

زواوي بغورة | Zwawi Beghoura

ما الفلسفة السياسية؟

بحث في مفهومها وحدودها عند الفيلسوف تشارلز لارمور

What is Political Philosophy? A Study of the Concept and its Limits in Charles Larmore's Thought

ملخص: منذ ما يُعرف بـ"عودة الفلسفة السياسية في الفلسفة المعاصرة"، والنقاش يدور حول مفهومها وحدودها وقيمتها. ولقد قدم فلاسفة معاصرة كثيرون مقاربات مختلفة، منها مقاربة الفيلسوف الأميركي تشارلز لارمور التي سأحاول تحليلها ومناقشتها في هذه الدراسة، وذلك بالاعتماد على النصوص التي قدمها في هذا المجال، ومنها كتابه ما الفلسفة السياسية؟ (2020) الذي تضمن التمييز بين الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، وتأسيس منظور واقعي يناسب الليبرالية السياسية بما هي نظام شرعي ومحابي، يقوم على مجموعة من المبادئ، منها أخلاق الحد الأدنى، وذلك بهدف تجاوز الصراع والخلاف القائم بين التيار الليبرالي الفردي والتيار الجماعي.

كلمات مفتاحية: الفلسفة السياسية، فلسفة الأخلاق، الليبرالية، الشرعية، الحياد، لارمور.

Abstract: The return of "political philosophy" to contemporary philosophy has spurred a wide discussion about its definition, limitations, and values. Several philosophers have presented different approaches to the matter, such as the American philosopher Charles Larmore, whose writings on the subject are to be discussed in this paper. His book, *What Is Political Philosophy?* (2020), discusses the difference between political philosophy and the philosophy of morals. In addition, the book founded a realistic conception of political liberalism as a neutral legal system, which is based on the principle of minimal morality. These principles were set in order to overcome the conflict between the individual liberalism and communitarianism.

Keywords: Political Philosophy, Philosophy of Morals, Liberalism, Legitimacy, Neutrality, Larmore.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

Professor of Contemporary Philosophy, Department of Philosophy, College of Arts, University of Kuwait.

zws61@yahoo.fr

مقدمة

يدور نقاش كبير حول هوية الفلسفة السياسية المعاصرة، نقاش ترافق مع ما يُعرف بعودتها وتجددتها منذ بداية سبعينيات القرن العشرين. لذا فإنني لا أجاذب الصواب إذا اعتبرت أن عنوان هذا البحث ومحتواه يفرضان نفسيهما؛ ذلك أن كثيراً من الفلاسفة المعاصرین طرحا هذا السؤال بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وقدموا مقاربات جديدة، تفتح آفاقاً واسعة أمام البحث الفلسفي المعاصر. وتعد مقاربة الفيلسوف الأميركي تشارلز لارمور Charles Larmore، واحدة من هذه المقاربات الجديدة التي سأحاول تحليل عناصرها الأساسية، ومناقشة موقفه الذي يرى فيه أن الفلسفة السياسية يجب أن تكون مبحثاً مستقلاً، ولكنها في الوقت نفسه لا تنفصل كلياً عن فلسفة الأخلاق، وذلك ضمن تحليله ونقده لمقاربتين سائدتين في الفلسفة الأنجلوأمريكية؛ الأولى تجعل الفلسفة السياسية جزءاً من فلسفة الأخلاق، والثانية تدعو إلى استقلالها استقلالاً كلياً. وفي تقديري، فإن هذا الموقف الذي يزاوج بين الطبيعة الخاصة للفلسفة السياسية وأرضيتها الأخلاقية يقرّبه أكثر من الفلسفة الاجتماعية كما نقرأها في مدرسة فرانكفورت عموماً، وفي الفلسفة البراغماتية الأمريكية على وجه التحديد. وعملاً على تحقيق ذلك، فإنني سأتابع ثلث خطوات منهاجية؛ أحدها في الأولى مفهوم الفلسفة السياسية، وأدرس في الثانية علاقة المفهوم بالليبرالية السياسية، وأناقش في الخطوة الثالثة والأخيرة بعض جوانب المفهوم وحدوده.

أولاً: في مفهوم الفلسفة السياسية

تكتسي قراءة نصوص الفيلسوف تشارلز لارمور أهمية منهجية وفلسفية، وذلك نظراً إلى وضوحها وافتتاحها على الفلسفة القارية الأوروبية، إذا قبلنا بذلك التصنيف الذي عمد إليه بعض المؤرخين المعاصرين الذين يرون أن الفلسفة المعاصرة تنقسم قسمين كبارين بما الفلسفة القارية الأوروبية وتترعّمها الفلسفة الفينومينولوجية، والفلسفة الأنجلوأمريكية التي تقودها الفلسفة التحليلية⁽¹⁾، ومناقشته لكثير من الفلاسفة الأوروبيين عموماً، والفرنسيين على وجه التحديد، واهتمامه بسؤال: ما الفلسفة السياسية؟ الذي خصه بكتاب يحمل العنوان نفسه، كما توقف عنده في بعض أبحاثه التي سأشير إليها في سياق هذا البحث⁽²⁾.

يتفق لارمور مع الرأي القائل إن تعريف الفلسفة السياسية يتطلب تعريف الفلسفة ذاتها، وهو ما بيّنه في كتابه **الحداثة والأخلاق**، إذ ركز على أهمية المشكلات مقارنة بتحديد موضوع الفلسفة ومنهجها كما هو الحال في الفلسفة التحليلية أو الفلسفة الفينومينولوجية. فرغم الاختلافات الكثيرة

(1) مارك لوني، *مدخل إلى الفلسفة المعاصرة*، ترجمة الزواوي بغوره (بيروت: دار الروايد الثقافية-ناشرون، 2020)، ص 17.

(2) إضافة إلى كتابه: *ما الفلسفة السياسية؟ نقاش مسائل الفلسفة السياسية في عدد من كتبه، أهمها:*

Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

وسبق له أن نشر فصولاً من هذا الكتاب باللغة الفرنسية.

بينهما، فإنهما يتفقان على فكرة محورية تتشكل من عناصر ثلاثة هي: أولاً، يجب على الفلسفه أن تتحدد بمجالها الخاص، ومنهجها المحدد سلفاً، وأن تستلهم ثانياً نموذج العلوم الصوريه أو الطبيعية وتعمل على محاكاته، وأن تعني ثالثاً بلغتها ومصطلحها الخاص، في حين أن الفلسفه في نظره لا تتحدد إلا بالمشكلات التي تناقشها. يقول: "يبدو لي أن التحديد الوحد والمطابق للفلسفه يكمن في دراسة المشكلات التي هي تاريخياً عرضية، ولأسباب متنوعة، صُنقت على أنها مشكلات 'فلسفية'"⁽³⁾. وتعريف الفلسفه بالمشكلات التي تحاول دراستها وتقديم الحلول لها، ليست فكرة جديدة، وإنما سبق إليها الفيلسوف كارل بوير الذي قال بأولوية المشكلات الفلسفية على طبيعة الفلسفه ذاتها⁽⁴⁾. وبالاعتماد عليه، عبر لارمور عن اعتراضه لما يسميه "التحديد القبلي للفلسفه"، ودعا إلى ضرورة إعطاء الأولوية للمشكلات الفلسفية التي يجب أن تعالج بنوع من أخلاق الفكر *éthique de la pensée* المرتبطة بما هو قائم وجارٍ ومتداول في الرأي العام أو المشترك⁽⁵⁾.

ولكن ما تجب الإشارة إليه هو أنه إذا كان لارمور يعتقد هذين الاتجاهين السائدين في الفلسفه المعاصرة، وهما الاتجاهان الفينومينولوجي والتحليلي، فإنه يشيد بأهمية الوضوح الذي شددت عليه الفلسفه التحليلية بوصفه أسلوباً في التفلسف. يقول: "إن مطلب الوضوح والافتتاح على العرضي *contingence* يلخص في اعتقادي كل ما يمكن قوله عن طبيعة الفلسفه بشكل عام"⁽⁶⁾. فما الصلة بين الفلسفه بوصفها دراسة للمشكلات والفلسفه السياسيه؟

لا يفصل لارمور مفهومه للفلسفه السياسيه عن السياق الفلسفي الأنكلوأمريكي الذي ظهر فيه، والذي يرتبط ارتباطاً عضوياً بفلسفه الأخلاق التي تطورت انطلاقاً من جهود الفيلسوف الإنكليزي هنري سيدجويك في كتابه *مناهج الأخلاق*، وتعززت بجهود جورج مور في كتابه *مبادئ الأخلاق*. ومعلوم أن هذا الأخير مع زميله برتراند راسل وتلميذهما لويفيج فيتغنشتاين قد أسسوا الفلسفه التحليلية، وأن جورج مور خاصه قد أرسى المفهوم التحليلي لفلسفه الأخلاق من خلال التركيز على تحليل مفاهيمها وحججها. ولقد كانت كل مناقشة لمسائل الفلسفه السياسيه تمرّ حتماً بمناقشة فلسفة الأخلاق التي تحولت إلى تراث فلسفى، غنيّ له أكثر من قرن، بما أنه بدأ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر واستمر طوال القرن العشرين، ولا يزال يعرف تجدداً وحيوية تؤكّد هما أعمال لارمور نفسه في فلسفة الأخلاق⁽⁷⁾.

(3) Charles Larmore, *Modernité et morale* (Paris: PUF, 1993), p. 2.

(4) كارل بوير، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001)، ص 216.

(5) Larmore, *Modernité et morale*, p. 2.

(6) Ibid., p. 14.

(7) من أهم أعماله في هذا المجال:

Charles Larmore, *Les pratiques du moi* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004); Charles Larmore, *Morality and Metaphysics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021); Charles Larmore, "Retours à la philosophie politique: Un entretien avec Charles Larmore," *Le Monde*, 28/2/1992.

