ من المؤكد أنه لا يوجد أي التزام أخلاقي بأن يموت المرء حتى يمكن لشخص آخر أن يظل على قيد الحياة أو ينعم ببعض الفوائد. وهذه هي الحالة كما بين مواطنين مرتبطين ببعضهم البعض بصورة غير شخصية كمواطنين متساويين وغرباء عن بعضهم البعض – إذا نحينا جانباً امكانية الالتزام الأخلاقي بالتضحية بالذات من أجل طفل أو حبيب عاجزٍ عن الدفاع عن نفسه. وفي هذه الحالة الأخيرة، فإن ما هو أكثر من محتمل هو أن الفعل هذا سيكون قد تم لا بدافع من الشعور بالالتزام بل يكون قد تم بصورة انعكاسية (لا إرادية). وفي الحقيقة فإن محاولة وضع مفهوم لهذا الموقف بالإشارة إلى الالتزام هو إخراج هذا الموقف عن طبيعته، وابتذاله. وماذا عن أولئك – المرضى أو كبار السن – الذين هم أضعف من أن يدافعوا عن أنفسهم؟ كلٌّ ما يُمكنني قوله أنه ينبغي أن يدافع عنهم مجاناً وبدون تذمّر. ولا يوجد في أي من هذه الآراء ما ينكر أننا قد نُعْجب بالبطولة مقابل المخاطرة بالمحافظة على النفس. غير أن السؤال لا يتعلق بما يثير الإعجاب بل بما هو واجب أو التزام. ولا يمكن أن يكون هناك أي أمر قانوني صالح يختص بالتضحية بالذات بصورة كاملة، أو تضحية المرء بحياته، عندما لا يكون هناك أي التزام أخلاقي للقيام بذلك.

لنحاول استكمال فكرة المصلحة الذاتية أو الحكمة الذاتية المتعلقة بهذا الأمر. ففي النظرية التعاقدية المرتبطة أكثر ما يكون الارتباط بدستور الولايات المتحدة – على سبيل المثال نظرية المساواتية وتوم بين (Tom Paine) – فإن الفرد يُفْهم على أساس أنه دفاعيٌّ في الأساس في طموحاته، لا يسعى للتجنّي على الآخرين أو اضطهادهم بل يسعى لتجنب تعرضه هو نفسه للتجني أو الاضطهاد. وتعزو الفكرة الفردية والديمقراطية للعقد الاجتماعي ذلك النوع من التواضع واللطف والاعتدال إلى معظم الناس بصورة مجرَّدة، والتي تجدها بالفعل عند عامة الناس أو الناس العاديين، عندما يعيشون في أوضاع اجتماعية لا تعمل على إذلالهم أو إفسادهم. وليس هناك سوى القلة، أو عدد قليل، الذين يتحرَّقون شوقاً لنيل السلطة لاضطهاد الناس، وسرعان ما يكاد هؤلاء يتعرضون للاضطهاد بقدر ما يضطهدون غيرهم طالما ظل النظام الذي يضْطَهِد فيه البعض ويُضْطهد فيه البعض الآخر سليماً دون أن يُمس[٥]. وبالنسبة للأشخاص العاديين على أية حال، فالمجتمع ليس هُدْنة بين المصابين بجنون العظمة (كما يوحي بذلك غلوكن (Glaucon) الارستقراطي المؤمن بمذهب اللذَّة في جمهورية أفلاطون (Plato 's Republic) بل هو (أي المجتمع) ترتيب ما من أجل أمن ما، أو أسلوب لتجنُّب الوضع الأسوأ الذي تتجلى فيه أكثر امكانياتنا المخلوقية أو اهتمامنا المتوحش

للمحافظة على الذات، رغم أن ذلك التجلّي يتم على غير رغبة منا أو يتم ببراءة كما يقال. فالناس المحبون لمصلحتهم الذاتية ذوو الاستعداد المعتدل لذلك يودّون أن يُتركوا وشأنهم في سلام، ويودّون أن يَتْركوا الآخرين وشأنهم.

والأكثر من ذلك، فإن توقعات المتعاقدين ديمقراطياً هي أن الحكومة الديمقراطية، التي تتشكّل كنتيجة للاتفاق على العيش معاً بحكم قوانين الحقوق السياسية (القائمة على الاحترام المتبادل) هذه الحكومة لا توجد من أجل أن تظل فاعلة على الدوام. وهي لا توجد من أجل زيادة عدد الفرص اللازمة لاتخاذ القرارات أو للتدخّلات الاقتصادية الاجتماعية، أو من أجل زيادة عدد الوظائف التي يجب شَغْلها ديمقراطياً حتى يمكن بذلك نشر التجربة السياسية على أوسع نطاق. فالهدف الديمقراطي الحديث – تمييزاً له عن الهدف الشعبي (demotic) وعن الهدف الديمقراطي المديني (democratic polis) – هو من أجل تحديد وتحييد السلطة، وليس من أجل السماح لمعنى الشرعية السياسية بأن يقوي شوكة السلطة ويجعلها أكثر ثقة بالنفس وأكثر انتشاراً. والأكثر من ذلك لمنع ذلك المفهوم من انتهاك حقوق الأفراد في ظل هذا المبرِّر الخادع الزائف أو ذاك.

والدافع الذي يُعزى نظرياً للموافقة العامة التي يبديها المرء لطاعة القوانين قد تكون هي الحكمة والحصافة: أي المصلحة الذاتية «عندما تُفهم فهماً صحيحاً»، على حدّ تعبير توكفيل عند حديثه عن الاستعداد الأمريكي[٦]. وهذا هو الدافع الأساسي؛ وإذا حدث وضع بائس على غير توقع (أي حدوث حالة يأس بفعل الطبيعة، أي حالة لا يمكن للإنسان التغلب عليها) وأصاب الوضع الطبيعي العادي، عندها يسمح لدافع الحصافة أن يفعل فعله، وفق أكثر وجهات النظر أخلاقية. ومع ذلك، فإن الدافع الذي يحافظ على الرابط الاجتماعي سيكون أخلاقياً في الظروف العادية. وهذا هو الدافع المسبق بصورة مؤقتة والدافع الأعمق شخصياً. وقبل كل شيء، فإن الأطفال يربَّون كي يكونوا صالحين بقدر أو بأكثر مما يربَّون كي يكونوا حصيفين. والحصافة المتمعِّنة هي إكتساب في سن البلوغ (إذا حصل ذلك عندها)، ولكنها دائماً تكون ممزوجة (بطريقة مشوشة بالضرورة) بالدافع الأخلاقي.

والعيش حياةً طبيعية دون اذلال يعني أن يحظى كل شخص بالأمن اللازم للأخلاقية الفردية القائمة على احترام المطالب العادلة للآخرين كي ينموا أو يتطوروا. وهذه الحياة الطبيعية ستتطور على أساس تدريب الأطفال على ذلك الخير الذي يستمدّ تلوينه من التزام المجتمع بالحقوق. والتمسك بمثل هذه الأخلاقية يُلزم المرء بالاعتراض إذا ما طُلب منه أن يكون أداة في محاولة الحكومة انتهاك الحقوق داخل الوطن أو خارجه. إلاّ أن علينا أن نلاحظ، ثانية، أنه على الرغم من أن الدافع الحصيف يجري في الأوضاع الطبيعية كبحه أو حتى إحلال الدافع الأخلاقي محلّه، فإن محتوى التوقّع النظري التعاقدي لا يتغيّر تغيراً كبيراً. والأخلاقية

اللاشخصية أو العدل، الذي يجري البحث عنه، هو سلبي في معظمه: أي الإمتناع عن فعل الضرر. وليس الجانب الأكثر نشاطاً، الأكثر توقاً واحساناً من جوانب السلوك الحق هو الذي يفترض في المواطنين، وقد ارتبطوا كغرباء، برباط يجمعهم أن يبحثوا عنه عند بعضهم البعض أو الذي يفترض فيهم ممارسته إزاء الأجانب. وهكذا فإن هناك ما يشبه المصادفة بين الحصافة والأخلاقية الامتناعية: فالجانب المتوقع من السلوك الأخلاقي في المعاملات اللاشخصية هو في معظمه ما كان التحمُّل الحصيف قد أملاه بالفعل. وسواء كنت تحترم زملاءك أو تخشى القانون، فإنك ستتصرَّف بالطريقة ذاتها؛ ولكنَّ صُلب ما يمكن توقُّع أن يكون ذا مصداقية هو أن تمتنع عن إيذاء الآخرين، الذي يمكن للدافع له أن يظل مسألة لامبالاة قانونية.

ومن ناحية أخرى، فإن الأعمال الخيِّرة التي تكلِّف الكثير تأتي بقدر ما تستطيع وغالباً ما تتمُّ طي الكتمان: وفي هذا يقول الانجيل: لا تدع يدك اليسرى تعرف ما تفعله يدك اليمنى[٧]. والعنصر الجوهري الوحيد الذي تضيفه الأخلاقية الأساسية إلى الحصافة، وتجعله ملزماً إجتماعياً للجميع هو نوع من السامرية (المترجم: عمل الخير) غير المفرطة (على سبيل المثال، دفع الضرائب من أجل التخفيف من معاناة الفقراء)، وهذا النوع من عمل الخير ليس الشيء ذاته كالتضحية بالذات المفروضة أو الطوعية. وكل ما عليه ذلك عادة هو، علي حدٍّ رأى المحكمة العليا، ليس أكثر أهمية من «مجرد فقدان بعض النقود»[٨]. ولكنَّ مثل هذه السامرية قد لا يكون إلزامياً تجاه الأجانب: وغياب الالتزام المحدَّد قد يكون إحدى فوائد العضوية في مجتمع تعاقدي بعينه وفي الوقت ذاته، فإن على المرء التزاماً، كما أسلفت، للاعتراض على محاولة جعله أداة في انتهاك هذه الحقوق خارج الوطن وهو الالتزام الذي لا يتطلَّب سوى الامتناع عن أدائه حتى يكون قد تم تنفيذه.

