

موسوعة كمبريدج للتاريخ

Anarchism Utopia Federalism Welfarism Communism

Socialism Anthropocentrism Foundationalism

Utilitarianism Positivism Authoritarianism Marxism

Darwinism Biocentrism Behaviourism Citizenship

Communitarianism Human Rights Democracy

Ecocentrism Ethical relativism Environmentalism

Evangelicalism Colonialism Modernism Dialectic

Corporatism Diversity Nationalism Ecosophy

Futurism Humanism Terrorism Hegelianism

Fascism Enlightenment Expressionism Taoism

Idealism Intellectualism Orientalism Pragmatism

Multiculturalism Machiavellianism Pacifism

Keynesianism Lutheranism Femenism Nazism

Pragmatism Privatization Ethnicity Westernization

Syncretism Totalitarianism Thatcherism Republicanism

Organicism Postmodernism Confucianism Islamism

Militarism Catholicism Degeneration Vitalism Nazism

Americanization Monetarism

Communitarianism Dogmatism

تحرير: تيرنس بول

ريتشارد بيللامى

ترجمة: مى مقلد

مراجعة: طلعت الشايب

1338

موسوعة كمبريدج للتاريخ

الفكر السياسي في القرن العشرين

(المجلد الأول)

المركز القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : ١٣٣٨
- موسوعة كمبريدج للتاريخ : الفكر السياسى فى القرن العشرين (مج ١)
- تيرنس بول ، ريتشارد بيللامى
- مى مقلد
- طلعت الشايب
- الطبعة الأولى ٢٠٠٩

هذه ترجمة المجلد الأول من كتاب:

*The Cambridge History of
Twentieth - Century Political Thought*

Edited by:

Terence Ball and Richard Bellamy

© Cambridge University Press 2003

Published by The Press Syndicate Of

The University of Cambridge

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

Cairo. El Gezira. EL Gabalaya st. Opera House

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524-27354526 Fax: 27354554

الفكر السياسي في القرن العشرين (المجلد الأول)

تحرير: تيرنس بول وريتشارد بيلامى

ترجمة: مى مقاليد

مراجعة: طلعت الشايب



بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشؤون الفنية

موسوعة كمبريدج للتاريخ : الفكر السياسى فى القرن
العشرين (مج ١)

تحرير: تيرنس بول وريتشارد بيلامى، ترجمة: مى مقلد،
مراجعة: طلعت الشايب،

ط ١ - القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠٠٩

٤٥٦ ص ، ٢٤ سم

١ - السياسة - نظريات

(أ) بول ، تيرنس (محرر)

(ب) بيلامى، ريتشارد (محرر)

(ج) مقلد ، مى (مترجم)

٣٢٠،٠١

(د) الشايب، طلعت (مراجع)

رقم الإيداع ١٦٨٨٥ / ٢٠٠٨

التزقيم الدولى : 7 - 868 - 437 - 977 - I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب
الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات
أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

* استهلال

* مقدمة

الجزء الأول:

المصائر المتغيرة للديمقراطية الليبرالية

- 19 ١ - بداية دولة الرفاهة بقلم: مايكل فريدين:.....
- تباينات أيديولوجية - الإملاق والفقير والعمل- جعل الفضيلة مجتمعية -
تطبيع المخاطرة - جعل الحاجة شرعية - أنسنة الدولة: البنية العضوية
الليبرالية والحقوق الاجتماعية- الديمقراطية الاجتماعية: الاحتكام إلى
العلم وعثرات العمومية - النزعة الجمهورية الفرنسية والتضامن -
استثنائية أمريكية؟ تخفيف التقديمية- التأمين الاجتماعى والديمقراطية
الاجتماعية الليبرالية - تداخلات وحدود رهن الظروف.
- 69 ٢- السياسة والأسواق: كينز ومنتقدوه بقلم: واين پارسونز.....
- مقدمة- صناعة مفكر اقتصادى- الحرب العالمية الأولى وما بعدها- كينز
و"الليبرالية الجديدة" - نحو النظرية العامة - الثورة الكينزية والنظرية
العامة - تسديد ثمن الحرب والاستعداد للسلام- هايك... نقيض كينز -
نقاد كينز - خاتمة.
- 103 ٣ - صعود الجماهير وصناعة نظرية الديمقراطية الحديثة بقلم: ريتشارد بيللامى
- "الجماهير" و"المجتمع الجماهيرى"- من الحشود إلى عوام الناخبين-
ظهور التنظيم الحزبى- مثابرة النخب- الأوتوقراطية الديمقراطية
أو ديمقراطية النخبة التنافسية- الخلاصة.
- 151 ٤ - القومية والإمبريالية بقلم: جيمس مايل.....
- الليبرالية والقومية والتوسع الإمبريالى- النقد الاشتراكى- القومية المدنية والعرقية.
- 177 ٥ - الفاشية والعنصرية بقلم: ستانلى ج پاين.....

الفاشية الإيطالية- الاشتراكية القومية الألمانية- هنغاريا ورومانيا-
الفاشية خارج أوروبا- الحرب العالمية الثانية- الفلانج الإسباني- النفاشية
الجديدة: نهاية مطاف الفكر والسياسات الفاشية.

213 ٦ - المحافظة بقلم: نويل أوسوليفان.....

الأنماط المختلفة للفكر المحافظ- المحافظة الرجعية- المحافظة
الراديكالية- المحافظة المعتدلة- اليمين الجديد- محافظة ما بعد الحداثة.

231 ٧ - الديمقراطية المسيحية بقلم: ماريو كاكياجلي.....

الرواد - البابا ليو الثالث عشر ومولد الديمقراطية المسيحية- النظرية
والتطبيق قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها - الفكر الديمقراطي المسيحي
والدكتاتوريات- بعد ١٩٤٥: الديمقراطية المسيحية في السلطة.

253 ٨ - نقاد الشمولية بقلم: جيفرى إيزاك.....

انبثاق الفكرة - الحرب الباردة وتبعاتها- أدب التمرد على الشيوعية-
سوابق وتصورات.

281 ٩- هل هي نهاية دولة الرفاهة؟ بقلم: روبرت جودين.....

تحديات / أزمت- أزمة الإمكانات- أزمة المحاسبة- أزمة المسؤولية
الفردية- التحدي النسوي- المستقبل.

الجزء الثاني:

تنوعات ماركسية

301 ١٠ - الدولية الثانية: الاشتراكية والديمقراطية الاشتراكية بقلم: ديك جيري

مقدمة- الأرثوذكسية الماركسية - التعديلية- اليسار الراديكالي- روسيا-
الإمبريالية والحرب- خاتمة.

329 ١١- الثورة الروسية: أيديولوجية في السلطة بقلم: نيل هاردينج.....

هل يمكن تبرير قيام ثورة اشتراكية في روسيا وفقا للأبعاد الماركسية؟ -
تحليل الإمبريالية والحرب الإمبريالية - بناء الدولة الإمبريالية-
السوفيات كأشكال معاصرة من الكوميونة- التحليل الطبقي

والاستراتيجية- دكتاتورية البروليتاريا، النظام والأمن- أيديولوجية
الدولة السوفيتية، الوعد بالوفرة - ... والنتيجة.

- 363 ١٢- الشيوعية الآسيوية بقلم: ديفيد مكيلان.....
- السياق التاريخي- الماركسية الصينية- الماركسية الآسيوية خارج
الصين.
- 383 ١٣- الماركسية الغربية بقلم: ديفيد مكيلان.....
- مقدمة- تأثير لوكاتش- جرامشي- مدرسة فرانكفورت- هابرماس -
الخلاصة
- 403 ١٤- الماركسية الفرنسية - من الوجودية إلى البنيوية بقلم: سونيل كيلناتي
- مقدمة - سياق الماركسية قبل ١٩٤٥- الماركسية الوجودية- البنيوية:
لحظة التوسير- انهيار الماركسية الفرنسية.
- 429 * بليوجرافيا.....

استهلال

يتربع هذا السفر الضخم على قمة إصدارات كمبريدج الخاصة بتاريخ الفكر السياسي، وكنا قد بدأنا التفكير في إصداره والتخطيط له منذ عام ١٩٩٣، واستغرق ذلك زمنا طويلا لكي يرى النور، ونحن مدينون بالشكر والعرفان لجميع المؤلفين المشاركين فيه، الذين كان صبرهم طويلا مثل الكتاب، حتى إن بعضهم كان يساوره الشك في صدوره. كما أننا، بالقدر نفسه، مدينون بالشكر لريتشارد فيشر محررنا بدار نشر جامعة كمبريدج، الذي دعانا إلى تحرير هذا المجلد ثم راح يحثنا كما كنا نحث نحن المشاركين في هذا العمل، أما علاقتنا الطيبة فهي أكبر دليل على ما بيننا من مودة واحترام متبادل.

كما نتقدم بخالص الشكر لسياران أوكللي على مساعدته لنا في المراحل النهائية لمراجعة هذا المجلد وتحريره، وللقراء الذين علقوا على فصوله المختلفة، ولفرانسيس نچنت الذي قام بتحرير المسودة النهائية بكل إخلاص، ولجوديث پول على إعداد الفهرس، وقيامها بأعمال التصحيح بمساعدة ميشيل تولمان، وأخيرا وليس آخرا يود كل من المحررين أن يتقدم بالشكر لزملائه في العمل على حسن التعاون ومتعة المشاركة.

تيرنس بول وريتشارد بيلامي

مقدمة

يهدف هذا الكتاب، وهو آخر إصدارات كميريدج عن تاريخ الفكر السياسى، إلى إلقاء نظرة شاملة ومجملّة على التيارات الأساسيّة فى الفكر الاجتماعى والسياسى للقرن العشرين. إنه لمن العسير أن نرعى تاريخ الفكر السياسى فى أية حقبة زمنية؛ ولكن محاولة القيام بعملية مسح لتاريخ التنظير السياسى فى القرن العشرين بكل ما فيه من تنوع واختلاف تنطوى على صعوبات خاصة، حتى ولو كان ذلك، فقط، لأن القرن الذى انتهى كان يتسم بالكثير من التشكك بشأن أساليب رواية التاريخ، وبالوعى الشديد بمدى تعدد ذلك. لقد دعم تأثير ماركس وفرويد وغيرهما من المنظرين مسألة "تأويل الشك"، حيث لا شىء يتطابق جوهره مع مظهره، كما أن هذا الشك يمتد إلى الكتابات التاريخية، بما فيها هذه التى بين أيدينا؛ وبداية فإن الشكوك سوف تزداد بشأن التحيز الأيديولوجى، وذلك لأن المشاركين فى هذا الكتاب يروون تاريخاً هم معاصروه، كما أنهم قد يثيرون أسئلة عن أسباب التركيز على جوانب بعينها وإهمال أخرى أو تضمين مفكرين بعينهم واستبعاد غيرهم. وأخيراً - وليس آخراً - هناك السؤال الحاضر دائماً عن المنهج، وعن الأسلوب المتبع، ولماذا السرد من وجهة نظر معينة أو توجه بعينه دون غيره، ولماذا استخدام هذا المنهج دون سواه؟

تلك أسئلة صعبة نعترف بأننا لا نملك لها إجابات شافية، بيد أنه بوسعنا أن نسوق بعض التبريرات: أولاً: لا شك أن المحررين والمشاركين فى هذا الكتاب لهم توجهاتهم وتحيزاتهم الأيديولوجية، ولا شك فى أن لذلك تأثيره على ما نكتبه وعلى طريقة كتابته، ومن حسن الحظ أننا لسنا كلنا على قلب رجل واحد فى فكرنا الأيديولوجى أو تفضيلاتنا السياسية، بل على العكس، فإننا نعتقد أن القارئ لهذا الكتاب سوف يندهش ليس لتنوع الموضوعات التى نتناولها هنا فحسب، وإنما سيروقه كثيراً أيضاً - كما نتمنى - تنوع الأساليب التى طرحناها وعالجناها بها وموضوعيتها. من أسف أن بعض المفكرين، وبعض الموضوعات، أخذوا مساحات أكبر من غيرهم؛ ومن أسف أيضاً، أن بعض الموضوعات لم تُطرح، وقد كانت

مسألة الاختيار هذه حتمية بالنسبة إلينا بسبب قيود المساحة وعدد الكميات التى أوشكنا على تخطيطهما. لقد حاولنا أن نلوع فى اختيار المفكرين والموضوعات قدر الاستطاعة، وأن نتحرى أى تحيز أيديولوجى فاضح ومن ثم نخفف من حدته. وفيما يتعلق بالمنهج أو الطريقة المتبعة هنا فينبغى التتويه أننا لم نلتزم منهاجا بعينه، بل استقر رأينا على أن ننتقى وأن نعمل مناهج متنوعة تبعا للمفكرين والمشكلات المطروحة والموضوعات المتأولة، حسب مقتضى الحال فى كل فصل. إن كل فصل يلتزم فكرة أساسية كما يلتزم ترتيبا زمنيا وأحيانا يكون التركيز على مُنظر أو مفكر بعينه. وبوجه عام فإن كل فصل من الكتاب يلتزم دربا من دروب الفكر فى القرن العشرين كله. وفى بعض الأحيان نخرج عن هذه القاعدة عندما يكون المُنظر أو المفكر مرتبطا بمدرسة فكرية معينة؛ أو عندما يكون لموضوع ما أهمية كبيرة تحتاج إلى المعالجة فى أكثر من فصل، إما لاتساع أثر الموضوع ومحوريته، أو لكونه قد أثمر عن أدبيات ثرية على الرغم من عدم استمراره طويلا.

ورغم كل ذلك نعترف أن كتابة تاريخ الفكر السياسى لها عيوبها الخاصة. وعلى الرغم من أننا حاولنا أن نكون عالميين قدر المستطاع، فإن ترتيب فهرست المحتويات وقيود عدد الكلمات جعل لزاما علينا القيام بخيارات صعبة ومعقدة باستمرار؛ ولأننا نتحدث عن تاريخ، فقد حاولنا أن نتجنب الأحكام الحالية والمبررات المعاصرة المطروحة عن الأفكار التى قد تكون أكثر أهمية لنا اليوم، بل راعينا مدى أهمية تلك الأفكار فى زمانها. ولأن اهتمامنا منصب على الفكر السياسى وليس على الممارسة السياسية، فقد أعطينا الوزن الأكبر والأهمية القصوى هنا للنظريات التى كان لها صدى أعمق فى عالم المثل وليس فى عالم الممارسة السياسية الواقعية - رغم أن كلا العالمين مرتبطان، وقد حاول كل من أسهم فى هذا الكتاب استكشاف تلك الروابط؛ ولأن جل تركيزنا يقع على الأفكار السياسية وليس على التاريخ الفكرى بوجه عام فقد واجهتنا - مثل كل محررى الكتب السابقة فى هذه السلسلة - صعوبات فى تحديد مدى المسائل موضع البحث وحدودها.

تلك مشكلات حادة في القرن العشرين تحديدا، حيث زاد الجدل حول "الشأن السياسي" ومجاله، وامتد ليشمل العديد من المفكرين والموضوعات والقضايا. كانت نقطة البداية هي أن القرن العشرين هو عصر الأيديولوجيات، وهي التي شكلت اللغات الأساسية للفكر السياسي، ولكن تلك الأيديولوجيات - كأنماط للفكر السياسي- لا يمكن دراستها بمعزل عن الأحداث السياسية التي شكلتها وتشكلت بفعلها. كما أن هوية الفكر السياسي خلال هذه الفترة تصدعت وأصبحت أكثر تعقيدا بفعل الظواهر التي يمكن اعتبارها سياسية، وفي زمن العولمة، أصبحت الدولة، التي كانت لزمن طويل هي المحور الأساسي للفكر السياسي - تعتبر الآن أحد اللاعبين من بين كثيرين منهم المنظمات غير الحكومية، والشركات العالمية، والنظم التجارية الإقليمية والعالمية، ومنظمات حقوق الإنسان، وهيئات الإغاثة العالمية والحركات السياسية العابرة للحدود القومية كالحركات النسوية والبيئية وغيرها من التجمعات. وهكذا فإن كل ما يعتبر - أو لا يعتبر - "شأنا سياسيا" يقيد أو يوسع من مجال "الفكر السياسي"، الموضوعة هويته بدورها موضع المساءلة؛ وقد ساعد الكثير من التطورات مثل مشكلات الهجرة، والتجارة العالمية، وحماية البيئة وحقوق الإنسان، والإرهاب، والهوية الثقافية، واللغات المتغيرة للعلوم الاجتماعية والجمالية، والحركات الاجتماعية الجديدة، والداستير المتغيرة للدول والمجتمعات، وغيرها من التطورات- على وضع تعريف لطبيعة وشكل الفكر السياسي الحدائي- وربما ما بعد الحدائي. وعليه فقد قمنا بدراسة ظهور الحركات البيئية والنسوية، وردود الأفعال السلبية المعادية للغرب والمعادية للبيرالية في الدول الإسلامية، وتطور مبادئ العلوم السياسية وتأثير الحدائنة على الفن والأدب، وتأثير علم النفس الفرويدي على الفكر السياسي. هذه الدرجة من التنوع ليست مسبوقة ولا هي قريبة المنال في الكتابات الصحفية، ناهيك عنه في المصطلحات السياسية. وأخيرا فإن هذا الكتاب- شأن الكتب السابقة في السلسلة نفسها - معنى بالفكر السياسي "الغربي"، وإن كان توسع الغرب وعمليات العولمة - التي ازدادت كثيرا أثناء هذه الفترة والتي أثرت التفاعل بين الغرب وغير الغرب سياسيا، وزادت من وتيرة التأثير والتأثر فيما بينها- قد وضعت صفة "غربي" موضع

المساءلة والاستفهام، كما تتناول وقائع وأحداث تبادل التأثير والتأثر والتلاقح الثقافي العابر للحدود والقوميات مثل تأثير هنرى ديفيد ثورو فى غاندى. وتأثير غاندى فى مارتين لوثر كينج، وحركة البيئة، وتأثير ماركس ولينين فى ماو، وتأثير ماو فى الحركات اليسارية المتشددة فى أوروبا وأمريكا الجنوبية؛ وبالتالي فقد بحثنا عن تلك الوقائع والأحداث التى تم فيها تبنى الفكر الغربى أو انتقدناه كما حدث مع الثقافات غير الغربية (ماو وغاندى) من جانب، والحركات المناهضة للاستعمار والحركات الإسلامية من جانب آخر.

وحتى يتوافق هذا الكتاب مع ما سبقه فإنه يبدأ فى مواضع كثيرة حيث انتهى الأول، كما يعود فى مواضع أخرى (حتماً) إلى أعوار القرن التاسع عشر. وهناك سببان جليان لذلك: الأول هو أن القرن امتداد زمنى متصلس الأحداث، وليس "كبسولة" مغلقة منفصلة غير قابلة للتأثر بما قبلها أو بعدها أو التداخل مع ما سبقها أو ما تلاها. وبالتالي فإن أى تقسيم لتاريخ الفكر السياسى (وإى شىء آخر) لهو تقسيم مصطنع. أما السبب الآخر للعودة إلى القرن التاسع عشر أحياناً فهو أن الكثير من أجدات الفكر السياسى فى القرن العشرين كانت قد وُضعت فى الجزء الأخير من القرن السابق، ولذا فإننا نبدأ تقريباً من عام ١٨٨٠ عندما تأسست الدول الأوروبية الكبرى وبدأت حقبة النظم الليبرالية، وكانت تلك هى الفترة ذاتها التى قويت فيها شوكة الإمبريالية، والنقد الاشتراكى للمجتمعات الليبرالية / الرأسمالية وظهور الديمقراطيات الجماهيرية الحديثة، وحركات مد حق الاقتراع للمرأة والبحث عن "طريق وسط" اجتماعى ديمقراطى كذلك الموجود فى دولة الرفاهة الحديثة. الانقسام الزمنى الثانى فى هذه الفترة موضع الدراسة يجىء مع الحرب العالمية الأولى والتعبئة العسكرية الواسعة، والثورة الروسية، وظهور الشمولية، والفوضى الاقتصادية التى خلفها الكساد العظيم، وانتهاء بالهولوكوست والحرب العالمية الثانية. ثم كان الانقسام الكبير التالى مع الحرب الباردة، والتحرر من الاستعمار، ونهاية الإمبراطوريات الأوروبية، والقول المبالغ فيه بـ "نهاية الأيديولوجيا" مع ظهور الحركات الاجتماعية الجديدة وزوال الشيوعية وزيادة توجهات المحافظة (*conservatism*) وبداية نوع جديد من القبلية (*tribalism*)

(الذى كثيرا ما ارتبط بإعادة إحياء الأصولية الدينية)، وأزمة دولة الرفاهة التى تقع تحت ضغوط اجتماعية واقتصادية وأيدولوجية من الداخل والخارج.

فى تناول تاريخنا حتى اليوم، لا نريد بأية حال من الأحوال أن نتبنى وجهة نظر هويجية^(*) (ولا هيغلية) عن الفكر السياسى فى القرن العشرين؛ وقد تزعم قلة أن تاريخ القرن العشرين - والفكر السياسى فيه - هو قصة نجاح أو تقدم، بينما العكس هو الصحيح، لقد كان القرن العشرون زمنا للفوران والاضطراب والحركات الجماهيرية والقتل الجماعى، للهولوكوست والقنابل الهيدروجينية. وكما قال الزعيم الثورى الروسى ليون تروتسكى فى عبارته المؤثرة "كل من كان يريد أن يحيا حياة هادئة، خاب سعيه بأن وُلد فى القرن العشرين". فهل سيكون القرن الحادى والعشرون والألفية الجديدة أكثر هدوءا وأقل عنفا... وإلى أى مدى؟.... سؤال يظل مطروحا. وإذا كانت الهجمات الإرهابية فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وما تلاها من "حرب على الإرهاب" تدل على شىء، فإنما تدل على أن الأيام حبلى... وأن الآفاق غير مبشرة.

(*) Whiggish صفة من هويج Whig، وهو المؤيد للإصلاح والمدافع عنه.

الجزء الأول

المصائر المتغيرة للديمقراطية الليبرالية

١- بداية دولة الرفاهة

مايكل فريدين (*) *Michael Freedon*

كانت دولة الرفاهة - التي هي الهدف الأهم للسياسة الداخلية لأكثر دول الغرب تقدما في النصف الأول من القرن العشرين - نتاج تغيرات جذرية في مفاهيم "الرفاهة" ومفاهيم "الدولة" على السواء، ودعمت المفاهيم والمدرجات الشائعة عن الطبيعة البشرية وعن تبادل التأثير والتأثر فيما بين الفرد والمجتمع بتجارب بنويوة بمختلف المقاييس لضمان تحقيق هذه المفاهيم. كما صحب ذلك تفسيرات أخلاقية وعقلانية متنافسة عن ماهية الحقوق والواجبات والمسئوليات والإدارة، وهي مفاهيم نمت في إطار أيديولوجيات متضاربة سعت كل منها للتمييز الواضح عن غيرها في حين تداخلت كل الأفكار وتشابكت. قد تكون اختلافات الزمان والمساحة سببا في بعض الفروق المهمة في النقاط التي ركزت عليها كل من تلك الأيديولوجيات، ولكن ذلك يوضح أيضا أن المنابع المشتركة لتلك الأفكار كانت متباينة.

تباينات أيديولوجية

في أوج ازدهارها في منتصف القرن العشرين كانت دولة الرفاهة تُعرف بأنها: دولة يتم فيها استخدام قوة الديمقراطية لتنظيم وتعديل القوى الاقتصادية والسياسية من أجل إعادة توزيع الدخل (*Schottland 1967, p.10*). هذا التعريف له دلالات معينة. فهو يوحي في هذه الحالة بأن الدولة كانت تتعمد الانحراف عن نظام السوق، كما يوحي بغياب التعديل أو التدخل في نظم الرفاهة السابقة. كلا الافتراضين قابل للتنفيذ والتفحص. كما أنه تعريف يخفق كذلك في التفرقة بين ممارسات الرفاهة كتأمين وممارساتها كمساعدة، أو بين الرفاهة كضمان لأدنى الظروف المادية كعامل ازدهار للبشر في أقصى الدرجات وأوسعها

(*) أستاذ السياسة بجامعة أكسفورد وزميل كلية مانسفيلد - أكسفورد

وأفضلها^(١). كما أنه لم يقدم تمييزاً مقارناً بين دولة الرفاهة في كلاً من بريطانيا و" *welfare state*" وفرنسا " *l'état providence*" وألمانيا " *Wohlfahrtsstaat*" ولا يوضح المنظور التاريخي الذي بدونه يظل فكر دولة الرفاهة في القرن العشرين فكراً غير مفهوم. وأخيراً فإن هذا التعريف الاقتصادي والمادى يمثل، على نحو هزيل، الأهداف والمبادئ السياسية الأكثر شمولية التي كان مفكرو الرفاهة يتمنون تحقيقها، بمن فيهم المفكرون الذين لجأوا إلى الجدل الاقتصادي؛ وبالنسبة إلى كثيرين فإن تدعيم دولة الرفاهة بالديمقراطية كان مطلباً مهماً للرفاهة، حتى وإن صدرت مفاهيم الرفاهة عن جذور غير ديمقراطية. ثم إنها، في توافقها مع الفكر الأعمق عن الدولة، كان يتم تقديمها باعتبارها أداة حيوية لتأمين أهداف اجتماعية وإنسانية أبعد، مثل الازدهار والمساواة والكرامة والمسئولية وتنمية الذات وتطويرها والمشاركة والعمل المرضى المنتج.

ولكن حتى على مستوى الشرح التاريخي يظهر الكثير من الصعوبات، فدولة الرفاهة يتم تصويرها من الناحية التقليدية على أنها قد نشأت نتيجة هجوم جمعى على مبادئ الفردانية، أو عن صراع بين وجهات النظر الليبرالية ووجهات النظر الاشتراكية، أو - كما هو الحال بالنسبة إلى ألمانيا - عن صراع بين وجهات النظر المحافظة ووجهات النظر الاشتراكية، أو أنها قد نتجت عن دافع من الأبوية أو - على العكس - دافع من تبادل المنفعة مستمد من الممارسات الخيرية بالقطاع الخاص. بيد أن أيّاً من هذه الأطر النظرية لم يعد أداة تفسير صحيحة مثمرة لفهم فكر دولة الرفاهة لو أننا أردنا تقديم أسباب كلية متجانسة. ولعل ثراء أدبيات الفكر الرفاهي يمثل تحدياً للتصنيف المبسط السابق، الذى كان يرى فى الإصلاح الاجتماعى "وسيلة ذهبية" ما بين سياسة عدم التدخل الحكومى *laissez-faire* والاشتراكية (Fine 1965)، وهى النظرة السائدة بشكل خاص فى عالم الأيديولوجيا الأمريكية غير حادة الفروق. غير أن الفكر الرفاهي يتشكل بفعل عوامل عديدة كما يساعد بدوره فى تشكيل عوامل عديدة، تتضمن النظريات والممارسات الحديثة عن المواطنة، والمفاهيم النفسية والمادية لرخاء وسعادة الإنسان، ونمو البيروقراطيات والمفاهيم الجديدة للغايات السياسية والاستخدامات

(١) للمزيد عن إحلال الأمتل محل الأدنى، انظر كتاب Briggs الصادر عام ١٩٦١.

التي توظف فيها سلطة الدولة، وأهداف التحديث وبناء الأمة، ومدرجات توازن القوى والطبقات الاجتماعية المتغيرة فيما يخص تشجيع المشاركة الديمقراطية، وتنمية آليات الضمان الاجتماعي، والقواعد الاقتصادية البديلة لإعادة توزيع الثروة، والرؤى المختلفة للعدالة الاجتماعية والنزعات المتنافسة عن المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية للهيئات الاجتماعية المختلفة، والتوجهات المستقبلية الناشئة لإدارة الوقت، وإعادة تقييم المخاطر، والسبل الجديدة لتفعيل السيطرة المجتمعية. لم تكن ثمة علاقة، ولو بسيطة، تربط بين كل هذه العوامل: فتتوعدا الشديد والمتشعب يعكس خصب ومرونة الأوساط الأيديولوجية التي أطلقتها. وكان ذلك التنوع والاختلاف الأيديولوجي مربكا ومحيرا بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يتوقعون أن تكون الأيديولوجيا شديدة التنظيم والوضوح مثل المفكر الرفاهي السويدي جونار ميردال *Gunnar Myrdal* مما دفعه أن يشكو في الخمسينيات من "الغياب الواضح لأية أيديولوجيا مناسبة وإيجابية وواقعية عن دولة الرفاهية". (*Myrdal 1965, p.59*) وربما يعنى الفهم الأشمل والأوسع نطاقا للفكر السياسى الرفاهي، والذي يشار إليه هنا بحركة الرفاهية، ربما يعنى أن الرفاهية منهج يضم الكثير من المبادئ وإن كان المبدأ الليبرالى هو السائد^(١).

إن الفهم الصحيح للفكر الرفاهي فى القرن العشرين لا بد من أن يبدأ من نهاية القرن التاسع عشر؛ وحتى آنذاك، بينما كان توجه بعض الحلول الرفاهية يتضح كان الكثير من المبادئ مازال محل تفنيد، وكان يتم طرح المزيد من القضايا. كان لتقدم الفكر الرفاهي فى أوروبا آثاره الجانبية، التى ظهرت فى فترتين انتقاليتين هما تحديدا^(٢): مطلع القرن ومنتصفه. وكان لبزوغ المجتمع كفاعل مؤثر وربما مسيطر متصرف فى حقوقه الخاصة، وتقبل الدولة على أنها المنظم الأساسى وربما المبتدئ للسياسة العامة الداخلية، مع تدخل الدولة الدائم

(١) انظر (Ashford 1986, p. 13) "أحد المفاهيم الرئيسية الأكثر خطأ عن النمو السياسى لدولة الرفاهية، وهو المفهوم الذى نشأ بفعل منظور تاريخى ضيق، هو أن وصول السياسة الاجتماعية إلى مرحلة النضج إنجاز اشتراكى".

(٢) هذه العبارة تعود إلى كتاب (رينهارت كوسلك) *"Sattelzeit"* Reinhart Koselleck : هى حقبة تغيرات مترابطة تربط بين فترتين وبينهما فى وقت واحد (*Koselleck 1972 p.xv*)

الملحوظ، وليس الاستثنائي المؤقت، كان ذلك من أبرز ما خلفته أيديولوجيا القرن التاسع عشر للقرن العشرين. وعم هذا الفهم طائفة كبيرة من الأيديولوجيات السياسية محفوفًا بالخوف والترحاب في آن. وفي بريطانيا تلازمت هذه التطورات مع عودة تصاعد مذهب المنفعة مصحوبا برسائل التطور الاجتماعي. وتم توظيف مدرستى الفكر لمواجهة الآثار الاجتماعية السلبية للثورة الصناعية وكيفية تحاشي هذه الآثار السلبية. اختلط الفكر المثالي البريطاني بمفاهيم العصر الفيكتوري عن التقدم كما اختلط بالنظريات الاجتماعية الجديدة مؤكدا أهمية الكيانات الاجتماعية المتكاملة وبالتالي أهمية الانتماء إلى الجماعة⁽¹⁾. وبعيدا عن التعاليم الاشتراكية، فإن الفرد العادى- الذى ازدهرت أحواله بسبب مبادئ وبدهيات سياسة عدم تدخل الحكومة (*laissez-faire*) بينما كان غائبا عن الممارسات الاجتماعية - حل محله تقدير كبير للاعتماد المتبادل بين الأفراد وتعاونهم الاجتماعى الذى لا مفر منه. وفى الوقت نفسه شهدت فرنسا تقدما فى أفكار التضامن الاجتماعى، التى رغم نشوئها عن نقاط بداية مختلفة قليلا، أكدت دعم الدولة لمسئولية الفرد ونظراته المستقبلية وطموحه مع استبدال تلك الأفكار جزئيا بالتأمين الاجتماعى كمسألة مصلحة قومية. كما ربطت ضروريات الحياة الاجتماعية بين الأمان والحرية. أما ألمانيا فكانت تربط فى ذلك الوقت بين أبوية الدولة والواجب الاجتماعى لتحقيق الكفاءة المؤسسية التنظيمية. كانت السويد تدفع بالفكرتين المتلازمتين: الحرية الفردية والمساواة الاجتماعية، سابعة عليهما مسحة ديمقراطية، أما الولايات المتحدة الأمريكية فكانت تسلك وحدها طريقا مختلفا فضلت فيه ترتيبات الرفاهة الخاصة المحدودة واللامركزية على التدخل المكثف للدولة. غير أن جميع هذه الأفكار كانت مشهودة ومطروحة فى كل من تلك الدول وإن بدرجات متفاوتة.

(1) للاطلاع على نظرة نقدية عن مثل نظريات الرفاهة هذه انظر (O'Brien and Penne p 210-212, 1998).