ولقد شكلت الفلسفة السياسية في التراث الفلسفي الأميركي المعاصر جزءاً لا يجزأ من فلسفة الأخلاق، ومعظم فلاسفة السياسة يرون أنه يجب أن تكون أرضية المبادئ السياسية مكونة من مبادئ أخلاقية، كمبدأ العدل أو الخير على وجه التحديد، وأنه لا يمكن تصور دولة ليبرالية من دون توسيع أخلاقي منظم⁽⁸⁾. وقد أسهمت أعمال جون رولز، على نحو حاسم، وخاصة كتابه المشهور نظرية في العدالة (1971)، في هذا النقاش الفلسفي والسياسي، وكذلك أعمال فلاسفة آخرين منهم روبرت نوزيك، وكذلك ما يُعرف بالماركسيّة التحليلية، وخاصة أعمال جيرالد كوهين⁽⁹⁾. ويعني ذلك أن هناك ثلاثة اتجاهات كبرى في الفلسفة السياسية الأميركيّة في نظر لارمور؛ الاتجاه الليبرالي السياسي الذي يدور حول أعمال رولز، والاتجاه الليبرتاري libertarian الذي يتمحور حول أعمال نوزيك، ويركز على حقوق الفرد في الحرية والملكية، ويقصر دور الدولة في حماية تلك الحقوق، وأن تكون في حالة الحد الأدنى، بحسب عبارته، لأن وظيفتها حماية الفرد من القوة التعسفية والسرقة والاحتيال، وضمان تنفيذ العقود وليس توفير شروط السعادة والحياة الرفيعة للناس. أما الاتجاه الثالث فتمثله الماركسيّة التحليلية التي تختلف عن الماركسيّة (الأرثوذكسيّة) من حيث هي تطبق لمنهج الفلسفة التحليلية على الماركسيّة نفسها مع التركيز على المساواة والعدل، والتخلص من عناصر أخرى في النظرية الماركسيّة الكلاسيكيّة، وخاصة نظرية القيمة، وسوق العمل في النظام الرأسمالي، ودور الأيديولوجيا ... إلخ⁽¹⁰⁾. والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: ما موقع الفيلسوف لارمور في هذا التصنيف؟ وما مفهومه للفلسفة السياسية؟

ت تكون الفلسفة السياسية بمعناها العام من مجموعة النصوص الفلسفية التي كتبها فلاسفة منذ القديم إلى اليوم، ومن مشكلات كبرى منها: الحدود المقبولة لعمل الدولة، وأسس الإلزام السياسي، وفضائل المواطن، وطبيعة العدل ... إلخ. وإذا نظرنا في مشكلة العدل، على سبيل المثال لا الحصر، فإنها لا تقتصر على الفلسفة السياسية، وإنما هي مشكلة مطروحة في فلسفة الأخلاق، وفلسفة القانون، والفلسفة الاجتماعية. من هنا اهتم لارمور أكثر بالسؤال الآتي: كيف نميز بين الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، وخاصة أن المبحثين يهتمان بالمبادئ التي تمكّنا من العيش معًا داخل المجتمع؟ فإذا قلنا إن العدل يعني إعطاء كل ذي حق حق suum cuique، فهل نؤوّل هذا القول من زاوية الفلسفة السياسية أم من زاوية فلسفة الأخلاق؟

ليس الهدف من هذا السؤال إقامة نوع من الحدود الفاصلة بين المباحث الفلسفية، أو إجراء تصنيف جديد لها، خاصة إذا علمنا أن هذه المباحث أو الفروع موجودة لحل المشكلات، وأن الحدود القائمة بينها تفرضها طبيعة المشكلات والحلول التي تقدمها، وإنما الاهتمام بالسؤال الآتي: ما تلك المشكلات التي تهتم بها الفلسفة السياسية باعتبارها مبحثاً مختلفاً عن فلسفة الأخلاق؟

(8) Larmore, "Retours à la philosophie politique: Un entretien avec Charles Larmore".

(9) حول الليبرتارية والماركسيّة التحليلية، يراجع: ويل كيميليشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، سانتراء، 2010)، الفصلان 4 و5.

(10) كريستوفر بيرترام، "الماركسيّة التحليلية"، في: جاك بيديه وأوستاش كوفيلاكيس (تحرير)، معجم ماركس المعاصر، دراسات في الفكر الماركسي، ترجمة سمية الجراح (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص 143-162.

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال خارج السياق الفلسفى الأنكلوسكوسنوي عموماً، والأميركى على وجه التحديد، وعن الاتجاهات المشكّلة له، خاصة ذلك الاتجاه الذى يرى أن فلسفة الأخلاق فرع فلسفى عام يدرس الخير والعدل في ملامحهما المتنوعة، وأن الفلسفه السياسيه تهتم بالمبادئ الأخلاقية ذات الصلة بالموضوع السياسي، وخاصة الشكل الذى يجب أن تكون عليه حياتنا السياسية. لذا فإن أحد الموضوعات الأساسية في الفلسفه السياسيه هو العدل بوصفه مثالاً أخلاقياً، وهو الموقف الذى يمثله الفيلسوف جون رولز في نظريته في العدالة، بحسب لارمور الذى يعتبر نفسه مناصراً وناقداً له في الوقت نفسه⁽¹¹⁾.

في مقابل هذا الموقف الذى يجعل الفلسفه السياسيه جزءاً من فلسفة الأخلاق العامة، يؤكّد الموقف الثاني أن الفلسفه السياسيه فرع مستقل، لا يهتم فقط بالحقائق الأخلاقية، وإنما بالميزات الأولية للظرف الإنساني الذى يشكل حقيقة الحياة السياسية⁽¹²⁾. ويفترض هذا الظرف الإنساني في أن الناس يختلفون فيما بينهم، وأن هذا الاختلاف يمتدّ من مستوى مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية إلى مستوى الأفكار التي يشكلونها عن الخير والعدل. وأن المجتمع لا يمكن أن يتأسس إلا إذا أقيمت جملة من القواعد التي تملك سلطة قادرة على إجبار الناس، إما بالوعيد وإما باستعمال القوة. وبهذا المعنى يمكن الفلسفه السياسيه أن تتدخل باعتبارها صاحبة رؤية معيارية، وذلك باقتراح المبادئ التي يُبني عليها المجتمع، على أن تكون لتلك المبادئ قوة القانون، وعندئذ قد تتفق الفلسفه السياسيه أو تختلف مع فلسفة الأخلاق، وخاصة فيما يتعلق بمسائل الصراع، والاختلاف، والسلطة. ويوصف هذا الموقف الذى يقول باستقلالية الفلسفه السياسيه عن فلسفة الأخلاق بال موقف الواقعى realism، ويمثله الفيلسوف الإنكليزي برنارد ولیامز Bernard Williams (1929-2003).

لم يكتفى لارمور بعرض هذا التصنيف الأولي لطبيعة الفلسفه السياسيه في السياق الفلسفىالأميركى، وإنما عمد إلى مساءلته، من أجل معرفة حقيقته، وذلك من خلال طرحه لهذا السؤال: هل يجب على الفلسفه السياسيه أن تهتم بغايات الاجتماع السياسي، أم أن عليها أن تنطلق من طبيعة الاجتماع السياسي، أي من واقعه المتمثل في صراع المصالح، وأن الناس على خلاف، وأنه من دون مؤسسة في القانون والسلطة، فإن الاجتماع السياسي يصبح ممتنعاً أو مستحيلاً؟

لم يتردد لارمور في القول إن الفلسفه السياسيه تتحدد بالمنطلق الذي تتبّعه، فإذاً أن تكون فرعاً في فلسفة الأخلاق، وتقدم نموذجاً لأفضل مجتمع ممكّن، وهو ما قدمه رولز في كتابه نظرية في العدالة، وإنما أن تستقل بنفسها حتى وإن تضمنت بعض البواعث الأخلاقية التي ستكون موضوع خلاف

(11) خص لارمور رولز ببعض الدراسات، وناقش أفكاره في معظم نصوصه. ينظر: تشارلز لارمور، "العقل العمومي"، في: صموئيل فريمان (محرر)، اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة، جون رولز نموذجاً، ترجمة فاضل جنكر (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 449-479.

(12) Charles Larmore, *What Is Political Philosophy?* (Oxford: Princeton University Press, 2020), pp. 22-23; Charles Larmore, "Qu'est-ce que la philosophie politique?" *Phare*, no. 10 (2010), p. 10 ; Charles Larmore, "Qu'est-ce que la philosophie politique?" in: Dalie Giroux & Dimitrios Karmis (sous. dir), *Ceci n'est pas une idée politique: Réflexions sur les approches à l'étude des idées politiques* (Québec: Presses de l'Université Laval, 2013), p. 290.

سياسي، وهو ما يجعله يبتعد قليلاً عن رولز، ويقترب أكثر من الواقعية السياسية لبرنارد ولIAMZ، من دون أن ينكر دور البواعث والدوافع الأخلاقية للسياسة. ولكن ما يجب ملاحظته هو أنه في تحليله لعناصر الموقفين اكتفى بمناقشة آراء جيرالد كوهين الذي صنف موقفه ضمن الموقف الأخلاقي moralism، الذي يقابل الموقف الواقعي لبرنارد ولIAMZ، ويظهر جلياً في موضوع العدل⁽¹³⁾. وفي تقاديره، إنه إذا كان للموقفين الأخلاقي والواقعي ما يسوغ أطروحتهما، فإن على الفلسفة السياسية أن تتجاوز هذا التقابل، لأنه إذا كان عليها أن تعالج المشكلات المميزة للحياة السياسية، فإن ذلك لا يعني أن معالجتها ستكون من دون الإحاله إلى المبادئ الأخلاقية. يجب على الفلسفة السياسية، كما يقول، أن تكون مشروعاً أكثر تعقيداً مما يطرحه الموقفان الأخلاقي والواقعي. أي، بعبارة أخرى، يجب عليها أن تجمع بين البعدين الأخلاقي والواقعي على حد سواء. والسؤال الذي يفرض نفسه هو: كيف يكون ذلك؟

ينطلق لارمور من مفهوم المجتمع في الفلسفة السياسية، ويلاحظ أن ثمة تصوّرين للمجتمع السياسي؛ أولاً التصور القديم الذي يرى أن الاجتماع السياسي يتحدد بالغاية القصوى المتمثلة بالخير الأسمى. وهذا ما عبر عنه أرسطو نفسه في الفصل الأول من كتابه السياسة، معتبراً أن السعادة لا تتحقق إلا في الحياة الجماعية التي تشكّل النهاية والغاية للحياة العائلية والاقتصادية، أي في المدينة/ الدولة. وثانياً التصور الثاني الذي قدمه توماس هوبز وماكس فيبر في العصر الحديث.

يرفض فيبر، على سبيل المثال، أي حديث عن الغايات، ولا يحدّد السياسة إلا من خلال الوسائل. فالاندماج بين المواطنين يحدث إما عن طريق اتفاق إرادي وإما بالقهر. وما يلاحظه لارمور هو أن هذا التصور الذي يبتعد عن الغايات ويركّز على الوسائل، لا يمكن أن ينفي كل غاية، ولو بنحو غير مباشر أو مبطن، ومنها أن غاية الدولة إقامة النظام الذي تضمنه من خلال الأولوية التي تعطيها للقانون، والسلام، والتعاون الاجتماعي⁽¹⁴⁾. لذا، فإن ما يجعل فيبر قبله هوبز مختلفاً عن أرسطو في نظر لارمور يتمثل بمبدأ الصراع الذي يكتنف الحياة الاجتماعية والسياسية، وهو ما يقرّبه من منظور الفيلسوف الألماني أكسل هونيث Axel Honneth، والفلسفة الاجتماعية التي ترتكز على مظاهر الصراع والهيمنة. فالصراع بين أفراد المجتمع وطبقاته وفئاته لا يعود إلى خطأ في العقل، بل يعود إلى الاختلاف في التجارب والمصالح، وأحكامهم حول ما له دلالة ومعنى، وطريقهم في تنظيم الأشياء، وهو ما سأتوقف عنه في العنصر الثالث من هذا البحث⁽¹⁵⁾.