وأود أن أضيف أن الأعمال الخيِّرة التي تكلِّف كثيراً، أي الأعمال الخيِّرة التي تعبِّر عن حب التضحية بالذات لأفراد أو جماعات بعينها وخاصة الغرباء أو الأجانب (أي أولئك الذين يكون من الأصعب عليك وليس من الأسهل أن تَقْبل بهم أو تحبهم) من المحتمل أن تظهر بصورة أكبر عندما تفهم الرابطة الاجتماعية على أنها أصبحت ضرورية بدواعي الحصافة أو المصلحة الذاتية. ولا يمكن لطاقات حب التضحية بالذات أن تتدفَّق دون معوِّقات تجاه الأفراد بعينهم أو جماعات بعينها، سواء في المجتمع الذي ينتمي له الفرد أو في خارجه إلاّ عندما يتم تجنب النزعة إلى الوله أو الإعجاب المفرط بإجمالي المجموعة الإجتماعية أو الدولة. (وهكذا فإني أميِّز هذه الطاقات عن مختلف درجات الشجاعة العسكرية، سواء تلك الناجمة عن التجنيد الإلزامي أو التطوُّع، وسواء أكانت من أجل قضية أو من أجل الزملاء في العمل العسكري.) ولا يوجد هنا بطبيعة الحال ضمان أن هذه الطاقات ستتدفق: فمثل هذا الحب نادرٌ على الدوام. ولكن هذا يصبح أكثر احتمالاً، وليس أقل احتمالاً، بفعل العقلية التي تصاحب العقد الاجتماعي بين

الأفراد، والتي تفهم على أنها حصافة. والمثال على ذلك في هذه الحالة هو ثورو، كما يعبِّر عن نفسه في مقالته «العصيان المدني» (Civil Disobedience)·وقد وضع رأيه في إطار أن الحكومة وسياساتها تندرج في عالم «النفعيات الذاتية»·كما أنه عازم على رفض الفكرة القائلة أن الإنسان يعيش كي يفعل الخير للآخرين. غير أن لديه إحساساً غير عادي لمعنى استغلال هؤلاء الآخرين، وهو يتطوَّع لتحمُّل العقاب على أمل أن يكون هو المثل الذي تنتقل عدواه إلى زملائه المستغلِّين وأن يكفُّوا عن استغلالهم للآخرين.

وفي فقرة تثير الإعجاب ينقل توكفيل لنا كُنْه المزيج الديمقراطي القائم على الحصافة والتعاطف، والذي هو ليس على نُبْل الطموح الأخلاقي عند ثورو، ولكنه مع ذلك يحمل في ثناياه تميزُه الخاص به.

> لا يوجد هناك أي بؤس لا يستطيع [الأمريكي] أن يدخله في التو واللحظة... وهذا لا يدلُّ على أن الغرباء أو الأعداء هم الذين يعانون؛ فالخيال يضعه في مكانهم... وفي العصور الديمقراطية نادراً ما يضحي الناس بأنفسهم من أجل بعضهم بعضاً، ولكنهم يظهرون تعاطفاً عاماً مع بقية أفراد الجنس البشري. وهم لا يتسببون في إلحاق العلل التي لا طائل تحتها، وهم سعداء بقيامهم بتخفيف آلام الآخرين عندما يستطيعون القيام بذلك دون أن يلحقوا الضرر بأنفسهم؛ وهم ليسوا غير مبالين، ولكنهم انسانيون[٩].

وبصورة عامة، إذن، فإن الفهم التعاقدي الصحيح هو أن الناس يؤدون واجبهم الرئيسي عندما لا يقومون بغزو بعضهم بعضاً. وعندما يتراص الأفراد للقيام بحرب ما، فلا بدّ أن يكون ذلك لأن جماعة ما خارجية انطلقت لاستعبادهم أو اذلالهم أو قتلهم؛ وعن طريق تراصهم – في تجنيد الزامي منظَّم، إذا دعى الداعي لذلك – فإن كلَّ واحدٍ منهم يزيد من قدرته على البقاء على قيد الحياة أو على تجنب العبودية، مع أن البعض سيقتلون بطبيعة الحال. ولكن عندما يخاطر الأفراد (في هذا المجتمع) بالموت، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهم يخاطر بذلك من أجل نفسه هو. وكما صاغ روسو(Rousseau) النموذج المثالي في إحدى لحظات الانسجام الذاتي: «لا يمكن للمرء أن يعمل لخدمة الآخرين ما لم يكن في الوقت ذاته يعمل لخدمة نفسه»[١٠]. وما لم يكن المرء، في المواقف العصيبة القائمة على التضحية المنظمة بالذات، يعمل لخدمة نفسه وهو يعمل لخدمة الآخرين، فإن مبادئ العقد الاجتماعي، أي مبادئ دستور الولايات المتحدة، لن تكون قد طبقت وعندها يكون قد تم التخلي عن فرضيات الفردية. وفي هذا الصدد، فإن باستطاعتنا إضافة ما يلي: كذلك يكون قد تم التخلي عن الفهم الأخلاقي العام الخالي من الغموض والابهام، وذلك تماماً لأن الفهم الأخلاقي العام لا يلزم المرء بالتضحية الذاتية اللاشخصية الخطيرة.

وثمَّة عنصر آخر في نظرية العقد الاجتماعي وهو أن أي عقدٍ اجتماعي هو عقد ناقص. فمنطق الفرضيات الفردية هو أن جميع الناس في العالم لا بدّ وأن يرتبطوا جميعاً في عقد واحد، حتى لا يموت أي إنسان، ذكراً كان أم أنثى، قبل أوانه – أو، إذا لم يكن هناك عقد عالمي، فعلى الأقل فيدرالية عقود عالمية. وتقرير المصير القومي الذاتي ليس سوى وسيلة للمحافظة على حقوق الأفراد العامة. (ومن هذا المنظور، فإن الفكرة القائلة إن للمرء حقاً أساسياً في أن يُحكم من قبل أعضاء من جنسه أو من العِرق الذي ينتمي إليه هي فكرة غريبة (أي مغايرة لكل ما هو طبيعي.) وإلى أن يحين الوقت الذي يوجد فيه عقد واحد أو فيدرالية عقود، فلا بدّ أن تكون هناك رغبة في السلام. وسيكون من السخف أن نرى مجتمعاً متماسكاً بفعل عقد يقوم على فرضيات الفردية وبعد ذلك نعتقد أن الفكرة من وراء هذا العقد كانت ولا زالت من أجل خلق آلة صنع حروب أكثر تأثيراً، مهيأة على الدوام للنظر إلى بقية العالم كأعداء، أو يمكن أن يكونوا أعداء في المستقبل، وأن نرحّب بالمناسبات التي تؤدي إلى الحرب، إن لم نقل نسعى بهمة ونشاط إلى إثارة هذه الحرب. فهذه الفكرة هي فكرة غريبة على الحقوق وعلى سيكولوجية الأفراد الحصيفين والأفراد الأخلاقيين. وحتى مبدأ ما يسمى بالحرب العادلة مبدأ ضار لأنه يفترض دون تمحيص يذكر أن للمجتمعات السياسية أو الدول القومية حقاً مطلقاً في الوجود (وبالتالي فإن الأفراد ليس لهم هذا الحق). إن ما يسمى بالحرب العادلة لا يمكن تمييزها أحياناً عن الحرب المقدسة ولذلك فليس من الضروري أن يكون مبدأ الحرب العادلة ينزع إلى جعل الحروب عامة أقل احتمالاً، رغم أن هذا المبدأ (الخاص بالحرب العادلة) قد يعارض أي استخدام للأسلحة النووية ومن ثمَّ أي حرب نووية. وكم أتمنى لو كان من الممكن على أية حال، عدم الربط بين اسم العدالة الشريف بإحداث الألم والقتل المتعمَّد، سواء أكان ذلك كنوع من العقاب أو كممارسة للحرب الدفاعية حتى في أضيق معانيها. وإحداث مثل هذا الألم والقتل لا ينبع بأي حال من الأحوال من أفضل جانب من جوانب الطبيعة البشرية.

وقد فُهم المنطق الدولي لفكرة العقد الاجتماعي على أفضل ما يكون من قِبل كانت (Kant) في مقالته السلام الدائم (Perptual Peace) التي نشرت عام ١٧٩٥ وكذلك في مقالته «فكرة لتاريخ عالمي من وجهة نظر كونية» (Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View) التي نشرت عام ١٧٩٤. وفهمه هذا ينبغي أن يصبح معترفاً به (كما لو كان قانوناً) ولا يزجَّ به، كما هو الحال، في غياهب النسيان في معظم الوقت. وفهمه هذا ينبغي أن يصبح جزءاً من فهمنا للدستور. (ولكن، وللأسف الشديد، فهو يتحدث أيضاً عن الحق المطلق للمجتمع المتعاقد في الوجود الدائم، وكأن الأمة من الأمم هي شخص خارق للعادة).