الإملاق والفقر والعمل

يحتاج فهم تطور الفكر الرفاهي في القرن العشرين إلى تفسير شامل على ضوء خلفية مركبة. وبداية فإن مساعدة المحتاجين كانت مرتبطة أساسا بالفقر أو بالأحرى الإملاق أى الفقر المدقع الذى لا سبيل إلى رفعه، المرتبط بالبطالة والعوز وعدم الكفاءة وضعف الشخصية، والمرتبط أيضا، على مستوى آخر، بعدم التوازن الاجتماعى. يستتبع الإملاق أربعة أمور: فهو أولا: كان يرتبط بوصمة عار أخلاقية تمثل سقوطا فرديا منحرفا عن مستويات السلوك المتوقعة؛ وإن لم يكن إجراميا فهو سلوك ضد المجتمع بشكل ظاهر. ثانيا: كانت الإعالة تعالج من خلال مبادرات محلية وليست قومية. ثالثا: إنها كانت تؤيد مبدأ الإرادة الطوعية سواء فى حالة الإحسان (وهى حسن نية المعطى) أو الاعتماد على الذات فى جمعيات الخدمة المتبادلة (فى حالة الإرادة المتبصرة للمتلقى). رابعا: إنها كتصنيف مفهومي كانت مدعومة بالاعتقاد بمزايا السوق الحرة رغم أن الكثير من الممارسات الاقتصادية انحرفت عنه. قبل عام ١٩١٤ كانت النظرة إلى الفقر باعتباره إعالة أو إملاقا، تتنازع - من حيث التعريف والمشروعية - مع مفهومين آخرين. بالنسبة إلى البعض فى بريطانيا مثل تشارلز بوث *Charles Booth* و. ب. سييوم راونترى *B. Seebohm Rowntree*، اللذين كانت تقاريرهما الاجتماعىة عن لندن ويورك تقدمان نظرة متفحصه عن حالات الفقر المدقع، كان الفقر يمثل صفة للأفراد المحرومين والمعوزين الواقعين أدنى مستوى معين من الدخل الكمى أو وسائل تدبيرهم له، ولكن هذا المفهوم اكتمل بنظرة أشمل وأعم كانت تُرجع الفقر إلى مجموعة من العوامل والصفات غير المالية أو النقدية أو المادية، يكون غيابها سببا فى فقدان بعض الناس للعديد من المنافع والفوائد والمزايا التى يجب أن يتيحها المجتمع. كان استثناء هؤلاء وإقصاؤهم مفروضا عليهم بحكم النظم نفسها التى وضعت للتكيف مع الإملاق.

عملت الأنماط الفكرية المرتبطة بهذين المفهومين الأخيرين ضد المعتقدات القديمة عن الفقر، التى كانت تعتبر غير كافية لمعالجة الآثار السلبية للتصنيع التى

تحت من شأن الإنسان. وتأثرت تلك الأنماط الفكرية بالدور الحيوى الذى تنبعه النظريات الاجتماعية الجديدة فيما يخص طبيعة المجتمع المتميزة والطريق إلى التطور الاجتماعى واتساع الحاجات الإنسانية. ولكن المبدأ التطوعى قدم فكرا أكثر ذكاء مما هو معترف به ليس فى تشريعه للأعمال الخيرية فحسب، وإنما فى تشريعه تقاسم المخاطرة من خلال تبادل المسؤولية، وإدراك أهمية الجماعات فى هذه المساعدات المتبادلة، ودعم المشاركة المدنية فى التخطيط لمواجهة الضغوط الاقتصادية. إذن "لم تكن التطوعية مثلا اجتماعيا أعلى مرتبنا بأيدولوجية سياسة محددة" ولكن يمكن استيعابها ضمن التفاهات الاجتماعية للتعاون والتضامن (Kropotkin 1972, Davies 1997, p.59) وكان استمرار وجودها مكونا لبيرويا للرفاهة فيما بعد وهو مكون شديد الاهتمام بالدولة. ولكنها رغم ذلك لم تقدم حلا شاملا لمشكلات الفقر.

إضافة إلى الفقر كانت هناك كبرى مشكلات الثورة الصناعية وهى البطالة. تسببت لامركزية العلاقة بين العامل وصاحب العمل والمرونة التى وصلت إلى حد التسبب فى سوق العمل إلى ضعف الروابط بين العمال والعمل، حيث خلق الإنتاج بالجملة (الإنتاج الكبير) بطالة بالجملة؛ ومرة أخرى تضافرت عوامل كثيرة تحت تلك المظلة: البطالة كانعكاس لعدم كفاءة الفرد وضعف شخصيته؛ والبطالة كهشاشة بنيوية فى صناعات بعينها وكلتاهما فى إطار مسئولية صاحب العمل من ناحية، ومن ناحية أشمل وأعمق هما تأكيد سوء التنظيم الاجتماعى، والبطالة كإهانة للكرامة الإنسانية، وهو تفسير يوحى بأن قيمة الفرد تعتمد أساسا على الاحترام. هذا التعريف الأخير ناشئ عن الفكر الفردى المحافظ، ثم أصبح الاعتقاد بأن العمل يجنب المرء الاعتماد المالى على الآخرين، بل إن العمل لمن لا يملك هو طوق النجاة الوحيد نحو الأمن والاحترام؛ ولذا فإن إعادة توزيع التأمين كانت تتطلب بعض المخالفة، أو ربما الانتهاك، لحقوق الملكية التى كان يعتقد فى السابق أنها كافية لتوفير الأمان (Holmes 1988 , p.93). كان العمل أمرا مركزيا ومحوريا فى الفكر الاشتراكى حيث يعد من ضرورات الطبيعة البشرية؛ وبينما كانت الرأسمالية تؤمن للأفراد حق التملك كانت أحيانا تحرم البعض من العمل

(Hatzfeld 1971, p.29) ولذلك كان الحق في العمل بالنسبة إلى الاشتراكيين أمرا جوهريا. أما التقدميون من غير الاشتراكيين فقد احتفظوا ببقايا أيديولوجيا القرن التاسع عشر. حيث رأوا في العمل نشاطا ذا أبعاد أخلاقية إذ يُمكنُ المرء من الحفاظ على بقاءه وقد يمكنه من أن يبتاع الراحة المادية. وتلازما مع ذلك الاعتقاد، أعيد تعريف واجبات المواطنين على أساس التزامهم بزيادة رفاهة المجتمع ككل، وهو الأمر الذي كان أحد السبل إليه عمل الفرد داخل المؤسسة الجمعية. وكما قال المفكر الرفاهي ت. هـ. مارشال *T. H. Marshall* في منتصف القرن العشرين إن واجب العمل أصبح واضحا عندما أصبح العقد يفرض الالتزام بالاعتماد المتبادل بين أفراد المجتمع بما أن هذا العقد نفسه يتيح للفرد حرية ألا يعمل (*Marshall 1965, p.129*). وقد لقي هذا الجدل صده في الوظيفة الاجتماعية التي وصفها ر. هـ. تاووني *R. H. Tawney* (1945, pp.7-8). ولكنه عمق في الوقت نفسه الرابطة بين التأمين الاجتماعي والعمل.

جعل الفضيلة مجتمعية

في مطلع القرن العشرين تمحورت الأيديولوجيات الكبرى حول ثلاثة تصنيفات لتنمى أبعاد الرفاهة. كان المحور الأول يدور حول الفضيلة ومكاسبها ويعتبر السياسة الاجتماعية مردودا للسلوك الفردي القويم، ولكن كانت هناك شروط للدخول في هذا المحور، الذي قد يشير إلى الممارسات التي يمارسها الأفراد طواعية وبوعي ليتجنبوا تحميل المجتمع المزيد من العبء وينخرطوا في الأعمال الخاصة مُقْصِنين أنفسهم عن هموم الآخرين (*Fraser 1973, pp.91-101*) وقد يعنى تبادل المساعدة داخل جماعات محلية أو وظيفية وتنمية التضامن الداخلي وتلاحمه والحد من المخاطر (*Beveridge 1948, pp. 21-117*). الصيغتان مرتببتان وتقعان في إطار المجتمع المدني، وتدعمان النموذج الليبرالي الكلاسيكي للعلاقات الاجتماعية المشروطة بما فيها الخيارات الفردية المستندة إلى الترتيبات القانونية. وكما سبق أن أشرنا فإن هذا التصنيف يقر العمل النافع اجتماعيا،

ليس بمكافأة إرادية أو طوعية للأفراد والمجموعات فحسب، بل وبمكافأة الواجب الذى تعود به عضوية الفرد على المجتمع والنشاط الذى تقوم به الشخصية الاجتماعية- أى العمل النافع للآخرين. إذن فالأيدولوجيات المختلفة عن الرفاهية تجعل البعد الأخلاقى لمساعدة الآخرين فى منزلة أعلى وأكثر تميزا من الأطر الفكرية الأخرى. وفى منتصف القرن كان الشكل الثالث لهذا المحور قد تبلور ليصبح أهم أشكال فكر الرفاهية. وكما لاحظ رينشارد تيتموس *Richard Titmuss*، أحد رواد الرفاهية فى حقبة ما بعد سنة ١٩٤٥، فإن السياسة الاجتماعية لا يمكن حصرها فى السياسة الاقتصادية فقط أو فى "مجموعة تحولات فى الدخل" (*Mead, 1997, p. 197*) لأن "أفضل ما قدمته السياسة الاجتماعية البريطانية فى القرن العشرين هو تشجيعها لمشاعر الإيثار والتبادل والواجب الاجتماعى" (*Titmuss 1973, p.254*). وكان مفهوم الفضيلة دائم التآرجح ما بين تخصصتها، أو إرسائها فى منطقة وسطى طوعية تحفظ التوازن بين العام والخاص، أو جعلها مسألة قومية عامة.

تطبيع المخاطرة

كان التصنيف أو المحور الثانى لأيدولوجية الرفاهية يتعلق بالإدراك العقلانى لمسألة الحظ أو المخاطرة. فى البدء، على المستوى الأساسى، كانت المسألة مسألة تأمين: حماية من- أو على الأذى تعويضا عن- ما هو غير طبيعى أو غير متوقع. باستثناء معاشات كبار السن؛ حيث إن كبار السن كان أمرا طبيعيا ومتوقعا. وبالتالي، لم يثر الكثير من الجدل بشأن المعاشات فكبار السن أناس مستحقون ومعوزون ولا سلطان لهم على ظروفهم؛ كما أن المعاش تعويض عن حياة من الكد والكدر يدفعه المجتمع الشكور الممتن لذلك (*Freeden 1990*). أما المرض والحوادث والبطالة والفقر المدقع فكانت أمورا غير متوقعة وتحدث بعشوائية، ولذا فإن التأمين لمواجهة المخاطر هو أفضل وسيلة اجتماعية للتعويض عن حدوثها، وهو القيمة الموجودة فى مذهب تبادل المنفعة كما جذب إليه دعاة كل

من الجماعية والفرديّة. وفي فرنسا على وجه الخصوص، كان التأمين الاجتماعي، وهو مختلف عن التأمين الخاص، بمثابة استجابة للواجبات القانونية لمذهب تبادل المنفعة. كما حتمت أعباء المجتمعات الأخذ في التصنيع وجود وسائل إضافية والتزامات عامة، قد تكون غير محدودة، في عالم يسوده عدم اليقين من المستقبل، وذلك بتحويل تلك الالتزامات من مجرد علاقات تبادلية فيما بين الأفراد كما في المجتمع المدني إلى مسؤولية اجتماعية: إنها عملية تعميم المخاطرة أو جعلها جماعية. فالمجتمع ككل منوط بإسداء ذلك الواجب. (Ewald 1986, and passim p.60) وخاصة لو نظرنا إلى الاعتماد المتبادل بين البشر كحقيقة اجتماعية لا بد منها.

على وجه الدقة، تم تقديم التأمين الاجتماعي باعتباره شكلا من أشكال المساواة في التعامل، وهو ما يعنى المساواة في الفرص وفي الاحترام وليس المساواة في الدخل، مصحوبا برعاية الأطفال كوسيلة لضمان تكامل الأسرة- وهو الأمر الذي يحبذه دائما المفكرون الفرنسيون. بهذا المعنى فإن التأمين يسبق المساواة في الأهمية (Ambler 1991, p.12). كما يمكن فهم التأمين الاجتماعي أيضا باعتباره موروثا عقلانيا و"علميا" للوضع الفرنسية؛ إذ يستنكر عدم اليقين كما يستنكر الثمن الباهظ لقوانين السوق، الذي يدفعه الأفراد والمجموعات الذين خسروا في المنافسة؛ كما يمكن القول إن التأمين الاجتماعي يسبغ على أصحاب العمل مكانة اجتماعية بإسناده إليهم واجبات اجتماعية تدعمها الدولة؛ كما أنه شمل الواجب الاجتماعي المرتبط مثلا بالتأمين على الحياة (Ewald 1986, p.148). ثم إن التأمين الاجتماعي كان يعتبر سوء حظ العمال أو أصحاب العمل أمورا عادية وحقائق موضوعية للحياة (Rosanvallon 2000, p. 15) مما يقضى على مشكلات الفضيلة والإيثار برفضه عقاب عدم المسؤولية الفردية أو مكافأة المسؤولية على السواء وبالتالي تقليل المنافع إلى أدنى درجات المسؤولية القانونية غير الشخصية. المخاطرة باتت إذن أمرا عاديا. وبوجه عام أصبح هذا التصنيف - تصنيف المخاطرة - في فرنسا مبدأ مفهوما منظما للتأمين العام والخاص، وكان بمثابة تلازم أيديولوجي بين ازدهار الفرد وتبادل المنفعة في المجتمع

(*Prévoyance*)، لأنه تجنب رؤية الفقر بمعزل عن باقى أسباب التعاسة الفردية (Ashford 1991, p.36) ولأنه حاول قطع العلاقة بين الخلق وبعد النظر أو على الأقل الحد منها، تلك العلاقة التي كان يؤكدُها المنادون بحرية الفرد وإرادته (Rimlinger 1971, p.62)؛ ومع هذا التطبيع كان الفكر الجديد عن التعويض عن الأحداث التي لا تقع في نطاق مسئولية أحد بعينه أو المخاطر الوظيفية *risque professionnel* كما جاء في القانون الفرنسي عن التأمين ضد الحوادث الصناعية في ١٨٩٨ والذي حدد الفارق بين العمومية وبين الإلزام (Stone 1985 p.104). ، وأخيرا فإن التغيير الاجتماعي والصناعي أوضح عدم إمكانية توقع المستقبل، ولذا كان التخطيط للطوارئ أمرا ضروريا. وكان بيير لاروك *Pierre Laroque*، وهو أحد أهم رواد التأمين الاجتماعي في فرنسا، يرى أن خطر التعاسة في المستقبل يخيم على الطبقة العاملة فيجعلها تطالب بقوة بالتأمين الاجتماعي وبإزالة مسببات الفلق وعدم الثقة في الغد (Laroque 1953 pp.49-51).

على نحو أشمل عبرت هذه التطورات عن نقلة كبيرة في مفاهيم الطبيعة البشرية والعلاقات الإنسانية بالحد من عنصر استقلال الفرد المرتبط بقوة شخصيته ومدى تحمله وسيطرته على ذاته، وكذا من حيث العيوب الذاتية للفرد لدى كل من العامل وصاحب العمل، ولم يعد البؤس يفسر على أنه متعمد أو سبب للوم بل أصبح المجتمع يرى إمكانية لتغيير ظروف الأشخاص وسلوكياتهم. كما لم تعد الطبيعة البشرية هي تلك الصفات الثابتة للأفراد وإنما هي سلوكياتهم الاجتماعية. وبدلا من النظر إلى النظم السياسية القائمة باعتبارها سلسلة من القيود الضرورية على السلوك الفردي، أعيدت صياغة هذا المفهوم لتصبح النظم السياسية عمالية لتنمية الحياة الجمعية الجيدة. وبذلك ظهرت وظيفة جديدة للدولة. وبدلا من "التدخل" كان "التنظيم" أو "التمكين" لأسباب إنسانية ولمراعاة الكفاءة أو المواعمة السياسية. فالتعويض عن الضرر - وخاصة في حوادث العمل - جعل الظروف محتملة طبق الاحتمالات المختلفة، أو بعبارة ونستون تشرشل *Winston Churchill* (Dawson 1912, p.9 and passim)؛ وبعبارة أخرى فإن التأمين الاجتماعي

"سحر التناسب"، على حكم المجتمع، وهو المفهوم الذى قدم نوعا جديدا من المساواة بين الجميع فى نظر القائم على التأمين: أى الدولة (Freeden 1978, p.237) (Ewald 1986, p.247). وحدد التأمين المجموعات الاجتماعية التى لم تعد تقع فى دائرة زمان بعينه أو مكان بذاته؛ وبالتالي حد من التقسيمات الاجتماعية بين أجيال الحاضر والمستقبل وبين الطبقات وبين المناطق. ومن تلك المنطقات برزت صيغة جديدة لمفهوم المساواة فى شكل التعويض الاجتماعى، والذى كان البعض يراه على أنه "منطق دولة الرفاهة" (Luhmann 1990, p.22) وهو التعويض عن المشكلات الحرجة التى تحط من شأن الإنسان سواء بسبب عدم المساواة الاجتماعية أو الإعاقة التى من شأنها أن تمنع المرء من الحصول على احتياجاته الأساسية أيا كان الجهد الذى يبذله أو الصفات الحميدة التى يملكها. وكما جاء فى عبارة تيتموس *Titmuss* اللادعة، فإن من يستحق التعويض هم "الذين أرغموا على دفع- وهم المحرومون من غير الرفاهيين- جزء من تكلفة تقدم سواهم فى مجتمع متحرك متغير" (Titmuss 1976, p.63). ولا عجب، مع هذه الأيديولوجية، ألا يدرك رجال الأعمال الأمريكيون فى مطلع القرن أن تعويض العامل عن الحوادث كان بمثابة تأمين اجتماعى حيث جعلوه "ليس واجبا من المجتمع نحو العامل وإنما واجب من الصناعة"^(١) رافضين خطاب الحقوق الاجتماعية.

إلا أن الفضيحة ونتيجتها التقليدية- وهى المسؤولية الفردية- ظلت تلعب دورا بارزا فى الكثير من أشكال التأمين. وظل مبدأ التأمين الاجتماعى يحمل ذلك التوتر القائم بين الحرية والأمان. وبينما كانت ألمانيا بسمارك تؤثر التأمين، كان المفكرون الفرنسيون والبريطانيون يحاولون إحداث توازن بين الاثنين. كان الشائع فى الفكر السياسى الفرنسى هو تحميل الدولة وقوانينها مسؤولية تحديد وضمان الأخلاقيات العامة، بحيث إن فضيلة بُعد النظر وعمل حساب المستقبل قد تكون واجبا تفرضه الدولة على الأفراد. وقال دعاة التكافل إن استبدال الالتزام الاجتماعى بالمساعدات

(١) وردت العبارة فى كتاب ريملينجر Rimlinger الصادر عام ١٩٧١ ص. ٧٧.

الاجتماعية الإجبارية يعتبر تحولا فكريا ولفظيا بسيطا، وذلك على عكس أيديولوجية الرفاهية الألمانية الرائدة التي كانت تنادي بالرجوع إلى أخلاقيات مجتمعية إلزامية بدلا من تلك الالتزامات القانونية السلطوية. أما الليبرالية الفرنسية فقد انشقت عن هذا الفكر بابتعادها عن ترتيبات الرفاهة الخاصة والمجتمعية وكانت أكثر توجهها للسوق وسياسات الوسط عن نظيرتها البريطانية (Logue 1983). كان دور الإجماع في الليبرالية البريطانية أكثر تعقيدا وكان نابعا من إعادة تقييم مثالية للعلاقة بين الحرية والقسر لا يعوقها سوى فكرة أن الخلق لا يمكن فرضه (Green 1941, pp. 221-2) وكذا الإجماع الثقافي عن أن يكون للدولة دور تنظيمي بكل هذه القوة^(١).

لكن إذا كان التأمين الخاص مسألة أنوية وتجارية لدى أصحاب العمل، فإن التأمين الاجتماعي أخفق بالطبع في إشباع التقنية الاجتماعية الجديدة لعلم التأمين والتي كانت تستهدف تسهيله أصلا (Shapiro 1997, p.116). ونادى دعاة التأمين الاجتماعي بدلا من ذلك بالمزج بين المصلحة الشخصية الاجتماعية وبين الفضيلة الجماعية وكلاهما قد أخذ الآن شكل المخاطرة الاجتماعية^(٢). وقد فصل التأمين الاجتماعي الآن بين الحق القانوني في الدخل وقيمة السوق (Marshall 1965 p.106) فاتحا طرقا جديدة للمواطنة التي تأخذ في اعتبارها المجتمع المدني والدولة معا في آن. كما أعيد اكتشاف وتناولها الفضيلة باعتبارها أخلاقيات الخدمة العامة في بيروقراطيات الدولة؛ والمشاركة الفعالة لقطاعات اجتماعية كبرى في التخطيط لمصالحهم بجانب مصالح الغير؛ وتوحيد الموارد الاجتماعية في الربط بين العامل والدولة كما جاء في البرنامج البريطاني للتأمين ضد البطالة لعام ١٩١١. كذلك خلق تدخل الدولة قيمة مضافة أجملها لويد جورج Lloyd George في شعاره "تسعة بنسات بدلا من أربعة" كما أنها جعلت

(١) انظر (Henock 1986, pp.63-94) للمزيد عن تردد البعض في أن يجعلوا التأمين ضد الحوادث إجباريا.

(٢) انظر (Hook 1967 p.168) للاطلاع على ضرب من الجدل الأمريكي بهذا الشأن.

من الدولة شريكا للأسرة والمجتمع المدني في الحصول على سلع جيدة ومستوى متحضر للحياة بدلا من أن تكون شبكة من علاقات القوى المفروضة على الناس.

جعل الحاجة شرعية

كان التصنيف الثالث الذي استخدم في تطوير مبادئ سياسة الرفاهة هو التعرف على "الحاجة" باعتبارها صفة إنسانية واجتماعية أساسية. فالتصنيفان اللذان سبق تناولهما، وهما الفضيلة والمخاطرة، لم يقف أيهما عند المبدأ المرتبط بالحاجة، أو بالأحرى عند إعادة توزيع الموارد النادرة باعتبار ذلك جزءا من السياسة الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى اكتشاف بُعد جديد في مسألة الرفاهة. في البدء، كان يعتقد أن الحاجة الناتجة عن الفقر مطالبة غريبة للحصول على الموارد الاجتماعية في الاقتصاد الرأسمالي وكان إشباع هذه الحاجة يأتي في أفضل الأحوال عن طريق استئصال كل ما هو خارج عن القياس. وفي مطلع القرن العشرين كان هناك فهم جديد لمعنى الحاجة من خلال تقييم الكفاءة الشخصية والقومية ودخل ذلك في إطار الفهم العلمي للرفاهة. هكذا قام راونتري *Rowntree* بتفحص الحد الأدنى اللازم المطلوب من كل من التمويل الخاص وتمويل الدولة لتحقيق متطلبات الكفاءة الجسمانية والعقلية (*Rowntree 1919, pp. 50,144*). وكان ما توصل إليه من نتيجة هو الأساس لتقرير بيفرديج *Beveridge Report*، وهو أن الحاجات الإنسانية هي أساس تقييم الحد الأدنى للأجور ولكن القيمة السوقية للخدمات لا بد أن تحدد الأجور الأعلى من ذلك الحد الأدنى (*Rowntree 1937, p.15*). وعلى نحو أشمل، بدأت نظرية الرفاهة تشمل مبدأ إعادة التوزيع كمحور للهجوم الأخلاقي على الفروق الاجتماعية والاقتصادية الواسعة بين الناس؛ تلك الفروق التي قد تكون من الشدة بحيث تطيح بإنسانية البعض، وبالتالي ينبغي تخفيف وطأتها من خلال العمل الدعوى المتجانس على مختلف الأصعدة. كان المصلحون الاجتماعيون يرون في ذلك الدافع المنطقي وراء الإجراءات السياسية التي تتضمن التأمين الاجتماعي والمساعدات والضرائب المتدرجة

والإدارة المالية للدولة من أجل رفاهة المحتاجين (*Freedden 1978, pp. 117- 69*). بيد أن معظم التطور الذى تم فى نظرية دولة الرفاهة كان يدور حول تحويل "الحد الأدنى" إلى "الحد الأمثل"، بالرغم من أن ظهور مفاهيم جديدة لا يعنى بالضرورة أن ممارسات الرفاهة كانت تسير فى اتجاه واحد لا يُعاد عنه.

وقد يمكن تلخيص الفكر الرفاهي وحركة الرفاهة بالمقارنة بين تشرشل فى مطلع القرن ومارشال فى منتصفه- حيث كان الأول يتمنى "أن يرسم خطا غير مسموح بأن يعيش أحد أو أن يعمل تحته، وإنما يتنافس الجميع فوَقَه قدر طاقاتهم" (*Churchill 1909 p.82*). أما بالنسبة إلى مارشال- الذى كان يربط بين نمو الرفاهة وتصاعد المواطنة- فقد كانت هناك نقلة كبرى أدخلت مفاهيم الرفاهة الاقتصادية والمادية فى إطار حق لا متناه وغير مشروط "للمشاركة القصوى فى الموروث الاجتماعى والحياة كبشر متحضرين وفقا للمقاييس السائدة فى المجتمع" (*Marshall 1965, p.78*). وقد أدرك عن وعى الحدود المكانية والزمانية للرفاهة. وعلى العكس من مطالبة مارشال بالتطوير من الحقوق المدنية إلى الحقوق الاجتماعية مرورا بالحقوق السياسية فى مجال التشريع الاجتماعى، كانت "المطالبة بنصيب فى الحياة"⁽¹⁾ مؤشرا على تطور الفكر الاجتماعى، وهى لم تتم على مراحل وإنما ترادفت مع منهج الحد الأدنى من الحاجة.

وما إن استجاب واضعو النظريات الاجتماعية إلى فكرة التنمية البشرية المثلى، حتى كان عليهم أن يحملوها إلى أفراد المجتمع كافة وأن يستبدلوا منهج الاختيار بمنهج الشمولية. لا يهم كم كانت درجة أهمية إعادة التوزيع بالنسبة إلى نظريات الإصلاح الاجتماعى فقد تداخلت مع عامل آخر. وكما ورد على لسان الكاتب الليبرالى *L.T.Hobhouse* "فإن الهدف الأساسى للتقدم الاجتماعى ليس جعل إحدى الطبقات الاجتماعية أكثر غنى بقدر ما هو تحسين وتنقية حياة المجتمع ككل (*Hobhouse 1899, p.211*). أما "تيتيموس" فقد أكد فيما بعد أن الرفاهة لم تعد تسعى إلى إعادة التوزيع أو تهدف إلى الحد من عدم المساواة التى يكابدها

(1) هكذا ورد عنوان المقال فى جريدة Nation الليبرالية الجديدة بتاريخ ٢٨ سبتمبر ١٩١٢.

المحرومون المهمشون، وإنما بدأت، بدلا من ذلك، تأكيد على تضامن المجتمع وتكامله بالكشف عن وجود ثوابت مشتركة للرفاهة تتغلب بها على شرعية الاختلافات المعتادة (*Titmuss 1976, p.191*). كما اقتربت من الليبرالية البريطانية غير الطائفية - التي غالبا ما كان يظن خطأ أنها جماعية راديكالية - وهي التي حاولت أن تطلق سراح الأفراد من اعتمادهم على أية جماعة اجتماعية معينة (*Freeden 1978, pp.150-8: Titmuss 1976 p.242*) وكان ذلك ينطوي على رفض أية تفرقة بين الجماعات وليس بين الأفراد فحسب، على اعتبار أن هذه التفرقة لا تتفق مع مسببات الحاجة ووسائل علاجها (*Deacon 1996 pp. 199-201*).

بعبارة أخرى فإن النظرة إلى الحاجة الإنسانية باعتبارها متنامية، أصبحت فكرة مركزية بالنسبة إلى مفاهيم الطبيعة الإنسانية ومن أسباب وجود التنظيمات الاجتماعية وبقائها. لم تعد الأهداف والسلوكيات البشرية موجودة باتساع غير منظم تحكمه سلطة خارجية؛ ولكنها باتت عملية نضج تعبيرية وفعلية، تعنى بما يستطيع الفرد أن يحققه باستخدام قدراته في إطار الحدود الاجتماعية المعقولة. اتسع نطاق الحاجات إلى ما هو غير مادي: حيث أقر أن للإنسان مميزات وخصائص عقلية وعاطفية وروحية يمارسها وحده أو مع الآخرين. ولكن، من وجهة نظر المنادين بالحد الأدنى، كانت تلك المزايا "زائدة عن الحاجة" لأنها كانت بعيدة عن اعتبارات القيمة الاقتصادية والبقاء الجسماني للمتلقي، كما أنها تطبق بصرف النظر عن الميزة الفردية. أما الآن فهذه الحاجات العقلية والروحية تُخص المتلقى باعتباره مواطنا: عضوا في نظام وله كل الحق في الحصول على نصيبه من كل ما يتيحها هذا النظام من مزايا.

وبالتالي فإن الفكرة الثابتة عن المواطنة على أنها احتلال المرء منزلة رفيعة في مجتمعه - عادة من خلال ممتلكاته - أفسحت الطريق إلى فكرة جديدة مفادها أن المواطنة مجموعة ديناميكية كبيرة من التفاعلات الاجتماعية. أصبحت الفضيلة مرتبطة بالمشاركة وتنمية الذات في إطار اجتماعي - بل قومي - يسمح بأشكال جديدة للتعبير الإنساني؛ وفي الوقت نفسه اختلطت هذه الأفكار بالأفكار الفرنسية

عن "تطبيع" المخاطرة وعدم التيقن من المستقبل. وكانت النتيجة فهما جديدا لمسألة الضعف الإنساني باعتباره جزءا من الطبيعة البشرية. فالفرد ليس مجرد كومة من الاحتياجات يسعى لإشباعها لتحقيق ذاته، وليس هو الكائن المعتمد على نفسه تماما من الناحية الوظيفية الطامح إلى الكمال أو على الأقل إلى تحسين ذاته وأوضاعه- كما في المذهب الليبرالي. بل إن الإنسان كيان غير ثابت يعتمد على غيره ولا يستطيع التحكم الكامل في حياته أو مستقبله ويحتاج دائما إلى العون المتبادل ممن حوله. وما كان يعزى إلى الضعف الشخصي في الماضي أعيد فهمه وتفسيره في ضوء الاهتمام والتعاطف مع الظروف الإنسانية الشاملة. وإذا كانت النظريات القديمة ترى الضعف الإنساني نتيجة لقوى طبيعية خارجة عن قوة الإنسان (وهو قلب الفلسفة المحافظة)، وبالتالي فإنه أمر لا يمكن تلافيه أو تحاشيه أو إصلاحه إلا من خلال قوة الشخصية، فقد أصبح لدينا الآن نظرة أكثر طبيعية لهذا الضعف. وعليه فإن مسألة توفير الرعاية أصبحت تقليدا وعرفا ضروريا وليست مجرد شفقة أو معروف شخصي طارئ متقطع غير دائم. ثم إن التفاعل الاجتماعي ذاته أصبح حاجة ضرورية: عنصرًا يساعد على إحداث التغيير المطلوب في ظروف الفرد- وفي فضائله وصفاته أحيانا. وقد عبر تيتموس عن هذه الحركة الفكرية، وذهب في ذلك إلى حد أنه اعتبر الإيثار ينشأ عن رغبة بيولوجية في مساعدة الغير وإعادة صياغة شبكة الالتزام الاجتماعي بمقولته غير العادية "الحق في العطاء" (Titmuss 1973, p.272) هذا الحق في العطاء قد لا يرغب بعض الأفراد في ممارسته، تماما كما قد تختار شخصيات چون ستيوارت ميل ألا تتطور وبالتالي تؤدي إلى إفقار نفسها ومجتمعها. ربط تيتموس بين الإيثار والتعويض الاجتماعي عن المصائب التي قد تنزل بالفرد والتي لا يعرف مداها ومنتهاها، يقول:

"كل الخدمات المتاحة للمجتمع عموما مصممة خصيصا وعن عمد لإشباع "حاجات" اجتماعية معينة، فهي أولا: تعبر عن رغبة المجتمع في أن يحيا ككيان عضوي واحد؛ وثانيا: هي تعبير عن رغبة كل الناس في مساعدة بعض الناس على البقاء. "الحاجات" إذن قد تعتبر "اجتماعية" و"فردية"؛ كما هي ضرورات متبادلة للحفاظ على الوجود المستمر للأجزاء وللكيان بكامله". (Titmuss 1958, p. 39; Titmuss 1973, P.223)

كانت هذه التطورات الفكرية تستوجب إعادة دراسة الرفاهة مطولا، كما أنها لم تتفصل أبدا عن بعضها البعض، حيث ربط كبار مفكرى الرفاهة بين التصنيفات الثلاثة: الفضيلة والمخاطرة والحاجة. تصنيفا الفضيلة والمخاطرة معنيان بأهمية دعم الجماعة، وبالتالي تحتويان مبادئ الجماعية *Collectivism*، حيث تعنى الفضيلة بها من خلال تحديد السلوك المطلوب اجتماعيا، وتعنى المخاطرة بها عن طريق المشاركة فى التقلبات والطوارئ الحياتية. ذلك التخلخل فيما بين التصنيفين - وليس خصوصية كل منهما على حدة - كان له أثر كبير على بنية أيديولوجيات الرفاهة وأشكالها وماهية الأيديولوجية الأفضل، كما كانت للمفاهيم والممارسات التى أثارها تلك الأيديولوجيات: المسؤولية وإعادة التوزيع وعدم التيقن والتضامن والازدهار - كانت لها كلها جذور فكرية مختلفة وإن كانت متداخلة على مستوى الفكر. كان المنادون بالنزعة الفردية يدركون الحاجات المادية ويرون فى الإحسان فضيلة وواجبا أخلاقيا ولكنهم فى الوقت نفسه كانوا يرون فى التأمين علامة على الازدهار الاقتصادى. أما المنادون بمبدأ الجماعية - سواء كانوا اشتراكيين أو اشتراكيين ديمقراطيين (ليبراليين) - فكانوا يعارضون التأمين ويفضلون الفوائد الشاملة التى تتيحها الضرائب العامة باعتبارها مسئولية اجتماعية أساسية، ولكنهم أيضا قد يؤيدون التأمين الاجتماعى باعتباره شكلا من أشكال تبادل المنفعة. ولكن فى غياب الإيثار الصادق لا يمكن تجاوز الفجوة بين الطوعية وعموم الفائدة إلا عن طريق الإيجار. ولو كان للمرء أن يتبنى رأيا مختلفا، لقلنا إن المحافظين كان بإمكانهم أن يحبذوا الأمان والتأمين ويدعون إلى عموم الفائدة مادام المجتمع الفاضل يدعم النظام الاجتماعى والتغير المحسوب، ولكنهم أيضا سيقرون وجود الاختلاف واللامساواة فوق مستوى الحد الأدنى، كما يفعل الليبراليون. بيد أن الليبراليين كانوا أكثر استعدادا لتقبل الإصلاح الاجتماعى المخطط، بينما يعترفون بأهمية الاختيار الفردى وأهمية تطوير قدرات الفرد ومشاركته، باعتبار ذلك فى حد ذاته حاجات إنسانية تقدمها وتدعمها إجراءات الرفاهة، أو أنه على الأقل ضرورات إجرائية، إذا انعدمت تتعدم معها مشروعية المساعدات المتبادلة.