لا شك في أن أرسطو يعترف باختلاف المصالح داخل المجتمع أو في المدينة، إلا أنه لم يكن يرى أن ثمة اختلافاً أيضاً في طبيعة العدل والخير، وأما هوبز فيقدّم منظوراً واسعاً لمصادر الصراعات الاجتماعية، ومنها أن العقل نفسه قد يؤدي إلى رؤى متضاربة. لذا لجأ إلى القانون بدلاً من الأخلاق، من أجل تأسيس السلطة السياسية، وإقراره بمبدأ الخلاف المعقول reasonable disagreement، في

(13) Larmore, "Qu'est-ce que la philosophie politique?" p. 54.

(14) Ibid., p. 29.

(15) الزواوي بغورة، "الفلسفة الاجتماعية بحث في مفهومها ونظريتها وعلاقتها"، تبيّن، مج 8، العدد 30 (خريف 2019)، ص 57-60.

مقابل تعدد القيم والتزعة الشكية. فالاجتماع السياسي لا يعني التحقيق الجماعي للخير الإنساني، وإنما الهدف من الاجتماع السياسي هو تأسيس بناء يسمح بإقامة سلطة تنظم الصراعات الاجتماعية، بحيث تقوم السلطة السياسية بدور الحكم.

من هنا، خلص لارمور إلى القول إن مفهوم الفلسفه السياسيه الذي يرتكز على "مشاكل الصراع والسلطة" يتفوق على التصور الذي يحاول صياغة بُنى وأنماط مجتمع مثالي⁽¹⁶⁾. ويكمّن سبب التفضيل في أن المثل الأخلاقية التي يستند إليها هذا التصور تشكّل مصدراً للخلافات، وجزءاً من مشكلات الحياة السياسيه، وليس حلّ لها. وبناء عليه، فإن الفلسفه السياسيه لا يمكن أن تكون نوعاً من فلسفة الأخلاق التطبيقية (العملية)، وإنما يجب أن تكون فرعاً مستقلاً ومتجرداً في أرضية تميّز بالخلافات العميقه التي يؤدّي إليها التفكير الأخلاقي غالباً. وبهذا المعنى تكون الفلسفه السياسيه نوعاً من "التفكير المنظم في طبيعة الحياة السياسيه الواقعية وغاياتها"⁽¹⁷⁾.

ومن الجليّ أنّ هذا المفهوم الخاص بالفلسفه السياسيه مشروط بمدى فهمنا للحياة السياسيه عبر التاريخ، وما أصبحت عليه في زمن الحداثه. وهو ما يمكن توضيحيه من خلال النظر في الإجابة التي قدّمها لهذا السؤال الذي طرّه وأجاب عنه في الوقت نفسه. يقول: "إذا كان المجتمع السياسي يقوم على نظام يؤدّي إلى ظهور سلطة منظمة للصراع الاجتماعي، فمن أين يستمد هذا النظام 'سلطته'؟"⁽¹⁸⁾. تكمّن الإجابة عن هذا السؤال في كلمة واحدة، وهي: الشرعية .legitimacy

يفرض النظام السياسي سلطته عندما يتمتع بالشرعية في نظر أعضاء المجتمع، أي عندما يعتبره أعضاؤه نظاماً مسوغاً بطريقة شرعية. وهو ما يعني الإحالة إلى فيير الذي يرى، كما هو معلوم، أن الدولة ليست فقط سلطة قهريّة وتفرض طاعة قواعدها، وإنما هي تحتكر ما يعتبره الاستعمال المشروع للقوة. ومن ثم، فإن المسألة الأساسية في الفلسفه السياسيه عند لارمور هي مسألة الشرعية التي حلّلها من خلال مناقشته لآراء برنارد ولیامز الذي صاغ عبارة: المطلب الأساسي للشرعية Basic Legitimation Demand، وتعرف اختصاراً بـBLD⁽¹⁹⁾. ورغم استناده إلى التحليلات التي قدّمها ولیامز، يرى لارمور أن هذا الأخير لا يميّز تميّزاً واضحاً بين السلطة والشرعية، مبيّناً أن مسألة الشرعية هي أولاً وقبل كل شيء مسألة تاريخية أو مقوله تاريخية، وأن طبيعة الشرعية تختلف بحسب الوضعيّات التاريخية، وكذلك الحال بالنسبة إلى معاييرها، وهو ما يعني أن لارمور يحاول أن يجد طریقاً وسطّاً بين ما يسمّيه الطرح الأخلاقي والطرح الواقعي في الفلسفه السياسيه. يقول: "يجب أن ترتكز الفلسفه السياسيه على

(16) Larmore, "Qu'est-ce que la philosophie politique?" p. 38.

(17) Ibid., p. 32.

(18) Ibid., p. 34.

تناول لارمور بالتفصيل مسألة الشرعية في علاقتها بالليبرالية في الفصل الثالث من كتابه: ما الفلسفه السياسيه. وسأكتفي بأهم عناصرها. ينظر: Larmore, *What Is Political Philosophy*, pp. 122-171.

(19) Larmore, "Qu'est-ce que la philosophie politique?" p. 104.

مبادئ ذات طبيعة أخلاقية تحكم الاستخدام المشروع للإكراه⁽²⁰⁾. ولا تُستمد هذه المبادئ من العدالة بوصفها مثلاً أخلاقياً، ولكن من العدالة بوصفها سياسة. وهو ما يعني أن الشرعية لا تطرح إلا ضمن منظور إجرائي procedural، وهو ما يعني اتفاقه مع الفيلسوف جون رولز. فلا تحلل الفلسفة السياسية إلى مثال الخير والعدل على نحو مطلق، وإنما تشكل قاعدة لما يسميه العدل السياسي Political Justice الذي يختلف عن العدل بوصفه قيمة أخلاقية مطلقة. ولا ترتبط الفلسفة السياسية بالمبادئ الأخلاقية، وليس لها أن تستدعي العدل بوصفه مثلاً أخلاقياً، وإنما تستدعيه بوصفه عدالة سياسية، لأنها: "تعرض الشروط التي من خلالها يكون صحيحاً إخضاع الناس إلى قواعد إكراهية أو قسرية coercion تجعل الاجتماع السياسي ممكناً"⁽²¹⁾. وفي هذه الحالة، فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما الفرق بين العدل الأخلاقي والعدل السياسي، وهل العدل السياسي يحيل إلى تجربة تاريخية وسياسية كالتجربة الليبرالية على سبيل المثال؟ لم يقدم لارمور نظرية في العدالة، وإنما انتصر لنظرية رولز في العدالة، وخاصة في بعدها السياسي كما سيتبين ذلك في العنصر الثاني من هذا البحث.

وفي هذا السياق، يبدو لي أن لارمور يسعيد، بطريقة غير مباشرة، ما ذهب إليه هوبرز في توسيعه للنظام السياسي، وأقصد بذلك أن العدل السياسي في نظره يستوجب مجالاً خاصاً هو مجال القانون، الذي هو نفسه يتمتع بطابعه الإكراهي. لذا، فإننا في "حاجة إلى وصف للشروط التي من خلالها يصبح العدل مشروعًا، ومن ثم يتحول إلى سلطة"⁽²²⁾، وأن مبادئ الشرعية بوصفها نظاماً ثانياً second order تشکل تصوّراً خاصاً للعدل له قوة القانون. فليس على الفلسفة السياسية أن تفكّر في العدل كما لو أنه مثال أخلاقي خالص، وإنما عليها أن تقدم مقاربة مختلفة بشأن العدل السياسي الذي يتحدّد بالشروط التي بموجبها تمارس السلطة على نحو شرعي. وهذا يعني أن العدل السياسي يتحدّد بالشرعية أو بدوره في الشرعية السياسية. يقول: "ما أريد أن أقوله هنا هو أن على الفلسفة السياسية أن تقف موقفاً مختلفاً: يجب على العدل بوصفه مثلاً سياسياً أن يحدّد الشروط التي يمكن بموجبها ممارسة السلطة على نحو شرعي Legitement Rightly"⁽²³⁾. فما معنى الشرعية؟ وما علاقتها بالسلطة؟

ت تكون شرعية السلطة/ الدولة من ثلاثة عناصر، هي: حق الدولة في ممارسة القسر أو الإكراه، وتحديد مجالات الحياة الاجتماعية التي تمارس فيها هذا الإكراه، والأشخاص الذين يشتملهم التشريع. وهنا لا بد من تمييز السلطة authority من الشرعية. تعدّ السلطة شرطاً ضرورياً، ولكنها شرط غير كاف للشرعية؛ ولذا يجب على الدولة أن تقدم قصة أو حكاية أو سردية شرعية legitimation story. وتخالف هذه السردية من دولة إلى أخرى، وذلك بحسب نظامها السياسي، إذ يمكن أن تكون هذه السردية أسطورة تأسيسية، أو تعود إلى كاريزما القائد، أو إلى حدث تأسيسي كالثورة مثلاً. ومهما يكن الحال، فإن ثمة حاجة ضرورية للشرعية تفرض على الدولة أن تقدم توسيعاً لسلطتها أو حكمها، على

(20) Ibid., p. 49.

(21) Ibid., p. 44.

(22) Ibid., p. 77.

(23) Ibid., p. 145.

أن يكون هذا التسویغ مقبولاً من جانب شعبها أو من معظمها، وأن يكون واقعياً وليس تصوّرياً، وأن لا توجّه إلا إلى الذين تبحث عن ولائهم allegiance. وهذا يعني أن لارمور يستند إلى القانون وفلسفه القانون، وليس إلى الأخلاق وفلسفه الأخلاق في تأسيسه لشرعية الدولة التي تهدف إلى الإخضاع submission، وليس الموافقة approval فقط. وإذا كان من غير الممكن أن تتحقق الدولة اعتراف الجميع بشرعيتها، فإنه من المهم أن يكون القسم الأكبر والأهم من المجتمع يعترف بها. وهو ما يعني أن فكرة جان جاك روسو عن قبول الجميع وموافقتهم، فكرة مستحيلة.