لن أقوم هنا بتضخيم الاهتمام الذي حظي به موضوع التجنيد الالزامي من جانب

المنظِّرين الرئيسيين للعقد الاجتماعي، الذين أثَّروا جميعاً، وهذا لا بد من قوله، على الأجيال المؤسسة في أمريكا. ويساعدني على فهم آرائهم كتاب ميشيل والزر (Micheal Walzer) المسمَّى الالتزامات (Obligations)، وبخاصة المقالة المعنوبة بـ «الالتزام بالموت من أجل الدولة (The Obligation to die for the State)»[11] وكلّ ما أرغب في قوله هو أن هوبز ولوك وروسّو جميعاً يذهبون إلى ما هو أبعد من التجنيد الإلزامي القائم على المصلحة الذاتية إلى التزام أخلاقي يطبَّق قانونياً يقضي بالموت في سبيل المحافظة على الأمَّة (body politic) (المترجم: بوصفها وحده سياسية خاضعة لحكومة). ونجد فيما كتبوه مجموعة غير متجانسة من الملاحظات والمضامين حول التجنيد الإلزامي الخاص بهذا الهدف المجرَّد.

وإذ أبدأ بما كتبه هوبز، لا بدّ من القول أولاً أنه داعية لا يُشقُّ له غبار من دعاة الحق في الحياة. ومفهومه عن الحق في الحياة الذي لا يمكن إنكاره هو إسهامه النظري الحاسم[12]. (وواضح أنني أحاول الحديث عن هذا الاسهام في هذا الفصل). وتقوم تعاليمه على أننا نعيش متعاقدين حتى نتمكن من العيش أصلاً، غير أن أي اتفاق على أن يموت الإنسان من أجل غاية أو سبب غير المحافظة على الحياة غير المستعبدة هو اتفاق باطل. ومع ذلك، فهو يحاول الجمع بين النقيضين: فهو يمنح الحاكم (the Sovereign) (صراحة) الحق في فرض التجنيد الإلزامي، حتى مع منح الفرد (the individual) (بصورة ضمنيَّة) الحق في تحاشي التجنيد الإلزامي[13] وهكذا فهو ممزَّق بين هذين الحقَّين. كما تنعكس ازدواجيته هذه في حقيقة أنه يصيغ العقد الاجتماعي بطريقتين: فأحياناً لا يتحدَّث إلاّ عن الرفض المتبادل للحق الطبيعي في غزونا بعضاً بعضاً، وأحياناً أخرى يُدخل الشرط القائل إن على الأفراد أن يتعهدوا بالمساعدة المتبادلة في وجه الأعداء الأجانب خارج الوطن أو الأعداء المحليِّين داخله.

ويُدخل لوك ببساطة، دون أي اضطراب أو تردد من أي نوع، في العقد الاجتماعي الأصلي الذي صيغ بعد ثورة ناجحة ومشروعة، وكذلك في الموافقة الصريحة التي التزم بها الأفراد من بعد ذلك وهم يصلون إلى سن الرشد في مجتمع تأسس على نحو صحيح، يدخل الاتفاق على قيام الأفراد بتقديم كلّ ما لديهم من قوة إلى السلطة التنفيذية في سبيل المحافظة على الأمة (the body politic). وهو يُلزم تضحية النفس في المجتمع، رغم أنه يقول صراحة إن قانون الطبيعة لا يلزم قط أي إنسان على تفضيل حياة الآخرين على حياته هو[14]. ويبدو الأمر وكأن المجتمع السياسي قد أبطل قانون الطبيعة بصورة دائمة بدلاً من أن يكيِّفه للاستخدامات الاجتماعية. أما روسو فهو يمزج بقلق أكثر الأسباب حصافة بأكثرها غموضاً، ويتراوح في دفاعه عن التجنيد الالزامي بين وجهة النظر القائلة إن فكرة

العضوية ذاتها تنطوي على تضحية بالنفس الزامية، والفكرة القائلة إن المرء مدين بدين العرفان إلى المجتمع الذي أبقى هذا المرء حيّاً حتى اليوم الذي يطلب فيه المجتمع من ذلك المرء أن يموت، والفكرة القائلة إنها ليست صفقة سيئة أن يخاطر المرء بحياته في سبيل مجتمعه لأن المرء كان من الممكن أن يهلك حتى قبل ذلك لو لم يكن هناك مجتمع. وتأتي أسوأ اللحظات عندما يعلن (روسو) أن حياة المرء في المجتمع المؤسس على نحو صحيح لم تعد هبة سخيَّة من هبات الطبيعة بل هدية تلقاها المرء مشروطة من الدولة[١٥].

أما إف اتش برادلي (F.H. Bradley) فهو يقول في مقالته المناهضة للفردية والجديرة بالاهتمام والموسومة «محطتي وواجباتها (My Station and Its Duties) أنه لا يمكن لأي نظرية من نظريات العقد الاجتماعي «أن تفسر إلاّ في الخيال المحسوس بأكثر ما يكون» حقّ الدولة على إجبار الناس على التضحية بالذات، وأن تجبرهم على ذلك على أساس شعور بالالتزام قائم فعلا[١٦]. والخطأ في عبارة برادلي هو أن هوبز ولوك وروسو لا يلجأون إلى «الخيال المحسوس بأكثر ما يكون» عندما يدافعون عن التجنيد الإلزامي كتضحية الزامية بالنفس. وقد يكونون غير مرتاحين في موقفهم هذا ولكنهم واضحون وضوحاً لا مجال للمجاز فيه. ودون أي تبرير نظري مناسب، تراهم ينتقلون من واجب الامتناع عن الضرر إلى واجب التضحية بالنفس الخطير، وهكذا يكشفون عن النقطة الحقيقية التي تكشف هشاشتهم في نظرياتهم السياسية. وفي كتاب رولز (Rawls) الموسوم «نظرية من نظريات العدل (A Theory of Justice)، وهو أعمق الكتابات التعاقدية في هذا القرن، لا يوجد سوى صفحة واحدة تتناول موضوع التجنيد الإلزامي بصورة مباشرة. وفي فرضيَّة فضفاضة تقول إن رولز يفكِّر تفكيراً ضيِّقاً، نجده يقول إنه على الرغم من حقيقة أن التجنيد الإلزامي هو «تدخل متطرِّف في حرِّيات المواطنين الأساسية» فإن «هذا التجنيد الإلزامي غير مسموح به إلاّ إذا كان مطلوباً للدفاع عن الحرية ذاتها، التي تتضمن في هذا المقام لا مجرَّد حريات المواطنين الذين ينتمون إلى المجتمع المعني بالأمر، بل حريات الأشخاص الآخرين في المجتمعات الأخرى كذلك.»[١٧] ولا أعتقد أن هذه النتيجة ستنبثق عن استراتيجيته القصوى المحبَّبة – وهي ما أطلقت عليها اسم الحصافة. بل إن رولز لا يتبنى حتى الحق في الحياة كحقٍ في الحياة، رغم أنه يعطي وجهات نظر حساسة لكلٍ من السلاميَّة (اللاعنف) والرفض المنبثق عن ضمير حي[١٨].

وبعيداً عن رولز، فإن المنظرين الرئيسيين الآخرين للعقد الاجتماعي يوقفون، في رأيي، عند حدِّهم بسرعة فائقة عن طريق الشعور غير المدروس بالمواطنة، الأمر الذي يعني (كما يعني هوبز ولوك) الولاء لبلادهم لأن بلادهم بالنسبة لهم مثل أُسَرِهم وإن كانت أكبر من تلك

الأسر حجماً؛ أو مما يعني (كما يعني عند روسّو) السبب الأول والأخير لوجود المجتمع. وجميعهم لا يثبتون ثباتاً كاملاً مع فرضيات الفردية الخاصة بكلٍ منهم: وهي الفرضيات القائلة بالأساس الحصيف للعقد الاجتماعي. وشعورهم بالوطنية شعور رجعي قهقري. والمهدِّئ الوحيد الذي نقدمه هو الاعتراف بأن ثلاثتهم (وإن كان هوبز غير حاسم في هذا الشأن) يبدون ميلاً إلى سياسة خارجية هزيلة: ونظريتهم الفردية لها تأثير حتى على رجعيتهم. وأفضل إحساس لديهم لا يسمح بطموح استعماري أو عالمي، رغم أن كتاباتهم حول النظام السياسي الصحيح متسامحة جداً نظرياً تجاه التجنيد الإلزامي.

ولا بدّ من أن نذهب إلى المساواتيين **(the Levellers)** لنجد أن الفكرة التعاقدية مثبتة تثبيتاً مؤكداً إلى حاجز ضد التجنيد الإلزامي: «أما مسألة التأثير الشديد على أي من الناس وتقييده بالالتزام بالخدمة في الحرب فهي ضد حريتنا، وبالتالي فهي لا تسمح لأي من ممثلينا بتبنيها؛ ولأن الأموال (التي هي عصب الحروب) متاحة تحت تصرفهم على الدوام، فلا يمكن لهم أن يرغبوا في أن يروا أعداداً من الناس جاهزين بما فيه الكفاية للانخراط في أية قضية عادلة»[١٩]. ويبدو أن المقاومة الراسخة للتجنيد الإلزامي في التفكير التعاقدي لا تظهر إلاّ عندما يكون هذا التفكير ديمقراطياً بصورة راسخة وليس، عوضاً عن ذلك، عندما يكون غير ديمقراطي أو ديمقراطياً وفق مفهوم المشاركة عند روسّو. عندها فقط يَجْهَد التفكير التعاقدي كي يصبح فردياً بصورة مضطردة، وعندها فقط نجد أن المصلحة الأخلاقية اللازمة لتجنب التحرك القاتل من واجب الامتناع عن الضرر إلى واجب التضحية بالذات الشاملة. ومن المؤكد أن مقاومة المساواتيين للتجنيد الالزامي هي مقاومة مطلقة ولذلك فإنها تذهب بعيداً في ذلك. وقد تكون هناك أوقات يكون التجنيد الالزامي فيها ضرورياً. ومن ناحية أخرى فإن جون للبيرن **(John Lilburne)** (وهو ثائر مسلّح) قد يكون غير قاصد في قبوله حدوث الحرب. ولكن مشاعره في هذا الصدد تسير في المسار الصحيح.