أنسنة الدولة : البنية العضوية الليبرالية والحقوق الاجتماعية

أحد أكثر التطورات في الفكر السياسي المصاحب لقيام الرفاهة كان غرابية الموامة والتوحيد بين الرفاهة والدولة، مع تأكيد الأخيرة. قد ظهر جدل نقدي حول المفاهيم المختلفة للدولة. إذ أصبحت الدولة تقوم بالمزيد من الأدوار بدءاً من كونها المؤسسة القانونية والفكرية المهيمنة على السلطة السيادية مروراً بتنفيذ المهام الاقتصادية المركزية، وانتهاءً بتقديم العون المادي والمعنوي بينما يدين لها أعضاؤها بالولاء، الذي لم يكن يدعم من خلال الحس الوطني لدى الأفراد فحسب، وإنما من خلال الرعاية التي تقدمها لهم والتي كانت في الأصل شأنًا من شئون الأسرة والتنظيمات التطوعية. ولأن الدولة الليبرالية الكلاسيكية كانت الراعي الأول والأكبر للسياسات الثابتة والعقلانية، فقد واجه مؤيدو دولة الرفاهة التحدي لنقل مفاهيم هذه الرفاهة إلى كل مناحي الرخاء الإنساني ومجالاته. بدا ذلك أمراً مشكلاً لأن الدولة كانت قد بدأت تتغلغل في جميع نواحي الحياة التي لم تكن تعنى بها في السابق. وعلى مشارف القرن العشرين كانت الدولة، باعتبارها المصدر الرئيسي لسياسات السلطة وللوسائل الضرورية لمكافحة الفقر، فقد بدأت في فرض أنماط قومية (وبالتالي عامة وإن لم تكن جامعة) على الإجراءات التي كانت محدودة وغير متناسقة آنذاك لرفع المعاناة. أصبحت الدولة أكثر إنسانية وأكثر هودة في أهدافها، رغم تمسكها المستمر بالقوة بدلاً من محاولات الإقناع اللينة، كما ازدادت تحضراً إذ قللت من التباعد بينها وبين التجارب الفردية، ومن انتحالها- ولو بغير براعة أو حنكة- لبعض وظائف الأسرة التقليدية مثل الإيثار والرعاية. كان ذلك يعكس النمو المتزايد والمكثف للدولة، ليس كمؤسسة فحسب، وإنما كمفهوم سياسي مركزي مع ما يصاحبه من تنظيم وشمولية وتخطيط "علمي"، وبحثها عن مصادر جديدة للشرعية من خلال القبول الجماهيري. على أنه كان هناك ثمن لا بد أن يدفع حيث كان ذلك يستدعي تقليص الأفكار التي ينادى بها كتاب الرفاهة أو تقنينها في قنواتها الصحيحة.

جاءت معظم الأفكار التي تقوم عليها دولة الرفاهة من ألمانيا بسمارك، حيث كان هناك نمط حاكم وتحديثي من البيروقراطية قد تطور من خلال احترام واسع لدولة الرفاهة (*Rechtsstaat*) باعتبارها مصدرا للعدالة المستتيرة، وقد أظهرت الدولة نظاما أبويا "كواجب إيجابي لزيادة رفاهة جميع أفرادها"، مع تأكيد الأمة ككل وليس الأفراد، وانخرطت في أشكال قوية من السيطرة الاجتماعية بينما رفضت الحلول الطوعية الليبرالية لمشكلات الرفاهة. على مدار ثمانينيات القرن التاسع عشر وضعت الدولة أشكالا وأساليب لرعاية ضحايا حوادث الصناعة والفقراء والمحتاجين. دفعها لذلك، جزئيا، رغبتها في وضع سقف سياسي لراديكالية اشتراكية متنامية عن طريق حبس الطبقة العاملة داخل علاقة تبعية للدولة؛ وجزئيا، رغبتها في استثمار وقائي في مصانع متنافسة. تمت صياغة تلك الرغبات بلغة محافظة باعتبارها "أحد أهم الالتزامات الاجتماعية المستندة إلى الأسس الأخلاقية للحياة القومية المسيحية"⁽¹⁾. وبغض النظر عن اختلاط الدوافع وتعددتها ومع توافقها مع الأيديولوجيات المحلية، فإن التجارب الألمانية في التأمين الاجتماعي الإجباري أثارت اهتماما كبيرا في النظم الأوروبية الأكثر ليبرالية وخاصة في بريطانيا (*Hennock 1986 pp.168-79*).

كانت المراحل الأولية لنمو الفكر الليبرالي/الاجتماعي منذ تسعينيات القرن التاسع عشر فصاعدا تتميز بنقل بقلص ملحوظ في درجة التوتر بين الرفاهة والدولة. لم يتحقق ذلك عن طريق فرض سيطرة الدولة وقوتها ولا عن طريق خضوعها لمجتمع مدني، وإنما تحقق بوضع الدولة في مقام الشريك الأكبر في النشاط الاجتماعي المنسق وفي مقام المسهل للأهداف الإنسانية الجديدة الأكثر اتساعا والميسر لها؛ ودفعت الأفكار النفعية الضيقة في منتصف القرن التاسع عشر التي كانت ترى السعادة الإنسانية مجرد متعة - چون ستيوارت ميل أن يضع فكرته الأكثر إحكاما عن الرخاء والسعادة الإنسانية. ورغم أن كلا من الأفكار النفعية

(1) انظر داوسون (Dawson 1912, 116, 107, pp.100-2) الذي نقل حوارا دار بينه وبين بسمارك حيث كان من رأى بسمارك "أن نرشو الطبقة العاملة أو فلنقل أن نكسب وجهة نظر بأن الدولة هي المؤسسة الاجتماعية القائمة بخدمتهم والمهتمة برفاهتهم" (p.11). انظر أيضا: (Rimlinger (1971, pp. 100 - 2, 107, 116).

وأفكار ميل كانت تعبر عن سعادة الفرد من منظور ذاتي وشخصي صرف فقد بدأت تستبدل بمقاييس أكثر "موضوعية"، ومن هنا كان التحول إلى الرفاهة. كان من أوائل المحركين الأساسيين لتلك العملية- عملية وضع مقاييس موضوعية للرفاهة- الفيلسوف المثالي التقدمي ديفيد ريتشي *David G. Ritchie*، الذي وضع أسس الفكر الرفاهي بذكاء وحنكة. في البداية قام بتحليل المفاهيم المتصاعدة عن الرفاهة والازدهار- التي تضمنت "عصر السلوك القويم والأفعال الفاضلة والتصرف السليم وكذا عنصر البيئة الأفضل، والمتعة" أو كما نقول بالإنجليزية "أن يكون الشيء على ما يرام". تقدم ريتشي عما قال به ميل حيث أصر على أن سعادة المواطنين، والتي هي من ضمن أهداف الحكومة، كانت المجالات تغطي العديد من المفاهيم وتحتوي على كل من "إزالة العقبات من طريق الصحة الجسمانية وكذلك النمو العقلي والأخلاقي بشكل مباشر" بما في ذلك اللجوء إلى الإيجار؛ أو تشجيع الأفراد بطريق غير مباشر على الاختيار الحر والذي من شأنه أن يزيد من سعادتهم ورفاهيتهم (*Ritchie 1895, pp. 273-5*). ثانيا: أنه أرجع مفهوم المنفعة الفردية إلى وحدة جديدة ألا وهي المجتمع نفسه. كان ذلك المبدأ هو الأكثر قيمة في المذهب النفعي.. فالصواب والخطأ هنا يعبران عما يجلب الخير ويمنع الشر عن المجتمع ككل وأصبحت الأخلاق هي "التبنى الواعي والواضح لتلك المشاعر والأفعال التي تعود بالخير على المجتمع" (*Ritchie 1893 pp.62-3*). ثالثا: كان ريتشي يرى المجتمع كائنا عضويا متلاحما، قادرا على السيطرة على ذاته وعلى ظروفه لتحقيق ما يراه من أهداف. ومن ثم فهو كدولة بمثابة مجتمع سياسي منظم- يصبح أكثر وعيا بوجوده ككيان واحد وبالتالي أكثر قدرة على ضبط ميوله وتوجهاته، تلك الميول والتوجهات التي لو تركت وشأنها لأصبح تاريخ المجتمع مجرد عملية طبيعية (*Ritchie 1887, p.6*). رابعا: أنه سخر الخطاب القائم عن لغة الحقوق لخدمة أهداف جديدة. وانطلاقا من الدفاع الثابت عن الفعل الفردي أصبح السعي من أجل الحقوق الإنسانية يتمحور حول كيفية تنمية وتعميق الازدهار الإنساني والاجتماعي. قلب ريتشي المنهج التقليدي للحقوق الطبيعية رأسا على عقب قائلا بأنه: "يوجد من المطالب المتبادلة ما لا يمكن تجاهله دون أن

يتأذى الصلاح والرفاهة وكيان المجتمع". وتلك المطالب هي الحقوق الأساسية أو قل الحقوق الطبيعية. "إنها تمثل الحد الأدنى من الأمان والمزايا التي يتعين على المجتمع أن يضمنها لأفراده" (*Ritchie 1895, p.87*). كان الملمح الأبرز لهذه التطورات الفكرية الأصولية هو التقييم الجديد للدولة باعتبارها مشاركا أساسيا فى السعادة والفردية والقومية^(١). وحتى على مستوى الكناية، كانت الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا برعاية النمو والازدهار الإنسانى ورفعتهما، كما كان ذلك المنهج إيذانا بأهمية تضمين الصحة فى أيديولوجيا رفاهة القرن العشرين، كما جاءت فى التشريع الاجتماعى البريطانى فى عامى ١٩١١ و ١٩٤٦.

تطورت أفكار ريتشييه ومجادلاته إلى حد كبير على يد أكبر وأبرز مفكرين رفاهيين ليبراليين فى بريطانيا وهما ل. ت. هوبهاوس *L.T. Hobhouse* و ج. أ. هوبسون *J.A. Hobson*. كانت إعادة صياغة المبادئ الليبرالية الشهيرة على يد هوبهاوس ترفع من شأن المساعدات المتبادلة إلى مستوى الإيمان، تأسيسا على مفهوم ت. ه. جرين *T.H. Green* عن الصالح العام الذى ينبغى أن يشارك فيه كل العقلاء "تووا الأخلاق". الرخاء والرفاهة كانا يعنيان النمو الإنسانى والاجتماعى كما يعنيان تحقيق الغايات الجمعية، التى تمثل على المستوى المتطور قدرا أكبر من الانسجام والتجانس. لقد زادت مسئولية الدولة عن رفاهة الإنسان، ولكن ذلك حدث داخل نمط ظل يتقيد بالفكرة الليبرالية عن العقد وقد خلت الآن من العوض المحدد. وبدلا من ذلك ظهرت علاقة جديدة متداخلة؛ إذ أصبح الفرد يحمل على عاتقه مسئولية العمل الجاد من أجل نفسه وأسرته، كما استحدثت مسئولية وواجب احترام الأعراف الجديدة للأخلاق الإنسانية داخل الأسرة: "لا أن يستغل صغار أولاده فى العمل بل يتيح لهم الفرصة لى ينهلوا من متطلبات التعليم والصحة والنظافة والرفاهة العامة". أما الدولة فيتعين عليها بدورها أن توفر للفرد "وسائل العيش الكريم وسبله فى مستوى حياتى متحضر"؛ مما يضيف كفاءة وقدرة للمواطنين الأسوياء الأصحاء. كما مارست الدولة حكما سياديا فى أمور العدالة

(١) كانت الدولة بالفعل تتدخل بدعم ضئيل فى المستويات المعيشية للفقراء المدقعين والموصومين بالعادة.

الاقتصادية تخفف من وطأته الإجراءات الديمقراطية (Hobhouse 1911, pp. 158, 164, 173 - 4, 210) الكفاءة مع الجدل بشأن العدالة الاجتماعية- وهو النقاش المتعارف عليه في الفكر الرفاهي. بيد أن للرفاهية موضعها في قلب المؤسسة السياسية بل إنها الأساس المنطقي للحياة الاجتماعية. وفسرت على أنها الغاية المحورية للوجود الإنساني المنظم التي تهدف إلى احتواء القدرات الإنسانية في طاقتها القصوى. كما عززتها أيضا النتائج التجريبية التي قوت من شأن الوظائف الاجتماعية (Harris 1992, pp.123-5).

ومن أجل رفع الضرر عن المعوزين، وسع هوبهاوس مفهوم ريتشيه عن الحقوق من أن "الحق في العمل" والحق في "أجر المعيشة" هي حقوق واجبة ومشروعة ينبغي إقرارها كما تقر حقوق الملكية؛ إنها شروط ضرورية مكملة للنظام الاجتماعي السليم (Hobhouse 1911, p.159). وكان اتساع مجال الحقوق متسقا مع اتساع فكرة مسئولية الدولة كما كان هدفه إنهاء الصراع بين المطالب الفردية والواجبات المجتمعية. عمل هوبهاوس مثل الكثير من المصلحين، ضد مبادئ قانون الفقراء- وهو القانون الذي نبذ المدقعين والمعالمين من دائرة الحقوق المدنية الكاملة باعتبارهم "أقل جدارة" للحصول ليس على المزايا المادية فحسب، بل والقيم الاجتماعية الجلية مثل الحرية. وبدلا من ذلك كان رفع الفقر وإزالة أسبابه و"منع المعاناة التي تحدث نتيجة الافتقار إلى الراحة المادية السليمة" كانت كلها أمورا ضرورية للمصلحة العامة، وارتبط بذلك جدل أوسع قام به الفايون وغيرهم من الاشتراكيين وهو القول بأن كل وظيفة اجتماعية "لا بد أن تلقى الدعم والمكافأة التي من شأنها أن تحفظها و تبقىها في حياة الفرد" (Hobhouse 1911, pp.184-6, 203-4). كانت الحاجة تعادل بالاستحقاق وكلاهما مقيد بمدى إسهامه في الرخاء الاجتماعي.

كان هوبسون وهو أهم مفكرى الرفاهة الليبراليين البريطانيين وأبعدهم نظرا، يرى المجتمع كيانا له حياة وأهداف خاصة به تضاف إلى الحقوق والحاجات الفردية وتترادف معها، وخلص إلى أن المجتمع- كصانع للقيم- يمكنه أن يطالب بحقوق ملكيته الخاصة أيضا. هذه الحقوق تحمى الحاجات الضرورية لدعم "الحياة التقدمية الصحيحة والصحية الكاملة للمجتمع" (Hobson 1901, pp. 148-9).
 ومفكر ليبرالى، نادى هوبسون بتحقيق المساواة فى الفرص من أجل التنمية الذاتية للأفراد. ولكن ذلك المنطلق الفردى لابد أن تواكبه المنطلقات الاجتماعية، أى أن تتواءم مطالب التنمية الفردية وحقوقها مع سيادة الرفاهة الاجتماعية (Hobson 1909, p. xii). فلو أن السعادة تدور حول الصلاح والرخاء فإنها على حد تعبير السياسى الاشتراكى الفرنسى "ألكساندر ميليرا" Alexandre Millerand هي "سعادة اجتماعية"^(١).

إن البنية العضوية الليبرالية لدى هوبسون لا تتبنى الرأى بأن الكل أهم من أجزائه، وإنما يرى أن حرية الأجزاء وتطورها أمر لا يمكن الاستغناء عنه لصحة وسلامة الحياة الجمعية. الغايات الاجتماعية يمكن الوصول إليها مباشرة من خلال الفعل الاجتماعى وتحقيقها فى الأفراد، إلا أنه لزام على المجتمع- من خلال الحكومة- أن يحافظ على الحقوق والمصالح الفردية (Hobson 1914, p.304).
 إن "الاعتماد المتبادل والتفاعل بين الشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية يظهران فى بيئة اجتماعية"، إذ إن الفقر يمثل عجزا "فى القوة المعنوية للمجتمع" الذى عليه أن يصلح ذلك العجز باستخدامه هذه القوة نفسها من أجل إصلاح البنية الاقتصادية. ومستبقا كينز Keynes، أقر هوبسون شرعية إعادة توزيع نفقات الدولة لتحقيق أهداف السياسة الاجتماعية كوسيلة لتحفيز الطلب، إلا أنه حذر من أن تصرف الدولة بحد ذاته لن يعالج الفقر، وإنما "قد يُمكن الفقر من أن يعالج نفسه بنفسه من خلال تأمين الحرية للجميع لكى يُعملوا قدراتهم لأقصى حد ممكن وصولا إلى أهدافهم الخاصة وتحقيقا للمنفعة العامة". تقاس قوة الدولة بمدى رفاهة

(١) نقلا عن : Scott (1951, p. 180)

مواطنيها. ومن هذا المنظور، كان الفقر هو غياب الفرص المتساوية لتنمية قدرات الفرد وطاقاته البشرية والتي رأى فيها جيل مليت *Millite* من المفكرين الليبراليين هدفاً وغاية للسلوك الفردي القويم ورأى فيها جيل ليبرالي نال ضرورة لنمو المجتمع (*Hobson 1909, pp. 171 - 207, 217*)، وفي تحول صريح وواضح عن الجدل المثالي تراجعت أهمية أخلاقية السلوك الفردي.

في عمله الناضج، واجه هوبسون مسألة الرفاهة مواجهة مباشرة باعتبارها مفهوماً يجمع بين القيم الأخلاقية والاقتصادية. إن الرفاهة تحوى الحاجات الجسمانية، وحماية عملية التطور التي "تمثل قيمة مضافة متزايدة تفوق حاجات البقاء"، والوفاء بالحاجات النفسية في ظل سيطرة العقل، والإشباع الواعي للاهتمامات الراقية-العقلية منها والروحانية. ومن النقاط شديدة الأهمية في تطور الفكر الرفاهي في القرن العشرين أن صور هوبسون ذلك على أنه "درب جديد من دروب المنفعة يوضع فيه كل من الإشباع الجسماني والفكرى والأخلاقي في موضعه الصحيح" وبالأحرى من حيث الكيف وليس الكم، وذلك بناء على تربيته للشعار الشهير الذي رفعه جون رسكين *John Ruskin* "ليس هناك ثروة وإنما حياة". (*Hobson 1929 pp. 11, 13 - 16*). وأضيف إلى ذلك المنظور مفهوم جديد للرفاهة الاجتماعية يقوم على التفسير العضوي لشخصية الأمة وأهدافها كما يقر بأن بعض التنظيمات أيضاً تنتج قيماً تسهم في الرفاهة الفردية والعامّة. كان التحدي، كما يعرفه الكثيرون من كتاب الرفاهة ومفكريها، هو كيفية دفع الدولة-وهي المنوطة بترقية القيم الاجتماعية-لكي تلجأ إلى الخبراء عند فرضها مستويات معينة للغذاء والإسكان والصحة وظروف التصنيع. كانت الأخلاقيات الشاملة المتنامية لدولة الرفاهة الليبرالية تفرق ما بين العناصر الفردية والعناصر العامّة للرفاهة، "لأن المجتمع الاقتصادي المنظم يهتم أساساً وفي المقام الأول بالعوامل العامّة للرفاهة كما يهتم بشكل غير مباشر بالقيم الشخصية" (*Hobson 1929, pp. 32, 39 - 40, 68*)

جسد المنهج الليبرالي الجديد عن الرفاهية الاجتماعية الإدراك بأن الرفاهية لحقت بالحرية كتأكيد أساسي على التطور الإنساني وقيمة مهمة فى الحياة الاجتماعية. كان ذلك المفهوم الرفاهى الجديد يقيد، ويثرى فى الوقت نفسه، مفاهيم الحرية إذ يقارب ما بين الحرية والرفاهية، وهو الذى وضع الرفاهية فى بناء كلى متكامل، كما أنه أعاد استخدام خطاب الحقوق ليشمل حماية القدرات والكفاءات الإنسانية خاصة من خلال إعطاء أولوية لعملية تقسيم الموارد الاجتماعية المتاحة واستهلاكها التى تقدم للحاجات الإنسانية. كما أدرك ذلك المنهج أهمية تجميع الأفراد فى مجتمع له غاياته، يحكمه قانون التطور وزيادة التنظيم الذاتى الرشيد. كما حدد سلسلة الوظائف المطلوبة من الدولة - الضامن - الجديدة، بعيدا تماما عن دورها كمرقب سلطوى بروسى، ولكن كمدافع عن غايات الديمقراطية والمساواة. وأكد حقوق المواطنة، ليس كعضوية رسمية فى نظام للحكم وإنما "كاستحقاق غير مشروط لنصيب محدد من الموروث الاجتماعى" وكمسئولة عن القيمة الاجتماعية الفائضة لحماية الأفراد من البؤس والمرض والبطالة (*Hobhouse 1911, p.208*)؛ ثم الأبعد من ذلك وهو أن تسمح للمواطنين بالمشاركة فى السلع الرمزية - بالإضافة للسلع المادية - فى الحياة المتحضرة لأنهم يمثلون بحكم وضعيتهم كيانات اجتماعية. ورغم ذلك ظلت ترى أن سعى الفرد لتحقيق غاياته أمر شديد الأهمية بالنسبة إليه وإلى المجتمع ككل، بينما تدرك، فى الوقت نفسه، أن الطوعية المؤسساتية الليبرالية التقليدية كانت قد قامت على شواطئ الفردانية المحافظة، وأكدت أهمية الإنتاجية الاقتصادية. وكانت إرھاصا بالسلوك الفردى المسئول، الذى يتم التعبير عنه الآن من خلال الإسهام فى الصحة الاجتماعية باعتبار أنه سيكون موضع تقدير اجتماعى.

وأخيرا فإن ذلك كان بمثابة تعميم لما هو خاص، فتجارب الحياة الأليمة مثل الحرمان والفقر لم تعد تعبر عن مجرد آلام فردية خاصة، بل باتت تجارب يتعرض لها كل البشر. ولكن تلك التجارب الأليمة كانت نتاج فشل الفهم والنشاط الإنسانيين اللذين أنتجا ظروفًا اجتماعية قاصرة عاجزة أدت إلى عدم المساواة فى

إشباع الحاجات الإنسانية. ويقتضى تصحيح هذا الوضع الاعتراف بالاعتماد المتبادل بين الفرد وغيره من الأفراد وبينه وبين المجتمع.

هذه الأفكار فجرت إبداعات فلسفية وأيديولوجية كبرى. ولكن فهم النجاح الفكرى- والسياسى إلى حد ما- لهذه التطورات، يستوجب فهم المجالات الأخرى التى أسهمت فى رسم الخريطة الأيديولوجية للفكر الرفاهى. كما أن المزج بين المعرفة بالتكلفة البشرية للثورة الصناعية، والوعى بدخول مجموعات جديدة فى الساحة السياسية والبعد عن نصائح الخبراء- كل ذلك خلق مركبا شديدا التعقيد من المعتقدات والقيم. وإنه لمن قبيل عدم الدقة أن نتحدث عن نظرية ليبرالية أو اشتراكية لدولة الرفاهة وكأنها متغيرات مختلفة لا يتأثر أى منها بالآخر بدلا من اعتبارها حصيلة تفاعل بين آراء متباينة تكمل بعضها بعضا. كان النموذج الليبرالى السائد فى بريطانيا يحتوى بالفعل على مكونات كثيرة لمواقف مختلفة. كانت أيديولوجية شديدة التعقيد والتداخل. ثم إنه عند نهاية القرن التاسع عشر، ورغم أن الدولة كانت تتصدى لعدد ضئيل من الشرور الاجتماعية غير المحتملة، فإن المجتمع المدنى كان يقدم قدرا كبيرا من التأمين الاجتماعى من خلال جمعيات تبادل المنفعة والاتحادات التجارية فى أوروبا كلها. كما كان هذا التعاون الاجتماعى يفوق كثيرا القواعد الاقتصادية والأخلاقية القديمة المنادية باعتماد الفرد على نفسه.

كذلك أخذ فى الاعتبار تأثير الممارسة الاجتماعية والمؤسساتية على الأيديولوجية. فعلى سبيل المثال ربط نظام استبدال العمل الذى أسسه تشرشل فى ١٩٠٩ بين مهمة التعيين فى وظيفة وشرط وجود تأمين ضد البطالة. كان هذا النظام يمثل قيادا ولكنه كان وضعيا أيديولوجيا مقبولا آنذاك. وفى الثلاثينيات عندما تغير المناخ الذى كان يدعم التأمين الذى تقوم به الدولة، تغير نظام الاستبدال وفقد شرعيته بسبب غياب المرونة الأيديولوجية. (King and Rothstein 1993)

الديموقراطية الاجتماعية: الاحتكام إلى العلم وعثرات العمومية

حدث التطور الفكرى للأيدولوجيات التقدمية أيضا على خلفية من الاستزادة من العلم وتقسيم الرفاهة وكان يصحب ذلك كله نخبوية المعرفة التى كانت واضحة على وجه التحديد فى آراء المفكرين الاشتراكيين مثل الفابيين البريطانيين. ورغم أن الاشتراكية البريطانية اعتمدت جزئيا على الفكر الأوربى، فإن تركيزها على مسائل "أكل العيش" قد تجسد فى اهتمامها بالأساليب السياسية المعمول بها للقضاء على الفقر وضمان مشاركة أوسع على الساحة الاجتماعية، بدلا من التركيز على النظرة الضيقة عن الحياة الطيبة. هذا المفهوم عن الرفاهة وجد صدق كبيراً فى "تقرير الأقلية للجنة الملكية عن قوانين الفقراء ومساعدة المعوزين" ١٩٠٥-١٩٠٩ الذى كتبه بياترس ويب *Beatrice Webb* (أحد أعضاء اللجنة) وسيدنى ويب *Sidney Webb*. وعبر التقرير عن آراء الفابيين التى كانت تربط بين الرفاهة والراحة المادية، وإن لم يكن ذلك على إطلاقه، وتوقعت التكاثر الكافى والمسئول للجنس البشرى (أو بالأحرى للشعب البريطانى) من خلال رعاية الأمومة وتبنى أساليب تحسين النسل. وقد نُحى الفرد- كوحدة أساسية- جانبا لحساب النزعة اليقينية الجديدة التى صنفت الأمراض الاجتماعية إلى أنواع؛ وبالتالي تمكن الناس من الحصول على مستويات خارجية من المعيشة من خلال كيانات مؤسسية. هذه المنهجية المثيرة للجدل عن الرفاهة شجعت تفكيك مسألة المواطنة وطرح سياسات حول كسر "قانون الفقراء"؛ بينما تقضى على طبقة الفقراء والمعوزين كمجموعة موصومة منفصلة. وكان لابد أيضا من القضاء على الفقر حيث كان آل ويب من بين أهم المؤيدين لقانون الدخل الأدنى الذى وضعته الدولة. (*McBriar 1987 p.303*).

وبالتوازي مع ذلك نادى آل ويب بوجود الحس الأخلاقى الجمعى القائم على أساس المقاييس القومية رغم أن قضايا الأخلاقيات الفردية- وحتى قضية الإملاق نفسها - لم يكن الليبراليون ولا الاشتراكيون قد وصلوا فيها إلى حلول نهائية (*Kidd 1996, pp.189-205*). وقد حوّل التقدميون الفارق الواضح بين الفقر والإملاق إلى تقسيم على الدرجة نفسها من الغموض بين العلم والخلق حيث نادى

هوبهاوس "بمفهوم علمي للعقد الاجتماعي"^(١). كانت بياترس ويب تريد أن تضع حدا رادعا للكسل والتشرد والتسول إذ قالت "إن المنح التي يقدمها المجتمع للفرد لا بد من أن تشترط حسن السلوك". لذا عارضت التأمين الإجبارى ضد البطالة الذى تمنحه الدولة إذ "إن الدولة لا تحصل على شيء مقابل ما تدفعه من مال- وإن الأفراد يشعرون بأن من حقهم الحصول على هذه المبالغ الممنوحة لهم أيا كانت سلوكياتهم"*(Webb 1948 , p.417)*. ذلك الشعور المتمزمت عن الواجب الشائع فى الأيديولوجيا الاشتراكية كان مصحوبا فى المقترحات الفابية بفكرة الرفاهة المفروضة والتي تتاح للمناح والمستقبل على السواء. إلا أن ذلك كان يميز الكثير من الفابيين عن نظرائهم من الليبراليين الجدد الذين كانوا يرون إجبار المتلقى مقيدا بإزالة المخاطر أكثر منه بإسباغ السعادة على العمال.

استلهمت الرفاهة "العلمية" أيضا مفاهيم الكفاءة القومية بأن تكون الدولة عبارة عن مؤسسة تدار إدارة صحيحة ومزدهرة اجتماعيا لأبعد مدى. حتى السياسيين الليبراليين الجدد من أمثال لويد جورج *Lloyd George* كانوا يطرحون اهتماماتهم الأخلاقية فى صيغة "اقتراح عمل" كانت حواراتهم وآراؤهم متسقة مع اهتماماتهم الشخصية ومع أوساط العمل *(Freeden 1978, 1981, Hay p.109 p.242)*. فى السويد أيضا تصاعدت النقاشات عن الكفاءة من اليسار التقدمى *(Tilton 1990, Myrdal and Myrdal 1941; p.164)*. وهنا اتحد كل من العقل والعلم والمجتمع والتخطيط لتدشين الأخلاقيات الاجتماعية الجديدة. لكن التقدم الأيديولوجى نحو دولة الرفاهة انحرف عن مثل تلك الطموحات الاشتراكية *(McBriar 1962, p.278)* فى حال كون الاشتراكية تعنى النظام الرفاهى الشامل والإجبارى الموحد المدعوم باندولة والممول من قبلها. حتى "تقرير الأقلية" تراجع عن هذا الموقف، داعيا إلى الإبقاء على جمعيات الصداقة والاتحادات التجارية من أجل التأمين الصحى الإجبارى *(S. and B. Webb 1909a p.591)*، لأن إحباط تلك الجمعيات

(١) انظر مقال هوبهاوس بجريدة مانشستر جارديان Manchester Guardian عدد العاشر من أبريل

١٩٠٨ (S. and B. Webb 1909 pp. 333-334)

والاتحادات يمكن أن يمثل في جزء منه عبئا تنوء بحمله الدولة، التي كانوا يرغبون في أن تنجح في فرض وصايتها على الناس (McBriar 1962 pp.275-6). كان آل "ويب" يريدون "مسئولية كاملة للدولة مع بعض القدرة على المنع" (Webb 1948, p.476)؛ وإن كانوا على استعداد للتغاضي عن بعض الأمور.