تقوم شرعية السلطة على مبادئ، وهذه المبادئ هي مبادئ العدالة، لأن العدالة هي التي تصف شروط ممارسة السلطة الإكراهية، وتتضمن بالضرورة ما يسمّيه الأخلاق السابقة عن السياسي. ومما لا شك فيه أن الشرعية والعدل معياران مختلفان، فقد تكون القوانين عادلة في مضمونها، ولكنها لم تناقش على نحو شرعي، ويمكن أن تكون شرعية في سنّها أو تشرعها، ولكن من دون أن تكون عادلة. وهنا، يجب الإشارة إلى أنه على الرغم من أن لارمور ينتصر للموقف الواقعي في الفلسفه السياسيه، فإنه يختلف عنه في أمور تفصيلية دقيقة ومهمة في الوقت نفسه، منها:

1. لا يمكن أي نظام أن يؤكّد أنه نظام شرعي من دون أن يستند إلى تصوّر يتضمن نظاماً سياسياً عادلاً حتى وإن سنّ قوانين غير عادلة.
2. يجب أن تحدّد العدالة ضمن أي شروط تكون القوانين منصفة fair، بما أنها ذات طابع إكراهي، ونفرض على أعضاء المجتمع. وهو ما يعني أن الشرعية عنصر أساسي في مفهوم العدالة، والعدالة السياسيه على وجه التحديد.
3. إن العلاقة بين العدالة والشرعية علاقة متبادلة، فمن أجل أن يكون النظام شرعياً، لا يكفي أن يكون له هدف أو غاية، وإنما عليه أن يتصرف وفقاً لمفهوم ما في العدالة السياسيه، يتطابق مع الجزء الأساسي من العدل الذي يحدّد الشروط التي من خلالها يمكن الدولة أن تمارس سلطتها القهريه على نحو شرعي.

يعني هذا أن الفلسفه السياسيه تتأسس على مفهوم في العدالة السياسيه، يتسم بجملة من السمات الأساسية، منها:

1. تقدّم العدالة السياسيه الشروط التي من خلالها يصبح مشروعًا إخضاع الناس لقواعد قسرية تجعل الاجتماع السياسي ممكناً.
2. يرتبط كل تصوّر في العدالة السياسيه بشكل من أشكال القانون الذي يتصف بطابعه القسري.
3. مبادئ العدالة السياسيه متقدّرة في مبادئ أخلاقية تحدّد الاستعمال الشرعي للإكراه.
4. يؤكّد هذا الموقف إلى القول إن كل تحليل للعدل بوصفه مثلاً أخلاقياً يعُد تحليلًا باطلًا أو خاطئًا أو لا جدوى منه، وإنما يعني أن ذلك يخص فرداً من الأفراد، ولا يجعله نظاماً مفروضاً.

5. ضرورة تحديد مكانة الليبرالية في تنظيم الحياة السياسية، لأنه مهما كان الاختلاف بين أفراد المجتمع، فإن عليهم أن يتصرفوا بوصفهم مواطنين أحراً ومتساوين، وذلك بحكم أن الحرية والمساواة هما القيمتان الأساسية للشرعية الليبرالية، ولأن القاعدة الاجتماعية التي تقوم عليها الليبرالية هي أنه على الرغم من اختلاف المواطنين، فإنه في إمكانهم أن يتوصلا إلى اتفاق حول مبدأ الشرعية السياسية، مستعينين بالتربيـة الأخلاقية والمدنية، والسلام والازدهار الذي يحصلون عليه مع الوقت، وهذا أمر متعلق بالأمل، وليس بالتبؤ أو التوقع أو الضمان. وهو ما يعني أن الشرعية السياسية تسمح بالأمل الفسيح، إذا استعـرنا عبارة الماوردي في أدب الدنيا والدين، رغم أن الليبرالية تعـرـف "عمق الاختلاف المعقول بالنسبة إلى قيمـي العـدـل والـخـير" ⁽²⁴⁾.

وإجمالاً، يمكن القول إن الفلسفة عموماً والفلسفة السياسية تحديداً، تهتم بالواقع والمشكلات، ولا تستطيع أن تحـدد المبادئ التي يجب أن تحـكم حياتـنا الجـمـاعـية ما لم تـنظـرـ في الواقع الدائـمةـ، ولكن عليها أيضاً أن تـنظـرـ في الأخـلـاقـ حتى تستـطـعـ أن تـحكـمـ على كـيفـيـةـ معـالـجـةـ هـذـهـ الـوـقـائـعـ. فإذا اعتمدـناـ ثـانـيـةـ الـوـاقـعـ /ـ الـمـعـيـارـ تـصـبـحـ الـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ عـنـ لـاـرـمـوـرـ مـخـلـفـةـ عـنـ التـصـوـرـ التـقـلـيـدـيـ الـذـيـ يـحدـدـ الـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ باـعـتـارـهـاـ جـزـءـاـ مـنـ الـأـخـلـاقـ، أيـ جـزـءـاـ مـنـ الـعـلـمـ الـمـعـيـارـيـ أوـ هيـ الـعـلـمـ الـمـعـيـارـيـ فـيـ حـدـ ذاتـهـ، وـلـيـسـ تـطـبـيقـاـ لـلـأـخـلـاقـ عـلـىـ الـوـاقـعـ السـيـاسـيـ، لأنـ فـلـسـفـةـ الـأـخـلـاقـ وـالـفـكـرـ الـأـخـلـاقـيـ عـمـومـاـ مـوـضـعـ جـدـالـ وـخـلـافـ، وـمـصـدـرـ اـنـقـسـامـ دـاخـلـ الـمـجـتمـعـ، لـذـاـ يـجـبـ أنـ تـسـتـقـلـ الـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ عـنـ فـلـسـفـةـ الـأـخـلـاقـ، وـأـنـ تـبـحـثـ فـيـ الـمـبـادـئـ الـتـيـ تـجـعـلـ الـحـيـاةـ السـيـاسـيـةـ فـيـ الـمـجـتمـعـ الـلـيـبـرـالـيـ مـمـكـنـةـ مـنـ خـالـلـ مـبـدـأـ الـشـرـعـيـةـ، وـالـعـدـالـةـ السـيـاسـيـةـ، وـهـوـ مـاـ يـؤـدـيـ إـلـىـ طـرـحـ السـؤـالـ الـأـتـيـ: ماـ عـلـاقـةـ مـفـهـومـ لـاـرـمـوـرـ لـلـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ بـالـلـيـبـرـالـيـةـ، وـبـالـلـيـبـرـالـيـةـ السـيـاسـيـةـ تـحـديـداـ؟ـ

ثـانـيـاـ: فـيـ الـمـوـقـفـ مـنـ الـلـيـبـرـالـيـةـ

يعـرـفـ لـاـرـمـوـرـ بـأـرـاءـهـ حـولـ الـلـيـبـرـالـيـةـ تـقـفـ مـعـ ماـ عـرـضـهـ روـزـ فيـ كـتـابـهـ الـلـيـبـرـالـيـةـ السـيـاسـيـةـ، إـلـاـ نـقـاطـ الاـخـتـلـافـ بـيـنـهـمـاـ، مـعـ ذـلـكـ، كـثـيرـةـ. فـمـاـ مـوـقـفـهـ مـنـ الـلـيـبـرـالـيـةـ؟ـ وـمـاـ عـلـاقـةـ مـوـقـفـهـ مـنـهـاـ بـمـفـهـومـهـ لـلـفـلـسـفـةـ السـيـاسـيـةـ؟ـ تـعـدـ الـلـيـبـرـالـيـةـ مـحـاـوـلـةـ لـتـقـدـيـمـ جـوـابـ لـلـتـجـارـبـ الـأـسـاسـيـةـ لـلـحـدـاثـةـ الـغـرـبـيـةـ، وـخـاصـةـ تـجـرـيـةـ الـاـخـتـلـافـ الـتـيـ تـطـبـعـ الـاـجـتمـاعـ الـبـشـرـيـ، وـالـتـيـ عـبـرـ عـنـهـاـ تـوـمـاـسـ باـيـنـ (Thomas Paine 1737-1809) أـحـسـنـ تـعـبـيرـ، فـيـقـوـلـ: "لـاـ أـعـقـدـ أـنـ ثـمـةـ شـخـصـيـنـ، مـهـمـاـ كـانـاـ، سـيـفـكـرـاـنـ بـالـطـرـيـقـةـ نـفـسـهـاـ إـذـاـ فـكـرـاـ حـقـيـقـةـ"ـ فـيـ مـاـ يـسـمـىـ النـقـاطـ الـمـذـهـبـيـةـ. فـلـيـسـ هـنـاكـ إـلـاـ ذـيـنـ لـمـ يـفـكـرـواـ، سـيـجـدـوـنـ أـنـفـسـهـمـ مـتـفـقـيـنـ"ـ ⁽²⁵⁾ـ. وـهـذـاـ يـعـنـيـ أنـ الـاـخـتـلـافـ أـمـرـ جـوـهـرـيـ وـأـسـاسـيـ فـيـ الـفـكـرـ الـبـشـرـيـ، لـذـاـ اـنـتـهـيـ الـمـفـكـرـوـنـ الـلـيـبـرـالـيـوـنـ إـلـىـ أـنـ لـاـ يـمـكـنـ الـبـحـثـ عـنـ مـعـالـمـ الـحـيـاةـ السـيـاسـيـةـ كـمـاـ كـانـ الـأـمـرـ فـيـ الـمـاضـيـ، فـيـ نـوـعـ مـنـ التـصـوـرـ الـجـوـهـرـيـ لـلـغـاـيـاتـ الـقـصـوـيـ لـلـإـنـسـانـ، وـإـنـمـاـ يـجـبـ الـبـحـثـ عـنـهـاـ فـيـ نـوـعـ مـنـ أـخـلـاقـ الـحـدـ الـأـدـنـيـ minimal moral يمكنـ أنـ يـشـتـرـكـ فـيـهـاـ أـنـاسـ عـقـلـاءـ رـغـمـ اـخـتـلـافـهـمـ الـدـيـنـيـةـ وـالـأـخـلـاقـيـةـ.ـ مـنـ هـنـاـ اـعـتـمـدـ كـبـارـ مـؤـسـسـيـ الـلـيـبـرـالـيـةـ

(24) Ibid., p. 152.

(25) Larmore, *Modernité et morale*, p. 173.

على الفلسفة الفردية التي تجسد قيمة الاختلاف، وذلك في محاولة للانفصال عن التقاليد أو التراث الثقافي والأخلاقي الذي يطبع الاجتماع البشري، والمجتمع السياسي منه تحديداً. كما ابتعدوا عن التصور الجوهرى للخير الإنساني، وهو ما يعني أن أي "صورة للحياة" أو "شكل للحياة"، كما طرح ذلك فوغنستاين، لا يمكن لها أن تمتلك قيمة حقيقة، إذا لم تكن اختيارية. لماذا؟ لأن القيمة العليا في الليبرالية هما قيمتا الحرية والمساواة. ولقد تعززت هاتان القيمتان بالمؤسسات السياسية القائمة على مبدأ الفصل والتمييز بين السلطات، التشريعية والتنفيذية والقضائية، والفصل بين السياسي والديني باسم العلمانية، وإقامة مؤسسات المجتمع المدني، وبناء اقتصاد سوق ضمن النظام الرأسمالي.