ماذا، إذن، عن التجنيد الالزامي في ظل الدستور؟ لقد وجدت المحكمة العليا أن من السهل بصورة ماكرة أن تؤيِّد التجنيد الالزامي كلما قامت الدولة بفرضه. ورغم أن التحدي القانوني (على مستوى الولايات) للقرعة العسكرية في الحرب الأهلية لم تتبناه قط المحكمة العليا، إلاّ أنها أيدت القرعة العسكرية في الحرب العالمية الأولى في قرارها الموسوم «حالات انتقائية في قانون القرعة العسكرية **(The Selective Draft Law Cases)**»[٢٠]. واستندت في قرارها إلى قضية سابقة هي قضية بتلر ضد بيري **(Buttler V. Perry)** التي كان الموضوع فيها ليس عسكرياً بل قيام فلوريدا بالتجنيد الالزامي للعمال للعمل دون أجر في بناء الطرق

العامة. وقدَّم محامو المتهم حججاً للاحتجاج على هذا العمل الاجباري، بما في ذلك منع الخدمة غير الطوعية (إلاّ إذا كانت عقوبة لجريمة) المتضمنَّة في التعديل الثالث عشر. وملاحظات المحكمة على هذا التعديل ملاحظات مناسبة بصورة خاصة في هذا المقام: «لم يتضمَّن هذا التعديل أي مبدأ جديد فيما يتعلق بالخدمات التي ينظر لها دوماً على أنها خدمات استثنائية، ومن المؤكد أن هذا التعديل لم يقصد من وراءه تحريم تطبيق تلك الواجبات التي هي دَيْن للدولة في رقاب الأفراد، مثل الخدمة في الجيش والمليشيا والمشاركة في صفوف المحلَّفين وغيرها. والهدف الكبير في هذا الصدد هو الحرية في ظل حماية حكومة فاعلة، وليس تدمير هذه الحكومة عن طريق منعها من ممارسة سلطاتها الأساسية»[٢١]. وهذه الجمل هي دلالة على الطريقة التي يمكن للفردية في العقد الاجتماعي بموجبها أن تصبح عرضة للنسيان بصورة ملائمة. ولاحظ المعادلة التي لا تنمُّ عن أي قلق بين العمل في صفوف المحلفين والخدمة العسكرية، والطريقة التي تنمِّ عن اللامبالاة التي توضع بموجبها ما تسمى «الدولة» فوق الأفراد وتصبح هي المستفيدة من الدَيْن الذي لها في رقابهم. ولاحظ كذلك كيف أن الحق في الحياة لم يذكر كجزء من «الهدف الكبير في هذا الصدد»، في حين تتملَّص المحكمة دون أن ترمش لها عين من مفهوم الدولة كشيء يدين فيه الأفراد بالواجبات إلى مفهوم الحكومة كمجرد وسيلة إلى غاية حماية الحرية. وكل هذا ليس بالفقه الدستوري المتمثل في روح عقد اجتماعي بين أفراد، بل كأيدولوجية خدمة الدولة.

لم يتحسَّن المنطق النظري في «قضايا مختارة قانون القرعة العسكرية». ورأي رئيس المحكمة العليا إي دي وايت (E. D. White) المتمثل في الرد على الآراء العديدة المناهضة للتجنيد الالزامي ليس بأكثر بكثير من مجرَّد تصديق على وجهة نظر الحكومة. وأساس هذا الرأي ليس الدستور، بل القانون الانجليزي، وقانون الدول الأخرى (والكثير منها لم يكن ديمقراطياً في ذلك الوقت، وقانون الأمم (Law of Nations) لـ فاتل (Vattel). والنكهة الغريبة في هذا المنطق تتجلى في الملاحظة التالية: «وقد لا يُشكُّ في أن مفهوم الحكومة العادلة ذاته وواجباتها تجاه المواطنين يتضمن التزاماً متبادلاً على المواطنين لتقديم خدمة عسكرية في حالات الحاجة والحق في فرض هذه الخدمة.» وكتب وايت، وهو ناسٍ تماماً لنظرية التعاقد الديمقراطي، وهو متناغم مع أيدلوجية خدمة الدولة، كتب ذروة رأيه يقول:

> وأخيراً، ونحن غير قادرين على فهم على أساس أية نظرية يمكن إن يقال إن انتزاع الحكومة من المواطن أداءه لواجبه الأسمى النبيل المتمثل في المساهمة في الدفاع عن حقوق الأمة وشرفها، نتيجة لحرب أعلنتها الهيئة الكبرى الممثلة للشعب، هو فرض

للخدمة اللاطوعية انتهاكاً لأنماط المنع الواردة في التعديل الثالث عشر، فإننا نجد أنفسنا ملزمين بالنتيجة القائلة إن الإدعاء بذلك مرفوض بنفس العبارة التي صيغ بها[٢٢].

وهكذا فإن الفردية الخاصة بالعقد الاجتماعي غالباً ما تقف عاجزة في وجه المشاعر القاسية التي كان من المفترض أن تبطلها أو تخفف من غلوائها. عندئذٍ، ومرة أخرى، ما الذي يمكن أن نتوقعه بصورة معقولة من أي محكمة في مثل هذا الوقت؟ وحتى لو رغبت هذه المحكمة، فإنها لن تقطع شوطاً بعيداً إذا أصرّت، على العكس من تيار الزمن الذي تعيش فيه، أن على الناس أن لا ينسوا معنى ميثاقهم. وفي حالات عديدة، فإن الافتراض بادٍ للعيان: إن سلطة الكونغرس على تجييش الجيوش ودعمها تنطوي على سلطة لهذا الكونغرس في فرض التجنيد الالزامي.

وفي زمن السلم، فإن أكثر ما يمكن أن نجده في آراء المحكمة العليا، وذلك ما حدث في رأي مخالف في عام ١٩٣١، هو تفريق ضمني بين التجنيد الالزامي زمن الحرب (والذي ينظر له أنه صحيح دون جدل) والتجنيد الالزامي زمن السلم (والذي ربما نظر له كما لو كان قابلاً للنقاش)[٢٣].

ولا بدّ في هذا الصدد من أن نأتي على ذكر الطريقة التي أيدّت المحكمة العليا بها ذات مرّة انكار منح الجنسية لأنصار اللاعنف. فقد قرئ اليمين بدعم الدستور والدفاع عنه بحيث يعني الاستعداد لحمل السلاح، طواعية أو وفق قانون التجنيد الالزامي، بالنسبة للرجال والنساء على حدٍ سواء: «نحن أمة عليها واجب تجاه البقاء على قيد الحياة»، قالها القاضي سَذَرلاند (Sutherland)[٢٤].

والجدير بالملاحظة كذلك أن لورنس اتش ترايب (Lawrence. H. Tribe) لا يناقش موضوع التجنيد الالزامي، في بحثه المعياري الرائع «القانون الدستوري الأمريكي (American Constitutional Law)»، إلاّ بصورة مختصرة، وفيما يتعلق بالاستنكاف الضميري (conscientions objection) (المترجم: رفض حمل السلاح أو الخدمة في القوات المسلحة لاعتبارات تتعلق بالمبادئ) ووفق الشرط القائل بأنه يمكن للشباب أن يسجلوا في القرعة العسكرية إذا كانوا يرغبون في الحصول على مساعدة مالية لاكمال تعليمهم العالي[٢٥].

وأعود وأكرر: إنني لا أقول إن التجنيد الالزامي دائماً خاطئ في نظريته، بل أقول إنه مسموح به في أضيق الحدود. ولا بدّ من قيام حالة للجوء له في وضع ما أكثر عسراً من أي حالة أقرت فيها المحكمة العليا السماح به.

فيما يلي سنتناول باختصار بعض الأمور المتضمَّنة في علاقة الحكومة بالحق في الحياة.