هذا الاعتراض الأساسى الذى قدمه الاشتراكيون الأوربيون على الإصلاح فى إطار الرأسمالية، جعل الكثير منهم غير مرحب فى البداية بمعظم أشكال التأمين الاجتماعى ولا بالمسار الذى أدى إلى دولة الرفاهة (Rimlinger 1971, pp.124-6). وكان الفشل من نصيب ذلك الموقف التعسفى. إذ عندما سادت قوى الديمقراطية الاجتماعية كما حدث لفترة فى جمهورية فيمر، تجسدت بقايا أفكار دولة الرفاهة فى إقرار الحقوق الاجتماعية داخل التركيبة الرأسمالية. وضع دستور فيمر نظاما للتأمين، رغم أن الديمقراطيين الاشتراكيين اعتبروا تشريع الرفاهة أحد الوسائل لحل المشكلة الاجتماعية- بجانب أشكال أخرى للديمقراطية الاقتصادية. كان تخفيف الصراع الطبقي هدفا فى دولة الرفاهة الألمانية والفرنسية وإن غاب فى بريطانيا والولايات المتحدة. (Crew 1998, pp. 16-18, 23,29, 47, 55, 155 - 6, 199 - 200; Miller and Potthoff 1968, pp. 76 - 7). فى أواخر عشرينيات القرن العشرين، بدأ الديمقراطيون الاشتراكيون الألمان والاتحادات التجارية يدعمون تأمين الدولة الشامل ضد البطالة باعتبار ذلك مسألة ضرورية ومبدأ أساسيا فى أية سياسة للرفاهة لمواجهة المخاطر الاجتماعية. (Weisbrod 1981, pp. 189, 197) وكان من الملحوظ أن ممارسات الرفاهة الألمانية تجمع بين المعالجة الشاملة للدولة والإدارة البلدية والاتحادات التجارية والمؤسسات الخاصة. بل إن الليبرالية الألمانية لعبت أيضا دورا اجتماعيا واضحا. ونحو نهاية القرن كان الجناح اليسارى منها قد استطاع أن يطور أسلوبا للخدمة الاجتماعية على مستوى البلديات، خاصة لى يواجه الجوانب السلطوية والمحافظة فى دولة الرفاهة المركزية. (Langewiesche 1990 pp.230-5)

تلك التركيبية المختلطة أصبحت نقطة أيديولوجية مركزية في التوترات بين العلمانية والدين، وبين الدولة والفرد، وبين ثقافة البرجوازية وثقافة الجماهير. وفي عشرينيات القرن كانت المجتمعية الاشتراكية على وجه الخصوص تتناقض مع تجسيد الأسرة كوحدة للرعاية. بالإضافة إلى أن الرفاهة الألمانية ترعرعت على مبادئ أخلاقية تدعو إلى المسؤولية العامة عن مراقبة أعداد كبيرة من التنظيمات الإدارية ذاتية الدعم (Zöllner 1982, pp.23-28). منذ بداية القرن كانت فكرة "Fürsorge" بما تحمله من تداعيات ومعانٍ عن العناية الموجهة تختلف عن- وتتقلب على- مصطلح "رفاهة" "Wohlfahrt" الذي ظهر من جديد. وكان المصطلح الأخير يتأرجح ما بين الإصلاح الاقتصادي الواسع ووظائف الدعم الضيقة- العامة والخاصة. (Rassem 1992, pp. 632 – 5; crew 1998, p. 11) وتم تبني مصطلح "الأمان الاجتماعي" في الخطاب الألماني في الخمسينيات حيث استبدلت كلمة الرفاهة (Wohlfahrt) بكلمة أكثر طبيعية وحيادية وهي الحياة الاجتماعية "Sozialhilfe" (Rassem 1992, p. 636; Zöllner 1982, p. 61) وكان بقاء مصطلح التأمين الاجتماعي داخل مفهوم دولة الرفاهة "Wohlfahrtsstaat" مختلطا بعدد من المعاني المشروحة عليه.

مع تلك المناقشات جرت ضمنا بعض الأفكار المتضاربة عن العمومية. أصبحت المساواة تؤكد الشمولية ليس في مداها أو معالجتها فحسب وإنما في شكل النظم والمزايا الموحدة التي تقدمها الدولة - أو على الأقل التزام الدولة بتلك الفوائد. إلا أن الليبراليين الذين تجاوزوا التعاقدية الضيقة التي لا تعمل العواطف⁽¹⁾ انخرطوا في الارتقاء بالتعددية والاختلاف وكونوا أفكارا عن الحد الأدنى والحد الأقصى تتوافق مع إعمالهم للمذهب الفردي ومع أخلاقياتهم وآرائهم التتموية. واكتشفوا أن عمومية الحقوق لا تعني تماثلها واتساقها. بيد أن ممارسة الإيجاب ظلت سائدة في معظم نظم الرفاهة بما فيها النظم الليبرالية. البديل عن التماثل الذي تفرضه الدولة هو إجراءات التأمين الاجتماعي لإزالة المخاطر والذي كان يتطلب

(1) عن نماذج للتعاقدية المجردة من المشاعر انظر (Sumner 1883 p.74).

الإجبار الذى تمارسه الدولة للوفاء بجميع الديون من خلال عمومية المدى^(١)؛ على الأقل بتعيين كل القادرين على الدفع. وظهرت الانتقائية من جديد على هيئة اختبار الوسائل والنفقة بين التأمين والمساعدة^(٢). وبدت المساواة المصحوبة بالعمومية والطوعية التى كان ينادى بها مُنظّر الرفاهة، بدت مبادئ ومفاهيم وهمية تخيلية صعبة التطبيق. وفى النهاية، كان على الفرد وعلى المجتمع أن يستسلما فى معركة الأيديولوجية.

النزعة الجمهورية الفرنسية والتضامن

نبعت تجربة الرفاهة الفرنسية من خلفية مختلفة بعض الشيء، فقد كانت لإدارة المحلية والتمويل جزءا من النظام المجتمعى النشط إذ كانت المستشفيات تقوم برعاية المرضى المحتاجين، ومكاتب الرفاهة تعمل "كمنشآت ذاتية ومؤسسات اجتماعية ذات شخصية مدنية مستقلة"^(٣). وحالت قوة القطاع الزراعى المحافظ والطبيعة المتخلفة دون التحرك السريع تجاه نظام لرفاهة الدولة. وكان الاعتماد على الإحسان وتفضيل تشجيع متلقى الرفاهة على العمل والاعتماد على مجهوداتهم بجانب الاعتماد على المساعدة كان يعكس التمسك بمسألة الفردانية، كما أطاح احتمالية وجود اشتراطات للمساعدات الإجبارية، بينما ظهرت مشاكل فى التنسيق بين المساعدات العامة والإحسان الخاص. ورغم وجود تشارلز ديپو وايت *Charles Dupont-White* وسط النظام الليبرالى فى فرنسا، وهو الذى كان ينادى بتفضيل الأشكال السابقة لتدخل الدولة من أجل تحسين ظروف العمال والفقراء (*Hazareesingh 1997*) - فإن هذا النظام كان مناهضا لتدخل الدولة قرب نهاية القرن التاسع عشر؛ مع وجود شخصيات مهمة من أمثال بول ليروى-

(١) انظر إيرفنج فيشر Irving Fisher الذى استشهد به ريملينجر (Rimlinger 1971 p.69).

(٢) للتعرف على بعض تلك المشكلات المتداخلة انظر إسبنج أندرسون (Esping-Anderson 1990 pp.11-34).

(٣) نقلا عن Wiess (1983, p.49).

بوليو *Paul Leroy-Beaulieu* تناهض مساعدة الدولة المتزايدة للمعوزين (*Leroy-Beaulieu 1891*). وعلى أية حال لم تكن المصالح العامة والمصالح الخاصة على طرفي نقيض، بل إن أهمية التبادلية *mutualité* كانت تضع التأمين الاجتماعي في منزلة أقل، وهي منزلة الفائض الذي لا يتم اللجوء إليه إلا في حال استفاد القنوات الطوعية (*Ashford 1991, pp.34-35*)؛ ولكن الأصوات الخافتة عن تدخل الدولة وكذا الشعور بالواجب العام وبالمواخاة- مع عدم الانسجام مع الراديكالية التي كان يُنادى بها أثناء الثورة الفرنسية للمطالبة بحق البقاء- كانت أصواتا ملحوظة في إطار النظام الجمهوري (*Hazareesingh 1994, pp.80-9*). كان أول تشريع إجباري لمساعدة الفقراء في تسعينيات القرن التاسع عشر يمثل ثورة "إن لم يكن يمثل حقا جديدا- ألا وهو حق من يستحقون المساعدة في تلقيها- كان بمثابة التزام جديد من الدولة والحكومة والمجتمع" (*Weiss 1983, pp.60 - 63*). وعلى غرار النهج السياسي الفرنسي، راحت الأجهزة العامة تؤكد تفوقها في تنظيم الرفاهة، دون أن تصوغ ذلك في إطار موقف الفرد، وقد انزلت الدولة إلى دور دولة الرفاهة *l'état providence* دون أن تكون مجردة تماما من دورها في الرعاية الأبوية "البسماركية". رغم ذلك كانت العملية تسير ببطء شديد. سبقت البداية العملية للمساعدة العامة- وهي الحل الوسط ما بين نظرية الفرد أو الفردانية ونظرية التركيبة العضوية (شأن قانون ٩٠٥ ، الخاص بكبار السن والمرضى)- سبقت مسألة التأمين الاجتماعي، الذي ظل يلقي معارضة شديدة من قبل المحافظين وليبراليي السوق الحرة وأصحاب الأعمال الخاصة (*Merrien 1997, pp.19-20*).

كان عداء الأيديولوجية الليبرالية الفرنسية للإصلاح الاجتماعي الموجه من قبل الدولة وما يصاحبه من إجبار لا تقدمه سوى الدولة، وكذلك دعم هذه الأيديولوجية للتبادلية والمحلية، كانت كلها عوامل تميز هذه الأيديولوجية عن نظيرتها البريطانية الأصولية والتي كان الفرنسيون يرون أن ما تنطوي عليه من وجهات نظر لا يمت إلى الليبرالية بصلة، فالحركات الأيديولوجية الواسعة النطاق في فرنسا - مع ارتباط الليبرالية باليسار بواسطة التضامنية وبالمواقف الاشتراكية الكثيرة - كانت تتناقض بشكل واضح مع الليبرالية البريطانية، التي استطاعت منذ

المراحل الباكرة من نمو الرفاهة أن تتبنى أفكارا خاصة بالمجتمع وبتدخل الدولة. ويرجع السبب في ذلك إلى الافتقار إلى أفكار أخرى لملاء هذه المساحة الإيديولوجية. أما الرفاهة الفرنسية فكان يطغى عليها الخلاف بين الليبرالية والاشتراكية (Ashford 1986, p.32). ومما وسع الفجوة أن التضامنية كانت هي الحركة ذات الفكر السياسي الأقرب إلى دولة الرفاهة الناشئة، التي أتاحت الموارد الأيديولوجية المطلوبة لدعم قضية الإصلاح الاجتماعي. وقد تطورت راديكاليته من خلال تعريف تشارلز رينوفييه *Charles Renouvier* للدولة بأنها الهيئة الاجتماعية الأولى المنوطة بزيادة العدالة الاجتماعية مفترضا تداخل العلاقة فيما بين المجموعات الاجتماعية؛ كما تطورت من خلال تأكيد ألفريد فوييه *Alfred Fouillée* على البنية العضوية للرفاهة وهي البنية الأشبه بما كان يقول به الليبراليون الجدد في بريطانيا؛ تلك الوحدة العضوية القائمة على التبادلية والاعتماد المتبادل بين الأطراف (Fouillee 1880, Hayward 1963 pp.211-12). وكذا من خلال فكر ليو بورجوا *Leon Bourgeois* وإعادة ترتيب أولويات شعار الجمهورية إلى (التكافل، المساواة، الحرية) (Hayward, 1961 p.215-16). كان لابد من أن يعاد تأكيد الاعتماد المتبادل الطبيعي ورفعته إلى مستوى الوعي من خلال فعل اجتماعي إرادي وأخلاقي: أي أن يصبح "كيانا تعاقديا" (Scott 1951, p.164). ربط ذلك بين فكرة الطوعية أو الإرادية كمسألة طاغية في الفكر الرفاهي، وبين فكرة أخرى أحدثت وهي تحديد الحاجة الطبيعية، ومهد الطريق إلى التصالح بين الفكرتين، ليس بدافع من الانتقائية الفكرية وإنما باعتبارهما المحور الأساسى لقوانين التطور الإنساني- وهي وجهة النظر نفسها التي وضعها وصاغها هوبهاوس وحده معتنيا بكافة الدقائق. أما بالنسبة إلى المنادين بالتضامن، فكان تقديم الحاجات وإشباعها يخدم الهدف الأشمل لاستعادة الدافع الفردي (Mitchell 1991, p.234) بينما لم يعط الليبراليون الجدد الأولوية للحرية قبل الرفاهة وإنما كانوا يرونهما مفهومين متداخلين إلى حد ما.

ولو أن دولة الرفاهة في فرنسا *l'état providence* كانت بالنسبة إلى الإصلاحيين الفرنسيين هي أوج الظروف الوجودية القائمة التي حوت المؤسسة التي آل إلى الدولة أن تنظمها؛ فإن نظراءهم البريطانيين كانوا يرون أن دولة الرفاهة عمل منظم يتوجه إليه المجتمع ذاتيا في لحظة تاريخية معينة. ورغم أن المنهج الجمهوري للدولة في فرنسا جعلها أكثر قدرة على التحول إلى دور المحرك الأول للسياسة الاجتماعية- فإن ذلك لم يكن يعنى وجود اشتراكية قوية، فعلى مستوى تركية السياسة العملية كان المصلحون الاجتماعيون البريطانيون أكثر رغبة في المناداة بتدخل الدولة المباشر واتباعها سياسة الإلزام- بينما كان على التضامنيين الفرنسيين أن يعيدوا تشكيل مقترحاتهم التي من شأنها أن ترضى رغبة شعبية واسعة تفضل الملكية الخاصة (Stone 1985, pp. 162-3). حث على تلك النزعة بشكل أعمق الفكر الليبرالي الفرنسي بطبيعته الأقل راديكالية مما أثار في استمرارية التنافس- من خلال الليبرالية الاقتصادية- بين التأمين الاجتماعي والتأمين الخاص في فترة ما بين الحربين (Ashford 1986 pp. 86 88,91,150). وبالتالي تمزقت المفاهيم الفرنسية عن الحرية بين التأويل الليبرالي والتأويل التضامني وكان الأمان يتجاوزها من ناحية والبيئة الاجتماعية الداعمة من ناحية أخرى. وكما كان يرى بول بيك *Paul Pic* أحد خبراء تشريعات العمل يرى فإن الوسيلة لضمان الحد الأقصى لحرية الفرد تكمن في "المؤسسات من ناحية؛ في القوانين القائمة على التضامن" *Solidarité*⁽¹⁾. يناقض ذلك ربط ميليت البريطانى بين الحرية وتنمية الذات (Freeden 1996 pp. 144-54). إلا أن المفاهيم العلمية الوضعية والتجريبية في كل من الثقافتين الفرنسية والبريطانية تداخلت وراحت تصور الرفاهة على أنها النتيجة الضرورية الصائرة لا محالة. ومن الجدير بالملاحظة أن التضامنيين كانوا يؤيدون التلاحم بين العوامل البيولوجية وعوامل التطور التي ادعى الليبراليون الجدد تأييدهم لها⁽²⁾.

(1) نقلا عن : (Stone 1985 p. 163)

(2) عن الاحتكام إلى الوطنية انظر ستون (Stone, 1985 p.46). وعن البنية العضوية والتطور انظر

Freeden (1996 pp.218-22)

بتأكيده الاعتماد المتبادل بين الأفراد أقر "بورجوا" - والذي تأثر بـ "فولبييه" تأثراً مباشراً - بوجود مسؤولية اجتماعية علمية وواعية عن الشرور الاجتماعية. أدى ذلك إلى وجود واجب اجتماعي أشمل من المفهوم التقليدي عن العدالة، ولكنه أكثر دقة وشدّة وإلزاماً من الصدقة أو الإحسان، وهو مرتبط بالدين الاجتماعي الذي ينبغي أن يدفعه الأغنياء الأثرياء. وأصبح التضامن الإنساني هو البديل الأفضل والأسمي والأعلى من الصدقة، كما أصبحت العدالة - على حد تعبير بورجوا - وسيلة لتحقيق التوازن بين البيانات الأخلاقية والاجتماعية (*Hayward* 1961, pp. 25 - 7 ; *Scott* 1951, p. 175) كما قام إميل دوركايم *Emile Durkheim*، وهو أحد دعاة المزج بين حكم الدولة المركزي ونظام الروابط غير المركزية المتأصل في الثقافة السياسية الفرنسية - قام بشق طريق مماثلة بين الحقيقة الاجتماعية والنمط الأخلاقي. وفي نسجه للنظريات عن التلاحم الاجتماعي والاعتماد المتبادل في إطار تحليله المعقد للمجتمع الحديث، قام كذلك بتحليل الأخلاقيات الاجتماعية تحليلاً علمياً، رأى فيه المصلحون الاجتماعيون الفرنسيون الكثير من الصحة (*Stone* 1985 p. 30). كما استلهم منه منظرو الرفاهية من أمثال تيتموس *Titmuss* الكثير فيما بعد. كانت العدالة والرخاء مرتبطتين بالاعتراف بالحدود التي تفرضها المؤسسة الاجتماعية والأعراف الضرورية على حرية الفرد الآخذة في الزيادة. وكان ذلك بالنسبة إلى دوركايم نتيجة للنمو التدريجي في الحس الأخلاقي. كما كانت الوظيفية بالنسبة إليه تنعكس في النسبة والتناسب بين المشاركة في المجتمع والمكافأة أو الجزاء الذي يعود على الفرد. أبعد من ذلك، فإن التعاطف الإنساني - أي الإحسان بمعناه الصادق الملزم - قد يدرك أن عدم المساواة تكمن في مكافأة المواهب الطبيعية باعتبارها جديرة بالتقدير. كتب يقول: "إن المجتمع هو الذي سيطرته الكاملة على الطبيعة ويسن لها القوانين، كما سيضع المساواة الأخلاقية فوق اللامساواة المادية الكامنة في صميم الأشياء". كان تقدير الحقيقة والنمط الاجتماعيين ووضعهما فوق الحقيقة والنمط الماديين وما يترتب على ذلك من بناء أخلاقي اجتماعي جديد، علامة بارزة

على الطريق إلى الرفاهة (Durkheim 1992 [1950], pp.219 – 20; Lukes 1973, p, 157).

مع بداية القرن العشرين أصبح التأمين الاجتماعي الذي تفرضه الدولة هو النتيجة المنطقية لمثل تلك الجدليات. كان يتعدى بمفهوم التضامن المعاصر بما فى ذلك إعادة توزيع التأمين عبر الأجيال (Shapiro 1997, p.137). وكان مدفوعا بمفهوم "فوليه" عن العدالة التعويضية التي تشرع المعاش والتأمين كواجبين اجتماعيين. الحرية سمة من سمات الحياة الاجتماعية كما عبر عن ذلك الفكر السياسى الفرنسى والنظريات السياسية الفرنسية بدءا من مونتسكيو Montesquieu مروراً بـ"روسو" Rousseau وسان سيمون Saint-Simon. واتفاقا مع ذلك المعنى كانت المجتمعات التبادلية الفرنسية- والتي قدمت التأمين الصحى ذاتى التمويل - قد اندمجت داخل تأكيد التضامنيين مسئولية الجماعة رغم غياب العمومية التى لن يستطيع تقديمها إلا الدولة (Mitchell 1991 , p. 249). وأخيرا دعمت بفكرة العقد الظاهرى الذى يربط بين المنهج الليبرالى ومجتمع قادر على توفير السلع والخدمات الاجتماعية، المشار إليها فى المقالات عن الرفاهية التى صاغها "بورجوا" بقدر متساوٍ للجميع. ونظرا للمطلب التضامنى باقتسام التراث الاجتماعى وتوزيعه على الجميع، كان ذلك يتطلب ما هو أكبر من مجرد إشباع المستويات الحياتية الدنيا، رغم أن مسألتي النشاط الفردى وتراكم الثروة الخاصة لم تكونا قد حسمتا

(Scott 1951 pp.166-7, (Hayward 1961 pp. 29-30 36-7;)
(171-176). وبقي التأمين يعمل على تحقيق رغبة الفرد فى تحقيق الأمان الذى قد لا تنتيحه سوى الملكية الفردية (Stone 1985, pp.34-5).

على عكس التجربة البريطانية، تقولب الفكر السياسى الفرنسى عن الرفاهة فى إطار أيديولوجيتين أخريين وهما الماركسية والكاثوليكية. فرغم ظهور نظرية متشعبة معقدة عن التأمين الاجتماعى، كثرت الانقسامات حتى داخل اليسار الفرنسى عقب جدال فى المعسكر الماركسى بين من يرفضون دعم الرأسمالية من

خلال الإصلاح الاجتماعي الإنساني ومن يفضلون الاشتراكية القائمة على التطور. وازداد الأمر تعقيدا بسيطرة فكرة التبادلية في أيديولوجيات الرفاهة الليبرالية التي طالما ارتبطت بفكرة أبوية صاحب العمل وهي الفكرة التي تصطدم بالأراء الاشتراكية عن الطبقة (Saint-Jours 1982 p. 115). على العكس من ذلك، كانت الأجهزة المركزية للدولة مهمة وضرورية لتبرير المفاهيم الاشتراكية والماركسية عن القوة والوحدة الاجتماعية الناشئة عن المساواة؛ إلا أن الحساسية الفرنسية ضد التقسيم الطبقي- الذي ليس له في الماركسية سوى الحلول الثورية- هذه الحساسية أشعلت الجدل بين الجماعات حول التجانس الاجتماعي، حيث أصبح من الممكن تحقيق ذلك التجانس من خلال الرفاهة بدلا من التجارة الحرة أو القومية الواضحة. ثم إن الاشتراكيين- كما في بريطانيا- وظفوا خطابا للحقوق الفردية عندما أصروا على تقديم الدولة للمساعدات الشاملة (Rimlinger 1971, p. 62).

شجعت الكاثوليكية الاشتراكية، والتي امتزجت بعد ذلك بالديمقراطية المسيحية (الاشتراكية)، شجعت حماية الأسرة كما شجعت الدور التقليدي للمرأة. ظهر ذلك جليا في دعم المنح المقدمة للأسرة التي تمثلت في المنشور العام (*Rerum novarum*) للبابا ليو الثالث عشر *Leo XIII* الذي أقر في عام ١٨٩١ وجعل السياسة الاجتماعية العامة بديلا عن المناهج الليبرالية والاشتراكية القائمة على عدالة الأجور. كان تبني الكثير من الأيديولوجيات المختلفة لمسألة البدلات أو المنح التي تقدم للأسرة قد وضع هذه البدلات في موقع شديد الأهمية بالنسبة إلى سياسة الرفاهة الفرنسية، وخاصة مع وجود المخاوف من نقص التعداد العام لسكان فرنسا. طغت الكاثوليكية الاشتراكية الليبرالية على أفكار فريدريك نوبل *Frederick Le Play* عن التجانس الاجتماعي باعتباره هدفا للدولة (Ashford 1986 , pp.83, 85; Le Play 1982). في النهاية ابتعدت عن اليمين الفرنسي والنفوذ السياسي الديني التابع له، ثم عادت إلى الظهور من خلال الحركة الجمهورية الشعبية *Mouvement Républicain Populaire* للمساعدة في تحديد معالم دولة الرفاهة فيما بعد سنة ١٩٤٥، وخاصة من خلال تأكيد اللامركزية وحماية الأفراد من التقلبات الحادة لقوى السوق

(Hazareesingh 1994, pp.219-20). لم يبدأ التأمين الاجتماعى الإجبارى على أصحاب الأجور فى فرنسا سوى فى عام ١٩٢٨ و ١٩٣٠. وحيث كان يضع التأمين الطوعى فوق مستوى الحد الأدنى وكان يرتبط بالتنظيمات التبادلية، فإنه كان أسلوبا للمساعدة الشعبية غير الشاملة أكثر منه تجسيدا كاملا للمبادئ التضامنية (Saint-Jours 1982, p.95). بيد أن إدراك الالتزام الاجتماعى على مستوى المجتمع المدنى وعلى مستوى الدولة أصبح متأصلا، الأمر الذى أحدث خلطا فى أفكار الرفاهة على المستويين; (Ashford Rosanvallon 1990, pp. 191 - 194) (9-138 pp. 1986). ورغم أن المبادئ الجمهورية- التضامنية ظلت تمثل موقفا أيديولوجيا عارضه الليبراليون الاقتصاديون الفرنسيون معارضة ضارية فى سنوات ما بين الحربين العالميتين- وهم الليبراليون أنفسهم الذين عارضوا تقديم المساعدة للأسرة لا كمكافأة عن العمل وإنما بسبب الحاجة والعوز- رغم ذلك كانت لهم اليد العليا فوق المقاومة من كلا الجانبين اليمين واليسار. وقد عكس لاروك Laroque ذلك التحول فى تأكيده البنية العضوية، والمميزات التى يمكن أن تعود بها خدمات الرفاهة الجماهيرية على المجتمع ككل (Ewald 1986, p.402). كما عكسه فى تفضيله الشديد للتأمين الاجتماعى كإجراء من شأنه أن يوحد المجتمع ويجمع بين أطرافه، ويقضى على إقصاء الطبقة العاملة وعلى شعورها بالدونية. كما أن التأمين الاجتماعى يطرح جانبا الآثار السلبية التى تحط من شأن من يتلقون المساعدة; (Merrien 1994, pp. 128 - 30, 135; (6) - 12, 55 Laroque 1953 pp. 12, 55). وانتهى المنهج النقابى حيث كانت استقلالية الطبقات تغلب على النظرة التى أصبحت سائدة الآن بأن الدولة هى التى تحرك وتنظم التقدم الاجتماعى. إلا أن فرنسا ظلت متأخرة عن غيرها من الدول حتى العام ١٩٥٨ فى مسألة التأمين ضد البطالة; (Rosanvallon 1990 pp. 179 -81) (155, p. 1992 Rosanvallon). من الواضح أن دولة الرفاهة الفرنسية كان لها طابعها الخاص. فرغم أن الدولة كانت تدير الوظائف المركزية للرفاهة الاجتماعية، فإنها لم تضع نفسها موضع المانح لتلك الوظائف أو المسبب لها (Merrien 1997, pp.9-11). وعلى عكس الليبرالية البريطانية الجديدة، لم يكن

من الضروري أن تقدم الدولة التضامن الاجتماعي، بينما هناك من الأجهزة الوسيطة ما يستطيع القيام بذلك.

استثنائية أمريكية؟ تخفيف التقديمية

في الحديث عن استثنائية أمريكا فيما يخص الرفاهة الاجتماعية الكثير من المبالغة؛ حيث إن ملامحها لا تتباعد عن نظيرتها الأوروبية بحال من الأحوال (Rogers 1998, pp. 255-8 and passim)، إلا أن الرفاهة الأمريكية في مجملها كانت تمثل حالة مختلفة من حيث التوازن الداخلي بين مكوناتها. ورغم أنها كانت -ظاهريا- تعكس التوتر المعروف في القرن التاسع عشر بين الفردانية والجماعية، فإنها شهدت انقساماً واضحاً بين النظرية والتطبيق؛ وانقساماً في العمل بين المحلية والفيدرالية كذلك، وهو الانقسام الذي دار حول مبادئ الجماعية، وكراهة التحرك لأبعد من التفسير المتواضع للرفاهة حتى وإن قامت الدولة بتقديمها؛ كما شهدت ارتفاع درجة نشاط الأعمال الحرة، الذي انضوى تدريجياً تحت تدخل وتنظيم الحكومة وإن لم يحل محلها. ورغم انفتاحها في السابق على الأيديولوجيات الواردة من أوروبا فإن أمريكا لم تكن تربة خصبة لقضايا السياسة الاجتماعية. فالمفكرون الليبراليون التقدميون (وخاصة في الحركة التقدمية وبين صفوف علماء الاجتماع) (Hofstadter 1955a) - رغم عذوبة أصواتهم وطلاقة ألسنتهم - لم يكن لهم نفوذ سياسي سوى لفترات قصيرة، على عكس نظرائهم الأوروبيين. كانت أيديولوجيات الديمقراطية الاجتماعية تناقض الثقافة السياسية السائدة التي تغذت على المجهود الفردي وعلى الانقسامات الاجتماعية حيث تغطي العرقية على كل من الطبقة والجماعة الاجتماعية؛ وعلى العكس، فإن نظم الرفاهة في العالم القديم لم تطرح نظم إعادة التوزيع التي تمثل فيها العرقية مقياساً ومعياراً لضعف المجتمع ككل؛ إلى أن كان منتصف القرن، عندما أدركت بريطانيا أن الخدمات القائمة على عدم التفرقة العنصرية لها الأهمية نفسها مثل إعادة توزيع الموارد في أيديولوجيا الرفاهة (Titmuss 1976, p. 191).

في أمريكا، كان غياب بيروقراطيات قومية قوية وغياب منهج دولة مركزية، يحتم المناادة بدستور يقدم العدالة وعدم التحيز والوحدة، وهي أمور لم تكن موجودة على المستوى السياسى الملموس، ولكن الدستور سرب أفكارا عن السياسة الاجتماعية من خلال رسمية القانون حيث عملت المحاكم بالفعل على تكوين سياسة الرفاهة وتركيبها. كانت تتغاضى عن وجود الحد الأدنى من المساواة في الفرص (Skocpol 1995, pp.11 24-5, 96)، وتفضل إسباغ الحق على أساس العقد وليس الحاجة، كما كان عجز هذا الفكر الشمولى القومى عن قيادة السياسات الاجتماعية الفيدرالية في الجزء الأول من القرن العشرين سببا في تحول الميزان نحو السياسة الاجتماعية الممعة في المحلية والإصلاح المحلى (Faulkner 1931 pp.124-9)، والمحاولات المتفرقة للشركات والأعمال المختلفة لى تقدم حلولا خاصة لإتاحة الرفاهة لعمالها وموظفيها^(١)، مدفوعة لذلك بالبحث عن المزيد من الكفاءة والرغبة الشخصية في الحد من الخسائر (Rimlinger 1971 pp.67 73)؛ وعلى عكس ما كان يجرى في أوربا، كان ذلك الانفصال المؤسسى والجغرافى في أمريكا سببا في منع وجود أيديولوجيا متكاملة عن الرفاهة. وفي غياب الدولة المركزية، كانت الدعوة إلى الفيدرالية تشجع فردية كل ولاية في تنظيمها للرفاهة بعيدا عن الولايات الأخرى (Skocpol 1995 p.11).

لم تكن الرفاهة محل جدل كبير في البداية، طالما أنها كانت محصورة انحصارا ضيقا أثناء القرن التاسع عشر في أصحاب معاشات الحروب وفي كبار السن المتقاعدين في بداية القرن العشرين وفي معاشات الأمهات وحماية المرأة العاملة، وكانت في الوقت نفسه تخلو من معانى وملابسات الاعتمادية (أى اعتماد الأفراد على الدولة) وهي المعانى التى قللت من شأنها فيما بعد (Berkowitz 1991, pp. ix, 3, 92, 95; Skocpol 1995, pp. 7, 76 – 8, 96) ومن

(١) عن التفاعل بين رأسمالية الرفاهة ودولة الرفاهة في الولايات المتحدة انظر Berkowitz و McQuaid (1992).

(٢) ألمح Skocpol (p.72, 1995) إلى تجارب دولة الرفاهة الأبوية.

الملاحظ أنه حتى دعاة الاتحادات التجارية من أمثال صامويل جومپرز *Samuel Gompers* - رئيس الفيدرالية الأمريكية للعمل *AFL* - كانوا يشككون في الحكومة بما لها من اتصال بالأعمال الخاصة. وتأرجحت قيادة تلك الفيدرالية ما بين معارضة النظام القومي للتأمين الاجتماعي وتأبيده (*Patterson 1994, p. 33; skocpol 1995, pp. 101, 110 - 12*).