ولكن، رغم ما حققه الليبرالية من إنجازات تاريخية، فإن ثمة مشكلات لا تزال تواجهها، ومنها تلك النابعة من نظريتها، ومن بعض مبادئها، وخاصة مبدأ الفردانية الذي سبق أن نقده الفيلسوف الألماني يوهان هيردر على نحو خاص. وقد تعمق الخلاف بين الليبرالية ونقداًها حول منزلة الفرد في نظام المجتمع أكثر، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين مع القوة المتزايدة التي اكتسبها تيار الجماعاتيين وتشديده على أهمية مفاهيم التراث والانتماء إلى ثقافة وإلى جماعة محددة، التي هي أساس الهوية الفردية والجماعية والخصوصية. وإزاء هذا الوضع، لم يعد المطلوب الفصل في الحجج التي يقدمها كل فريق، وإنما الإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن أن ينصرف الفكر الليبرالي أمام هذه الأسئلة العويصة التي تؤدي إلى خلافات من قبيل: هل تؤسس الرابطة الاجتماعية على الفرد ومصالحه وتصوراته وأرائه أم على التقاليد والأعراف والقيم المشتركة لجماعة ما؟ وهل ينبغي له أن يواصل التشبث بالأخلاقيات الفردية وبقيم الاستقلالية الذاتية والحرية الفردية (إيمانويل كانط وجون ستيوارت ميل، مثلاً)، ويعكّد على ضرورة أن يلتزم بها كل ليبيري، أم عليه أن يبحث عن معالمه في فكرة التسامح التي استلهمها المفكّرون الكلاسيكيون الليبراليون، والتي، خلافاً لقيمة الاستقلالية الذاتية والحرية الفردية، لا تبحث عن تجسيد لها من خلال القانون المجرد وإنما في الفضائل الأخلاقية الجماعية والمشتركة، أي في ما أسماه هيغل بالأخلاق الموضوعية؟ ويتعبير آخر، ما الوسيلة العملية لحل النزاع والخلاف الذي تجلّت صورته في النقاش الفلسفى الذي ميز الفلسفة الحديثة والمعاصرة من الفلسفات القديمة حول مسألة أولوية الخير أو العدل في الحياة الاجتماعية والسياسية المعاصرة؟⁽²⁶⁾

يرى لارمور أن الليبرالية السياسية تتحاز إلى التوجه الثاني، وتقدم العدل على الخير، وتعين المبادئ الأساسية للجتماع السياسي، بحيث يمكن توسيع القناعات الدينية، ومفاهيم الخير الإنساني، ومثل الفردانية باعتبارها قيم الانتماء والتراث، وهو ما يعني أن الاختلاف الأساسي بينه وبين رولز يتمثل في تعين مضمون أخلاق الحد الأدنى التي يجب أن تكون قاعدة للمجتمع الليبرالي، وتحدد روح التسامح المميّزة له، فيقول: "أعني بتصور الأخلاق في حدودها الدنيا، أن هذا التصور يستعمل قاعدة مشتركة، وأن

(26) خص لارمور هذا الموضوع بدراستين: الفصل الثاني من: Larmore, *Modernité et morale*, pp. 45–70؛ ويبحث عنوان "مفهوم الخير"، في:

Charles Larmore, "Le concept de bien," *Les ateliers de l'éthique/ The Ethics Forum*, no. 14 (2019), pp. 35–47.

الذين يتّمّون إليه سوف يخضعون له من دون جهد أو استثناء⁽²⁷⁾. لا تفصل هذه الدعوى إلى أخلاقي الحد الأدنى عن النقاش الدائم والمعقد والمعاصر مع الاتجاه الجماعي communautarism⁽²⁸⁾، وخاصة في مسألة الحياة الخيرية، ودور الدولة في إقرار أخلاق الحد الأدنى التي تشكّل نوعاً من الخبر المشترك الذي يفرض القول بالحياد تجاه التصورات الأخلاقية الخاصة، ويعمل على فصل الليبرالية عن كل فلسفة في الإنسان، أو تحويلها إلى: "نظريّة أخلاقية عامة"⁽²⁹⁾.

من هنا، يتأتّى ربط لارمور الليبرالية السياسية بالحياد السياسي الذي يجد جذوره في الفكر الليبرالي في مرحلته الأولى، وتحديداً في نظريات القانون أو الحق الطبيعي عند غروتيوس Grotius (1645-1583)، وبوفندورف Pufendorf (1694-1632)، ونظريّة التسامح عند جون لوك، وبير بایل Pierre Bayle (1706-1647) المصمّمة في القرن السابع عشر، وذلك بحكم أن هذه النظريات تعالج: "المشكلة المطروحة من قبل الخلاف المعقّول بالنسبة إلى الدين الحقيقي، وتحث عن المبادئ السياسيّة التي تقوم على قاعدة غير طائفية. وتمثل اليوم مهمّة النظريّة الليبرالية في النظر في كيفية توسيع مبدأ حياد الدولة من دون أن تتحاّز إلى أيّ جهة من الجهات في السجال القائم بين التزّعة الفردية والتزّعة التقليديّة"⁽³⁰⁾. ولذا، يمكن أن "نعدّ الليبرالية السياسية كمحاولة لإيجاد موقع بين حديّ القطبين"⁽³¹⁾، أي بين قطب الفردانية التي تترّعّمها الليبرالية وخير الجماعة الذي تدافع عنه التزّعة الجماعيّة.

تقوم الليبرالية السياسية على الأخلاق على حدّها الأدنى، لأنّها تعتمد على نوع من الحياد neutrality الذي يعني أنه حيثما يكون هنالك خلاف معقّول، يجب على الدولة أن تبقى محايدة. وهذا يعني أن الدعوة إلى الحياد الليبرالي عند لارمور، سببها بعض المبادئ التي تقوم عليها الليبرالية، وخاصة مبدأ الفردانية والاستقلال الذاتي، وما جلبه من نقد الرومانسيين للّيبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومن جانب الجماعاتيين من النصف الثاني من القرن العشرين وإلى غاية اليوم، وذلك بسبب تصويرها للفرد بطريقة مجردة ومنفصلة عن علاقاته الاجتماعية والثقافية، وفضيلتها للعدل على الخير، وتأسّيسها لفلسفة فردية ترى فيها أن أيّ تصور للخير لا قيمة له إلا إذا كان موضوعاً للاختيار، وقبلاً للمراجعة. وإذا كان صحيحاً أن الرومانسيين لم يكونوا كلّهم مناهضين للتزّعة الفردانية والليبرالية، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر فلهيلم فون همبولت Wilhelm von Humboldt (1767-1835)، وهنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau (1817-1862)، فإنّ لارمور، مع ذلك، يشكّل في إقامة الليبرالية على قيم الفردانية والاستقلال الذاتي كما فعل كانتٌ أو ميل، لأنّ مثل هذا التأسيس لا يترك

(27) Larmore, *Modernité et morale*, p. 165.

(28) الجماعاتيّة تيار فلسفي يعطي الأولوية للجماعة وتراثها وتقاليدها، ويناهض القيم الفردانية التي تناهٰى بها الليبرالية. ظهر في بداية ثمانينيات القرن العشرين، ويتّسعّه فلاسفة أنجلوسكسون في أغلبهم. وحول النقاش الدائري بينه وبين التيار الليبرالي، ينظر: Justine Lacroix, *Communautarisme Versus libéralisme: Quel modèle d'intégration* (Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2003).

(29) Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 129.

(30) Larmore, *Du libéralisme politique*, p. 174.

(31) Ibid., p. 175.

مجالاً لفكرة الاتمام إلى تراث معين لجماعة ما. من هنا حاول أن يُعد الليبرالية عن الجدل والاختلاف القائم حول الفردانية، ليقدم تسويغاً يقوم على مبدأ الحياد الليبرالي.

يتأسس هذا الحياد الليبرالي على أخلاق الحد الأدنى وعلى معيارين متكمالين هما: الحوار العقلاني والاحترام المتساوي للأشخاص. وفي تقديره، إنه إذا كان معيار الحوار العقلاني "لا يشكل أساساً كافياً لتسويغ مبدأ الحياد الليبرالي، لأنه يشير إلى ما يجب أن نقوم به إذا شئنا أن نتحدث معًا عن المبادئ السياسية التي نقيمهما، فإنه لا يقول لنا إنه يجب أن نستمر في النقاش عندما تظهر نقاط اختلاف حول المبادئ التي يجب تبنيها"⁽³²⁾. وهو ما يعني عدم استبعاد اللجوء إلى القوة، بدلاً من الاستمرار في النقاش. لذا، يجب الاعتماد على المعيار الثاني، وهو الاحترام المتساوي للأشخاص، لأنه "يُلزمنا بالاستمرار في النقاش"⁽³³⁾، وأنه قريب من القاعدة الكانتية التي تقول "إنه يجب ألا نعامل الآخر بوصفه وسيلة، وبوصفه مجرد أداة لإرادتنا، وإنما يجب بالعكس أن نعامله دائمًا بوصفه غاية، وبوصفه فرداً قائماً بذاته"⁽³⁴⁾. ثم إن الحرية في الليبرالية يجب أن تفهم على أساس الحرية السلبية في مقابل الحرية الإيجابية، وهو التمييز الذي أدخله، كما هو معلوم، أشعياء برلين (Isaiah Berlin 1909-1997)⁽³⁵⁾.

إن المعنى السياسي للحرية، في نظر لارمور، معنى سلبي، إذ لا يجب أن نفهم الحرية على أنها إمكانية لنقوم بما نشاء. ولذا فضل لارمور العودة إلى جون لوك الذي حذرنا من الخلط بين الحرية والإباحة license، لأنه لا وجود، في نظره، للحرية في غياب القانون. وهذا موقف يتفق مع موقف كارل بوبير على نحو خاص، ومع عدد من فلاسفة الليبرالية، من جهة أولى. ومن جهة ثانية، فإن قيمة الحرية السلبية ترتبط ارتباطاً جوهرياً بقيمة الحياد باعتبارها القيمة الأساسية في الليبرالية، يقول: "يؤكد الحياد على الحرية المتساوية التي يجب أن يتمتع بها جميع الأشخاص لمتابعة تصوّرهم للحياة الخيرية. وبحسب النظريّة السياسيّة الليبرالية، فإن الحرية لها معنى محدّد للغاية، ويُشتمل فقط على حق الشخص في مواجهة تدخل الدولة غير المسوغ بشكل محايد"⁽³⁶⁾. فما هذا الحياد الذي يشتقة من المعنى السلبي للحرية؟

يميز لارمور بين حياد التسويف وحياد الهدف. ويعتبر الحياد الأول هو الملايم فقط لل الليبرالية السياسية، ولكن هذا لا يعني أن الدولة المحايدة هي دولة الحد الأدنى، كما ذهب إلى ذلك نوزييك، لأنه إذا كانت الدولة قادرة على اتخاذ موقف الحياد وتسويقه بحجج عقلانية ومعقولة يقبل بها الجميع، فهي قادرة أيضاً أن تحدّد سياسات لها أهداف توزيعية، وتدعى ذلك بحجج تبدو للمحكمين سائعة عقلانياً. ولكن، يبدو أن هذا التمييز بين شكلَيِّ الحياد قد تلاشى في كتابات لارمور الأخيرة؛ لأنَّ الحياد

(32) Ibid., pp. 175-176; Larmore, *What Is Political Philosophy?* pp. 148-160.