إذا كان للسياسات العامة أن تكون غير مستعدة لمساعدة الناس وقت الضيق كما سمحت لها المحكمة العليا أن تكون في قضية تتناول فشل المسؤولين الرسميين في منع ضرب الأطفال الذي كان من الممكن منعه (قضية دي شيني ضد إدارة الخدمات الاجتماعية في مقاطعة وينيباغو، **De Shany v. Winnebago County Department Of Social Services**، إذن فإنه يصبح من الأكثر سهولة أن يمنح الدستور سلطة غير مشروطة للحكومة كي تقوم بفرض احتمال إزهاق الأرواح عن طريق التجنيد الإلزامي. (وأعتذر هنا لاستخدامي لهذا الرأي الرهيب حتى وإن كان هذا الاستخدام يتم بصورة مؤقتة أو مشروطة). ورغم أن القضية المذكورة لم تنطو على حدٍّ الموت بل إصابات خطيرة فحسب، إلاّ أن كلمات رينكويست (**Rehnquist**)، رئيس المحكمة العليا، أصابت الحق في الحياة. وهنا تكمن أهمية القضية في هذا السياق. فقد رأت المحكمة «أن بنود الإجراءات القانونية الواجبة لا تمنح بصورة عامّة حقاً مؤكداً في تلقي المساعدة الحكومية، حتى في الحالة التي تكون فيها هذه المساعدة ضرورية لضمان الحياة أو الحرية أو مصالح الملكية التي لا يمكن للحكومة نفسها أن تحرم الأفراد منها»[٢٦]. (وبالتداعي، فلا يقوم أي بند من بنود الدستور بمنح مثل هذا الحق في الحصول على المساعدة الحكومية.) وعلى حد تعبير فوكولت: تقوّض المحكمة، عن طريق إعفاء الحكومة من واجب العمل على إعلاء شأن الحياة، سلطة هذه الحكومة في هدر الحياة، لأن ما لم تمنحه الحكومة فعلاً لا تستطيع أن تستعيده وفق ما تريد[٢٧]. وهكذا تتخلّص من علاقة المِلْكيَّة. ونحن أحرار لأننا تخلصنا من الاعتراف بجميل غير متبلور. وأن علاقة تحمل في ثناياها الفساد قد انفصمت عُراها. إلاّ أنني أعتقد أن كلمات رينكويست خاطئة أخلاقياً: إذ على الرغم من مخاطر تشجيع الشعور بالعرفان بالجميل للحكومة، فالمجتمع غير مسموح له أن يكون غير مستعد لمدِّ يد المساعدة وقت الضيق بالقدر الذي يريده رينكويست. وكوكيل للمجتمع، لا تستطيع الحكومة أن تظل صامتةً إزاء إزهاق الحياة بصورة يمكن منعها أو إزهاقها دون رغبة من أولئك الذين تزهق أرواحهم – هذا إذا نحيّنا جانباً تعقيدات «الحقّ المؤكد في تلقي المساعدة الحكومية» اللازم لتأمين الحرّية والمِلْكيَّة. وما أريد أن أُوضّحه هنا أن المحكمة لن تستخلص قط الاستنتاج المتعلق بإنقاذ الحياة القائل إنه إذا لم يكن هناك واجب على الحكومة بإنقاذ الحياة فعلاً، فليس هناك سلطة حكومية تفرض التجنيد الإلزامي لأي سبب تختاره هي. وفي الحقيقة، ووفق عدد من الآراء، فإن المحكمة قد أضعفت أكثر وأكثر الحق في الحياة، وقامت بذلك عن طريق إلحاقها الضرر بالفكرة القائلة إن الإنسان يملك جسمه لأن الإنسان يملك نفسه.

إن من الأهمية بمكان الإصرار على أن حقَّ الحياة يضمُّ، دون أن ينطوي على أي تناقض، الحق في الانتحار. وتجريم الانتحار أو محاولة الانتحار هو القول بأن حياة المرء ليست ملكاً لهذا المرء، بل هي ملك الدولة أو المجتمع. وإذا كانت حياتي على أية حال، هي ملك لي فقد أنهي هذه الحياة قبل الأوان وأنا الوحيد صاحب الحق في ذلك. وقد لا أتخلى عن حقي في الحياة إلاّ لنفسي أنا. (ولا أستطيع قط من ناحية أخلاقية أن أتخلى عن حقي في الحرية، لأنها يمكن التخلي عنها فعلاً إلى شخص آخر فقط، وليس من حق أي إنسان آخر أن يستخدمني عبداً له). والوكالة التي تُدين وتعاقب رغبتي في الموت تدَّعي أنها تمتلكني. ويتعلق بهذا الأمر أنه إذا أرادت هذه الوكالة أن تبقيني على قيد الحياة ضد رغبتي فهي في الوقت نفسه تدعي ملكيتها لي. وإحدى النتائج المترتبة على هذا هي ما يلي، على حد كلمات المخالفة التي نطق بها القاضي ستيفنز (Stevens) في قضية تتعلق «بحق الموت: «اليوم [تستطيع] ولاية ميسوري... تبرئة ساحة سياساتها العامة التي تحبِّذ المحافظة على الحياة الإنسانية. وغداً، قد تحبِّذ ولاية أخرى، مشغوفة بمناصرة الاهتمام بنوعية الحياة، سياسات مصمَّمة لضمان أشكال الموت السريع والمريح عن طريق رفض تقديم العلاج للحالات الميئوس منها ضئيلة العدد[٢٨].» وقد يكون هناك نتائج أسوأ من ذلك، نتائج فيها الكثير من هدر الأرواح، من تلك النتيجة التي يتصورها القاضي ستيفنز، عندما يجعل إدعاء الدولة المجرَّد بالاهتمام بالحياة قيام المرء بالتخلص من المعالجة المطوَّلة لحياته أمراً شبه مستحيل. ومما لا شك فيه أن المحكمة أكدَّت في قضية كروزان (Cruzan) على أن «من الممكن لدستور الولايات المتحدة أن يمنح شخصاً مؤهلاً الحقَّ المكفول دستورياً في رفض التمثُّه (hydration) أو شرب الماء وتناول الغذاء المنقذين لحياته. ولكنَّ هذه «المصلحة» في التمتع بحرية الاختيار ينبغي أن يقابلها «مصالح الدولة المرتبطة بذلك». ولكن الأكثر إشكالية من ذلك هو أن المحكمة، رغم إنها تتجنب إصدار أية عبارات تتعلق بالانتحار – مستعدَّة للقول أنها «لا تعتقد أن الدولة مطلوب منها، أن تظلَّ على الحياد إزاء قرار طوعي يتم عن سابق معرفة يتخذه شخص بالغ قادر فعلياً بتجويع نفسه حتى الموت»[٢٩]. وليس هناك على أية حال سوى القاضي سكاليا (Scalia) يرغب أن يرى أن رفض شخص ما لتلقي إجراءات إطالة الحياة هو (أي الرفض) عملية انتحار ويرى (أي القاضي سكاليا) في الوقت نفسه أنه طبقاً لـ «تقاليدنا الدستورية... فإن سلطة الدولة في منع الانتحار هي سلطة لا جدال فيها»[٣٠]. والمحافظة الفعلية على الحياة هنا من قبل الدولة تصل إلى الذروة النهائية في إنكارها حق الحياة: أي أن حياتي ليست ملكاً لي. ويمكن التأكيد على هذه الفكرة بالفكرة الدينيَّة الضمنيَّة عادة والقائلة أن تحيا حياتك هو عقوبة، وأن العقوبة لا ينبغي التهرب منها، مهما يكن الأمر.

والجدير بالملاحظة كذلك أن الحق في الإجهاض يمكن وصفه في مفهوم يشبه كثيراً جداً الحق في الانتحار. ففي مخالفته في قضية وبستر ضد الخدمات الإنجابية الإنسانية (Webster v. Human Reproductive Services)، استقى القاضي بلاكمان (Blackmam) الحق في الإجهاض من الاستقلال الذاتي الشخصي، كما أنه يعرِّف الاستقلال الذاتي (autonomy)، على حدِّ رأي المحكمة في قضية ثورنبر ضد المجمع الأمريكي لأطباء الولادة وأطباء أمراض النساء (Thornburgh v. American College of Obstetricians and Gynecologists) عام ١٩٨٦، على أنه «الحقيقة الأخلاقية القائلة إن المرء ينتمي لنفسه وليس للآخرين أو للمجتمع ككل». ومما له دلالته هو أن بلاكمان يستطرد قائلاً، إن التعددية في قضية وبستر «ستفسح المجال ثانية أمام الدولة كي تقوم بتجنيد جسد المرأة تجنيداً الزامياً...»[٣١].

وباختصار، إن حقي في القضاء على حياتي بيدي مرتبط بحق المرأة في ألا تكون مجرَّد وسيلة للحياة، وأن كلا الحقَّين يبقيان على الفهم القائل إن حياتي ليست ملكاً لي ولا ينبغي استخدامها (أي حياتي) من قبل الآخرين. وهذا الفهم، بدوره، يبقى على حقي في ألا تُهدر حياتي بيدِ الآخرين.

ويبدو لي أن ذات المنطق الذي يدافع عن الحق في الإجهاض يدافع أيضاً عن الحق القانوني في ممارسة الشذوذ الجنسي. فالحياة الجنسية للبالغين ليست فقط في خدمة مصلحةٍ مجرّدةٍ للدولة أو المجتمع من أجل المحافظة على (أي انجاب) الحياة. (والالتزام بالوجود كوجود ليس ذات الشيء مثل المصلحة في المحافظة على الحياة وفق تنظيمات معيّنة للسلوك الشخصي. فالوجود لا يتهدده أي خطر من قبل أي نوع من أنواع الممارسة الجنسية غير الإنجابية أو من قبل حياة شخص اختار طواعية الامتناع عن الممارسة الجنسيّة).

وفي اعتقادي أيضاً أن فرض عقوبة الإعدام من شأنه أن يعزِّز الشعور بأن الدولة هي مالكة لأرواح الناس. حقيقة إن الكثير يمكن أن يقال ضد عقوبة الإعدام، ولكنّ احدى الحقائق الهامة المرتبطة بهذا السياق هي أن سلطة الدولة على القضاء على حياة غير ضارة (وإن كانت مذنبة) عن عمد إن هي إلاّ مظهر من مظاهر الرغبة الخفيَّة المتمثلة في السماح للدولة أن تفعل بالحياة ما تريد وتشتهي. ووحشية عقوبة الإعدام إن هي إلاّ جزء لا يتجزأ من الحرب.