في أشد أنماطه طموحا، كثيرا ما كان الفكر الرفاهي يبدو اشتراكيا، كما كان الحال بالنسبة إلى أحد أهم مفكرى الرفاهة الأمريكيين آى. إم. روبينو *I. M. Rubinow*. كانت أفكار روبينو قريبة الشبه من أفكار الإصلاح الاجتماعي الأوربي التي جسدها هوبسون الذي عرف روبينو أفكاره وأعماله. رأى روبينو أن التأمين الاجتماعي "هو استبدال المجهود الفردى بالمجهود الاجتماعي" وخاصة فى حالة توزيع الخسائر عند المخاطرة. كان ذلك "شأن الدولة التقدمية الحديثة" التي تؤيد الهدف الأشمل وهو القضاء على الفقر وضمان أجر عادل ومقابل مجزٍ عن عمل الفرد. ومن الطبيعي أن يتضمن مفهومه عن الرفاهة فوائد ومميزات الحضارة الحديثة والتقدم الصناعي بما فيها الفن والشعر والموسيقى. كان التأمين الاجتماعي يعنى إعادة هيكلة توزيع الناتج القومي بأسلوب أكثر إنصافا وعدلا ... وبالتالي يكون هناك مراعاة كاملة للانعاش القومي ويصبح ذلك واجبا ملزما (*Rubinow 1916, pp. 3, 481, 491, 5, 10*), وفى هذا الاتجاه الفكرى نفسه نجد أبراهام إبستين *Abraham Epstein* سكرتير الجمعية الأمريكية للتأمين الاجتماعي - والذي ينسب إليه مصطلح "التأمين الاجتماعي"، نجده يختار هذا المصطلح ليعتدى محدودية دعم طبقة العمال إلى غيرها من طبقات أخرى. كان "التأمين الاجتماعي" صدى لما نادى به بسمارك عن المدخرات الإجبارية وإن كان صدى غير مقبول. أما مصطلح "التأمين الاقتصادي" فقد احتوى رفاهة المجتمع ككل.

كان لمثل هذه الأفكار صدى فكرى فى الثقافة الأمريكية حيث قام الفيلسوف الاجتماعي التقدمى جون ديوى *John Dewey*، على وجه الخصوص، بإعادة إحياء مفهوم البحث عن المصلحة العامة باعتبارها نتيج الفرصة لإدراك القدرات الفردية المدعومة بإعادة تشكيل التنظيم الاقتصادي (*Dewey 1935 pp. 25-6, 51, 88*).

ومن ناحية أخرى تجمع المفكرون والإصلاحيون حول "الجمهورية الجديدة". فقام هربرت كرولى *Herbert Croly* ووالتر ويل *Walter Weyl* ووالتر ليبمان *Walter Lippmann* بتوجيه ذلك الإعلان التقدمى أثناء الحرب العالمية الأولى، لينادوا بوجود صندوق إعادة توزيع، تكون مهمته تقديم الموارد للتعويض عن حوادث العمال والعجز وكذا للتأمين ضد الشيخوخة (Seideman 1986 p.35). كما كان كرولى يرى أن "الرفاهة الاجتماعية غاية لا بد أن يسعى إليها المجتمع وأن يحققها؛ حيث المجتمع كل متكامل له حاجات ومصالح دائمة وثابتة". كانت وجهة نظره عن وعود الحياة الأمريكية تمثل نوعا جديدا من الوطنية حيث المصالح العامة والأخوية تدعمها الدولة النشطة. ذلك النشاط نفسه من شأنه أن يضيف إلى الحرية الفردية. وجهة النظر هذه استخدمها تيودور روزفلت فى حملته الانتخابية عام ١٩١٢. (*Croly 1909 pp. 186 – 90, 207 – 8; Croly 1915 pp. 148 – 9, 188 – 97; Rimlinger 1971, p.64*) ليبمان بدوره عكس ما دار فى مطلع القرن العشرين من مزج ما بين الكفاءة الاجتماعية (أو الوطنية بالتعبير البريطانى)، والتركيز على تحسين النسل، والاهتمام بالثروة البشرية، وتحسين وتطوير العنصر البشرى. كانت ليبيراليتها هى التى تُؤمّن وتعوض عن مخاطر تطورها لنفسه". وفى ظل نظرة ليبمان غير العادية فى طبيعة الرفاهة الليبرالية فى أمريكا، وهى غير مكبلة بالأغلال الفكرية التى يضعها الليبراليون البريطانيون وخاصة فى تشكهم الشديد فى السوق، قال ليبمان: "الليبرالية ثورية بالنسبة إلى النظام الاجتماعى ولكنها محافظة بالنسبة إلى تقسيم العمل فى اقتصاد السوق" (*Lippmann 1956 pp.213, 224,236*).

إلا أن تلك الآراء عن الرفاهة - وخاصة تلك المستوحاة من بريطانيا مع إضافة صبغة محلية رأسمالية إليها - وهى الآراء التى جمعت بين الكليّة الاجتماعية والمجهود الفردى - لم تنجح فى المنافسة الأيديولوجية الأمريكية؛ إذ إن التوازن بين المعطيات الفردية والاجتماعية، كان فضاءا للغاية. فأمريكا لم تنتج مجموعة من النقاد أو المفكرين ليستحوذوا على خيال العامة ويشكلوا فكرا اجتماعيا مسيطرا، كما حدث فى بريطانيا، ولم تكن الحلول المؤسسية التى وضعتها الحكومة تعكس بالضرورة تلك النظريات التقدمية عن الرفاهة - وهى نقطة أثارها

"ليوى". بل إن كثيرا من سياسات الحكومة الأمريكية لم تكن نابعة من مواقف أيديولوجية مترابطة و متماسكة كتلك التى سادت أوروبا (Young 1996 pp. 169-70). على العكس، ظل هربرت سبنسر *Herbert Spencer*، الذى صور إجراءات الرفاهة على أنها تفتت فى عضد المجتمع القويم، ظل يتمتع بتأثير قوى فى أمريكا. كما أكد تلميذه سامنر *W.G.Sumner* أن البناء الاجتماعى "محكوم تماما بقوانين الطبيعة التى تشبه البناء المادى بدقة. وأقصى ما يمكن للإنسان فعله هو أن يحاول، بدافع من الجهل و خداع الذات، أن يخيل بأفاعيل القوانين الاجتماعىة أو يتحداها" (*Spencer 1969, Sumner 1914, p. 37; Taylor 1992; Hofstadter, 1955 b; Rimlinger 1971, pp. 84 – 9*). وكان الإنقاص من شأن الرفاهة أمرا لغويا بقدر ما كان أمرا فعليا وقد انتزع من مصطلح الرفاهة قيمته بأنه: "تأمين اجتماعى" وأصبح يلمح إلى الحسنات والصدقات التى يحصل عليها الفقراء ويعبر عن الإكراميات المشروطة التى تتأتى من خلال مصادر عامة. تلك التفرقة الأساسية حدثت من فكرة الأمان الاجتماعى ورائفت ما بين المساعدات المادية غير المشروطة والقبول الاجتماعى المشروط (*King 1999, pp. 150, Patterson 1994 p. 16*) . وكان ذلك الاختلاف سببا مهما وأساسيا فى كراهة "بياترس ويب" لأن تتبنى الدولة مسألة التأمين الاجتماعى فى المقام الأول، حيث كان من شأن ذلك أن يؤكد الشبهة بين التأمين والمساعدة (*McBriar 1962, p.276*).

كثيرا ما كانت الأيديولوجيا الداعمة للسياسة الاجتماعىة تقوم باستبدال العقد الاجتماعى للمواطنين المتساوين بعقد اجتماعى اقتصادى يُشتري فيه الدعم الاجتماعى بالسلوك الطيب الحميد، وحسبما جاء فى تقرير رسمى فى عام ١٩٣٦ فإن النظام الأمريكى الرفاهى كان "لا يقدم للفرد حياة آمنة وإنما يمنحه الفرصة ويفرض عليه الالتزام بأن يجد لنفسه الأمان، ومن أجل تلك الفرصة يتعين على

المرء أن يلجأ إلى الأعمال والمشاريع الخاصة^(١). كان الفكر الرفاهي الأمريكي يقر الفردانية التي تفضل مسؤولية الفرد عن روائه المالي، حيث كان فرانكلين د. روزفلت يرى أن المعاشات هي "الفوائد الطبيعية التي يجنيها الممن لسنوات عمله طوال وللتأمين الذي كان يدعمه" (Rimlinger 1971, p.214). ولكن هذه الفردانية كانت تستجلب لوما وتقريبا مجتمعا لو أن الفرد فشل في أن يكون على مستوى تلك التوقعات. يسرت الدولة المركزية مسؤولية الفرد عن نفسه بهذه الصورة، وهي المسؤولية التي لا تتحقق سوى من خلال أفعاله وصفقاته وتعاملاته الخاصة. وليس من خلال تلاحم اجتماعي متكامل أو بنية عضوية اجتماعية. التأمين الاجتماعي إذن في الشريعة الأمريكية يحمي "روح الاستقلالية" التي يرونها "جوهر الروح الأمريكية"^(٢)، وكانت تلك صيحة أبعد كثيرا من مسألة تطبيع المخاطر في فرنسا.

كان تأكيد الالتزامات الفردية جامحا نحو نهج يجعل الحقوق (الطبيعية) هي السائدة، مما سبب شرخا عظيما في الفكر السياسي الأمريكي بين أيديولوجيا الدستور حيث المساواة الإجرائية ودعاوى حماية الفرد، وبين الأيديولوجيا الاجتماعية حيث يتبنى المنهج المجتمعي المحافظ لغة ورموز جمهورية تحد بشدة من مثل هذا النهج الفردي. ساد ذلك النهج الفردي (أو الفردانية) في السياسة الاجتماعية- التي أصبحت في مجتمعات غربية أخرى تمثل ساحة للتحويل في العلاقة بين الفرد والدولة. في الولايات المتحدة الأمريكية كان النظام الاجتماعي الرفاهي يحفظ شرعيته وكرامته من خلال التسلسل الأخلاقي: العمل- الواجب- الأمان، في حين كانت الرفاهة تترجم على إنها عملية إعادة توزيع تقوم بها الدولة وفقا لحاجة الأفراد وليس وفقا لمجهودهم. "إن المفهوم الجديد للدولة باعتبارها أداة للفعل الجمعي المشترك المنظم" (Rubinow 1916, p.500) لم يجد من يلتفت حوله أو يؤيده حتى ضمن المتعاملين الجدد. وفي حين لم تسم ممارسات دول

(١) "التأمين من أجل الشعب"، التقرير السنوي الأول لمجلس الأمن الاجتماعي في ١٩٣٦ [١٩٣٧] كما جاء في كتاب هابر وكوهين (Haber and Cohen 1948, p. 75).

(٢) لجنة التأمين ضد البطالة بأوهايو- كما جاء في كتاب ريملينجر (Rimlinger, p.216.1971)

الرفاهة الأوروبية إلى الحد الذي ابتغاه المنظرون بها وإلى حد طموحاتهم وأهدافهم، كانت الممارسات الأمريكية تعكس أيديولوجية شحيحة جدا في مفاهيمها عن الإصلاح الجذرى.

كانت أهمية السوق فى الرفاهة الأمريكية سواء بالنسبة إلى دورها فى المشاريع والأعمال، أو فى شراء الرفاهة، أو فى المناذاة بالمصالح الخاصة كانت أمرا بارزا فى أوروبا أيضا. فى جمهورية ألمانيا الفيدرالية التى قامت بعد ١٩٤٩ ساد مصطلح "اقتصاد السوق الاشتراكية" كرمز للرفاهة على أسس رأسمالية خالصة. بينما فى فرنسا كان الاعتماد على المزج بين الترتيبات العامة والخاصة، أمرا يترادف مع فهم ومنطق الرفاهة. حتى تقرير بيفرديج *Beveridge Report* المزعوم لم يتخل عن الاعتماد الشديد على السوق وبذلك أثبت أنه كان جزءا من الشبكة المعقدة للفكر الرفاهى البريطانى. وكما لاحظ مارشال فإن هذه الشبكة البريطانية كانت تحوى عناصر تؤثر فى قوى السوق الحرة وتتداخل معها؛ بل وتحل محلها (Marshall 1965, p.308).

التأمين الاجتماعى والديمقراطية الاجتماعية الليبرالية

كان تقرير بيفرديج عام ١٩٤٢ مؤشرا صحيحا على حالة الرفاهة التقدمية بكل تعقيداتها واختلافاتها فى منتصف القرن. فإدراكه لتفاعل الوحدات الاجتماعية كان ليبراليا خالصا، يعكس تأمينات ١٩١١ التى أقرت المشاركة والمساهمة بين الدولة والأفراد وأصحاب الأعمال (Beveridge 1942, pp.109-10). وقيل إن المساعدة- التى ليست على القدر نفسه من الاحترام من الناحية الاجتماعية والاقتصادية- إنما يستحقها من هم خارج نطاق التأمين الاجتماعى. كانت نظرة هذا التقرير للحياة الاجتماعية نظرة عضوية واحدة، حيث أكد طبيعة المجتمع البريطانى فى توحده الجماعى، وعدم تشرذمه إلى طوائف وفصائل مختلفة (Beveridge 1942 pp.6, 155). أما مفهومه عن الدولة فهو مفهوم موجه ومركزى وإن لم يكن شاملا، مفهوم تؤيده آراء "كينز" الاقتصادية وتدفع به

فى النفاش العام. ومن خلال إجراءات الرفاهة الإلبارفة المنظمة، ومن خلال تدعفم إلزام الموابنن بالبحأ عن عمل (*Beveridge 1942, pp.57-8*) أمكن تدبفر قوة الدولة، مع تأكفد أن اللبفرلفة هف روف الرفاهة ولفرها. الحرفة إنن صناعة فردفة هف فواندها أبعد كآفرا مما فسطفف مسؤلفة الدولة أن فوفره، ولكنها فعتمد على ترك الدولة للإلبارفات لفر اللبفرلفة (*Beveridge 1942, p.170*). إلا أن ببفردأ كان يرى أن حرفة الإنفاق أمر لوفرى بالنسبة إلى مبدأ التأمفن (*Harris 1977, pp.399*). أما النماأ و الأنماط الاستبدلفة العامة الفف كانت تلوح بقوة فى أفق تلك الحقبة، فقد رفضتها الرفاهة البرفطانية رفضا قاطعا.

كان فهم ذلك الففرفر عن الطبففة الإنسلفة فعنى أن الإنسان قادر على إدارة عمله بنفسه مؤكدا صفات "الدافعة" واستغلال الفرصة وتحمل المسؤلفة". وكانت النبرة الأخلاقفة هنا شاملة ومحترمة وهو ما ففمئل فى الرعافة الصلفة المجانفة وإن كانت فى الوقت نفسه محاطة بالكلفر من الجدل حول الكفاءة الالتماعفة. كانت الأفكار المطروحة فى الففرفر عن الموابنة مزفجا من العمومفة (خطة أمان الالتماعف لماية الأفراد من العوز فف فوففها إلى كل موابن فى سن العمل) والمشروطفة (المزايا مقابل قدر المشاركة، بدلا من المنأ الفف فدفعها الدولة وهذا ما كان فرفده شعب برفطانيا) والفعاقفة (المساواة: نسب محددة من الفائدة وفقا لنسب محددة من العمل والإسهام)، والخصوصفة القومفة وهو ما فعنى بقاء "السلالة البرفطانية" و"وحدتها الوطنفة" (*Beveridge pp.7,170, 11, 9, 154, 172* 1942). كما كان الففرفر ذكورفا (محابفا للرجال) إذ كان فعرف الرجل بأنه العائل الساعف على الرزق أما المرأة فهف الزوجة والأم. (*Lewis 1992 p.163*). كما كانت رؤفته للرفاهة سخرة ومفواضة فى أن. فهف من ناحية فففق مع الالحتاج الإنسانف وطلب الرعافة على الأقل بالنسبة إلى الأطفال، هف قدمات نظام منح أسرفة للفة قائمة على إعادة الفوزفع. وكان هذا النظام فى المساعافات قد نادف به إلفانور راآبون *Eleanor Rathbone* - ضمن آرفن- فى سنوات ما بفن الحربفن العالمففن مؤكدة دور الأسرة فى دول الرفاهة الغربفة. ومن ناحية آخرة ركز هذا النظام على الرفاهة كوسفلة لففسفر ظروف العمل (*Parker 1998, p.146*).

والتي رأى "بفريدج" أنها ضرورية لتقدير العامل لذاته (Deacon 1996, p.196). كما كان تركيز التقرير على فكرة الحاجة والأمان الاجتماعي والتأمين الاجتماعي هو حجر الزاوية في سياسة الرفاهة الحديثة، رغم أن الحذر في تلك الأيديولوجية ذهب بها بعيدا بعض الشيء عن واجهة الفكر الرفاهي. بيد أن ذلك الحذر الأيديولوجي نفسه احتوته دوائر العمل البريطانية- التي تبنت التقرير على أنه تقريرها هي، رغم ميوله التمركزية، وكانت تلقى معارضة شديدة في بريطانيا على عكس باقي الدول الأوروبية (Freeden 1986; Harris 1981 pp. 254-5). بقى التقدميون البريطانيون منقسمين حول نظريات الرفاهة، بين التبادلية المشروطة والازدهار غير المشروط؛ وبين الكفاءة الاجتماعية والعامل الإنساني؛ وبين المسؤولية المدنية والإيثار الشامل.

كان مارشال *Marshall* من بين منظري الرفاهة البريطانيين الذين لاحظوا عدم المساواة في مبادئ الرفاهة الحديثة. فالحق في السعي إلى الرفاهة والحصول عليها تحت شرط المساواة في الفرص كان يعنى وجود فرص متساوية للكشف عن الاختلافات أو حتى المميزات داخل القيود العضوية للحاجات الاجتماعية (Marshall 1965 pp.259-60). أما تيتموس *Titmuss* فقد برهن على نوع أقوى من الحرية- من ذلك النوع الذي وجده بفريدج- وهو نوع موجود ومعدل في الليبرالية الجديدة مع بعض المحاكاة للرفاهة الفرنسية ذات الدعائم القوية. كان "تيتموس" عالي الصوت في تحذيره ضد السلطوية الحديثة التي قد تولدها تقنيات الطب والرفاهة. كما كانت الوحدات التضامنية المهنية التي وضعها "دوركايم" في تحليلاته الاجتماعية تحتاج إلى إجراءات وأساليب مختلفة. فالطبيب يحتاج إلى التشجيع لكي يعمل كعنصر حر، كما يحتاج المريض- ومثلق للرعاية- إلى ممارسة حقوقه وممارسة عملية الاختيار. هذه الحريات- على عكس ما كان يقول "دوركايم" والتضامنيون- لا يمكن تأمينها إلا من خلال تحرير الأفراد من الاعتماد على أية مجموعات اجتماعية أيا كانت (Titmuss 1958, pp. 141, 183, 187 - 2; Titmuss 1976, p. 242). ذلك الارتباط بالرفاهة الجسمانية، كما لم يسبق، منذ الليبراليين الجدد، أن كان

للصحة ذلك الارتباط المؤكد بالنظرة العضوية للمجتمع، التي ترعى التكامل الاجتماعي الديمقراطي.

الرفاهة السويدية وحدها هي التي تشابهت مع الرفاهة البريطانية، رغم أنها كانت نابعة من مناهج سياسية ديمقراطية اجتماعية أكثر تحديدا من الرفاهات الأوروبية الأخرى. كانت أكثر ديمقراطية من الرفاهة الألمانية- التي كان إدوارد برنشتاين "*Eduard Bernstein*" قد بدأ يرسم لها الطريق. إذ إن الرفاهة السويدية كانت أكثر تقديرا لمعاني الحرية والاختيار والمشاركة في ازدهار المواطنين بالمجتمع (*Heclø 1974 pp.179-81*). وعندما حاول أحد كبار مفكري الرفاهة السويديين وهو "إرنست ويجفورس" *Ernst Wigforss* تبيان العناصر والمفاهيم التي من شأنها أن توجه الديمقراطية الاجتماعية، قام بتحديد معاني المساواة والحرية والديمقراطية والأمان والكفاية والمجتمع؛ في نسق متكامل شديد التناسق والترابط. ولكن الإدراك الدائم للرفاهة كما هي موجودة في دول غرب أوروبا الأخرى، بكل ما فيها من سياسات ونظريات، انعكس في تأثير تقرير بيقردج (*Tilton 1990 pp.116-118*). على أن "ويجفورس" نفسه لم يرض بفكرة أن تضمن الدولة الحد الأدنى من احتياجات الفرد، وأن يقوم الفرد بزيادة دخله من خلال مجهوده الخاص. وشأنه شأن كثير من الأصوات السويدية اليسارية، كان يرى في التأمين الاجتماعي جزءا من المفهوم الأشمل للرفاهة التي تحتوى على التعاون والتضامن.

تداخلات... وحدود رهن الظروف

هناك بعدان مهمان في تصوير مارشال *Marshall* لدولة الرفاهة على أنها تقوم على نحو مركزي بتقديم حقوق مدنية وسياسية للمجال الاجتماعي: أولا: إن زيادة أهمية السياسة الاجتماعية الحديثة عكست وجود نقلة نموذجية في تصوير الطبيعة الإنسانية وما يترتب عليها من مؤسسات وممارسات ومسئوليات وسلع. ومن هنا نشأت فكرتان متنافستان عن نشاط الدولة: المفهوم الرسمي القانوني عن

العمومية والذي تقوم فيه الدولة بدور العدالة والإنصاف كعنصر قادر على صنع القرار العام بعقلانية ومراعاة للمصالح، في مقابل مفهوم آخر للسياسة القائمة على الحاجات الإنسانية، وعلى الضعف والمخاطرة وعلى البناء الاجتماعي الواحد المتشابك. تختلف الأيديولوجيات والرفاهة الغربية في مدى تفاعل الفكرتين معا وتنافسهما أو درجة نجاح إحداهما أو الأخرى؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن هاتين الفكرتين، فكرة الدولة كموزع عادل والدولة كراع للمؤسسة الاجتماعية، قد دعمتا باختلافين آخرين متذبذبين. الأول هو التوتر المستمر بين تفسيرات الرفاهة المحددة والكلية، وكان أشد وضوحا في أوروبا منه في الولايات المتحدة. أما الاختلاف الآخر: فهو الاستحقاق التعاقدى مقابل الاستحقاق غير المشروط في توزيع السلع والخدمات الرفاهية، ولكن التوزيع غير المشروط هو نتاج التعاقدية الدائمة (White 2000, pp.507-32). وقد برزت في نظرية الليبرالية الجديدة والنظرية الاشتراكية فكرة تبادل الخدمات بين الأفراد والهيئات الاجتماعية. لم يكن بيفرديج خارجا عن السياق في تفضيله "دولة الخدمات الاجتماعية" على "دولة الرفاهة" معتبرا الأولى تعنى الواجبات كما تعنى الحقوق (Harris 1977 p. 459). كذلك فإن عوامل نظريات الرفاهة التقدمية ليست محصورة في إزالة مفاهيم التعاقدية، وإنما في فهمها الأشمل للقدرات والطاقات البشرية وتغيّرها، وفي اعتمادها على المجتمع. كانت تلك كلها عوائق إضافية في طريق توصيل الالتزامات التعاقدية وشبه التعاقدية.

ثانيا: كان توصيل خدمات الرفاهة مصحوبا أحيانا بالتضمين وأحيانا أخرى بالاستثناء، وكانت مفاهيم المواطنة تتغذى على أفكار الوطنية والقومية كأساس للحقوق الاجتماعية مع انخفاض الدور المهم للمحليات والجمعيات في تحديد هوية الفرد وتحديد سبل وصوله إلى هذه الهوية. تعين إذن من أجل تنمية المجتمع المدنى التقيد بنظم الدولة بغرض التوصل إلى مساواة وأمان وحرية أكبر. كما تعين التخطيط لقيام وتنفيذ المشاريع الوطنية المتكاملة. هذه الوطنية الضمنية كانت تبدو شاملة وترعاها الدولة وفقا لمقاييسها، بيد أن هناك ظروفًا وقيودًا ظلت موجودة في الفكر الاجتماعي السياسي في تلك المرحلة. فالمرأة، باستثناء كونها أمًا، لم تكن

تحظى باهتمام دولة الرفاهية رغم قيامها بتشكيل ظروف وغايات تلك الدولة. ورغم إزالة الحواجز بين العمال وغيرهم، عندما أعيد تصنيف النوعين على أن كليهما ضعيف ومحتاج، ظلت هناك تفرقة أخرى سائدة على الفكر المعدل، في كل الدول التي تناولناها بالدراسة هنا. فعلى المستوى الأول، قدم الفكر المعدل نظرية جديدة في العلاقات بين المجموعات الاجتماعية اقتضت تهميش بعض المستفيدين من الرفاهية. وعلى المستوى الثاني قال التقدميون بأن الإصلاح الاجتماعي لا بد أن يشتمل على إصلاحات اقتصادية وأخلاقية وثقافية وصحية وهو موضوع ناقشه "الميردالون" في فكرهم الاجتماعي الراديكالي في سنوات ما بين الحربين العالميتين في السويد (*Myrdal 1941 Myrdal and pp.115-16 213*). كما طغت على فكر الليبراليين والاشتراكيين البريطانيين (*Freeden 1979, pp.645-71*). وعلى المستوى الثالث حاول، حتى، المصلحون التقدميون والليبراليون، أن يضعوا سياسات تقصى بعض الفئات خارج دائرة المواطنة (*King 1999, pp.51-134*). ولم يعد يُنظر إلى الإعاقة الذهنية أو الجسمانية باعتبارها خطأ شخصيا، ولكن في الوقت نفسه حُرِّم هؤلاء المعاقون من إمكانية تحسين أوضاعهم في المجتمع والاستفادة من المساعدات الاجتماعية، وبالتالي كان نبذهم الاجتماعي أقوى من مجرد وصمهم بالعوالة، وأخيرا كانت تلك هي اللغة السياسية الشاذة ولكنها تغلغلت في كل مناهج الفكر ليس لدى المحافظين فحسب وإنما لدى الليبراليين والاشتراكيين كذلك.

ولو أن هناك درسا يمكن الخروج به من الفكر الرفاهي في النصف الأول من القرن العشرين، فهو أنه لا يوجد أي تصنيف أو قوالب يمكنها أن تعبر عن مدى التعقيد والتداخل وتعدد المستويات في تشكيلاتها. كانت هناك اختلافات إقليمية بالطبع، ولكنها لم تكن ثابتة، كما كان تغير الأولويات المستمر أمرا واضحا ليس فيما بين المفكرين الرفاهيين والمجموعات الأيديولوجية المختلفة فحسب وإنما فيما بين الأفراد والمجموعات نفسها. في الوقت نفسه أثارت الرفاهية الشاملة قضايا متناقضة ذات توجهات شتى، يتوافق عدم التحديد الأيديولوجي هذا مع عدم اليقين الجديد في حياة الأفراد الذي شكل اهتمامات دولة الرفاهية، ولكن في عدم التحديد ذلك - وربما بسببه - يظل الفكر الرفاهي أحد أهم وأقوى البنى الفكرية والسياسية التي يفخر بها القرن العشرون.

٢- السياسة والأسواق: كينز ومنتقدوه

واين پارسونز (*) *Wayne Parsons*

مقدمة

جون مينارد كينز (*John Maynard Keynes*) (١٨٨٣-١٩٤٦) واحد من تلك المجموعة الصغيرة الصغيرة من علماء الاجتماع الذين يمكن القول بأنهم كانوا أصحاب تأثير عميق في تطور هذا العلم وفي الجدليات السياسية والسياسة العامة. وله الفخر أن علمه الغزير أهله أن يسمى فرع كامل في الاقتصاد باسمه، حتى أن لنظريته وممارساته السياسية ما يجعلنا نتحدث عن "الثورة الكينزية" و"عصر كينز". برز المنهج الكينزي بروزا كبيرا في السياسة الاقتصادية في أربعينيات وخمسينيات وستينيات القرن العشرين كمنهج في السياسة الاقتصادية يركز على إدارة جانب الطلب لتأمين التوظيف الكامل للعمالة، إلا أنه في السبعينيات بدأت سيطرة الاقتصاديات الكنزوية تتلاشى وتختفي سواء في الحكم أو في الدراسات الأكاديمية بعد تصاعد التضخم والبطالة تصاعدا خطيرا (وهو ما عرف بمصطلح *stagflation* أى الركود المقترن بالتضخم)، واعترف جيمس كالاهاان *James Callaghan* أمام المؤتمر السنوي العام لحزب العمل في سبتمبر ١٩٧٦ بأن إمكانية "الخروج من دائرة التضخم" باتت أمرا مستحيلا. وفي الثمانينيات كان كينز، الذي كان يمتدح بأنه أنقذ العالم من الماركسية، كان قد لحق بماركس كإله سقط كما لاحظ روبرت سكيديلسكى (*Skidelsky 1996, p.107*).

هذا الفصل يناقش كيف أن كينز، رغم أنه صاحب منهج خاص، لم يكن يتسم بالجمود الفكري كما دأب على تصويره زعماء الثورة المضادة بسبب أفكاره الاقتصادية؛ بل إنه وضع نظرياته على ضوء فلسفته ومعتقداته استجابة لأحداث ومشكلات عصره؛ وقد اقترن اسمه اقترانا لصيقا بكتاب واحد هو "النظرية العامة عن

(*) أستاذ السياسة العامة بجامعة لندن.

التوظيف والفوائد والنقود" *The General Theory of Employment, Interest and Money* الصادر عام ١٩٣٦، وهو العمل الذى أحدث ثورة فى التحليل الاقتصادى وفى السياسة الاقتصادية فى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وفى العديد من الدول الأخرى، وقد ركز الكثير من الدراسات والمقالات على ذلك الكتاب وأثره (Blaug 1991 p.xv). بيد أنه فى العقود الأخيرة من القرن أعيد تقييم إسهامات كينز فى الاقتصاد السياسى - النظرية والتطبيق - على أسس من فهم تطور فكره وحياته "ورؤيته" ككل (Fitzgibbons 1988).

صناعة مفكر اقتصادى

كان الفيلسوف جى. إى. مور *G. E. Moore* هو صاحب أكبر تأثير فى كينز فى شبابه، وفيما بعد كان يتأمل تأثيره فيه فى مقال بعنوان "عقائدى الباكراة". كانت أفكار مور بالنسبة إليه "دينا" حيث يرى مور أن "لا شىء يهم سوى الحالة العقلية - حالة الإنسان نفسه وحالة الآخرين ممن حوله - ولكن حالته هو هى الأهم (Keynes 1971-89 vol. X, p. 436). كان "دينا" منشغلا بالعلاقات الإنسانية والصدقات الشخصية والحب وتأمل الجمال والحق والاعتقاد الحدسى البدهى فيما هو خير، كما أن ذلك أعطى كينز و"حواريه" رخصة لتجاهل الأعراف والقواعد الأخلاقية الفينكتورية فى سعيهم إلى الحالة العقلية "السليمة" أو "الخيرة". ورغم ما بفلسفة مور من أخطاء، بقى كينز على اقتناعه بأنها كانت "الأقرب إلى الحق من أية فلسفة أخرى" (Keynes 1971-89, vol. X, p.442)، وقد أدرك بعد الحرب العالمية الأولى أن الحضارة ما هى إلا "قشرة" أكثر ضعفا وهشاشة مما كان أتباع مور يعتقدون. كانت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) والسلام الذى تبعها هما السبب فى فضح عيوب مبادئ مور أمام عيني كينز، ولكنه لم يفقد إيمانه بها أبدا وخاصة مسألة قوة الأفكار وسطوتها؛ أما من الناحية السياسية فقد كان يميل إلى فلسفة إدموند بيرك *Edmund Burke* النفعية المناهضة للأيديولوجية، كما كانت مقالاته التى كتبها عن بيرك - وهو طالب لم يتخرج فى الجامعة بعد - خير دليل على موقفه من إشكاليات الشك والنقلب والمخاطرة الأخلاقية ومسألة "المدى البعيد" واعتقاده بفضائل النفعية وعدم ثقته

تمام الثقة في التنظير المجرد (Helburn 1991; Skidelsky 1992, pp.61-4). أما فيما يخص الاقتصاد فكان من أوائل الذين تتلمذوا على كتاب مارشال "مبادئ الاقتصاد" *Principles of Economics* وعلى فكرة الاقتصاد باعتباره علما أخلاقيا. ورغم تأثير مارشال البالغ في فكر كينز الاقتصادي فإن معرفته بالنظرية الاقتصادية- كما شرح سكيديلسكى- "لم تأت من قراءاته عن النظريات الاقتصادية وإنما من خلال خوضه بنفسه عمق المشكلات ومناقشة أهل الرأي فيها" (Skidelsky 1983, p.206).