(33) Larmore, *Du libéralisme politique*, p. 176.

(34) Ibid., p. 177.

(35) أشعياء برلين، أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوظ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980)، ص 87-48.

(36) Larmore, *Du libéralisme politique*, p. 183.

تجاه تصورات الخير المتنافسة داخل المجتمع، مبدأ من المبادئ الدستورية للدولة الليبرالية، لكنه يصعب أن تبني الدولة الليبرالية سياسات توزيعية وأن تحافظ في الوقت نفسه على موقف محايد تجاه تصورات الخير.

ويستخدم لارمور حججاً تاريخية في الدفاع عن فكرة الحياد. ومنها أن الليبرالية منذ القرن السادس عشر طرحت مسأليتين هما:

1. وضع حدودٍ أخلاقية لسلطة الحكومات، وذلك في مقابل نظريات داعي المصلحة العليا. ولقد دافع الليبراليون عن فكرة وضع حد لفعل الدولة في المسائل ذات الصلة بحرية الأفراد ومسؤوليتهم على أفعالهم وفق ما يتقتضيه الأمان العام والسلم المدني.

2. الوعي المتدرج بأن الكائنات العاقلة تمثل نحو الاختلاف في تحديد الحياة الخيرية، وليس حروب الدين إلا تأكيداً مأساوياً لهذا المعنى. وبناء عليه، فإن ثمة ما يمكن وصفه بالخلاف المعقول. ولا يتوافق الخلاف المعقول مع ما أصبح يسمى بالتعددية pluralism. لذا اقترح الليبراليون نظرية في الأخلاق تقوم على الحد الأدنى، لأنه من الضروري "صياغة مبادئ سياسية تعبّر عن فكرة الخير المشترك common good، يتميّز إلية أكبر عدد من الناس".⁽³⁷⁾

ولوضع قواعد لأخلاق الحد الأدنى، فإن فكرة الحياد تفرض نفسها، ففي الليبرالية يجب أن تكون المبادئ السياسية محايضة تجاه المفهوم الجدلية والخلافية للخير. ويتسم الحياد في المنظور الليبرالي بسمتين أساسيتين:

1. ليست الليبرالية مفهوماً أخلاقياً، أو هي بالأحرى تعد مفهوماً محايضاً تجاه الأخلاق، أو تسعى لأن تكون محايضة تجاه مختلف التصورات المختلفة حول الحياة الخيرية، وأن "على الدولة الليبرالية أن تعمل دائماً وفقاً لأخلاقيات أولية elementary ethics ومشتركة، وقابلة لأن تكون موضوع اتفاق معقول reasonable agreement".⁽³⁸⁾

2. تتضمن فكرة الحياد نفسها معانٍ كثيرة؛ فمثلاً، إن التصور النفعي يرى أن ثمة قاعدة مشتركة للقيمة، وأن مختلف التصورات الخاصة بالحياة الخيرية تعد بمنزلة طرق للبحث عن هذه القيمة المشتركة، وهي اللذة. وتتطلب الطريقة المحايضة لحل الصراعات بين مختلف التصورات احترام مبدأ العدد الأكبر. ولكن ليس هذا التصور إلا واحداً من التصورات الكثيرة، لأن هنالك من يرى أن "المبادئ المحايضة هي تلك التي تستطيع تسويتها من دون أن نحيل إلى التصورات الخلافية أو الجدالية للحياة الخيرية التي تفرّقنا، ومن ثم، البحث عن حياد يكون موضوع اتفاق، ويكون له مضمون أخلاقي، وإلا فإنه لا يستطيع أن يضع حد للدولة".⁽³⁹⁾ وإذا أخذنا في الاعتبار هذين العنصرين، فإن الحياد هو بلا شك

(37) Ibid., p. 164.

(38) Ibid., p. 169.

(39) Ibid., p. 170.

"المبدأ الذي يصف على نحو أفضل التصور الأخلاقي في الحدود الدنيا للبيروقراطية"⁽⁴⁰⁾. وهذا يعني أن الحياد الليبرالي هو مثال إجرائي procedural ideal، ولا يعني الشك أو التشكيك في التصورات الأخلاقية، كما لا يمثل نزعة شكّيّة scepticism، مع أن هنالك ليباليين شكاكيين.

وبناءً عليه، فإن الحياد السياسي مبدأً أخلاقي يسمح بتوسيع مبادئ سياسية، ويفرض نفسه لأسباب كثيرة، منها أن مجتمعاتنا تتصف بالتنوع والتنوع القيمي. هذا على مستوى الواقع، أما على مستوى التاريخ، فإن الحروب الدينية التي عرفتها أوروبا في العصر الحديث تشكل دليلاً على ضرورة حياد الدولة تجاه التصورات الدينية المختلفة. ثم إن الدولة التي لا تكون محايضة، ستتصبح عاملًا للقهر، ولعدم الاستقرار السياسي، وتخالف مبدأ الاحترام المتساوي بين المواطنين، وقد تسيء إلى حريةهم، خاصة أنه من الممكن أن تلجم إلى أحكام القيمة التي قد تكون خاطئة أو لا يمكن تأسيسها عقليًا. لهذا نجد بعض الليبراليين يرون أن ثمة علاقة بين الحياد والتسامح، وهو ما ذهب إليه لوک على سبيل المثال. وفي الفلسفه السياسيه المعاصره، وتحديداً في بداية سبعينيات القرن العشرين، دافع عن مبدأ الحياد في الدولة الليبرالية روبيرت نوزيك، قبل أن يجعل منه الفيلسوفان رونالد دوركين وجون رولز مفهوماً أساسياً في الليبرالية. لكن رولز، في نظر لارمور، لا يعطي للحياد أهمية كبرى مقارنة بأولوية العدل على الخير، في حين يشكّل عنده أفضل وسيلة لوضع حدّ لتعسّف السلطة السياسية، ويستجيب لاهتمام أساسى عنده وعند الليبراليين عموماً، وهو حماية الحريات الفردية من خالل وضع حدود للممارسة الشرعية للسلطة السياسية. من هنا، يجب أن يتحول الحياد إلى مثال سياسي يحكم العلاقات العمومية بين المواطنين وبين الدولة، كما يحكم العلاقات الخاصة بين المواطنين وبين بقية المؤسسات الاجتماعية والسياسية⁽⁴¹⁾. وبهذا المعنى، فإن لارمور يعيد صياغة أسس الليبرالية، انطلاقاً من معطى قائم في المجتمع الحديث، وهو عدم الإجماع على معنى وقيمة للحياة الخيرية، وأنه يجب ألا تصبح الليبرالية نوعاً من الفلسفه العامة في الإنسان، وإنما هي مجرد نظرية سياسية يصطلح عليها بالليبرالية السياسية، وأن الحياة الخيرية، والمُمثل الشخصية ليس لها أي صلاحية خارج الفضاء الخاص⁽⁴²⁾.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو كيف لنا أن نرسم خططاً فاصلاً بين ما هو خاص وما هو عام؟ أو بتعبير آخر، أين ذلك المعيار الذي يسمح لنا بالتمييز بكل وضوح بين ما هو خاص وما هو عام؟ خاصةً أن هذا التقسيم الذي يطرح، كما هو معلوم، مسألة العلمانية في المجتمع الليبرالي، يعرف نقاشات حادة في وقتنا الحاضر، وذلك تحت تأثير ما يُعرف بـ"عودة الدينى"⁽⁴³⁾، بحيث تحول موضوع التمييز بين العمومي والخاص إلى موضوع جدل ونقد من جانب تيارات داخل الليبرالية، ومن التيار الجماعاتي تحديداً.

(40) Ibid., p. 165.

(41) Ibid., p. 123.

(42) Ibid., p. 132.

(43) Ibid., pp. 71-92.

لا تكشف النصوص التي نشرها لارمور إلى حد الآن عن اهتمام أو إسهام في نظرية العلمانية، ولعل ذلك مردُّ إلى اهتمامه الشديد بمبدأ الحياد ومعاييره. ولعل ما يجب الإشارة إليه في هذا السياق هو أن لارمور يرى أنه فيما يتعلق بالمعيار الأول، المناقشة العقلانية، من الضروري أن تقتصر على المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولا تتعادها إلى المسائل الأخلاقية والميتافيزيقية، مستعيناً في ذلك بما ذهب إليه المفكر الفرنسي ميشيل دو مونتين Michel de Montaigne (1533-1592) الذي أشار في بداية عصر النهضة إلى أنه كلما تحدثنا مع أناس عقلانيين في كل ما يعطي معنى للحياة وقيمة للوجود الإنساني، تعمقت اختلافاتنا⁽⁴⁴⁾، وأنه إذا كانت المناقشة العقلانية تحيلنا إلى أخلاق المحادثة *éthique de la discussion* عند هابرماس، فإنها لا تسمح لنا بمعرفة الحدود بين العمومي والخاص، ولا تقدم لنا الوسائل الكافية لتسوية الحياد، في حين أن ما يميز مبدأ المناقشة العقلانية من أخلاق المحادثة هو الإرادة في تفادي الأفكار الأخلاقية الخلافية من أجل الوصول إلى حل، وأن معيار المساواة في الاحترام بين الأشخاص يسمح بمتابعة المناقشة، من دون اللجوء إلى التهديد بالقوة حتى نفرض تصوّراً من تصوّرات الحياة الخيرية. وفي تقديمه، فإن معيار الاحترام يتضمن سمة مميزة لأشخاص عقلاً، بما أنهم قادرون على التفكير والعمل بناء على معرفتهم بالأسباب. وفي المقابل، فإن على الدولة أن تكون في مستوى يسمح لها بالتوسيع لمواطنيها الأسباب المسوّعة لإجراءاتها الإكراهية، وهو ما يعني انتصار لارمور للطابع الإجرائي للمعايير الموجّهة للحياد، وبتصوّر مقيد للقضاء العمومي⁽⁴⁵⁾، غايته ضمان إجماع حول مبادئ الليبرالية السياسية، وعلى رأسها الديمقراطيات الليبرالية.