إن أملي، عند هذا الحد، هو إثارة الأسئلة حول التجنيد الإلزامي بأن أُعيدنا إلى النظر ثانية إلى العقد الاجتماعي والطبيعة التعاقدية لدستور الولايات المتحدة. وحتى لو لم تنطوِ الحرب في عصرنا على إمكانية حدوث الدمار النووي، ولا حتى الإمكانية الأبعد المتمثلة في الفناء البشري والطبيعي، فسيظل هناك سبب كاف لإثارة الأسئلة. وإذا كنت قد صرفت

وقتاً طويلاً في محاولة فهم الحياة السياسية، ماضياً وحاضراً، فإنه قد يكون قد ترسَّب لديك اعتقاد بمدى هَدْرِها العقيم، ومتى تكوَّن لديك هذا الاعتقاد، فإنه لن يتخلَّى عنك، كما لو كان حالة من الحالات النفسية التي تتخلَّى عنك. والمظهر الأكبر ما يكون للهدر هو الحرب على نطاق واسع. والتاريخ زاخرٌ بالأمثلة على ذلك.

عند التفكير في مدى الهدر الذي تحدثه الحرب – وفي هذا الشأن، فإن جوزيف شومبيتر (Jeseph Schumpeter) في مقالته «علم اجتماع الامبريالية (Sociology of Imperialism)[٣٢] التي نشرها عام ١٩١٩» شاهد على هذا الهدر شأنه شأن أي شاهد آخر – فإن لدى المرء الدافع على التفكير ثانية في التجنيد الإلزامي – حتى وإن كانت بالطبع حروب واسعة النطاق قد حوربت أحياناً دون تجنيد الزامي، على الأقل بمفهومنا الحديث لهذا النوع من التجنيد. وعند التفكير في مدى إمكانية تبرير التجنيد الإلزامي، فقد يجد المرء نفسه يعود القهقرى لا للقيود التي فرضت على التجنيد الإلزامي التي قد تخلقها فكرة العقد الاجتماعي بين الأفراد الذين يتصفون بالحصافة فحسب؛ بل إن المرء قد يعود أيضاً إلى عقبة الحرب ذاتها التي تخلقها الفردية كفكرة ديمقراطية عامة. فالفردية تشتمل على أكثر من فكرة العقد الاجتماعي. فرعايتها للحقوق هي رعاية للثقافة، كما سبق أن قلت. وهي (أي الفردية) استشراف للحياة. ولبُّ الموضوع، في رأيي، هو أن الحرب تصبح أكثر احتمالاً عندما يكون الشعور بالهوية الجماعية قوياً؛ ولذلك، فإن إحدى مهام الفردية المرعية والمطوّرة هي إضعاف الهوية الجماعية، وأن تقوم بذلك بصورة طبيعية نيابة عن الفرد ذاته، وفي الوقت ذاته نيابة عن كل فرد آخر بالتساوي. لذلك، فإنني أعتقد أن احدى العقبات الكأداء الثابتة في وجه الهدر الذي تحدثه الحرب وكذلك في وجه اللامعقولية التي عليها الحياة السياسية ستكون التأكيد الديمقراطي على فرديَّة عامة، بما فيها ادعاءات الحصافة.

ولا بدَّ من بناء القضية المناهضة للهوية الجماعية بصورة بطيئة وبعناية. ولا أستطيع هنا سوى تقديم وصف مختصر لذلك. وأود أن أبدأ بملاحظة أن الهوية الجماعية موجودة بمختلف الأشكال والدرجات، من الاحترام الشديد لما هو الأكثر قُرباً ولما هو مألوف أكثر من أي شيءٍ آخر إلى الولَه المرضي بما هو غيبيَّات شعبية. ولا أستطيع تصوُّر حياة خالية تماماً من هوية جماعية، بمثل ما لا أرغب في أن أتصور حياة يربى فيها الأطفال على وضع الحصافة في منزلة أعلى من الخير. فالهوية الجماعية حتمية ومرغوبة في آن واحد: إذ هي حتمية لأن الهوية الجماعية لها جذور في الحقيقة القائلة إننا لا نولد بالغين، كمتعاقدين حصيفين بل كمخلوقات تربط أنفسها، منذ مرحلة ما قبل تعلُّم التكلُّم وبطريقة غير منطقية بالناس من حولنا ومن ثم نطوِّر بصورة غير إدراكية القدرة على العيش خارج أنفسنا، كما يقال؛ وهي مرغوبة لأن الصورة المثالية للنفسية الحكيمة (المتحررة من الانفعال ومشاعر

الفرح والترح) المنعزلة يمكن أن تتحوَّل إلى خداع الذات، من حيث أنها تظهر رغبة يائسة في التخلص من الأقران إلى حدٍّ أن المرء يقترب منهم ويلتصق بهم إلى حدٍّ الهوس بذلك. ومع ذلك فإن الصورة المثالية للهوية الجماعية ينبغي إخضاعها للنقد لأنها مصدر معظم – وإن لم يكن كلَّ – ميلٍ لدى الحياة السياسية لهدر حياة (ورفاهية) الأفراد، ولنذكر دائماً أنه مع أن أول عبارة في الدستور هي «نحن الشعب»، فإن كلمة نحن لا توحي بتكوين الهوية الجماعية التي تطمس الهوية الفردية وتتسامى عليها.

كما أن اعتبار المرء نفسه منتمياً إلى جماعة ما بصورة عمياء أو بصورة عاطفية جداً انما يعني أن هذا المرء لا يرى نفسه منفصلاً عن هذه الجماعة. وهذا الشعور بالانتماء ليس علاقة وسيليَّة. بل إن تعريف ما هو المرء ومن يكون المرء – سواء أكان ذلك عن وعي أو دونه – يتم بالرجوع إلى الجماعة. واعتبار المرء نفسه منتمياً إلى جماعة بصورة كليَّة يعني القبول بهوية مستقاة مما هو خارج المرء ذاته. كما أن ذلك يعني أن المرء يتصوَّر الجماعة كشخص واحد، أو كذات متَّسعة. أي أن الجماعة هي أنا نفسي، ولكن بصورة موسَّعة. ولكنَّ هذه الهوية لها أيضاً تأثير متبادل يجعلني أكبر مما أنا عليه حقيقة. ولذلك فإن الهوية الجماعية هي وعاء لتصغير حجم الذات وتكبيره: والتصغير ذاته مرغوب فيه جنباً إلى جنب مع التكبير.

ومن مثل هذه العملية الحتمية للتجريد، ولتفويض الذات، يتأتى هدر الحرب والكثير من التصرفات السياسية اللامنطقية الأخرى. وقد نكون ننحدر مباشرة من شعور بالهوية الجماعية مبالغ فيه إلى حدٍّ المرض. ولكن هذا الشعور، كما يوحي تحليل شومبيتر (Schumpeter) له، يسمح أيضاً لأولئك الذين لهم مصلحة ثابتة في نظام الحرب أن يبقوا على استمرارية هذا النظام. وفيما يتعلق بهذه المصلحة النظامية فإن «المصالح الملموسة» المحددة هي، بدورها، أمور ثانوية، مع أنها ليست هامشية بالضرورة. إذ تنتهز المصالح الملموسة الفرصة المُستَغَلَّة من قبل المصالح النظامية المكتسبة، في الوقت الذي تنجح فيه المصالح النظامية المكتسبة – وهي صفوة سلطة حربية تسيطر عليها عقلية بطولية أو دولاتيَّة – لأن هذه المصالح تصادف هوى لشعور ضمني بالجماعة قد يكون كامناً رغم أنه يقصرٌ عن الوصول إلى مستوى الغيبيات الشعبية. وقد تستغل هذه المصالح هذه الغيبيات الشعبية أو تؤجِّجها، ولكنها لا تغرسها غرساً. وفي هذا الصدد يقول شومبيتر عن كل صفوة سلطوية إنها «هذه الآلة التي خُلِقَت من أجل الحروب التي تطلبَّت وجودها، تقوم الآن بخلق الحروب التي تتطلبها هي»[٣٣]. ويمكن لنا إضافة عامل آخر يفعل فعله لا يذكره شومبيتر، ونعني بذلك وجود المصالح النظامية الثابتة في بنية النظام التي

تجد في الحرب وسيلة لصرف الاهتمام عن اللامساواة والمظالم في الداخل.