بعد تخرجه، التحق كينز بالعمل موظفا حكوميا وقضى عدة سنوات في مكتب الهند (1906-1909)، إلا أنه كان يكره الوظيفة الحكومية وكان شغله الشاغل الحصول على الزمالة بدلا من العمل الحكومى الروتينى. وبعد محاولة أولى فاشلة، نجحت رسالته "بحث في الاحتمالية" (*A Treatise in Probability*) فى إخراجها من أسر الوظيفة الحكومية إلى عالم الحياة الأكاديمية الرحب. تلك الرسالة أهملها الباحثون لسنوات عديدة ولكنها أصبحت الآن محورية لفهم فلسفة كينز ككل (Carabelli 1988; Fitzgibbons 1988; O'Donnell 1989). هذه الرسالة، كما أوجز "فترجيبيون" Fitzgibbons بدقة، كانت تشير إلى "أن معرفتنا بالأمر العملية- فيما عدا بعض توافه المباريات المنظمة - معرفة غير كافية؛ لا تفى بغرض تقدير أحداث المستقبل تقديرا دقيقا. ورغم ذلك يمكننا توقع المستقبل إذا أدركنا- بأسلوب فنى منطقي- أن للحقائق أنماطا مختلفة" (Fitzgibbons 1988). ولعل قضية صنع القرار هذه فى ظروف عدم التيقن وحدود الحسابات المنطقية هى جانب جوهرى فى الاقتصاد السياسى لديه كما أنها الموضوع المحورى فى كتابه "النظرية العامة".

لم تكن عودة كينز إلى كمبريدج عودة فيلسوف أو رائد فى الرياضيات، وإنما عاد إليها كتلميذ وربيب لألفريد مارشال. ورغم أنه كان تقليديا فى تدريسه للاقتصاد، كان يعيش حياة غير تقليدية بالمرّة، كعضو فى جماعة بلومزبرى. كان ذلك الجانب الراديكالى والطليعى فى حياته عنصرا مهما لفهم منهجه فى الاقتصاد

السياسى (*Crabtree and Thirlwall 1980; Skidelsky 1983; Hession*)
1997) (*Parsons 1984*). وقد تضافرت فلسفته فى الحياة مع منهجه فى النظرية
الاقتصادية وصنع السياسة تضافرا تاما (*Mini 1991 1994*). بعد ١٩١٩ انتقد
كينز الفكر الاقتصادى التقليدى للقرن التاسع عشر على الملأ، تماما كما كان
يتحدى الأخلاقيات الفيكتورية فى حياته الخاصة. وعقب كتابة "بحث فى
الاحتمالية" أصبح مهتما بمستقبل العملة والبنوك فى الهند. وأدى ذلك فيما بعد إلى
إصدار كتابه الأول: "العملة والتمويل فى الهند" فى ١٩١٣، كما ظل اهتمامه
بالنقود وبالمؤسسات الاقتصادية محوريا فى كتاباته التالية. كانت خبرته وعلمه
بشأن العملة الهندية سببا فى تعيينه ضمن البعثة الملكية المنوطة بدراسة التمويل
والعملة الهندية وهو لم يزل فى التاسعة والعشرين من عمره. وكان لتلك التجربة
الباكرة أثرها فى بقية حياته حيث أصبح منذ ذلك الحين رجل اقتصاد معنيا
بالسياسة وبالمؤسسات أكثر مما هو بالنظرية فى حد ذاتها. كان مهتما بحل
المشكلات القائمة وليس بالسعى خلف الأبحاث الأكاديمية كغاية بذاتها. ومع
اهتمامه الشديد بفهم المشكلات المعاصرة وتقديم النصائح المتعلقة بالسياسة
الاقتصادية ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى فى ١٩١٤ كان يركز جل تفكيره
على قضية تمويل الحرب. أجل إعداد بحثه عن الاحتمالية للنشر والتحق بوزارة
الخرزانة عام ١٩١٥. فى البداية شغلته أسعار الغذاء ولكنه سرعان ما اهتم بالأمر
المالية الأخرى فى داخل البلاد وخارجها، وبحلول سنة ١٩١٦ كان قد أصبح
عضوا مهما فى المفاوضات المالية بين الحلفاء والدول المحايدة، ثم أصبح ممثلا
لوزارة الخزانة فى مفاوضات السلام فى فرساي. وكانت تلك هى نقطة التحول الحقيقية
فى حياته المهنية. وقد أثار عجبه واستياءه محاولات الحلفاء لفرض لائحة
تعويضات عن أضرار الحرب على ألمانيا، وتعبيرا عن هذا الشعور استقال من
وظيفته وألف كتابا عن نتائج السلام؛ جعل منه مفكرا عالميا. كان عنوانه "النتائج
الاقتصادية للسلام" *The Economic Consequences of the Peace*
وصدر فى ١٩١٩.

الحرب العالمية الأولى وما بعدها

فى هذا الكتاب "النتائج الاقتصادية للسلام" واصل كينز الكتابة فى إطار الاقتصاديات التقليدية المتعارف عليها فى عصره، ولكن ذلك التمسك بالأرثوذكسية الاقتصادية السائدة لم يكن منسجما مع تحليله للنظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى غيرتها الحرب تغييرا كبيرا؛ وقد أظهر هذه التحليل كيف أن الأفكار والافتراضات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية فى فترة الحكم الفيكترى لم تعد صالحة لفهم عالم متغير متقلب يسوده عدم الاستقرار النقدى ونظرية مالتوس *Malthus* المخيفة عن زيادة السكان. كشف الكتاب عن هشاشة النظام القديم وعدم استقراره، وراح ينادى بترك المعتقدات القديمة بأن الآليات التى تحفظ النظام "المعقد المصطنع" قادرة على الاستمرار وتحقيق الرخاء الاقتصادى وهو الأمر الشديدا الحيوية لاستمرار الديمقراطية الليبرالية. وأصبح كينز صحفيا لامعا يقوم بحملات الترويج لسياسة نقدية لا تعتمد على الحفاظ على قاعدة الذهب (أى تحديد الأسعار بناء على سعر الذهب). وفى سنة ١٩٢٣ اوضع آراءه فى "كراسة فى الإصلاح النقدى" *Tract on Monetary Reform*. ومثل "النتائج الاقتصادية للسلام" كانت "كراسة الإصلاح النقدى" تؤكد خطر التضخم على الرأسمالية والديمقراطية، ونتائج تذبذب قيمة النقود، ونجد فيها واحدة من أشهر عبارات كينز وهى: "إن مسألة المدى البعيد دليل مضلل عن الأحوال القائمة. فعلى المدى البعيد سنكون قد متنا جميعا" (*Keynes 1971-89, vol. IV, p. 65*). كان الموضوع المحورى فى "كراسة الإصلاح النقدى" هو أنه بدلا من البحث عن اليقين فى قاعدة الذهب الثابتة، ينبغى على الحكومة أن تدرك أن استقرار الأسعار يتطلب قبول مسؤوليات الإدارة الحالية. بيد أن تشرشل رفض نصيحة كينز وغيره من رجال الاقتصاد فى عام ١٩٢٥ وأعاد بريطانيا إلى نظام قاعدة الذهب بقيمة شرائية تعادل 4,86 دولار. وكان ذلك فى نظر كينز هو قمة الحماسة وانطلق يخبر تشرشل بذلك فى كتيب كان الأكثر مبيعا فى فترة السلم هو "النتائج الاقتصادية

The Economic Consequences of Mr. Churchill، تنبأ فيه بأن الإيمان "بالتوافق الآلى" (مثل استخدام نظام الانكماش لدفع الأجور للهبوط) وكذلك الإيمان "بالحظ المطلق" هي سياسات فاشلة لا محالة سوف تلحق الكثير من الدمار والتعاسة بالإنسان. وأن على الحكومة أن تغير فكرها جذريا بشأن العمليات الآلية لاقتصاديات عدم التدخل الحكومى (*Lassaiz-faire*) وكيف أن واقع عمل هذه الاقتصاديات يناقض نظرياتها. وفى السنوات القليلة التى تلت ذلك واصل نقده لرأسمالية عدم التدخل الحكومى فى عدد من المقالات مثل: *نهاية عدم التدخل الحكومى "The End of LassaizFaire"* الصادر (١٩٢٦) و"*هل أنا ليبرالى؟ Am I a Liberal?*" (١٩٢٥) و"*الليبرالية والعمل*" و"*Liberalism and Labour*" (١٩٢٦). فى المقالين الأولين يوضح كينز كيف أن أفكار عدم التدخل اكتسحت المجال وتحدثت الافتراضات التى دعمت تلك الأفكار التى كان يرى أنها تتطوى على مفارقة تاريخية، أى أنها تجيء فى غير أوانها، ويجادل بأن من يكافحون ويكدحون من أجل زيادة امتيازاتهم الشخصية لن يستطيعوا، رغم جدهم واجتهادهم، أن يحققوا المزيد من الثروات. لم يكن كينز مقتنعا بنظرية عدم التدخل - سواء كتفسير لسير العالم الواقعى أو كنظرية عما **ينبغي السير عليها.**

ليس صحيحا أن الفرد يمتلك "حرية طبيعية" مكتسبة فى نشاطاته الاقتصادية، فليس هناك اندماج فى الحقوق الدائمة بين من يملك ومن يكتسب. وليس العالم محكوما من أعلى بحيث تتوافق وتتزامن المصالح الخاصة والمصالح الاجتماعية، وليس هو بمدار من أسفل حتى تتوافق بالممارسة. وبالتالي فإن الاستنتاج بأن المصلحة الفردية المستتيرة سوف تؤدى إلى إتيان المصلحة العامة ليس بالاستنتاج الصحيح كبدأ اقتصادى. كما إنه ليس صحيحا أن نفترض أن المصلحة الفردية مستتيرة بشكل عام. فكثيرا ما يكون من يعمل بمفرده، منفصلا عن محيطه ليحقق غاياته، جاهلا أو ضعيفا حتى أنه ليعجز عن تحقيق تلك الاستنارة فى رؤيته لمصالحه. ولم تدل التجربة على إن الأفراد عندما يكونون وحدة اجتماعية يكونون أضيّق أفقا مما لو عمل كل منهم بمفرده (*Keynes 1971-89, vol. IX, p.287-8*).

وكما أشار بريك، فإن مسألة تحديد ما ينبغي أن تضعه الحكومة على جدول أعمالها لا يمكن البت فيه بأسلوب "نظري" أو "مجرد" (*Keynes 1971-89, vol. IX, pp. 288*)، فتحديد العلاقة بين الدولة والاقتصاد وتعريفها كان مسألة موازنة وتجربة وتغيير عضوى أكثر منه مسألة مبدأ أو اعتقاد أو نظرية. أما الاشتراكية وعدم التدخل الاقتصادى فهى خطط عفا عليها الزمن منذ قرابة خمسين عاما: فقد تحركت الرأسمالية إلى الأمام وكان هدف كينز هو أن يظهر الأساليب الأنسب للتفكير فى المشكلات الاقتصادية فى إطار التطور المؤسسى للنظام الرأسمالى. وهو ما يعنى- على أرض الواقع- أن تقوم الحكومة بتهيئة مناخ مؤسسى جديد يمكنه أن يسهل نمو الفردانية والأسواق الحرة.

لعل الكثير من الشرور الاقتصادية فى عصرنا الحاضر هى ثمرة المخاطرة والتقلب والجهل.. إلا أن علاجها ينبع من خارج الأفراد، إذ قد يكون للأفراد مصلحة فى زيادة تلك المشكلات؛ وأعتقد أن حل تلك المشكلات يكمن فى أن تقوم مؤسسة مركزية بالتحكم فى العملة والائتمان، وأن تتدخل جزئيا فى جمع البيانات عن الموقف التجارى ونشرها بما فى ذلك الإعلان الكامل- ولو عن طريق القانون إذا دعت الضرورة - عن كل حقائق العمل التى سيكون من المفيد معرفتها. تلك الإجراءات ينبغى أن ينخرط فيها المجتمع، ممارسا التوجيه المعلوماتى من خلال هيئة عمل مناسبة تحكم المشاريع الصناعية أو التجارية الخاصة بكل ما بداخلها من تشابك ولكنها فى الوقت نفسه لا تكون معوقة لها. (*Keynes 1971-89, vol. IX, p. 292*).

كان كينز يعتقد أنه لم يأت بأى اقتراح يتعارض مع رأسمالية السوق الحرة: وعلى الأخص الاعتماد على دافع حب المال لدى الأفراد وتميمته كقوة محركة لآلة الاقتصاد (*Keynes 1971-89, vol. IX, p. 293*)، وفى هذه الحالة تكون المهمة الأولى للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية هى "العمل من خلال تنظيم اجتماعى كفاء بقدر المستطاع، دون العبث بأفكارنا عن أسلوب الحياة الملائم والمشبع لنا" (*Keynes 1971-89, vol. IX, p. 294*) وفى مقالتيه "هل لنا

ليبرالى؟" (١٩٢٥) و"الليبرالية والعمل" (١٩٢٦) يقترب كينز من شرح موضعه بالنسبة إلى الأيديولوجيا السياسية الحزبية فى عصره، فالمقالتان تكشفان عن مفكر فلق من الديمقراطية ولديه ميل واضح وتفضيل صريح لحكم النخبة وقيامها بصنع السياسة.

أعتقد أنه فى المستقبل ستزداد التساؤلات بشأن النسيج الاقتصادى للمجتمع وتصبح من أكبر القضايا السياسية وأهمها، كما أعتقد أن الحل الأمثل سوف يتضمن وجود عناصر فكرية وعلمية فوق رؤوس الجماهير الغفيرة من المصوتين الجهلاء بدرجة أو أخرى.
(Keynes 1971-89, vol. IX, p. 295).

وفىما يخص التنظيمات الحزبية، كان كينز يعترف بتفضيله لحزب المحافظين بدلا من النظم الديمقراطية فى حزب العمال والحزب الليبرالى. لكن حزب التورى *The Tory Party* لم يقدم له "ماء ولا غذاء- ولا راحة فكرية أو روحية" (Keynes 1971-89, vol. IX, p.296-7). كما أدان المحافظين أيضا لكونهم حزبا يدافع عن مبدأ الوراثة الذى كان يرى فيه سببا لانحطاط وانهيار الكثير من نشاط ومشاريع الرأسمالية البريطانية. أما حزب العمال فكان حزبا لطبقة بعينها - لم تكن طبقته. فى إطار الثورة ومن منظورها يقنع كينز فى "طبقة البرجوازيين المتعلمين" (Keynes 1971-89, vol. IX, p. 297). وكان يعتقد أن أهم ما قامت به ليبرالية القرن العشرين هو تسهيل الانتقال من فردانية عدم التدخل الحكومى و"الفوضى الاقتصادية" إلى نظام يهدف إلى السيطرة على القوى الاقتصادية وتوجيهها لصالح العدالة الاجتماعية والاستقرار الاجتماعى (Keynes 1971-89, vol. IX, p. 305). كان ذلك يتطلب فكرا جديدا عن كيفية تغيير الرأسمالية فى القرن العشرين: "فكر جديد لعصر جديد"، ولكن الخوض فى تفاصيل السياسة والإصلاح لا يتم من خلال الأساليب المجردة، إذ لابد للسياسة من أن توضع فى إطار "الأحداث الفعلية". إن سياسة الحزب- وممكن أن نضيف اقتصاد كينز السياسى نفسه- لا يمكن تحديدها مسبقا، إلا إذا كنا نتحدث بشكل عام.
(Keynes 1971-89, vol. IX, p. 306).

كينز و "الليبرالية الجديدة"

كان كينز مفكرا مهما في الحزب الليبرالي في فترة ما بين الحربين العالميتين، في سنة ١٩٢٣ أصبح رئيسا لتحرير جريدة "نيشن"؛ *Nation* الأسبوعية واستخدمها لعرض أفكاره وآرائه في القضايا المعاصرة، وفي الفترة من ١٩٢٤ إلى ١٩٢٩ اضطلع بدور بارز في تشكيل أفكار الحزب الليبرالي وسياساته. ومن الأهمية بمكان أن نضع تطور أفكاره في الاقتصاد السياسي وانتشارها في إطار هذا الانتماء السياسي (*Freeden 1986; Clarke 1983; 1978*). كان يقدم أفكاره على خلفية ما يسمى بالليبرالية الجديدة التي خرجت من رحم الحرب العالمية الأولى مصحوبة بكتابات مفكرين من أمثال ت.ه. جرين *T. H. Green* و"ل. ت. هوبهاوس" *L.T.Hobhouse* (*Freeden 1976; Bentley 1977*). هذه الليبرالية الجديدة كانت تؤكد أهمية الإصلاح الاجتماعي ودور الدولة في تشجيع وتقوية مجتمع أكثر عدلا وديمقراطية. من الصعب تحديد موضع كينز الليبرالي في تلك "الليبرالية الجديدة"، ولكن يمكن القول بأنه قدم أفكارا تتواءم معها (*Clarke 1983, p.175*)، ولكن في الوقت نفسه لم يهتم كثيرا بما فيها من جانب إيجابي عن الحرية والديمقراطية (*Skidelsky 1992, pp.134,223*). ومما لا شك فيه أن مفهومه عن الليبرالية كان سلبيا أكثر منه إيجابيا، ونجده في هذا الشأن أشبه بالليبراليين "الكلاسيكيين"، من أمثال هايك *Hayek*، أكثر منه بالليبراليين الجدد. لم يتطرق إلى استخدام الدولة كأداة لتطبيق العدالة الاجتماعية، إلا عندما تكون مضطرة لذلك. بل إنه عبر عن اهتمامه بالعدالة الاجتماعية على نحو سلبي أكثر منه إيجابي، إذ راح يسوق أمثلة عن معاملة الناس بأسلوب سيئ أو غير منصف ولم يتطرق إلى كيف ينبغي أن يعاملوا. كان مهتما بأسباب اللامساواة ولكنه لم يكن مؤمنا باستخدام السياسة العامة لخلق مجتمع أكثر إنصافا. لم يتواءم كينز إذن مع ميل الليبرالية الجديدة إلى المساواة والديمقراطية: إذ كان في قرارة نفسه مفكرا نخبويا يعتقد أن من الأفضل ترك حلول المشكلات الاقتصادية في أيدي أصحاب الفكر والفلسفة من المتعلمين وليس في أيدي السياسيين والمنتخبين الجهلاء. وفوق هذا وذاك لم يكن يشعر بالحاجة إلى زيادة الديمقراطية وتوسُّعها

كما كان ينادى رواد الليبرالية الجديدة. كان هدفه أن يحافظ على ذلك النمط من الليبرالية الموجود في كتاب هايك "الطريق إلى العبودية" *The Road to Serfdom*. كانت النقطة المحورية التي سادت جميع كتاباته بدءاً من عشرينيات القرن، مروراً بكتاب "النظرية العامة" *General Theory* إلى ما بعد ذلك هي أنه لا بد من توفيق دور الدولة بالنسبة إلى الاقتصاد، وإلا فإن ما تحدث عنه هايك بشأن الليبرالية والحرية الفردية لن يستمر ولن يتحقق. ولذلك فإن كينز - حسبما يرى موريس كرانستون *Maurice Cranston* - لم يكن ينادى بتغيير الفلسفة الليبرالية أو تحديثها كما فعل جرين أو هوبهاوس، بقدر ما كان يريد أن يحفظ لليبرالية الكلاسيكية جوهرها الأساسي عن طريق ربطها بسياسات عملية معينة اختار أن يسميها "اشتراكية" (Cranston 1978). ويقول كرانستون إن كينز كان يريد العودة مباشرة إلى ليبرالية لوك - الليبرالية البسيطة - وليس النزوح إلى الفلسفة المثالية أو الميتافيزيقية لليبرالية الراديكالية التي ظهرت بعد جون ستيوارت ميل (Cranston 1978, p.111).

وبالتالي يمكن قراءة ليبرالية كينز، باعتبارها تعنى إنقاذ الديمقراطية الليبرالية كلية أو تعنى تحطيم هذه الديمقراطية تماماً؛ أو باعتبارها تعنى دعم الفكر التقني والإداري فيما يخص دور الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، أو قد تعنى فلسفة سياسية في إطار فكر "لوك" و"بيرك". ربما تكون كل تلك المعاني موجودة بالفعل في فكر كينز: كان محافظاً راديكالياً بالفعل، اهتم كثيراً بالديمقراطية البرلمانية وبالدفاع عنها ولكن لم يكن من رأيه توسيع هذه الديمقراطية البرلمانية لتشمل كافة سبل الحياة. كما اهتم بالعدالة الاجتماعية التي تنشأ - لا محالة - عن الرأسمالية؛ ولكنه لم يشأ أن يذهب إلى أبعد من مسألة التوظيف الكامل للأفراد كسبيل للقضاء على الظلم واللامساواة. كان يدعم النظام القائم ويسانده ويدافع عنه "ضد الجهل والغباء" على المدى القريب. وفي محاولاته أن يقتنع الغير برأيه حاول أن يبني إجماعاً جديداً واسع النطاق في الآراء، غير مكترث كثيراً بالتعريفات الدقيقة أو باللغة أو بالمصطلحات الأيديولوجية. يقول سكيدلسكي: "إنه كان لديه موهبة أن يتحدث في اتجاه اليمين واليسار في الوقت نفسه"

(Skidelsky 1992, p.493). فى مقاله الليبرالية والعمل " أوضح كينزز المكانة التى يحتلها على الصعيد السياسى فقال: "إن جمهورية فكرى تقع فى أقصى يسار الفضاء الرحب. إلا أنى- فى الوقت نفسه - أشعر أن بيتى وانتمائى الحقيقين، هما بين الليبراليين ما داموا يوفرون لى السقف والأرضية" (Keynes 1971-89, vol. IX, p.309). لقد كان على حد تعبير فيكتوريا شيك *Victoria Chick* ثوريا بشدة ومحافظا بشدة: فى حياته كما فى كتاباته- كان هناك التقليد كما كان هناك الانشقاق عن هذا التقليد، توجد الاستمرارية كما توجد الثورة- فى كل مرحلة من مراحل حياته تقريبا (Chick 1992, p.310). وعندما نقرأ مقاله "الاحتمالات الاقتصادية بالنسبة إلى الأحفادنا" نجد أن جل ما كان يشغله بشأن الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية هو انطواؤهما على الكثير من الاحتمالات. ربما إذن كانت نظرتة الليبرالية نظرة محافظة على المدى القريب ورايكيالية على المدى البعيد؛ حيث كان يرى أن التقدم التكنولوجى وتراكم رأس المال يعنى أن "تحل البشرية مشكلاتها الاقتصادية على المدى البعيد" (Keynes 1971-89, vol. IX, p.325). كما كان يتصور مستقبلا للحضارة الديمقراطية الليبرالية يلبى جميع احتياجات الإنسان الأساسية "المطقة". وقد يقودنا الأغنياء- صناع المال إلى "أن يواجه الإنسان لأول مرة فى حياته مشكلاته الحقيقية الدائمة، وهى كيف يستخدم حريته ليتمكن من التوصل إلى تحقيق أهدافه الاقتصادية؛ كيف يعيش حياة سعيدة وموفقة" (Keynes 1971-89, vol. IX, p.328).

فى ١٩٢٩ دخل مضمار المعارك الانتخابية مساندا خطط لويد جورج فى الحد من البطالة عن طريق برنامج للإنفاق العام، وكان فى العام السابق لذلك قد أسهم فيما سمي بـ"الكتاب الأصفر" لليبراليين حيث عرض مسألة العمل العام (Keynes 1971-89, vol. IX, p. 731). واستمر على هذا المنوال نفسه فى كتاب "هل يفعلها لويد جورج؟" *Can Lloyd George Do It?* بالمشاركة مع هيوبرت هندرسون *Hubert Henderson*. ولكن فى عام ١٩٣٠ انفصل هندرسون بسبب مسألة الأعمال العامة (Clarke 1983, pp.179-80)، حيث قام كينز بتعريف بالدوين *Baldwin* على مناداته بنظرية اقتصادية مجردة مبهمة

المعالم وهي نظرية الخزانة / المالية الأرثوذكسية لتبرير بقاء ملايين الرجال بلا عمل. لم يكن هناك حاجة إلى ثورة اشتراكية لحل مشكلة البطالة العامة المتفشية، ولكن على الرأسمالية، إذا كانت تريد أن تحيا، أن تغير فكر مؤسساتها تغييرا جذريا. الثورة إذن هي في فكرنا ومشاعرنا، وعلى الرأسمالية لكي تنقذ نفسها، أن تتزحزح عن "الفكر الإداري الرجعي" (Keynes 1971-89, vol. IX, p. 125). كانت كل مشكلات الرأسمالية تتركز في الفكر؛ أى فى التوقعات والمخاوف والفرضيات المطروحة والمواقف الخاطئة الموجودة فى المؤسسات، ولو قدر للرأسمالية أن تنهار وللديمقراطية الليبرالية أن تتحول إلى شيوعية أو فاشية فإن السبب الأساسى لذلك سيكون "الجهل" و"الحماقة" (Keynes 1971-89, vol. IX, p. 126) وليس المصلحة الذاتية المتفشية أو الشر. وهناك بعد آخر لتلك الحماقة ألا وهو الموقف العالمى، ولو أردنا تحاشي الركود الاقتصادى فلا بد من بروز فكر جديد بشأن مشكلاتنا الاقتصادية، يأخذ فى اعتباره الترتيبات المؤسسية العالمية. كان ذلك من أولى اهتماماته فى الاقتصاد السياسى الذى انتهى بعمله فى اتفاقيات بريتون وودز *Bretton Woods* قبل وفاته بقليل.

نحو النظرية العامة

اتجه كينز فى نهاية المطاف بتفكيره إلى تغيير الرأى الأكاديمى بالإضافة إلى تغيير الرأى العام فيما يخص أمور الاقتصاد السياسى. ففى ١٩٣٠ نشر فى مجلدين كتابه "بحث فى النقود: النظرية الخالصة عن النقود و تطبيق نظرية النقود" *Treatise on Money: The Pure Theory of Money and The Applied Theory on Money* وفى تحليله للأحداث والمشكلات القائمة كان من الطبيعى أن يطور فكره (Keynes 1971-89, vol. XIII, p.176). هذان المجلدان يطوران الفكر القائم بشأن العلاقة بين المدخرات والاستثمارات وهى العلاقة التى ناقشها من قبل فى "كراسة فى الإصلاح النقدى" *Tract on Monetary Reform*. من الناحية النظرية أظهر كتاب "رسالة عن النقود" أن

العلاقة بين المدخرات والاستثمارات لم تعد آلية كما كانت النظرية الكلاسيكية عن النقود تفترض، وكما كان يفترض صناع السياسة. بل أوضحت أن الادخار لا يتحول مباشرة إلى الاستثمار؛ ولا النمو الاقتصادي أو الانتعاش الاقتصادي يؤدي إلى الاستثمار والمؤسسات (Keynes 1971-89, vol. IX, p.132)، ورغم أن كينز كان يتحدى العلاقة بين الادخار والاستثمار والفائدة والأسعار والتوظيف، فإن النمط الذي افترضه في "رسالة عن النقود" لم يبتعد جذريا عن النظرية الكلاسيكية؛ إذ لم يبتعد كينز عن الموقف الكلاسيكي فيما يتعلق بفكرة أن تفاعل المتغيرات المختلفة من شأنه أن يؤدي إلى التوازن (لو أن تلك المتغيرات تركت بغير تدخل). ولكن المشكلة كانت في أن التوازن قد يحدث على المدى البعيد. كذلك كانت الرسالة سببا في تصاعد الجدل بين كينز وهايك على صفحات المجلة الاقتصادية (*Economica*) في 1931، حيث هاجم هايك رفض كينز للنظرية القائلة بأن السوق لديها قدرة آلية على الربط بين الادخار والاستثمار. ثم إن كينز عجب لأمر هايك وكيف أن الأخير لم يستطع أن يبرهن على صحة منطق قائلا إن هايك لم يكن إلا "مدعى منطق انتهى به المآل إلى التشوش العقلي" (Skidelsky 1992, pp.456-7). في فترة ما بين إصدار "رسالة عن النقود" و"النظرية العامة" استمر كينز في تطوير فكره بأسلوب شديد الجماهيرية، بل إن ذلك كان جزءا مهما من خطته وهو حشد أكبر عدد ممكن من آراء الاقتصاديين حول فكره، كما ظهر ذلك من خلال شواهد في لجنة ماكملان *Macmillan Committee* في 1930 (Keynes 1971-89, vol. XX). كانت مسألة وضع النظريات ومسألة إقناع الغير بها كلا لا يتجزأ بالنسبة إليه. كما كان لمقاله "سبل الرخاء" *Means of Prosperity* (1933) حيث عبر عن فكرة المضاعف، دورا كبيرا وتأكيذا مشددا على اعتقاده بأن المشكلات الاقتصادية تتبع أساسا عندما يشوش الفكر أو يعرقل ونتيجة ذلك - كما قال في 1928 "أن هناك فشلا في أفكارنا، في معتقداتنا، في ميولنا وتحيزاتنا، وإخفاقا في أن نواكب التغيرات المادية الكثيرة في عصرنا" (Keynes 1971-89, vol. IX, p. 316). كانت الرفاهة والرخاء في نظره يعتمدان على عدم عرقلة الفكر أو تشويشه وترك صناع السياسة يعيدون النظر. فالمشكلات التي كانت تواجه الرأسمالية إذن لم تكن

سوى "إخفاق في الفكر ولم يكن مطلوباً سوى قدر من التفكير السليم" للتغلب عليهما (Keynes 1971-89, vol. IX, p.355). كانت المشكلة الاقتصادية مرتبطة بالاقتصاد السياسي أي أنها "مزيج من النظرية الاقتصادية وفنون الحكم" (Keynes 1971-89, vol. IX, p. 336).

الثورة الكينزية والنظرية العامة

في يناير من عام ١٩٣٥ أسرَّ كينز للكاتب برنارد شو *Bernard Shaw* بأنه كان يقوم "بتأليف كتاب عن النظرية الاقتصادية سوف يحدث ثورة في أسلوب الفكر العالمي عن المشكلات الاقتصادية، ربما ليس في حال صدوره وإنما على مدى السنوات العشر التالية" (Keynes 1971-89, vol. XXVIII, p.42). قليل من الكتب الصادرة في القرن العشرين كان له مثل ذلك التأثير الذي أحدثه كتاب *The General Theory of Interest and Money*. كان كتاب *النظرية العامة بالفعل* "ثورة" في النظرية الاقتصادية على حد تعبير كينز، بل إنه غيّر الفكر الاقتصادي حتى لدى من كانوا يعارضونه (Pigou 1949, p.21)، كانت النظرية تقدم لغة وأسلوب فكر عن الاقتصاد ككل وعن العلاقة بين العرض والطلب. اكتملت الثورة الكينزية بذلك التحليل (Johnson 1978)، ثم سرعان ما تحولت النظرية العامة إلى كتاب لدراسة الاقتصاد على يد جون هيكس *John Hicks* وألفين هانسن *Alvin Hansen* وبول سامويلسون *Paul Samuelson*، بيد أن الأفكار الاقتصادية التي وضعها كينز تعرضت لبعض التشويه على يد ورثته الفكريين "غير الشرعيين" وسواهم وخاصة في أسلوب تحويل نظرياته إلى رياضيات، رغم عدم ثقته في الاقتصاد الرياضي (Keynes 1971-89, vol. XIV, pp. 319- 2 299 - 300, 310)

لعب كتاب "النظرية العامة" دوراً مهماً في تغيير فكر صنّاع السياسة في بريطانيا وأمريكا وفي كل مكان آخر بشأن إدارة الاقتصاد لتأمين أعلى مستويات للتوظيف من خلال سياسات الطلب غير الدورية (Hall 1989a; Przeworski 1984; Worswick and Trevithick 1984; Hirschman 1989). أما عن ماهية تلك الثورة في السياسة وطبيعتها، فكانت موضع جدل ونقاش أكاديمي مكثف. في البدء كانت "الثورة الكينزية" رواية تروى عن كيفية تغيير نظريات كينز للسياسة: ثورة في أرثوذكسية الخزانة البريطانية التي أدت في عام ١٩٤٤ إلى صدور "الكتاب الأبيض" (*) عن التوظيف والذي كان يلزم الحكومة بتوظيف كل الأفراد (Stewart 1967; Winch 1969). كما أدى في أمريكا إلى صدور قانون التوظيف في ١٩٤٦ (Galbraith 1975). تلك النظرة عن ثورة كينز تعود إلى آراء الاقتصاديين أنفسهم، التي كانت تؤكد دور الاقتصاديين في الحكومة وفي نشر الأفكار والنظريات. ولكن مع الإفراج عن الوثائق من مكتب السجلات العامة ومع نشر "الكتابات الكاملة" *Collected Writings* بدأ الدارسون يتشككون في الأفكار الساذجة التي سادت عن ثورة كينز في السبعينيات والثمانينيات (Howson 1975; Skidelsky 1975; Howson and Winch 1977; Hutchison 1978; Peden 1980; Booth 1983; 1985; Rollings 1985; Weir and Skocpol 1985). بحثت تلك الدراسات العلاقة بين كينز وثورته ودراساته ونظرياته من ناحية، والتغيرات التي طرأت على العمليات المؤسسية والسياسية. وفيما يتعلق بأمريكا فإنه على الرغم من أن أفكار كينز شكلت مناخ الرأي والفكر في الثلاثينيات والأربعينيات، لا يوجد الكثير من الأدلة على أن نظرياته كان لها أثر في البرنامج الجديد لروزفلت (***) (*Roosevelt's New Deal*) ولا على حكومة ترومان (Stein 1969; Heller 1966). فالتأثير النظري لكينز إذن كان ينبغي أن يوضع في الإطار "العملي" و"الإداري" الذي دارت فيه صناعة السياسة الاقتصادية في

(*) تقرير حكومي رسمي.