غير أن هناك سؤالاً ما ينفك يطرح نفسه، أشار إليه كثير من نقاد لارمور، هو: ما الذي تبقى من قيم الليبرالية في هذه الليبرالية المحايدة، ذات التصوّر المقيد، خاصة إذا استعدنا تاريخ النظريات الليبرالية، ورفضه لمبدأ الاستقلالية الذاتية عند كانت، والفردانية عند ستيوارت ميل، على سبيل المثال، وكل ذلك من أجل فتح النقاش مع الرومانسيين والجماعاتيين المناصرين للتقاليد والتراث الخاص، وبكلمة مختصرة: الحياة الخيرية؟ ألا تعدّ الليبرالية بالضرورة فلسفة في الإنسان وحريته؟ تؤدي هذه الأسئلة وغيرها إلى طرح سؤال مشروع وهو: ما القيمة المعرفية والفلسفية لمفهوم الفلسفة السياسية عند لارمور؟

ثالثاً: في قيمة المفهوم وحدوده

لا ينكر لارمور النقد الموجه لمفهومه للبيروقراطية بما هي ليبرالية سياسية محيدة، بما أنه يؤكّد على طابعها الإجرائي أو الأداتي أو البراغماتي الذي يصلح لتجاوز العقبات والمشكلات التي عرفها تطوير المجتمعات الليبرالية المعاصرة، يقول: "الليبرالية السياسية مجرد معيار سياسي، قابل للتطبيق على الأشخاص بوصفهم مواطنين"⁽⁴⁶⁾. وهذا يعني أن ما يهمه هو تقديم مفهوم للفلسفة السياسية يتفق

(44) Ibid., p. 191.

(45) Ibid., p. 136.

(46) Ibid., p. 140.

والليبرالية السياسية في مواجهتها للمشكلات السياسية والأخلاقية، ومنها النزاع بين التيارين الفرداني والجماعاتي، وما ينجم عنه من فصل بين الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، سواء من ناحية البنية المفهومية المتمثلة في قيمة العدالة، أو من الناحية التاريخية والسياسية المتمثلة في التراث الفلسفي الأنجلوسكسوني الحديث والمعاصر، ومن ثمة الدفاع عن مفهوم للفلسفة السياسية يتشكل من عناصر الصراع والاختلاف والسلطة والإكراه والشرعية والحياد، وقبل هذا وذلك، من التجربة الاجتماعية. وبهذا المعنى، يمكن القول إنه إذا كان رولز يرى أن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، مثلما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى لأنظمة الفكر، فإن لارمور يرى أن الشرعية والحياد هما القيمتان المؤسستان للاجتماع السياسي أو للحياة السياسية في النظام الليبرالي.

يؤدي هذا الطرح إلى تفضيل المفهوم الجديد للفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة بما هي فلسفة واقعية تُعني بالتجربة أو الظرف الإنساني مقارنة بمفهوم ليو شتراوس للفلسفة السياسية الكلاسيكية التي تُعلي من الجانب المعياري، ومن عنصر البحث عن أفضل نظام ممكن⁽⁴⁷⁾. وسبب هذا التفضيل هو بروز إحدى المسائل المركزية في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وهي مسألة الصراع والاختلاف حول المصالح والقيم في الوقت نفسه، ومن أن وجود الصراع يمنع الفلسفة السياسية من أن تكون قسماً أو مبحثاً من مباحث فلسفة الأخلاق، خاصة أن بعض مظاهر الصراع يتشكل من عناصر أخلاقية. وبناء عليه، فإن الحل لا يكمن في المشكلة، وإنما في إيجاد أرضية مشتركة تسمح بالخلاف المعقول الذي يكون نتاج النقاش الحر، ترعاه سلطة شرعية عادلة تحظى بقدر أكبر من القبول. من هنا، يمكننا أن نجازف بالقول إنه على الرغم من اختلافه في بعض الجزئيات مع الطرح الواقعي لبرنارد وليرمان، مثلاً، ومحاولته إيجاد طريق وسط بين النظرة الواقعية والأخلاقية، فإنه ينتصر للمنظور الواقعي في الفلسفة السياسية، إن لم يكن للمنظور البراغماتي كما يذهب إلى ذلك في مفهومه للأخلاق⁽⁴⁸⁾.

وفي تقديرني، إن مناقشة هذه المقاربة وتقييمها بقدر من الموضوعية والتحليل النقدي، يستدعيان النظر في ثلاثة معطيات أساسية؛ أولها، السياق الثقافي والفكري الذي تندمج فيه. وثانيها، علاقتها بمفهومه للأخلاق وفلسفته العامة. وثالثها، علاقتها بأشكال العودة التي عرفتها الفلسفة السياسية المعاصرة، ونوعية القضايا التي طرحتها، وذلك على النحو الآتي:

1. تدرج مقاربة لارمور في الفلسفة السياسية ضمن سياق ما اصطلح عليه بعبارة "عودة الفلسفة السياسية" بشكل عام، وعودتها ضمن السياق الفكري الأميركي خاصه. وإذا كان لارمور يربط عودتها وحضورها بما أحدهته نظرية رولز من أثر في المناقشات الفلسفية السياسية، وبالحضور المكثف لفلسفة الأخلاق، فإن ما يجب ملاحظته، أولاً، هو عدم وقوفه عند بعض الأسباب التي أدت إلى غيابها، ومنها الصراع الأيديولوجي بين المنظومتين الليبرالية والاشتراكية، وغلبة النظرية الماركسية على المناقشات النظرية، وصعود العلوم الاجتماعية وتغلبها للمنظور العلمي، وسيطرة النزعة الوضعية،

(47) Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique*, Olivier Sedeyn (trad.) (Paris: PUF, 1992), p. 17.

(48) Hugues Poltier, "Le pragmatisme: Solution au problème morale de la modernité?" *Revue de Théologie et de Philosophie*, no. 44 (1994), pp. 353-359.

غياب الأسئلة السياسية في الفلسفة التحليلية السائدة في البلدان الأنكلوأمريكية وهو الأمر الذي دفع بيتر لسليت إلى القول عام 1951: "في الوقت الحالي فإن الفلسفة السياسية قد ماتت"⁽⁴⁹⁾. ثم إن هذه العودة لا تعكس بالضرورة ما توحّي به العبارة، والسبب في ذلك هو أنه كان قبل السبعينيات من القرن العشرين، بعض الجهود والإسهامات في الفلسفة السياسية التي لا يمكن تجاهلها. ونعني بذلك جهود ليو شتراوس التي تعود إلى نهاية الخمسينيات والتي استمرت إلى بداية السبعينيات. ورغم طابعها الهامشي داخل المؤسسة الأكاديمية كانت هذه الجهود وراء ظهور تيار سياسي أمريكي مؤثر داخل المجتمع الأميركي وخارجه، يُعرف باسم "المحافظون الجدد". ولا ينبغي السهو عن أهمية ما قدمته الفلسفة حنة آرندت سواء على مستوى تحليلها للشمولية totalitarianism أو مناقشتها لجملة من القضايا المحورية في الفلسفة السياسية، منها خاصةً مسألة السلطة، والحرية، والحقيقة والسياسة وغيرها من القضايا⁽⁵⁰⁾، رغم ما أثاره موقفها من الفلسفة السياسية من نقاش سواء من جهة إنكارها أو انتصارها لقيام فلسفة سياسية جديدة مختلفة عن تلك التي دعا إليها ليو شتراوس⁽⁵¹⁾.

2. ثمة تساؤل حول حقيقة هذه العودة، ومؤداته: هل يتعلق الأمر بعودة الفلسفة السياسية باعتبارها فرعاً فلسفياً أكاديمياً أم عودة إلى المسائل السياسية. وبالطبع، فإن اختلافاً أساسياً قائماً بين التوجّهين؛ يرى التوجّه الأول أن هذه العودة داخلية، وتجري ضمن تاريخ الفلسفة، وذلك بعد انتفاء الظروف الطارئة التي أدت إلى تراجعها أو اختفائها، في حين يرى التوجّه الثاني أن ثمة عودة للقضايا السياسية بعد تفكك الهيمنات الشمولية totalitaires، وأن العودة التي تؤدي إلى تجدد الفلسفة السياسية تتجلى في الحاجة إلى النظر في القضايا السياسية لما بعد الشمولية post-totalitaire، وأن على الفلسفة السياسية أن تستعيد دورها في عملية التنوير والتحرر والانعتاق، ومن ثم يجب عدم الفصل بين نقد أشكال الهيمنة وبين النظرية النقدية التي تمثلها مدرسة فرانكفورت⁽⁵²⁾.

3. تتضمن فكرة عودة الفلسفة السياسية، ومنها بالطبع مقاربة لارمور نفسه، موقفاً يعبر عن تراجع العنصر الأيديولوجي لصالح العنصر الفلسفـي والمعـرفي بعد انتهاء الحرب الباردة، وانهيار المعـسـكر الاشتراكي، ومن ثم الخروج من الأيديولوجيا الماركـسـية تحديـداً، على اعتـبار أنها أـيدـيـولـوـجـياـ مـهيـمنـةـ في مـقـابـلـ الـلـيـبـرـالـيـةـ التي يـحـضـرـ فـيـهاـ العـنـصـرـ الأـيـدـيـولـوـجـيـ علىـ نـحـوـ أـقـلـ،ـ وـهـوـ مـاـ أـصـطـلـعـ عـلـيـ بـ"ـنـهـاـيـةـ الأـيـدـيـولـوـجـيـاـ".ـ وـلـكـنـ مـاـ يـجـبـ أـنـ نـأـخـذـهـ فـيـ الـاعـتـبـارـ،ـ هـوـ أـنـ العـنـصـرـ الأـيـدـيـولـوـجـيـ كـانـ وـلـاـ يـزالـ عـنـصـراـ حـاضـراـ فـيـ مـجـالـ الـعـلـمـ الـإـنـسـانـيـ،ـ وـإـنـ كـانـ بـدـرـجـاتـ مـخـلـفـةـ وـبـأـشـكـالـ مـتـنـوـعـةـ،ـ مـاـ دـامـتـ الـوـقـائـعـ وـالـقـضـاـيـاـ الـإـنـسـانـيـةـ يـتـدـخـلـ فـيـهاـ الـبـعـدـ الـوـاقـعـيـ وـالـمـعـيـارـيـ،ـ وـالـمـارـكـسـيـةـ فـيـ عـمـومـهـاـ،ـ وـفـيـ بـعـضـ أـشـكـالـهـاـ مـثـلـ الـمـارـكـسـيـةـ التـحـلـيـلـيـةـ أـوـ مـاـ بـعـدـ الـمـارـكـسـيـةـ تـشـكـلـ نـظـرـيـةـ مـنـ نـظـرـيـاتـ الـفـلـسـفـةـ الـسـيـاسـيـةـ الـتـيـ

(49) Peter Laslett (dir.), *Philosophy, Politics and Society* (New York: Macmillan, 1956), p. VII.

(50) Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Sylvie Courtine-Denamy (trad.) (Paris: Seuil, 1995), pp. 28–32.