وعلى أية حال، فإن شومبيتر يُشير إلى اتجاه واسع الانتشار في الحياة السياسية، وهو الاتجاه الذي تصبح الوسائل عنده غايات، والمتمثل في قيام الوكالات أو المؤسسات بتحويل الناس إلى وسائل لغايات تستهدفها هذه الوكالات. وهذا هو الضلال السياسي بعينه. ونحن نرى صوراً من هذا الفساد في كلٍّ ما نراه من حولنا، في كل مجالات الحياة، ولكن في الحياة السياسية بأكثر ما يكون خطورة. ويكمن الضلال في قَلْب الوسائل والغايات؛ ويحدث ذلك سياسياً عندما يجري التضحية بالكثيرين من أجل القلّة القليلة، وعندما يصبح الوكلاء هم الأسياد. (وهناك بطبيعة الحال طرق جيدة لقلب الوسائل والغايات: على سبيل المثال، تثمين القيمة المتأصلة التي تتضمنها الإجراءات والعمليات والنشاطات الأخرى بما هو أعلى من قيمة أهدافها. ولكن لا يجري بذلك اتخاذ الأشخاص وسيلة من الوسائل.) وبداية، ما كان للفساد والضلال أن يكونا لولا الموافقة الشعبية غير الحصيفة واللامنطقية. وما كان للوسيلة أن تصبح غاية في حد ذاتها لو أن الناس كانوا يحبُّون بالفعل الجماعة المشخَّصة (أي المؤلفة من أشخاص أو أفراد) ولو لم يستبدلوا ذلك بالحاجة البدائية غير المنضبطة إلى الهويَّة الثابتة، وهي شيء لا يمكن للمرء أن يجده على الإطلاق في نفسه أو من أجل نفسه بل لا يجده إلاّ خارج ذاته، وعندئذ لا يجده إلاّ بطريقة غير معقولة وفي حالة شبه واعية. ومن المؤكد، على أية حال، أن هذا الاجماع الشعبي لا ينسجم مع نوع آخر من الاجماع، وهو الاجماع الضمني من قبل الأفراد للعيش في حالة دفاعية، للعيش في ظل شروط العقد الاجتماعي الديمقراطي والحصيف، كما يتجسّد، على سبيل المثال، في دستور الولايات المتحدة. والفردية يقصد من ورائها تلطيف العزل السيكولوجي الذي يسمح بقيام ذلك الفساد السياسي والذي هو، بدوره، سبب رئيسي لهدر الأفراد، سواء بالحرب أو بوسائل أخرى. ولذلك فإن من الأهمية بمكان ملاحظة أن الدفاع عن البطولة (ولربما التضحية بالنفس) الذي سمعنا عنه مؤخراً إنما جاء على لسان مناهضي الفردية من أنصار الجماعية أمثال جون شار (**John Schaar**)، وألسدير ماك انتاير (**Alasdair MacIntyre**)، وشارلز تيلور **Charles Taylor**[٣٤].

ونقولها ثانية، إن الشغف بالهوية الجماعية ليس الشعور الوحيد أو الحساسية الوحيدة التي تسهِّل هدر الأفراد. وسأورد فيما يلي ثلاثة مشاعر أخرى مرتبطة فيما بينها. وجميعها تكاد تكون عالمية، ومع ذلك فإن كلاً منها يسيء إلى روح الفردية في الدولة الديمقراطية، وبالتالي يُسيء إلى روح الدستور. ويعني هذا أنه حتى لو لم يكن هناك تجنيد إلزامي، فإن كمّاً هائلاً من الطاقة الشعبية المقدَّمة مجاناً تنتظر أن تصبح وقوداً للحرب، وأن التجنيد الإلزامي نفسه إنما يقوم

على الشيء الكثير بجانب الشعور العازف عن تأدية الواجب. وأسلّم بأن ما سأعرضه هنا مبسّط جداً ولكنه ليس تشويهاً بعيداً كما آمل.

أولاً، هناك الرجوليّة (machismo)، الإعلاء الثقافي للذكوريّة، إلى تقسيم العالم إلى رجال وغير رجال، وتسعى لحثّ الرجال على محاربة الرجال حتى يتمكّن كلّ الرجال من ابقاء كلّ النساء عند حدّهن، اي ابقائهن في منزلة دنيا، وابقائهن في الأسفل. ولو أردنا المبالغة قليلاً لقلنا: إن الحروب بين الجماعات المسلّحة هي تكتيك في الحرب بين الجنسين (الذكر والأنثى). وكما يقول هيرمان ميلفيل (Herman Melville): «كل الحروب ولّادية النزعة ومحاربوها أولاد»[٣٥]. ومع ذلك فكم هو مثير للدهشة ذلك التعاون الشامل الذي تبديه النساء مع هذا النظام. والفردية هي احدى القوى الفاعلة ضد الرجولية لأنها تحاول أن ترفض تقسيم الناس إلى فئات ووضع كلّ فئة في مصيرها الفئوي. وتعلمنا الفردية أن الرجل أو المرأة شخص فرد أولاً، ولا يكون رجلاً أو امرأة إلاّ في المحلّ الثاني.

ثانياً، هناك النزعة (إلى ما هو بغيض) إلى تصوّر العالم كما لو كان مقسماً طبيعياً وبالضرورة إلى جانبين أو فريقين: وما يهمّ بالنسبة لهذه العقلية هو أن يكون هناك جانبان أو فريقان حتى يكون هناك نزاع، لا أن يكون هناك انقسام حقيقي قد يجعل النزاع ضرورة. وهذا هو الصراع المجرّد (بين الشخصيات المسرحية) (abstract agon)، وهو يرتبط بالرغبة الصفَوية (المشار لها أعلاه) في المحافظة على النظام الذي يضطهد فيه البعض البعض الآخر دون أن يَمَس. ويظهر الصراع المجرد النزعة السيكولوجية (البغيضة) إلى تحويل الوسائل إلى غايات عن طريق وضع قيمة للعمل التدميري من أجل آثاره الجمالية أو التطهيرية. ويفكّر الكثير من الناس على هذا النحو دون أن يدركوا تماماً ما الذي يفعلونه. ولكن نعود لنقول ثانية إن الفردية في الدولة الديمقراطية تحاول محاربة هذه النزعة، وتفعل ذلك بطريقتين. فهي تحاول توجيه النزاع ثانية إلى كلّ نفس وتحاول أن تجعل النفس الفردية تخرج من الصراع الداخلي، صراع المرء نفسه مع نفسه، حتى يصبح الواحد كلاً بأن يصبح ضعف ما هو، بأن يصبح واع لذاته ومتفحصاً لها. عندئذ، كذلك، تفضّل الفردية صراعاً عابثاً خالياً من سفك الدماء كبديل للحرب بمعناها الحرفي. وكنه سياسة الدستور هي تحويل الشهوة للصراع إلى سياسة مضطربة ولكنها محلية سلمية، لا يمكن لأحد داخل الوطن أن يخسر فيها خسارة كبيرة، ولا لأحد خارج الوطن أن يكون ضحيّة لابراز الروح القتالية الإجرامية بمعناها الحرفي. وكما يعبّر ويتمان عن ذلك في «عودة الأبطال (The Return of the Heroes)» وهي قصيدة من قصائد ما بعد الحرب الأهلية، إنها «حروب أكثر تعقّلاً، حروب حلوة، حروب مانحة للحياة».

ثالثاً، هناك الشعور بالوطن كأراضٍ، الوطن كتراب، وهي الصورة التي تبرز في مخيلتنا كشيء لا بدّ من حمايته ضد الغزو الأجنبي. فالأرض كثيراً ما تصوّر كالأم المُغَذِّية، التي لا ينبغي لقدم أجنبية أن تطأها. كما يجري تصور الأرض، فضلاً عن ذلك، كالأب، كمصدر لا للحياة بل كهوية مادية، التي لا ينبغي أن يشوّهها أي فتح أجنبي. ويرتبط هذا الإحساس بالوطن بالرجولية ولكنه لا يتحدد بها بصورة تامة. ولا أُنكر أن التراب (الوطن) هو فكرة مجرّدة، وهي أقل تجريداً من بعض الخرافات الموحية بالحرب؛ وصلب واقعيتها هو الحقيقة البسيطة القائلة إن الأرض هي المكان والمشهد لحياة الإنسان، وليست مجرّد المكان الذي يكسب فيه قوت يومه. فهي موقع كما أنها حصة أو سهم أو نصيب. ومع ذلك فإن فكرة الأرض تذهب بعيداً إلى حدّ الدمار الذاتي.

وباختصار، فإن الروح الفردية في الدستور، واهتمامها بالكرامة الإنسانية هي على طرفي نقيض حاد مع الرجولية، ومع الرغبة في النظر للآخرين كأعداء طبيعيين، ومع الإحساس القائل بالأرض الأم أو الأرض الأب.

إنني أدرك أن هناك مشاعر أخرى أكثر ظلاماً وأكثر خداعاً وهناك حساسيات أخرى تهيء الناس (وليس الفلاسفة والشعراء فحسب) للقبول بالحرب وما تحدثه من هدر. وأشير هنا أولاً إلى الشعور الذي يقود الناس للدفاع عن الحرب (بصورة ضمنية) على أساس أن الحرب ستمنع في خاتمة المطاف من الهدر أكثر مما تتسبب في احداثه منه. والشعور الناجم عن ذلك هو أنه ما لم نخاطر بالأرواح، فإن قيمتها ستظل محددّة على نحو ضعيف فحسب. ولا يمكن تقدير الأشياء إلاّ إذا كانت محفوفة بالمخاطر. وإذا كانت الحرب تتسبب في الكثير من الوفيات، إلاّ أنها مع ذلك تزيد من قدسية الحياة بطرق ملتوية. والآن أنا لا أنكر أن المخاطرة بشيء ما قد يثير ويساهم في الإحساس بقيمته. ولكن بالنسبة لأولئك الذين لا يقومون بمجرد المخاطرة بحياتهم بل بفقدانها (طواعية أو عن طريق التجنيد الإلزامي)، فلا يوجد هناك أي تأثير سيكولوجي: فالفائدة التي يفترض جنيها من صنيعهم انما ستعود طفيلياً على زملائهم. وحياة الذين قتلوا إنما جرى استخدامها من أجلهم. وعلى أية حال، فإن الكثير من الحروب التي جرت إنما كانت تنطوي أو انطوت على مجازر، وبالتالي فلا يمكن لها أن تأتي بهذه الفائدة المفترضة إلاّ للمتفرجين عليها من بعد.