(**) برنامج تشريعي وإداري وضعه الرئيس الأمريكي روزفلت للإنعاش الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي في أربعينيات القرن العشرين.

الثلاثينيات والأربعينيات (Rollings 1985). حاول البعض أن يشرح ثورة كينز، لا فيما يخص انتشار الأفكار والتغير المؤسسي والإدارى بقدر ما شرحوا كيف أن نظريات كينز اجتذبت- أو فشلت في اجتذاب - "تحالفات" أوسع نطاقا وأشد دعما بين صناعات السياسة والسياسيين ومجموعات المصالح الاجتماعية والاقتصادية (Gourevitch 1984; 1986)؛ وفي حين كان تأثير النظرية العامة ثوريا بلا شك على تطور التحليل الاقتصادي، كان تأثير فكر كينز في السياسة العملية أشد تعقيدا (Hall 1989b). بل إن البعض كان يجادل بأن ما حدث لم يكن ثورة كينزية بالفعل (Tomlinson 1981; Hutton 1986). وكما كان من رأى البعض إن الثورة الكينزية لم تقم بعد ولكنها "سوف تقوم بالفعل فيما بعد بالنسبة إلى كل من تدريس النظرية الاقتصادية وتشكيل السياسة الاقتصادية (Robinson 1975, p.131).

كانت "النظرية العامة" بالنسبة إلى كينز تقدم المكوّن المفقود في "رسالة عن النقود" - وهى الفكرة بأن البطالة قد تكون نتاج عجز فى الطلب وبأن النظرية التقليدية للاقتصاد كانت حالة خاصة. كما ركزت النظرية العامة على تأثير التوقعات والغموض والتقلب فى اقتصاد السوق. لم يعد صانعو السياسة بحاجة إلى أن تأسره دورة التجارة بكل ما بها من وعود فارغة مقبّبة عن التحسن على المدى البعيد. وقد أمكن من خلال السياسات "عكس الدورية" تسوية الأرباح والخسائر لدعم الاقتصاد فى أعلى مستويات التوظيف. ويختتم الكتاب بفصل عن "ملاحظات حول الفلسفة الاجتماعية التى تقود إليها النظرية العامة" ولعل الفصل الرابع والعشرين منه هو أوضح فصوله عرضا لفلسفة كينز السياسية والاجتماعية. فهو يبدأ بتحديد خطأ الرأسمالية الرئيسى وهو عجزها عن إتاحة التوظيف الكامل وقيامها بتوزيع الثروات والدخل توزيعا اعتباطيا وغير عادل". وبالنسبة إلى كينز فلم تكن المشكلة فى "اللامساواة" بل فى وجود "تباينات شاسعة". ويخلص إلى أن الرغبة فى صنع المال وامتلاك الثروات الخاصة قد تكون لها فوائدها ولكن الرهان على تلك اللعبة ينبغي ألا يكون عاليا:

الدوافع البشرية الخطرة يمكن حصرها في قنوات غير ضارة نسبيا في وجود فرص لصناعة الأموال والثروات الخاصة. تلك الدوافع إن لم تجد لها مخرجا في تكوين الثروات قد تتحول إلى القسوة أو الاندفاع الأهوَج نحو السلطة والسيطرة والعديد من صور تضخيم الذات، على أن هذه الدوافع وسبل إشباعها ينبغي ألا تكون مجالا للمخاطرة بكل هذه الدرجة، إذ إن المخاطر الأقل قد تحقق النتائج نفسها دون عناء من أصحاب المحاولة. فرغم أنه في الكومونولث المثالي يتعلم الرجال أو يتربون على عدم الاهتمام بالرهان، فإنه من الحكمة والحصافة تحرى الكياسة السياسية في السماح لهم بأن يقوموا بما يريدون وفقا لقواعد ونظم وحدود طالما أنهم مهووسون بالرغبة في جمع المال (Keynes 1971-89, vol. VII, p. 374).

ومع اعترافه بأهمية النزعة أو القابلية للاستهلاك وأهمية مستوى الطلب الكلى الإجمالي بالنسبة إلى ناتج الاقتصاد ككل، لم يجد في استعمال النسب المرتفعة للفوائد من أجل تشجيع الادخار، ومن ثم الاستثمار، أمرا مهما، وبالتالي كان يتوقع أن تنتهي مرحلة أصحاب الدخول الرأسمالية وأن يبرز مكانها منهاج جديد تقوم فيه الدولة بالتدخل وحمل مسؤولية إدارة الاستثمار وإدارة الاستهلاك معا.

أعتقد إذن أن هناك أسلوبا ما يقوم على جعل الاستثمار اشتراكيا وأنه سوف يصبح الوسيلة الوحيدة لتأمين التوظيف الكامل؛ ولا يعنى ذلك استبعاد كافة الحلول الوسط ووسائلها، التي من شأنها أن تجعل السلطة العامة قادرة على التعاون مع المؤسسات الخاصة؛ ولكن بعيدا عن ذلك لا يوجد نظام لاشتراكية الدولة يضم بداخله معظم جوانب الحياة الاقتصادية للمجتمع. ليست ملكية الدولة لوسائل الإنتاج هي الأهم، بل الأهم هو أن تستطيع الدولة تحديد كم الموارد المطلوبة لتشغيل وسائل الإنتاج وتحديد نسبة العائد على من يمتلكون تلك الوسائل، ثم إن إجراءات التحولات الاشتراكية يمكن أن تتخذ تدريجيا دون كسر القواعد الاجتماعية السائدة (Keynes 1971-89, vol. VII, p. 378).

وبصرف النظر عن اضطلاع الدولة بمسؤولية تحديد مستوى الناتج الملائم للتوظيف الكامل عن طريق موازنة العلاقة بين الاستهلاك والاستثمار، فإن "الحاجة إلى التحول إلى النظام الاشتراكي الآن لن تكون أكثر مما مضى". هدف النظرية

العامة إذن لم يكن التخلص من النظرية الكلاسيكية وإنما تحديد نوعية البيئة المؤسسية الضرورية "لإعمال قوى السوق من أجل تحقيق أعلى قدراتها". كما كان كينز يرى أن منهجه يفضح رأسمالية الأفراد وكل ما بها من "عيوب" و"مساوئ"، بينما يتمسك في الوقت نفسه بالحرية الفردية وحرية الاختيار. أى أنه كان يرى في خطته وسيلة لتأكيد قيم ومبادئ ومؤسسات الديمقراطية الليبرالية، فالتغيير كان ضروريا من أجل عدم التغيير.

إن الدولة السلطوية الحالية تبدو كأنها تحل مشكلة البطالة على حساب الكفاءة والحرية. والمؤكد أن العالم لن يتحمل البطالة المرتبطة لا محالة بالرأسمالية الفردية - أو برأسمالية الأفراد. ولكن بتحليل المشكلة تحليلا سليما يتبين أنه بالإمكان حل مشكلة البطالة مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالكفاءة والحرية (Keynes 1971-89, vol. VII, p. 381).

إضافة لذلك فإن الحكومة إذا ما عرفت كيف "تمد نفسها بالتوظيف الكامل من خلال سياساتها الداخلية" فإن الأسباب الاقتصادية للحروب والتنافس لفتح أسواق جديدة سوف تقل - شريطة أن تقل التحذيرات المشؤومة والتهديدات المتلاحقة بالزيادة غير العادية في عدد السكان. وفي النهاية يختم كينز بالتعبير عن اعتقاده بقوة الفكر اعتقادا كبيرا كاملا.

إن أفكار الاقتصاديين وفلاسفة السياسة - سواء كانت صحيحة أو خاطئة - لها قوة كبرى أبعد كثيرا مما يظن الناس. بل إن هذه الأفكار هي التي تُسَيِّر العالم، فالفكر أشد قوة من المال (Keynes 1971-89, vol. VII, p. 383-4).

هذه المقولة الشهيرة التي يُستشهد بها تعبر عن الكثير من فلسفة كينز السياسية وآرائه في الاقتصاد السياسي. هذا هو الأفلاطوني تلميذ موور يتكلم: كل ما يهم هو الحالة الفكرية، والأفكار قادرة على استجلاب الخير أو الشر أكثر من المال. كانت تلك الأقاويل مدعاة لنقاش بدأ ولا يزال مستمرا عن العلاقة بين الأفكار وصنع السياسة (Hall 1989a; Parsons 1983; Gamble et al. 1989). في حين رأى بعض النقاد في هذه الأقاويل دليلاً على عدم اكترائه بقدرة

البيروقراطية ومصالح المجموعة على السيطرة على المؤسسات. وكان هايك *Hayek* - وهو أكبر معارضي ونقاد كينز - يتفق معه تماما في مسألة قوة الفكر ولا شيء سواها (*Hayek 1948, p.108*).

تسديد ثمن الحرب والاستعداد للسلام

كان اندلاع الحرب العالمية الثانية سببا في أن تصبح الأفكار الواردة بالنظرية غير مناسبة لواقع الحال، إذ إنها خلفت بطالة بالجملة. كان كينز يدرك أن الاقتصاد ذا التوظيف الكامل في مثل هذه الظروف سرعان ما سيواجه التضخم، فراح يفكر في حلول للمشكلات الجديدة، وكانت النتيجة هي كتاب "ثمن الحرب" الذي ظهر في ١٩٤٠. وكما هو الحال في النظرية العامة، كان موضوعه هو محاولة إيجاد توازن بين متطلبات الحرية والديمقراطية التي قد تبدو متعارضة من ناحية، والدولة وقوى السوق من ناحية أخرى. في "ثمن الحرب" أثار إشكالية "كيفية الموازنة بين متطلبات الحرب ودعاوى الاستهلاك الخاص" (*Keynes 1971-89, vol. IX, p. 367*) وكيف نزيد العدالة الاجتماعية في الوقت الذي نحد فيه من الاختيار الفردي لكبح جماح التضخم، واقترح وسيلة للحد من الإنفاق والاستهلاك في حال ثبات الاقتصاد أو ثبات "حجم الكعكة" (*Keynes 1971-89, vol. IX, p.375*) بما لا يطيح بالديمقراطية الليبرالية. فالنخبط من شأنه أن يزيد الحرية فقط في حال مراعاته توزيع الأنصبة بالعدل (*Keynes 1971-89, vol. IX, p.375-7*)، واقترح من بين حلوله أن توضع خطة للادخار يتم فيها استقطاع جزء من دخول الأفراد إلى أن تضع الحرب أوزارها. وهو ما سوف يؤدي إلى الحد من مستويات الاستهلاك، وبالتالي إلى التحكم في ارتفاع الأسعار. كان ذلك التخطيط الديمقراطي يتفق تماما مع "قواعد الطريق" (*Keynes 1971-89, vol. IX, p.381*). كما كان يتفق تماما مع حرية السوق وحرية الاختيار (*Bateman and Davis 1991*). وقد صاغ ذلك في رسالة كتبها لجريدة التايمز: "إنني أتحين الفرصة لأقدم مبادئ سياسية جديدة تضع حدا فاصلا بين الاقتصاد السلطوي والاقتصاد الحر". وكان هدفه

"اجتماعيا لدرء المساوىء الاجتماعية للتضخم الآن ولاحقا بأسلوب يرضى شعور الجماهير بالعدالة الاجتماعية، فى الوقت نفسه الذى يحفظ فيه دوافع الجماهير للعمل والاستقلالية الفردية" (*Keynes 1971-89, vol. XXIII, p.218*). أى أن كينز كان يريد أن يضع نظاما للتخطيط المالى يشجع العدالة الاجتماعية ويسمح بحرية الاختيار الفردية فى الوقت نفسه. كان من أهم أعمال كينز فى الحرب انخراطه فى المفاوضات بشأن قرض أمريكى ودوره المهم فى اتفاق بريتون وودز، كما كان مصرا على الاستفادة من دروس فرساي (*Keynes 1971-89, vol. XXV, p.11*). وظل يعمل بجد ليتحقق من أن البناء الاقتصادى الجديد ستكون له الأولوية. بيد أن أفكاره بشأن اتحاد عالمى للمقاصة من أجل تأمين دعم أمريكا فشلت. وفى النهاية تم تشكيل صندوق النقد الدولى *IMF* والبنك الدولى *the World Bank* من خلال مصالح أمريكا وبناء عليها، وليس من خلال أفكار كينز (*Van Dormael 1978*).

هايك ... نقيض كينز

ولد فريدريك فون هايك *Freidrich von Hayek* فى ١٨٩٩ وتوفى فى ١٩٩٢، وقد غمرته فلسفة كينز فى الخمسينيات والستينيات فراح ينسج فلسفته وسياسته الخاصة فى السبعينيات والثمانينيات حتى أصبح الاقتصادى المفضل لليمين الجديد (*McCormick 1992*). امتلك هايك مجامع الفكر عن العلاقة بين السياسة والسوق فى العقود الأخيرة من القرن العشرين، كما كان كينز يمتلكها فى عقود ما بين الحربين وبعد الحرب العالمية الثانية. كان هايك فى حياة كينز أحد كبار نقاده وأشد معارضيه، ولكنهما كانا كثيرا ما يتحدثان فى خطوط متوازية؛ فكلاهما كان يرى أن الإنسان يواجه عالما كبيرا مليئا بالتردد والغموض واللايقين وعدم المعرفة. كلاهما كان شديد الاهتمام بحرية الفرد، شديد الرفض للتصور المبسط عن اقتصاديات الكلاسيكية الجديدة. كلاهما كان يريد استمرار الحضارة

الديمقراطية ويرى أن الحفاظ على الرأسمالية أمر حيوى لاستمرار الحرية وازدهارها. كما تأثر كلاهما بالفلسفة السياسية لإدموند بيروك *Edmund Burke* تأثرا شديدا (*Hayek 1948, pp.13,24*). وكذا فإن كليهما كان يشك في استخدام الاقتصاديين للرياضيات وللقينية أو الواقعية في عرض النظرية الاقتصادية. كانت القضايا التي اختلف حولها المفكران تتعلق بالوسائل وليس بالغايات النهائية، كما كانت اختلافاتهما حول الوسائل والسبل عميقة وواضحة. ويرجع السبب في ذلك إلى البيئة الفكرية أو التقاليد التي نشبع بها وعمل فيها كلاهما (*Caldwell and Hayek 1995*). فقد كان اقتصاد كينز السياسى نتاج مدرسة كمبريدج للاقتصاد وفكر ألفريد مارشال وفلسفة جى. إى. مور *G. E. Moore* بينما أفكار هايك شكلتها المدرسة النمساوية لكارل منجر *Karl Menger* (١٨٤٠ - ١٩٢١) وف. فون فيزر *F. von Wieser* (١٨٥١ - ١٩٢٦) و ل. فون ميسيز *L. von Mises* (١٨٨١ - ١٩٧٣) (*Gray 1984, pp.16-21*). كانت نقطة التحول في حياة كينز الفكرية هي قراءته لكتاب مور المبادئ الأخلاقية (*Principia Ethica*) ، بينما كانت نقطة التحول في حياة هايك الفكرية صدور كتاب "ميسيز" (*Die Gemeinwirtschaft*) (الاشتراكية) فى ١٩٢٢، الذى كان سببا فى تحول فكره عن كيفية عمل اقتصاد السوق ونظام الأسعار إلى مخاطر الاشتراكية والتخطيط (*Hayek 1956, p. 133*). وكانت (اشتراكية) ميسيز قد قدمت لهايک إنجيلا جديدا كما كانت المبادئ الأخلاقية لمور قد منحت كينز "دينا" جديدا (إلا أن أيا من الرجلين لم يبق على ولائه القديم أو معتقداته الأولى). كانت جذور هايك النمساوية التقليدية تعارض فكرة قدرتنا على فهم المشكلات الاقتصادية بشكل موضوعى، أو أن النظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية يمكن تشكيلها وصياغتها.

نعم هايك بميزة أن تكون له الكلمة الأخيرة- إن لم تكن الضحكة الأخيرة- فى الجدل بينه وبين كينز، وبذل أقصى جهد لكى يُظهر أن كينز هو الرجل الذى لعب الدور الأكبر فى إفساد الليبرالية، وقلب رأسمالية السوق الحرة ونمو حكومة

كبرى (Hayek 1978, p. 192). كان هايك يعارض بشدة تحليل كينز للمشكلات الاقتصادية فى العشرينيات والثلاثينيات واقترح سياسات لحلول تختلف اختلافًا جذريًا عنه؛ فبينما كان هايك يدرس فى مدرسة لندن للاقتصاد - ومعه ليونيل روبينز، انتقد كينز بشدة لأنه كان يحاول أن يدعم النظرة بأن الركود كان نتاج عدم الاستثمار ويدعو الحكومة لاتباع سياسة الانكماش (*deflation*) لخفض الأسعار والأجور، وقال بأن ذلك سيؤدى إلى المزيد من البطالة، ولكن لم يكن هناك بديل عن سياسة السماح لقوى السوق ودورات الاقتصاد لتجد حلولًا لمشكلاتها بنفسها. فالتوسع والاستثمار اللذان تقودهما الحكومة قد يأتيان بفوائد على المدى القصير، ولكن على المدى البعيد ستكون عواقب ذلك التدخل الحكومى وخيمة وستكون الأمور أسوأ. أما كينز فلم يقبل الفكرتين: لا الفكرة القائلة بأنه لا بديل ولا فكرة أن علينا أن نحاطر فنترك القوى الاقتصادية غير المقننة تطيح تماسك المجتمع. كان المطلوب إذن، فى رأى كينز هو إعمال المنهج العملى الإنجليزى والمنطق السليم وليس النظريات الاقتصادية النمساوية المجردة.

أما أكثر النقاط التى اختلف فيها هايك مع كينز، فهى نظرة كل منهما لقدرة السوق على خلق النظام أو التوازن. كان هايك يرى أنه وفقا لوجهة النظر المعرفية، وبما أن النظام الاجتماعى لا يمكن فهمه بأسلوب موضوعى لما به من تعقيد وغموض، فإن حرية السوق هى العامل الوحيد الذى من شأنه أن يوزع المعلومات توزيعًا كافيًا شافيا. فالمعرفة قابلة للتجزئة، وبالتالي فإن تجميعها وتمكين الساسة وأصحاب المناصب القيادية منها أو استعمالها فى وضع خططهم، أمر خطر وغير ممكن فى نظره. كما كان ذلك يعنى بالنسبة إليه أيضا أن محاولة فهم الاقتصاد باعتباره اقتصادا كليا هى محاولة ضالة. بل إن محاولة كينز تكوين نمط للاقتصاد الكلى هى التى جعلت هايك لا يستجيب للنظرية العامة (Hayek 1978, p.284)؛ فهياك من جانبه كان يرى أن نظام الأسعار هو أفضل نظم التخطيط وأكفوها: إنه وحده - نظام الأسعار - القادر على تنسيق جميع المعلومات المتفرقة المشتتة فى الاقتصاد المعقد (Hayek 1948). إذن فأى تخطيط مركزى أيا كان نوعه محكوم عليه بالفشل. وأية محاولة للتدخل فى التدفق

الطبيعى لقوى السوق ستؤدى لا محالة إلى الضرر وليس المنفعة. فذلك النوع من المعرفة (التي يراها كينز ممكنة) هى أشد تجزئة- أو بعثرة- وتفرقا مما يمكن لأية "قاعدة مخبرات موجهة" أن تفهمها أو تمتلكها- سواء كانت تلك القاعدة المعرفية تدار بواسطة أناس من أمثال كينز أو من أمثال ستالين (Hayek 1945). ولا يمكن- ولا ينبغي- أن توجد سيطرة واعية على ما كان يسميه بالجمود فى التبادل الاجتماعى أو المعلوماتى الذى من شأنه أن يؤدى إلى زيادة النظم الإنسانية الأكثر "تلقائية".

كانت النقطة المهمة التى توضح الفروق والاختلافات بين الرجلين هى رد فعل كينز على كتاب هايك *الطريق إلى العبودية*. وفى رسالة كتبها لهايك عام ١٩٤٤ أشار كينز إلى أن الكتاب عمل ضخم عظيم وأنه يتفق مع هايك تماما فى كل ما جاء به- على المستويين الأخلاقى والفلسفى (Keynes 1971-89, vol. XXVII, pp.386-8). ولكنه فى الوقت نفسه يختلف معه حول النواحي العملية والاقتصادية كما يختلف معه حول النتائج التى سيخلفها الكتاب. مع تلك النظرة التفاضلية التى انتابت كينز فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بدأ نقده لهايك بناء على رفض الثانى لفكرة "أنه مازال ينتظرنا الكثير من الخير فى القريب العاجل". ثانيا: انتقد كينز هايك بسبب رؤية الثانى لمدى صعوبة "المشكلة الاقتصادية" وتعمدها وتأكيد لها مرارا وبشدة. ثم أعقب هذا الجدل نقطتا اتفاق مهمتان تؤكدان النقد الثانى. فبداهة، يتبنى كينز تأكيد هايك دوافع الفائدة والمخاطرة. فالتخطيط لا يعنى - من وجهة نظر كينز - عدم تشجيع مبدأ المخاطرة مطلقا فى المجتمع. كان كينز يدعم المؤسسات ولا يرى غضاضة فى التأمل الفكرى شريطة ألا يحل محل المؤسسات كدافع أساسى للعمل. لم يكن الاختلاف الأساسى بين كينز وهايك حول دافع الربح أو أهمية المخاطرة وإنما حول الظروف والبيئة التى يمكن فيها تحرير المؤسسات وجعلها فى أشد حالات إنتاجيتها وأعلى كفاءتها، فالتخطيط لا يمكن أن يكون بديلا عن المخاطرة، ولكن الدولة يمكنها أن تخلق البيئة التى تحرر فيها الروح الإبداعية للرأسمالية. كلاهما ناقش مشكلات الغموض والتقلب وعدم المعرفة ورغم ذلك توصل كلاهما إلى نتائج مختلفة عن كيفية التعامل مع هذه المشكلات.

فبالنسبة إلى كينز لم يكن الغموض والجهل يعينان أن نقف أمامهما مكتوفى الأيدي أما بالنسبة إلى هايك فإن الغموض وانعدام المعرفة كانا يعينان أنه من الأفضل لنا ألا نعمل شيئاً وأن نعتد على أن النظام سوف ينشأ من خلال الظروف رغم كل ما فيها من تعقيد ودونما نتدخل منا. وكما يقول كينز بحسن صياغة في ١٩٢٥ "الأمل الوحيد يكمن في احتمالية أن يتغير شيء ما في هذا العالم - يصعب علينا التنبؤ إلا بالقليل منه. ألا ينبغى علينا أن نساعد هذا الشيء أن يحدث؟! (Keynes 1971-89, vol. IX, p.226).

وحتى نساعد على حدوث شيء رغم كوننا "لا نعرف ما يحمله لنا المستقبل" و"مجبورين على أن نتصرف" (Keynes 1971-89, vol. XIV, p.124) فإن علينا أن ندرك حدود المعرفة العقلية. ورغم أن كينز كان يجادل بدءاً من "رسالة في الاحتمالية" إلى آخر ما كتب بأن "معارفنا قليلة جداً"، فقد استطاع أن يرى الدور الذى يلعبه الذكاء والحس البشرى استجابة إلى العالم غير المؤكد شديد التغير الذى نعيشه؛ وتشكيلاً له؛ وبالتالي فصناعة السياسة ينبغى أن تكون عملية ونفعية ولا مبادئ فيها (بالمعنى الذى كان يقصده ببرك) لأن العالم متغير، ولا يقين فيه، ومعارفنا فيه ضئيلة وغير صحيحة. ولكن علينا أيضاً أن نكون منفتحين على الاحتمالات التى لم نتحقق بعد وأن نحذر سيطرة الرأى التقليدى. التخطيط يحمل فى طياته المخاطرة، وكان كينز يعتقد أن عدم فعل أى شيء يهدد مستقبل القيم الليبرالية نفسها التى نادى بها كتاب هايك "الطريق إلى العبودية". التخطيط إذن ليس هو المشكلة الحقيقية، وإنما المشكلة هى أخلاقيات المجتمع الذى يقوم بالتخطيط: "الأفعال الخطرة ربما تمر بأمان مادام المجتمع الذى يقوم بها يفكر بأسلوب صحيح. هذه الأفعال نفسها قد تقود المجتمع إلى جهنم لو أنها نفذت على يد من يفكرون ويشعرون بأسلوب خاطئ" (Keynes 1971-89, vol. XXVII, p.387-8).

من المنطقى أن نقول بأن هايك وكينز كانا مختلفين حول الوسائل وليس الأهداف النهائية- أى وضع "الأحكام العملية" لكيفية تجنب الطريق إلى العبودية. ورغم ذلك فمن الأهمية بمكان أن نؤكد أن وجهتى نظرهما بشأن الرأسمالية كانتا

متعارضتين أيما تعارض. فالرأسمالية بالنسبة إلى كينز شر لابد منه؛ دافعها غريزة مقبولة لدى البشر ألا وهي حب المال، ولذا كان رأيه في الرأسمالية سيئا للغاية في الكثير من الأحيان. كان يأمل ألا يظل الدافع خلف المال - وهو الدافع خلف الرأسمالية - أقوى الدوافع لدى الإنسان. وعندما تحل "المشكلة الاقتصادية" ويجد الإنسان حاجاته الأساسية ستكون البشرية قادرة على التركيز على "فنون الحياة" وسوف يدرك الإنسان أخيرا أن حب المال كان سقما مقبولا وميلا شبه إجرامى، وشبه مرضى، جدير بمن يعانونه أن يخضعوا للعلاج النفسى (Keynes 1971-89, vol. IX, p.326-9). ورغم أن كينز لم يهتم كثيرا بدور الدولة في توزيع الرفاهة (وكذلك الكثيرون من تلامذته) فإنه كان مهموما بما يمكن أن تخلفه الأسواق الحرة من تعاسة للبشر لو لم تراقبها الدولة. كان نقده لسياسة عدم التدخل الحكومى *Laissez-faire* وهجومه عليها جدلا أخلاقيا وجماليا بقدر ما كان اقتصاديا أو سياسيا. وكما قال جوان روبنسون *Joan Robinson* ذات مرة فإن كينز "كان يكره البطالة لأنها حماقة ولأن الفقر قبح. وكان يتقزز لأن الحياة الحديثة صارت محكومة بالمتاجرة" (Robinson 1975, p.128). ولكن بالنسبة إلى هايك كانت الرأسمالية تمثل نظاما اقتصاديا يقدم فيه نظام الأسعار أسلوبا ووسيلة ناجحة وقوية ومؤثرة معلوماتيا، مما يبسر الإنتاج والتبادل، وأنها نظام ليس بالجدد أو السيئ، وليس للأخلاق أو الجماليات شأن به؛ وعلى ذلك كان هايك حاد النقد لأخلاقيات كينز، كما هاله اعتراف كينز - الذى تأثر فيه بـمور - أنه وصحبه كانوا يظنون أنفسهم محررين من "قيود طاعة القواعد العامة" (كما قال كينز في مقاله "معتقداتي الباكورة"). وبعد ذلك حين عرف هايك بميول كينز الجنسية استنتج أسباب رفضه لأخلاقيات والأعراف السائدة (Hayek 1978, p.16).

أما من الناحية الفكرية فكان الرجلان منفصلين في عالمين مختلفين تماما. بداية، لم يكن كينز يرى أن التوازن أمر آلى أو تلقائى أو ذاتى الحركة. ربما كان كذلك على المدى البعيد "ولكن على المدى البعيد سنكون قد متنا جميعا" كما قال في

"رسالة عن الإصلاح النقدي" (Keynes 1971-89, vol. IV, p.65). ولو ترك الاقتصاد الحديث دون تدخل فسوف يظل منهارا لفترات طويلة جدا. ثانيا: في هذه العبارة نفسها ما يوضح بجلاء الفرق بين الرجلين؛ إذ إن هايك كان مستعدا لأن ينتظر إلى أن يحين ذلك المدى البعيد- حتى إن كان ذلك يعنى إطالة فترة البطالة؛ ولم يكن يعتقد بفكرة التوازن الاقتصادى. يقول هايك عن كينز:

كان كينز يعتقد أنه ما زال يعيش كليلير الى إنجليزية كلاسيكى ولا يدرى لأى مدى قد ابتعد عن ذلك. وبقيت أفكاره الأساسية تدور حول الحرية الفردية. إنه لم يكن يفكر تفكيراً منظماً حتى يستطيع أن يتعرف الصراعات القائمة. بل إن انحصاره في فكرة الضرورة السياسية أسد فكره؛ وعبارته الشهيرة: "على المدى البعيد سنكون قد متنا جميعاً" توضح إلى أى مدى كان فكره مقيدا بما هو متاح سياسيا الآن. وتوقفه عن التفكير بشأن ما سيكون- على المدى البعيد- مطلوباً (Hayek 1977, p. 3).

إلا أن كينز لم يكن يرى في المدى البعيد مشكلة من الناحية السياسية مثل هايك، بل كان يراه غير مقبول أخلاقياً. فيعاب أخلاقياً على صناع السياسة أن يخاطروا باستمرار بتعاسة البشر وثورتهم على أمل أن كل شيء سيكون على ما يرام في المستقبل لو أننا لم نتدخل. بيد أن هايك- وغيره من النقاد- كانوا يرون في إصرار كينز على المدى القريب دلالة على انشغاله "بالضرورة السياسية" وبما هو ممكن سياسياً. يقول هايك إن كينز كان يكتب كتيبات ليؤثر بها في الرأى العام وليس في النظرية الاقتصادية. غير أن كينز كان قادراً على تغيير آرائه بهدف المواءمة وحسب المناسبة الفعلية، إلا أن هايك فهم هذه المواءمة الفكرية باعتبارها دلالة على أهداف كينز ومساعيه كلها:

كان كينز يهتم اهتماماً كبيراً بالتوافق مع اللحظة. في الحوار الأخير بيني وبينه سألته ما إذا كان لا يرى غضاضة فيما فعل تلامذته بفكره فقال: "إنهم حمقى. تلك الأفكار كانت شديدة الأهمية في الثلاثينيات، ولكنها إذا أصبحت في يوم من الأيام خاطئة أو خطيرة فثق بأنى كنت سأحوّل الناس عنها تماماً". وأنا أتق بالفعل أنه لو شهد فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية لكان من أكبر مناهضى التضخم (Hayek 1977, p. 3).

كان هايك نفسه هو الذى قام بالفعل بالتحدى لتحويل الرأى العام عندما تجاوزت أزمة التضخم مشكلة البطالة وصارت الهم الأول لصناع السياسة فى السبعينيات والثمانينيات، وقاد الحملات بشأن "المال المؤثر" وصب هجومه على دور الاتحادات التجارية ومجموعات الفوائد والمؤسسات فى إحداث الانقلاب بقوى السوق وإشغال التضخم ومساندة الحكومة الكبرى، وكان كل ذلك دعما لجدل "اليمين الجديد" بشأن رأسمالية السوق الحرة والحد من دور الحكومة.

نقاد كينز

هناك مصدران آخران للنقد المناهض لنظريات كينز- إن لم يكن لكينز نفسه- كانت لهما السيادة عند غروب شمس الحقبة الكينزية ومطلع عصر السوق: ألا وهما النظرية النقدية (العملية) (*monetarism*) ونظرية الاختيار الجماهيرى (أو الاختيار العام). وعلى عكس جدليات هايك كان الانتقاد الذى وجهته النظرية النقدية ونظرية الاختيار الجماهيرى لكينز يقوم على منهج عملى واقعى بشأن الاقتصاد السياسى: وخاصة أن المنهجين كانا يعتمدان بناء أنماط علمية للاقتصادات الكبرى (*macro-economis*) مستوحاة من الافتراضات الاقتصادية للكلاسيكية الجديدة. ورغم أن اسم هايك كان كثيرا ما يقترن بهذين المنهجين، فإنه لم يكن من أصحاب منهج النقود. فى السبعينيات كتب "ميلتون فريدمان" *Milton Friedman*، وهو أبرز الكتاب عن منهج النقود العلمى، وأثار حملة كبيرة (مستهدما الاقتصادات الكبرى) ليوضح أن منهج كينز كان سببا فى الكثير من التعاسة والفشل الاقتصادى فى ذلك العقد. كانت تهمته ببساطة هى أنه لم يأبه بمدى أهمية المعروض من النقود بينما اهتم اهتماما كبيرا بالسياسة المالية على حساب السياسة النقدية. أما أصحاب المذهب النقدى فقد ركزوا جل اهتمامهم على أسباب التضخم الراجعة إلى النقود، بل إنهم كانوا يحبذون العودة إلى النظرية الكمية فى النقود، وهى النظرية نفسها التى كانت سبب ترك كينز للمذهب الأرثوذكسى برمته؛ وقد جادل فريدمان أن الاقتصاد أكثر استقرارا بكثير مما كان يفترض النمط

الكينزى. وراح يوضح ذلك فى عدد من أفكاره النظرية المهمة مثل: "فرضية الدخل الدائم" و"استقرار الطلب على وظيفة النقود" و"النسبة الطبيعية للبطالة". باءت محاولات الحكومات لتنظيم دورة الاقتصاد عن طريق أعمال أساليب كينز بالفشل مما زاد من حدة التضخم والبطالة. كان فريدمان ينتقد تأثير كينز فى السياسة تحديداً، ويقول إن أفكار كينز هى المسؤولة عن "تمو الحكومات نموا زائداً وتدخلها فى كل كبيرة وصغيرة من أمور حياة المواطنين" (Freidman 1986, p. 47). كما كان فريدمان يرى أن خطأ كينز الأكبر يكمن فى عدم اهتمامه بالفصل الذى يحمل عنوان "لماذا يصعد الأسوأ إلى القمة" فى كتاب "الطريق إلى العبودية" لهايك. أى لأنه تجاهل إشكالية كون مصالح الموظفين والساسة لا تتعادل ولا تتساوى مع "المصلحة العامة".