(51) حول مناقشة هوية الفلسفة السياسية بين شتراوس وآرندت، ينظر:

Carole Widmaier, *Fin de la philosophie politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss* (Paris: CNRS Éditions, 2012).

(52) Miguel Abensour, "Philosophie politique critique et émancipation?" *Politique et Sociétés*, vol. 22, no. 3 (2003), p. 122.

لا يمكن إنكارها أو تجاهلها. وفضلاً عن هذا، فإن أي تأسيس علمي للفلسفة السياسية المعاصرة يحتاج إلى مناقشة القضايا التي طرحتها، خاصة ما تعلق بالصراع، والهيمنة، والعدالة وغيرها من القضايا، وهو ما حتم على لارمور مناقشة آراء كوهين، من دون أن يعطي أهمية لعنصر الأيديولوجيا الذي اعتقد أن الحياد والمناقشة العقلانية يكفيان للحد منه، وهو ما يعني أن مسألة العلاقة بين الفلسفة السياسية والمجتمع وثقافته لا تزال مسألة مطروحة على النقاش الفلسفية المعاصر.

4. عرف مبحث الفلسفة السياسية المعاصرة إسهامات ومقاربات متعددة منذ ما يُعرف بـ"عودة الفلسفة السياسية"، المرتبط بمناقشة نظرية رولز في العدالة التي أسهم فيها لارمور. ولعل ما يسترعي الانتباه في مساهمته هذه هو تأكيده على عناصر تلتقي مع ما يُعرف بالفلسفة الاجتماعية، أكثر من التقائهما بمبحث الفلسفة السياسية بمعناها التقليدي الذي يهتم بأفضل نظام سياسي ممكن، كما نقرأه على سبيل المثال لا الحصر عند ليو شتراوس، أو بمعناها المعاصر الذي يركّز على قضية العدالة ويسعى في بعض المؤسسات الأكاديمية الأميركية وغيرها بالفلسفة السياسية والاجتماعية. ويعود السبب في ذلك إلى التوجّه الواقعي الذي يصرّ عليه الفيلسوف لارمور، وتأكيده على أن مسألتي الصراع والإكراه من المسائل المركزية في الفلسفة الاجتماعية، كما تكشف عنها تحليلات مدرسة فرانكفورت بأجيالها المختلفة. وإذا كان صحيحاً أن لارمور لا يقيم حواراً مباشرًا مع مختلف أعلام هذه المدرسة، فإنه قد ناقش آراء هابرماس في الليبرالية والعدالة، وفي علاقة العقل بالتاريخ في الفلسفة السياسية، ولا يختلف جوهريًا معiar الحوار العقلاني الذي قال به عن *أخلاق المحادثة*⁽⁵³⁾، وبعض عناصر مفهومه للفلسفة السياسية لا تتعارض مع الفلسفة الاجتماعية، وخاصة ما تعلق بالصراع والإكراه، وتجربة الحياة السياسية، وكذلك بحكم أن أحد مصادر الفلسفة الاجتماعية كما صاغتها مدرسة فرانكفورت، سواء عند الجيل الثاني (هابرماس)، أو عند الجيل الثالث (هونيث)، هو البراغماتية بمعناها اللغوي التداولي *pragmatique*، أو بمعناها الفلسفى الذرائعي *pragmatisme*، ونقرأه في كتابات جورج هيربرت ميد George Herbert Mead (1863-1931) وجون ديوي. ويعدّ لارمور من المجددين لهذا التيار الفلسفى في صورته الأخلاقية والسياسية والفلسفية.

5. مما لا شك فيه أن ثمة قراءات عديدة لميراث الفلسفة البراغماتية، ومنها القراءة التي تعتبرها فلسفة سياسية واجتماعية، ومن أن فلسفة سياسية براغماتية مشروع قابل للإنجاز، ويمتلك مقومات التأسيس، ومنها على وجه التحديد: التعددية، وأهمية المنهج، والسياقية التاريخية، ونوع من إبستيمولوجيا البحث *épistémologie de l'enquête*، والتأكد على التجربة⁽⁵⁴⁾. وفي تقديري، إن مقاربة لارمور للفلسفة السياسية تدرج ضمن هذه القراءة للفلسفة البراغماتية التي كشف عنها في دراساته الكثيرة لفلسفة الأخلاق، وبين بعض معالمها في كتابه ما *الفلسفة السياسية؟* وقبله في كتابه *الحداثة والأخلاق*.

(53) Larmore, *Modernité et morale*, pp. 221-248.

(54) Roberto Frega, *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Jim Gabaret (trad.) (Paris: Editions Le bord de l'eau, 2015), p. 13.

6. رغم تأكيد لارمور على المجتمع، والصراع الاجتماعي، والإكراء، فإنه لم يهتم في تحليله لهذه القضايا بما تقدمه العلوم الاجتماعية والإنسانية من إسهامات علمية ضرورية لفهم المجتمعات الحديثة والمعاصرة، ويطرح مشكلات إبستيمولوجية ليس أقلها مفهوم المجتمع نفسه، ومكوناته، وصراعاته أمام المنظور الواقعي والبراغماتي للفلسفة السياسية الذي يفترض أن يهتم أكثر بالجانب الوصفي، وأن لا يكتفي بالجانب المعياري، مثلما تبيّنه دراسته للعلاقة بين القيمي والمعياري⁽⁵⁵⁾. ويعني ذلك أنه لا ينبغي التقليل من دور المعرفة العلمية في فهم المجتمعات المعاصرة التي تتسم بالتعقيد الشديد، وتحاول الفلسفة الاجتماعية أو الفلسفة السياسية والاجتماعية تحديد المعايير الأساسية الضابطة لنمط اشتغالها. وإذا كان بعض الفلاسفة يرون أن انحسار الفلسفة السياسية يعود إلى هيمنة الأيديولوجيا وغلبة العلوم الاجتماعية، فإن عودتها، في تقديري، يجب ألا تقلل من أهمية ما تقدمه العلوم الإنسانية والاجتماعية في معرفة المجتمع وقضايا المعتقد، والمتعلقة، والمتغيرة، وأن البحث البياني interdisciplinary يُعد من أفضل السبل لفهم وتجاوز العقبات الكثيرة.

خاتمة

يمكّنني القول إنّ مفهوم الفلسفة السياسية عند لارمور، يطرح مسألة الصلة بين المفهوم الفلسفي والتجربة التاريخية. والمقصود بذلك أنه إذا كان الفيلسوف قد فضل الطرح الواقعي البراغماتي مقاربةً لتجاوز العقبات التي تواجهها التجربة التاريخية الليبرالية للمجتمع الأميركي، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه هو: هل مفهومه للفلسفة السياسية يرتبط بالتجربة الليبرالية للمجتمع الأميركي فقط أم هو مفهوم فلسي شامل يصلح لمختلف المجتمعات المعاصرة التي، كما نعلم، ليست كلّها ليبرالية؟ وهل الليبرالية السياسية المحايدة تملك الصلاحية النظرية للإجابة عن الأسئلة التي تطرحها تجارب المجتمعات غير الليبرالية، ما دام يعتبرها نموذجاً إجرائياً؟ يترتب على هذا السؤال المشروع، طرح سؤال آخر لم يفارق خطاب الفكر العربي الحديث والحديث، وهو: ما الذي يمكن أن تقدمه لنا هذه المقاربة؟ هل تساعدنا على تأسيس فلسفة سياسية في فكرنا العربي المعاصر؟ مهمما كانت الإجابة التي نقدمها عن هذين السؤالين وغيرهما، فإنه يبدو لي أن الانفتاح على التجارب الفلسفية المعاصرة المختلفة أمرٌ ضروري فلسفياً وثقافياً، وأن الفصل والوصل بين مختلف المعرفات الإنسانية والباحث الفلسفية أمر مطلوبٌ منهجاً وعرفياً، وإعطاء المجتمع والتجربة التاريخية الأولى يسهم إيجابياً في معرفتنا الفلسفية، مع ضرورة نقد ما هو قائم من أجل الكشف عمّا يجب أن يكون، وما يمكن أن يكون.

References

المراجع

العربية

اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة: جون رولز نموذجاً. ترجمة فاضل جتكر، صموئيل فريمان (محرر). الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

(55) Charles Larmore, "Le normatif et l'évaluatif," *Philosophiques* (Automne 2004), pp. 398–402.

برلين، أشعياء. أربع مقالات في الحرية. ترجمة عبد الكرييم محفوظ. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1980.

بغورة، الزواوي. "الفلسفة الاجتماعية: بحث في مفهومها ونظريتها وعلاقتها". *تبين*. مج. 8. العدد 30 (2019).

بوبير، كارل. *بحثاً عن عالم أفضل*. ترجمة أحمد مستجير. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

بيديه، جاك وأوستاش كوفيلاكيس (تحرير). *معجم ماركس المعاصر: دراسات في الفكر الماركسي*. ترجمة سمية الجراح. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.

دووركين، رونالد. *أخذ الحقوق على محمل الجد*. ترجمة منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة، سناترا، 2013.

لوني، مارك. *مدخل إلى الفلسفة المعاصرة*. ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار الوفاد الثقافية-ناشرون، 2020.

الأجنبية

Abensour, Miguel. "Philosophie politique critique et émancipation?" *Politique et Sociétés*. vol. 22, no. 3 (2003).

Arendt, Hannah. *Qu'est-ce que la politique?* Sylvie Courtine-Denamy (trad.). Paris: Seuil, 1995.

Frega, Roberto. *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*. Jim Gabaret (trad.). Paris: Editions Le bord de l'eau, 2015.

Honneth, Axel. *Le droit de la liberté, Esquisse d'une éthicité démocratique*. Joly et Pierre Ruch (trad.). Paris: Gallimard, 2015.

Lacroix, Justine. *Communautarisme Versus libéralisme: Quel modèle d'intégration*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2003.

Larmore, Charles. *What Is Political Philosophy?* Oxford: Princeton University Press, 2020.

_____. "Le concept de bien." *Les ateliers de l'éthique/ The Ethics Forum*. no. 14 (2019).

_____. "Qu'est-ce que la philosophie politique?" *Phare*. no. 10 (2010).

_____. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. "Le normatif et l'évaluatif." *Philosophiques* (Automne 2004).

_____. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Modernité et morale*. Paris: PUF, 1993.

- _____. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Laslett, Peter (dir.). *Philosophy, Politics and Society*. New York: Macmillan, 1956.
- Poltier, Hugues. "Le pragmatisme: Solution au problème morale de la modernité?" *Revue de Théologie et de Philosophie*. no. 44 (1994).
- Strauss, Leo. *Qu'est-ce que la philosophie politique*. Olivier Sedeyn (trad.). Paris: PUF, 1992.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- Widmaier, Carole. *Fin de la philosophie politique? Hannah Arendt contre Leo Strauss*. Paris: CNRS Éditions, 2012.
- Williams, Bernard. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press, 2009.