وثمّة شعور آخر يقول أنه يجب علينا أن نتقبّل الحرب لأنها تساعدنا على تمييز الإنسان من الحيوان. ويلمّح أولئك الذين يبرّرون هذا الشعورمنطقياً إلى أن سرّ الطبيعة

البشرية هو أن الكائنات البشرية سوف تفعل كلَّ ما تستطيع لتجنب التفكير بأن هناك طبيعة بشرية (عامة) لأن كل نوع من أنواع الحيوانات الأخرى له طبيعة عامة. والجهد الرامي لجعل الجماعات البشرية المختلفة متميزة عن بعضها بعضاً، كما لو كانت أنواعاً مختلفة تقريباً من الكائنات، هذا الجهد لذلك له مصدر غير شائن ولذلك يستحق أن تشنَّ الحرب ثمناً له، وهي الحرب التي لا بدّ أن تنجم عن الهوية الجماعية. ومصدر السخرية في هذا الموقف، على أية حال، هو أنه لو أن كل جماعة كانت بكل بساطة ترى نفسها كنوع مميّز ومتجانس من أنواع الكائنات الحيَّة (أو تكاد تكون كذلك)، فإنها تقوم بإعادة حَيْونَة نفسها (تجعل نفسها حيواناً) بصورة مصطنعة. والمهرب الوحيد من المشكلة والأضرار المترتّبة على حلّها هو الشعور المصقول بالإمكانيات الواسعة لدى كلِّ فرد وكذلك أصالة توجهه الذاتي، على قدم المساواة مع أي أو كلِّ فرد آخر. وقد عبَّر ايمرسون عن هذا الشعور في مقالته «المصلحون في نيوانجلند (New England Reformers)»: «لا يمكن لأي مجتمع أن يكون كبيراً لدرجة تضاهي كبر انسان واحد»[٣٦].

وهناك منعطف أخير في وجهة النظر التي نأخذ بها هنا: ففي اعتقادي أن من الجدير بالقبول القول بأنه رغم أن الفردية يمكن أن تقدم مقاومة عنيدة إلى مشروعات الهدر الخيالية، فإنها قد تكون ميَّالة لخيانة الذات. وسأذكر هنا سببين من الأسباب المحتملة لذلك، دون أن أستفيض في تفاصيلهما. أولاً، عندما يوضع الفرد في مركز التفكير الأخلاقي في الحياة السياسية، فإن لغة الإلتزام سرعان ما تظهر للعيان. ولا بدّ من إقامة سجن جديد للفرد الذي أطلق سراحه. وحتى لو لم يكن المرء راغباً في العودة إلى التعاليم المسيحية، فإن كتابات هوبز ولوك وروسو وكانت تظهر هذا الميل وإن كان بدرجات متفاوتة. ويبدو الأمر وكأن منظّري العقد الاجتماعي لم يكونوا غافلين أو عازمين عن تأييد التجنيد الإلزامي. والرباط السياسي أصبح ذا صبغة أخلاقية إلى حدٍّ أن الواجب الايجابي أخذ يطغى على الحقوق. والعضوية تبدو، عندما تكون طوعية، وكأنها تنطوي على أخطار لا حصر لها. ومثل هذه الفكرة ليست بعيدة عن تأملات حنّه ارنديت (Hannah Arendt) حول العقد السياسي في كتابها «عن الثورة (On Revolution)» الذي نشر عام ١٩٦٣، وحول العقد «الأفقي» في «العصيان المدني (Civil Disobedience)» الذي نشر عام ١٩٧٠.

لقد أصبح الطريق ممهداً لنشر الاقتراح القائل إن العقد الاجتماعي، على النقيض من الأسس الأخرى، يخلق الاحتمال الوارد على الدوام المتمثل في إمكانية الموت قبل الأوان. فالمرء قد يموت لأنه وافق على أن يموت؛ والمرء وعد أن يموت؛ وألزم نفسه بأن يموت، إذا اقتضت الحاجة. ويبدو وكأن المنطق وراء كون المرء وكيلاً أو أداة أخلاقية هو أن يكون على

استعداد للتضحية بنفسه: وذلك وحده هو كيف يظهر المرء أن المرء يستحق أن يعترفِ به كوكيل أو أداة أخلاقية وكيف يحقق المرء كرامته. والمرء يملك حياته نفسه وذلك حتى يتمكن من تقديمها قرباناً. وبطبيعة الحال، فإن مما لا يمكن إنكاره أنه ما لم يكن بعض الناس في الماضي وفي الوقت الحاضر راغبين أو مستعدين للموت أو المخاطرة بالموت، لما وجد قط الكثير من الحقوق الفردية التي تسهم في كرامة الإنسان أو لما أرست هذه الحقوق دعائمها. ولكن هل يمكن للمرء أن يكون على الإطلاق ملزماً بالتخلي عن حقه في الحياة (في أن يعيش دون عبودية ودون إذلال) من أجل أن يحمي حقوقه الأخرى أو من أجل حماية حقوق الآخرين؟ إن القيام بذلك سيكون مثاراً للإعجاب ولا شك؛ كما أن من الممكن أن يكون من المسموح به أخلاقياً للمرء القيام به؛ ولكني لا أرى أن هذا ملزم أخلاقياً. ولا أستطيع أن أرى كيف يمكن أن يصبح هذا الأمر (أي التضحية بالنفس من أجل حقوقك الأخرى غير حقِّ الحياة ومن أجل الدفاع عن حقوق الآخرين) أمراً اجبارياً قانونياً. وعلى أية حال، فلربما لن تتمكَّن فكرة التجنيد الالزامي ذاتها كالتزام أخلاقي من الظهور في خاتمة المطاف إلاّ في عالمٍ أخلاقي فردي. وسيكون هذا، إذا تحقق، سخرية مريعة؛ ويمكن أن يقوم فوكولت بزيادة وَعْينا واحساسنا بهذا الأمر.

وثانياً، من الخير أن نتذكر أن كارل فون كلوسويتز **(Carl Von Clausewitz)** في كتابه «عن الحرب **(On War)** الذي نشر عام ١٨٣٢ قد رحّب بقوم الديمقراطية الحديثة لأنه كان يعتقد، تحديداً، أن الحروب المطلقة بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وأكثرها اكتمالاً من الناحية النظرية، وأكثرها إقناعاً من وجهة النظر الجمالية، لا يمكن أن تشنَّ إلاّ على أساس تعبئة الجماهير – تعبئة لا مجرد أعداد كبيرة من الناس، بل تعبئة مفهوم مخلوق من جديد لمفهوم الجماعية. وكان كلوسويتز يعتقد أنه عندما ينظر الناس للمجتمع على أساس أنه مجتمعهم، فإن الاستعداد للقتال سيتعزز. ووجدت رغبته في تعريف الحياة كحرب عوناً لها في الشعور الشعبي نحو التضحية بالذات، وهو الشعور الذي جرت صياغته ديمقراطياً. «فدقات الطبول» وهي وقصائد الحرب الأهلية التي كتبها والت ويتمان **(Walt Whitman)** أعظم شعراء الديمقراطية (بل ربما كان أعظم مفكريها) تعكس بصورة تامة ذلك الشعور وتشجع عليه بصورة شديدة لا يخامرها أي شعور بالذنب. ويمكن لنا أن نتعلَّم من كلوسويتز أن كل ما تفعله الديمقراطية بالنسبة لبعض عقول من هم من الصفوة، هو تعزيز الميل الموجود لدى الحكومات جميعاً للاعتقاد بأن السلطة ليست سوى الإذن للموظفين الرسميين بالانشغال بالجريمة، أو أن يقودوا الآخرين إلى تلك الجريمة، وإذا لم يكن ذلك عن طريق الإفلات من العقوبة، فعلى الأقل عن طريق الثقة. ولنأخذ في هذا الصدد عبارة قالها

أوسكار وايلد (**Oscar Wilde**) بعد اجراء تغييرات عليها لتتواءم مع السياق: لا يوجد هناك تنافر أساسي بين الجريمة والسياسة – حتى بعيداً عن الفساد السياسي، والعصابات السياسية بالمعنى الحرفي للكلمة. ولكي نتجنب الكثير مما يشير له كلوسويتز، لا بدّ أن نكون مستعدين للاعتراف أن العقلية السياسية يمكن أن تكون أسوأ من العقلية الإجرامية، لأنها تظن أنها هي نفسها على حق أو أن على كاهلها أعباء تفوق قدرات البشر. ولن يكون بالإمكان القضاء على هذا الميل الخطر، الذي يصبح في بعض الأحيان أكثر نشاطاً في الدول الديمقراطية التي تنسى أنها ديمقراطية، إلاّ عندما يشعر الناس شعوراً عميقاً بالأساس الفردي للديمقراطية الحديثة ويعملون وفقاً لذلك الشعور.

هذان الأمران الكامنان، الأول منهما في نظرية العقد الاجتماعي على أساس فردي والآخر في المجتمع الديمقراطي الذي نشأ في ظل هذه النظرية، لا بدّ من النظر لهما بكل جدية واهتمام. وعلى أية حال، ينبغي أن نرغب في أن نكون قادرين على قول أن نظرية العقد الاجتماعي هي نظرية دستور الولايات المتحدة، وأنه عندما ينظر لها (أي نظرية العقد الاجتماعي) ثانية فقد تعطينا أفضل نقطة انطلاق لتحدي القبول الراضي بالتجنيد الإلزامي لأغراض تجريدية وللاعتراض على الحرب وما تسببه من هدر.