كينز كان يعتقد أن الاقتصاديين وغيرهم يستطيعون أن يسهموا فى تحسين ورقية المجتمع بمحاولة السيطرة على السلطات السياسية لتحقيق الغايات التى يعتقدون أنها الأفضل والأنسب للمجتمع، ثم يقومون بإقناع الموظفين الحكوميين والمسؤولين السياسيين المنتخبين بأن يحذوا حذوهم ويتبعوا نصائحهم. إن دور المنتخبين هو أن ينتخبوا أصحاب القيم الأخلاقية الصحيحة ويتزكروهم يديرون شئون البلاد (Freidman 1986, p. 51).

كان فريدمان يرى أن إيمان كينز بحكم النخبة وأن ذلك يخدم الصالح العام، أمر مشكوك فيه و ضد التجربة الواقعية خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية. ذلك الاعتقاد لدى كينز بوجود نخبة ذات توجهات عقلية سليمة قادرة على صناعة سياسة تصب فى الصالح العام، كان أيضاً هو محور اهتمام النقد الذى وجهته مدرسة الخيار الجماهيرى. فقد تحدى بوكانان *Buchanan* وواجنر *Wagner* افتراض كينز بشأن العلاقة بين كل من البيروقراطيين والساسة والمصوتين فى الانتخابات وبين الميزانيات. فى كتابهما "الديمقراطية أثناء العجز المالى: التركة السياسية للورد كينز" *Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes* (1977) و"توابع السيد كينز" *The Consequences of Mr.*

Keynes (1978) راحا يفضحان مدى سذاجة فكرته عن حكم الساسة وأصحاب النفوذ بالإحسان. تلك المقالة النقدية عما كان يسمى بـ "افتراضات طريق هارفى وشروطه" والتي كانت تفترض أن "حكومة بريطانيا كانت وسوف تستمر تحت سيطرة رجال الأرسقراطية الفكرية الذين يستعملون وسائل الإقناع (*Harrod 1966, pp.192-3*) وقد فندها نظريون من أمثال "تيلوك" *Tullock* ونسكانين *Niskanen* (1971). كانت الدعاية الخطابية عن المصلحة العامة التي يقوم بها الساسة والبيروقراطيون، تمثل بالنسبة إلى مدرسة الاختيار الجماهيرى تنويشا لحقيقة أن صناعة السياسة تعتمد إلى تأمين وزيادة المصالح السياسية والبيروقراطية والحد من المصلحة العامة. كانت مناهج الاختيار الجماهيرى فى شرح قابلية الحكومة الديمقراطية الليبرالية لوجود وزارات ودواوين أكبر مع زيادة العجز فى الميزانية وتعاملها مع المشكلات بصرف الأموال الطائلة، كانت تمثل هجوما ضاريا ضد فكر كينز فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. بيد أن كينز لم يتجاهل دور المصلحة الشخصية، ولكنه ببساطة كان يرى أن الأفكار التى تجسدها المؤسسات لها قدرة أكبر على صنع "الخير أو الشر". فمحور اهتمام كينز لم يكن هو كيف تسيطر المصالح على المؤسسات؛ وإنما كيف تسيطر الأفكار على المؤسسات، وبالتالي كيف تفكر هذه المؤسسات وكيف تتعامل مع المخاطر وعدم اليقين والجهل، أما الخطأ الفادح الذى وقع فيه كينز فلم يكن إصراره على أن الفكر هو أهم الأمور، ولا رأيه فى صناعة القرار السياسى الذى كان يغفل دور المصالح الشخصية للساسة، ولكن خطأه كان يكمن (كما قال هايك) فى غروره الشديد والعميق، المتمثل فى إيمانه بقدراته الإبداعية على تغيير الفكر الاقتصادى فى العالم.

خاتمة

حاول من جاءوا بعد كينز ودعاة الكينزية الجديدة وغيرهم أن يخلصوا النظرية الكينزية من الشوائب حتى يصوغوا بديلا عما كان يصفه چوان روبنسون (عام ١٩٧٥) بأنه المنهج الكينزى "الوغد" وإجماع السوق الحرة الذى ساد الأجنده السياسية منذ أواخر السبعينيات وما بعد ذلك. أكد أنصار ما بعد الكينزية أهمية الزمن والعملية التاريخية ودور التوقعات فى عالم لا يقين فيه، وأثر المؤسسات السياسية والاقتصادية فى تشكيل الأحداث الاقتصادية (Davidson 1981). أما الكينزيون الجدد فقد حاولوا إعادة صياغة اقتصاديات كينز لكى يجعلوها أكثر ملاءمة لصناعة السياسة، بالتركيز على مسائل مثل الأجور وثبات الأسعار والمعلومات و"قوائم" التكلفة (Hutton 1995, pp. 245-7). هذه الصورة الأخيرة من اقتصاديات كينز كانت علامة على عودة المنهج الكينزى إلى وزارة الخزانة البريطانية فى حكومة جوردون براون Gordon Brown فى الفترة الثانية لحزب العمال الجديد. فى محاضرة له فى الجمعية الاقتصادية الملكية فى صيف ٢٠٠٠ شرح براون كيف أن المنهج الكينزى الجديد لحزب العمال كان يهدف إلى رفض جميع مساوئ وسلبيات الماضى، و"يدعم أفضل ما فى فكر كينز عن الاقتصاد السياسى، ويضع المنهج الكينزى الحديث موضع التنفيذ" (Brown 2001, p.37). وكما يقول لارى إليوت Larry Eliot عن ذلك الإحياء لكينز فى القرن الحادى والعشرين:

كان هناك وقت - ليس بالبعيد تماما - ندر فيه أنصار كينز ندرة شديدة. فكان من يتبنون النظرية العامة قلة من الطبقات الدنيا وكان النجوم السواطع جميعهم من النقوديين ومن الكلاسيكيين الجدد، وقد رأى التاتشريون أن الكينزية هى المسئولة عن كل المساوئ الموجودة فى بريطانيا من تضخم وبطالة وتكتلات وسعى خلف الرفاهة ومجتمع إباحى وأمهات وحيدات وفنون حديثة؛ أما الآن فيعاد إحياء فلسفة كينز (Elliot 2000).

وفى وقت مثالى، أصدرت دار نشر ماكميلان المجلد الثالث والأخير من دراسة روبرت سكيلسكى Robert Skidelsky عن كينز فى نوفمبر ٢٠٠٠. وقد

اقترح بول ديفسون *Paul Davidson* أحد رواد ما بعد الكينزية- فى نقده للتوجهات الكينزية الجديدة فى صنع السياسة البريطانية - أن يقوم جوردون براون بقراءة كتاب سكيلدسكى بما أن أفكار كينز ومناقشاته التى صاغها من أجل تصحيح الأخطاء الفادحة فى اقتصادنا فى المؤسسات التجارية، دون تحطيم روح المؤسسات التجارية نفسها، ومن أجل الرقى بالمجتمع المتحضر كانت من الصعوبة بحيث عجز بنك إنجلترا ووزارة الخزانة البريطانية عن فهمها (*Davidson2000*). وفى السنوات الأخيرة من القرن العشرين كان سكيلدسكى يتمنى لو أن كينز بعث من رقدته. وفى أولى سنوات القرن الحادى والعشرين بدا وكأن كينز قد بعث من جديد بالفعل، وراح يجوب أروقة وايت هول وواشنطن مناهضا كل التدايعات الاقتصادية السياسية للمنهج النقدى، وعدم التدخل الحكومى التى سادت فى السبعينيات من القرن العشرين. وكما أشار لورد سكيلدسكى فى أغسطس عام ٢٠٠١ :

خَفَضَ بنك إنجلترا نسبة الفائدة هذا الشهر بمعدل ربع نقطة خشية الركود. وفى الولايات المتحدة الأمريكية أقر الرئيس جورج بوش أخيرا تخفيضا فى الضرائب للسبب نفسه. كل ذلك يبدو كأنه فكر كينزى. ويقال لنا- رغم ذلك- إن كينز قد مات وإن الاقتصاد مستقر وإن على الحكومات أن تتمسك بمبادئ وقواعد واضحة تجنبنا للعبث بالاقتصاد، كما كان يحدث فى الزمن الغابر الردىء. فما الذى تحاوله إذن سياسة الاقتصاد الكلى هذه الأيام؟ رسميا، هى لا تحاول سوى شىء واحد: استقرار الأسعار .. ولكن انظر إلى ما قاله السير إدوارد جورج *Edward George* أمام لجنة الشئون الاقتصادية فى مجلس اللوردات: "إن كل ما نحاول فعله فى كل الأوقات هو أن نوازن بين العرض الكلى والطلب الكلى فى الاقتصاد". ووفقا لما اقترحه دونالد براش *Donald Brash* محافظ بنك الاحتياطى المركزى بنيوزيلندا، فإن السياسة النقدية ينبغى أن تهدف إلى "تنظيم مستوى الطلب" وكل هذه الأمور تبدو بالنسبة إلى فكريا كينزيا بحثا (*Skidelsky 2001*).

مع عودة "اقتصاديات الكساد" (*2000, Krugman*) حيث أفضت المخاوف القديمة بشأن التضخم إلى مخاوف جديدة عن الكساد والانهيار، وبعد هجمات ١١ سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية، ورد فى "الإيكونوميست" أنه بعد عقد من التدبر فى الميزانية عاد

كينز وفكره إلى الحياة من جديد (*The Economist*, 2001). كما أن عودة فكر كينز من جديد في هذه الفترة ظهرت واضحة على مختلف المجموعات التي كانت تشارك في الحملات ضد "إجماع واشنطن" وتؤيد الإصلاح الجذرى فى مؤسسات بريتون وودز، وكذلك التنظيم الأكثر إحكاما للنظام المالى العالمى للحد مما كان يسميه كينز "رأسمالية الكازينو" (*Rowbotham 2000; Ellwood 2001*).

فى ضوء هذه المحاولات لجعل أفكار كينز أكثر ملاءمة للقرن الحادى والعشرين، علينا أن نضع فى الاعتبار أن الاقتصاد السياسى لدى كينز كان يتطور على نحو مستمر بحيث يصلح للمشكلات القائمة فى يومنا هذا: فكينز كان رجل اقتصاد محنكا يرى فى وضع النظريات "الرياضية" المجردة وفى تحجر الفكر وصمة عار. وكما سجل لورد "كان" *Lord Kahn*: "كان كينز دائما يخبرنى أنه يسعد كثيرا عندما يستيقظ كل صباح وكأنه طفل صغير لا يشعر بأى التزام نحو ما كان يعتقد أو يؤيده فى السابق" (*Kahn 1974, p. 32*). وقد أوضحت الدراسات التى قدمت عن كينز منذ الثمانينيات وما بعدها أننا عندما نضع الاقتصاد السياسى لديه ومنهجه فى صناعة السياسة فى إطار المشكلات التى حاول أن يحلها وفى إطار حياته وفلسفته (أو رؤيته) ككل، فسوف نستطيع أن نحسن تقدير إسهامه فى تاريخ الفكر فى القرن العشرين. لم يكن كينز راغبا فى إعادة تشكيل السياسات والنظريات السياسية قدر ما كان راغبا فى إيجاد حل وسط بين طرفى النقيض المتمثلين فى: الاقتصاد المخطط مركزيا واقتصاد السوق الحرة؛ وكان التحدى الأكبر الذى خاضته ليبرالية القرن العشرين هو كيفية تطوير مؤسسات حكومية ومالية ملائمة لإدارة العلاقة بين المال والمعرفة وعدم اليقين. كان ذلك هو الخط الموضوعى الموحد الذى يسرى فى مدار نظرية كينز وسياسته الاقتصادية، وارتباط اسمه بسياسات "الحكومة الكبيرة" و"التناغم الدقيق" و"المستويات المقبولة من التضخم" و"منحنى فيليبس" و"دولة الرفاهية" و"الخروج من الكساد" و"الأجور والدخول" كان ليسعه ويضايقه فى الوقت نفسه؛ وكون تحليلاته وحلوله التى وضعها لكى يتم التعامل مع مشكلات العشرينيات والثلاثينيات ومعالجتها مازالت تطبق (أو تطبق خطأ) فى ظروف سياسية واقتصادية مختلفة

تماما كذلك التي قامت في النصف الأخير من القرن العشرين، مدعاة لتأكيد اعتقاده
بقدره صغار المؤلفين من الأكاديميين على التأثير في المجانين في السلطة، وعلى
تجميد طريقة تفكير المؤسسات، حتى بعد أن فقدت أفكارهم قدرتها على أن تكون
دليلا في عالم ملتبس متغير.

٣- صعود الجماهير وصناعة نظرية الديمقراطية الحديثة

ريتشارد بيلامى^(*) *Richard Bellamy*

"الحقيقة أنه لا توجد جماهير، وإنما هناك أساليب يمكن بها رؤية الناس على أنهم كذلك" (Williams 1971[1958], p. 289)

أدى الامتداد التدريجي في حق الاقتراع بين صفوف كل الراشدين من الرجال، ومن ثم إلى النساء، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلى تحول كبير في سياسات أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. ولم يُرجع كثير من المفكرين المعاصرين هذا التحول إلى تحسن في حكم عامة الناس على الأمور السياسية نتيجة لتحسن في مستوى التعليم أو ارتفاع في مستوى المعيشة، ولا إلى كونه نتيجة طبيعية لتنامي تقدير الجميع لحق كل الراشدين في أن يكونوا مواطنين كاملي الأهلية، وإنما أرجعوه إلى حقائق اجتماعية واقتصادية جديدة حتمت ذلك، ففي مجتمع الجماهير لا يمكن ممارسة القوة السياسية إلا من خلال دعم جماهيري. وبالرغم من حتمية توسيع حق الاقتراع، كان الكثيرون من المفكرين يعتقدون في وجود توتر شديد بين مفهومي "الجماهير" و"الديمقراطية" مما يجعل مصطلح "ديمقراطية الجماهير" يبدو متناقضا. كانت الأفكار المتعلقة بـ"الجماهير" و"المجتمع الجماهيري" متضمنة في اعتبارات التنظيم والسلوك الاجتماعي التي كانت تتحدى أنماط المؤسسة والعقلية الفردية اللتين ارتبطتا تقليديا بصنع القرار ديمقراطيا. وبالتالي وجد - حتى - المفكرون الديمقراطيون أن المفهوم المتسق عن ديمقراطية الجماهير يتطلب إعادة النظر بشكل جذري في الأعراف والأشكال القائمة للعملية الديمقراطية (Femia 2001).

يتناول هذا الفصل من الكتاب تطور اللغة الاجتماعية والنفسية الجديدة للسياسة الجماهيرية واستخدامها في بناء نظرية حديثة في الديمقراطية. وكما

(*) أستاذ نظم الحكم بجامعة إسكس.

سنرى، فإن هذه النظرية رغم أنها مازالت مقبولة بدرجة كبيرة فإنها تحمل فرضيات تجريبية ومعيارية عن الطبيعة الإنسانية وعن المجتمع، نابعة من وجهات نظر متناقضة لا تتفق مع الزمن المعيش- وما زال البعض يريد تبنيها اليوم.

"الجماهير" و"المجتمع الجماهيري"

نشأ مفهوم "الجماهير" و"المجتمع الجماهيري" مع التحليل المناهض للثورة الفرنسية، ثم أصبح جزءاً من المناهج "العلمية" الجديدة في السياسة، التي تطورت على يد رواد علم الاجتماع السياسى وعلم النفس الاجتماعى بداية من تسعينيات القرن التاسع عشر (Bramson 1961, ch.2). مع هذه المفاهيم ظهرت كذلك نظريات كانت أكثر عمومية وشمولية عن سوء التنظيم وسوء التوجه الاجتماعيين وعن الإشكالية المرتبطة بتكسير البناء الهرمى المتجانس المزعوم فى المجتمعات الزراعية وإحلاله بأشكال مختلفة من العلاقات الاجتماعية كذلك فى المجتمعات الصناعية الأوسع، انظر على سبيل المثال: (Pick 1989)

(Mill 1977[1836], Tönnies 2001 [1887], pp. 17-21;
Durkheim 1984 [1893], pp. 292, 304, 311; Le Bon 1926 [1895])
.p. 14; Ortega y Gasset 1961[1930])

فمن ناحية كان يقال إن التصنيع يدعم ويقوى الروابط المتبادلة بين دوائر أوسع من الناس من خلال شبكة اتصالات أكبر وأفضل ومن خلال نمو المدن والمصانع الكبرى وأيضاً من خلال تقسيم العمل بشكل أكثر وضوحاً وفاعلية. ومن ناحية أخرى، فإن تلك العلاقات الجديدة كان يعتقد أنها أضعف رباطاً وأكثر تقسيماً وتفتتاً من الروابط الاجتماعية العضوية للأسر الممتدة وللمجتمعات المحلية التى حلت محلها. وبدلاً من أن يكون للفرد وضعية واضحة عن حقوقه والتزاماته داخل بناء اجتماعى محدد، أصبح الفرد- الأكثر تنقلاً وتغيُّراً وحركة داخل المجتمع- يمارس أدواراً كثيرة مختلفة ومتغيرة، فى بيئة اجتماعية دائمة التغيُّر. وفى هذه

العملية، فقد افراد الشعور بأنفسهم كذوات مستقلة كما فقدوا منظومة القيم التى نشأت من خلال العيش فى مجتمع أكثر تماسكا. ومع الافتقار إلى إطار أخلاقى مستقر أو هوية قوية، لم يعد الفرد سوى عضو مجهول فى كتلة بشرية لا قوام لها.
(Bramson 1961, pp. 32-34).

ثلاثة ملامح لهذه الحالة الجماهيرية لفتت أنظار المفكرين الاجتماعيين المعاصرين (Hawthorn 1976; Hughes 1958). أولا: أكدوا النواحي النفسية للانخراط فى الكتلة الجماهيرية، فالجماهير لا تتحرك بالمنطق بقدر ما تكون مدفوعة بالعاطفة. وكون الإنسان جزءا من كتلة جماهيرية، يجعله يقع فريسة للعاطفة، فيصبح عندئذ كثير الافتراض لأمر بعيدة عن الواقع، شديد الطواعية للغير، شديد الاندفاع خلف رغباته، قوى الغرائز، بل يصير بدائى الغرائز: حتى أمكن وصف السلوك الجماهيرى بتعبيرات مرّضية وربطه بأنواع متعددة من الانحراف الأخلاقى والشذوذ الاجتماعى بدءا من ارتفاع معدلات الجريمة، مروراً بالإدمان والانتحار والجنون وانتكاس الطبيعة الجنسية وانحرافها وفسادها. ثانيا: ربط المفكرون بين المجتمع الجماهيرى والأشكال الجديدة للتنظيم الاجتماعى، إذ نمت الدولة نموا كبيرا وراحت تراقب السلوك الاقتصادى والاجتماعى عن كثب، بينما بسطت الشركات العملاقة والصناعات الكبرى سيطرتها على الاقتصاد، واجتاحت الأساليب البيروقراطية التى تلائم الإدارة ذات الكفاءة والجديّة، وذات الأقسام والمهام المعقدة، واجتاحت القطاعين العام والخاص، وبالتالي أصبح الفرد فى المجتمع الجماهيرى أكثر عرضة للتنظيم الإدارى فى كل نواحي حياته. وفى النهاية فإنه كنتيجة للعاملين السابقين فإن النخب التقليدية التى كان قوامها المفكرين ورجال الدين وأفاضل المجتمع حل محلها المدراء التقنيون والزعماء الديماجوجيون الذين يستمدون القوة بإشغالهم حماسة الناس واستمالتهم.

هذه العناصر الثلاثة تضافرت لتطبع اللاعب السياسى الجماهيرى الجديد: وهو السبروليتاريا المدنية التى يتزايد تنظيمها (Williams 1971 [1958], pp.287-288). ولأنهم مجتثون من المجتمعات الريفية ومتجمعون فى المدن الصناعية الآخذة فى الاتساع، كانوا أكثر ميلا إلى الإضرابات والشغب وممارسة

أشكال أخرى من السلوك المنحرف المدفوع بالعاطفة التي لا يقيدتها أو يحتويها سوى روتين المصانع أو المنظمات الجماهيرية مثل الاتحادات والأحزاب. فى الوقت نفسه، فإن الإنتاج الكبير والاستهلاك الضخم أزاحا الثقافة الرفيعة لكى تحل محلها الثقافة الشعبية والإعلام الجماهيرى؛ وبدلا من بقاء النخب المتعلمة فى مكانها للتأثير فى رأى والذوق العام، تركوا المجال للساسنة الشعبيين الذين يهيجون مشاعر العامة، ولمن يساندونهم فى الصحافة والصناعة والإعلان. وأصبحت الاشتراكية والعمل المنظم أمارات على الضعف النفسى والضعف البنىوى الذى أصاب المجتمعات الحديثة، مما كان دافعا حتى لليبراليين على إعادة تصور مفهومى الليبرالية والديمقراطية من خلال التصنيفات السياسية والنفسية والاجتماعية الجديدة (*Femia 2001*). أصبح النقاش المنطقى المتمعن للتوصل إلى إجماع عن الصالح العام ضربا من ضروب المثالية المستحيل تحقيقها فى المجتمع الجماهيرى، بل أصبح البديل هو محاولة التوصل إلى توافق من خلال السيطرة على الجماهير وتحسين نوعية القيادة.

هكذا أسهمت العناصر الثلاثة للنظرية الاجتماعية فى المجتمع الجماهيرى فى إعادة صياغة الديمقراطية وفقا لمعايير العامة. فيما يلى سنقوم بتتبع تطور اللغة الجديدة للسياسة الديمقراطية الناتجة عن ذلك. فى القسم التالى سنقوم بتوضيح كيف بسط علماء علم النفس الاجتماعى تحليلهم لسلوك الجماهير على جمهور الناخبين بوجه عام ليسبقوا عليهم كلهم صفات الغوغاء. ثم يتناول القسم الثالث تحليلا قديما عن الأحزاب السياسية مثل المنظمات السياسية الجماهيرية الجديدة. وفى كالتا الحاليتين كان الزعم بأن الحكم الفردى أو الشخصى على الممارسات والأحداث السياسية يعتبر حكما مبتورا غير ناضج؛ لأنه فى الحالة الأولى يكون مستوعبا فى العقل الجمعى غير المنطقى، وفى الحالة الثانية يكون مقيدا بالليبروقراطية الحزبية. ويشير القسم الرابع إلى أن المجال مازال مفتوحا، رغم كل ذلك، أمام النخب الاجتماعية حتى يغيروا مشاعر الجماهير وآلة الأحزاب؛ ثم يكشف القسم الخامس كيف أن تلك الفرضيات الثلاث خلقت نقيضا لإمكانية قيام ديمقراطية الجماهير- أو أى نوع آخر من الديمقراطية- بمعناها الصارم، مما أدى إلى إعادة النظر فى

ديمقراطية الجماهير باعتبارها آلية للاختيار من بين صفوف القيادات الحزبية، الذين يتنافسون جميعا بغرض كسب أصوات الناخبين عن طريق استغلال أساليب الإقناع الجماهيرى والتفوق التنظيمى.

تبرز فى هذا التحليل نقطتان مهمتان: الأولى توضح كيف أن كلا من هذه النظريات - بدلا من أن تكون كشفا علميا - كانت تحتوى على الاختلافات المحلية للتجارب التاريخية العامة وللاتجاهات الفكرية القائمة فى وقتها؛ حيث تشكل ثقافة سياسية ما الميول الأيديولوجية المفضلة لدى كل مفكر من المفكرين، ما جعل بعض النظريات أكثر قبولا وأسهل وصولا من غيرها؛ ولذا فإن نظرية الجماهير فى فرنسا كانت تعكس ردود الفعل إزاء المنهج الثورى الفرنسى، بينما كانت السلطة الشعبية كثيرا ما تأخذ شكل الفعل المباشر أو الاستفتاء العام عن البونابرتية، كما يمكن رؤيتها من المنظور السيكولوجى الوضعى السائد. أما فى إيطاليا فقد تشكلت نظرية النخبة بفعل التبعية السياسية الإيطالية ومن خلال منهج علم الاجتماع الوضعى المشابه لذلك القائم فى فرنسا. بينما جعلت بيروقراطية الدولة والأحزاب فى ألمانيا من نظرية المنظمات بالتحديد نظرية ملزمة للمفكرين الألمان، حتى وإن سمحت المناهج التاريخية بتفسيرها من خلال أساليب أكثر معاصرة للمجتمع واتفاقا معه، عما كانت تسمح به تلك التفسيرات السلوكية المفضلة فى أى مكان آخر؛ ومن الأمور الدالة أن التحليل الوحيد الذى قنع بأن الحركات الجماهيرية تثرى الديمقراطية وتدعمها - بل وتشرها - كان فى بريطانيا وأمريكا، حيث ندرت الحركات الجماهيرية الثورية، رغم سوء تأويل نتائجها من قبل آخرين.

هذه النظريات أو الفرضيات المختلفة لم تمنع المفكرين من أن يخوض كل منهم فى فكر الآخر، وأن يجرى مقارنات بين كل بلد وآخر أو - فى حالات معينة - أن يصوغوا نظريات مؤلفة مركبة من نظريات أخرى لدى الغير. وللحق، فإن ذلك كان أيسر كثيرا حيث صُنفت الجدليات المختلفة باعتبارها عناصر من علم الاجتماع السياسى؛ ومن هنا تبدأ النقطة الثانية ألا وهى أن ذلك التصنيف جعل

علماء السياسة اللاحقين أسرى خطاب "علمي" مفترض، وهو المنهج الذى لم يعرف فروضه الحققة سوى قلة منهم بينما رفضها معظمهم (انظر الفصل ٢١). المشكلة هنا هى أن المفكرين وأصحاب النظريات خرجوا من جدلياتهم ذات المنطق العلمى الزائف إلى استنتاجات تخالف وتعارض التزاماتهم الأيديولوجية نفسها، ما دفعهم، بالتالى، إلى إعادة صياغة معتقداتهم بشكل مفكك أو الارتداد عنها أو تغييرها كلية، وينطبق ذلك بوجه أخص على المفكرين الذين كانوا يؤكدون القوانين السيكلوجية أكثر من البنيوية أو التنظيمية لتعليل السلوك الجمعى. كان تغيير البناء الاجتماعى فى نظر هؤلاء أمرا لا طائل من ورائه، مادامت الطبيعة البشرية غير قابلة للإصلاح أو التغيير - كما كان يبدو لهم.

من الحشود إلى عوام الناخبين

منذ العصور الكلاسيكية، كان المفكرون والمنظرون ينتقدون الديمقراطية باعتبارها أقل إعمالا للمنطق وأكثر قصورا وأشد تعصبا وتحاملا من حكم النخبة المستتيرة، فلا العبقرية ولا الاختلافات الطبيعية بين البشر كانت لتضمد فى وجه رغبة الديمقراطية فى أن تساوى بين الجميع وفقا لأدنى المستويات وأشدّها إمعانا فى الشعبية. تلك الانتقادات ارتبطت ارتباطا نمطيا وثيقا بصفات الفوضوية ولا عقلانية الدهماء والرعاع وعنفهم المدمر (McClelland 1989). دعمت الثورة الفرنسية هذه الأفكار - لدى المحافظين والليبراليين على السواء - بدءا من بيرك *Burke* ودى ميستر *de Maistre* ودى توكفى *de Tocqueville* وچون ستوارت ميل *J. S. Mill*. سوى أن المفكرين الذين أتوا بعد ذلك رأوا أن صفات العوام تتحدد بواسطة الطبيعة النفسية للبشر وتنامى رغبتهم فى السيطرة كنتاج للتطور الاجتماعى. وبالتالي عمموا تحليل سلوك الجماهير ليغضى كل الأنشطة الواقعة فى المجتمع الجماهيري - بدءا بأفاعيل الجمعيات المنتخبة وتأثير الصحافة الشعبية إلى طبيعة العبادة الدينية والنشاط السياسى وانتهاء بوسائل إنتاج وتسويق السلع اليومية. وقد عبر "جوستاف لى بون" *Gustav Le Bon* عن ذلك تعبيراً

دقيقا إذ قال "إن العصر الذى نحن على أعتابه سيكون فى الحقيقة عصر الجماهير... وسوف يحل الحق المقدس للجماهير محل الحق المقدس للملوك" (Le Bon 1926 [1895], pp. 15,17).(*)

ولعل كتاب لى بون "سيكلولوجية العوام" *Psychology of Crowds* هو أشهر ما على الساحة فى هذا المجال، ولتحقيقه نجاحا كبيرا حال صدوره لأول مرة، سرعان ما ترجم إلى الإنجليزية وإلى الألمانية ومازال يعاد طبعه بعدة لغات أخرى. ولأنه كان مرجعا أساسيا بالنسبة إلى مفكرين لاحقين من أمثال سيجموند فرويد (Sigmund Freud (1953-74 [1921], pp. 23- 24) وروبرت مايكلز (Robert Michels 1959 [1911], pp. 159, 206) و"جراهام والاس" (Graham Wallas p.53,1908) رغم اختلاف مناهجهم وتنوعها، أصبح الكتاب محكا ومصداقا لكل مبادئ علم النفس الاجتماعى وقواعده. وإذا كان ما توصل إليه لى بون من استنتاجات قد وضع موضع البحث أو الجدل، فإنها كانت تستند إلى افتراضات خلافية. كان "لى بون" كاتباً شديداً الذكاء وفير الإنتاج متجدده، ذا حظوة ومكانة شعبية كبيرة، استطاع أن يدمج أفكار معاصريه من الكتاب الفرنسيين - ومن الكتاب الإيطاليين وإن بدرجة أقل - وخاصة فيكتور ألفريد اسپيناس *Victor-Alfred Espinas* وهنرى فورنيال *Henry Fournial* وجابرييل تارد *Gabriel Tarde* وسكيبيو شيجل *Scipio Sighele* (Barrows 1981; Nye 1975). قليل منهم قام بأبحاث تجريبية، رغم أن تأكيد التجريب والتخمين السيكلولوجى العلمى الزائف سادا نقاشهم وحججهم. بل إن آراءهم كانت تعكس نهاية الانشغال بالخلل الاجتماعى فى المجتمعات الجماهيرية

(*) كان مصطلح الجمهور Mass مستخدماً منذ أواخر القرن السابع عشر ولكنه بدأ يحل محل مصطلحى الجموع أو الحشود Multitude والرعاى أو الدهماء Mob بدءاً من ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلا أن هذا المصطلح ارتبط بطريقة محددة بداية بثمانينيات القرن التاسع عشر (Briggs 1979). وظل مصطلح الجموع أو الحشود Crowd مستخدماً إما كبديل عن مصطلح العوام أو للتعبير عن طائفة محددة منها. فجاءت مثلاً الترجمة الألمانية لكتاب لى بون عام ١٩٠٨ بعنوان سيكلولوجية العوام *Psychologie der Massen* (Baehr 1990).

التي سبق أن أشرنا إليها. فكما أشارت سوزانا باروز (*Susanna Barrows*, 1981, p.5) كانت تلك الآراء بمثابة "المرأة المشوهة" التي كان المفكرون يتأملون فيها الحضور السياسي المتنامي "للطبقات الشعبية"، لاسيما العمالة المنظمة.

في بداية ثمانينيات القرن التاسع عشر، خفت الجمهورية الثالثة القيود على الجمعيات والاتحادات وحرية التعبير، ولكنها أصبحت عرضة لما كان يعتبر مستوى غير مسبوق من الاحتجاج الشعبي على فساد نظامها البرلماني. وكان كثير من المفكرين الفرنسيين يسمعون أصداء 1789 وكوميونة باريس 1871 في تلك المظاهرات، وكان الحدثان موضع تحليل فذ عن الجماهير أجراه هيپوليت تاييني (*Hyppolite Taine* 1962 [1887-8]). حدثان على وجه الخصوص أصبحا يرمزان إلى تحول الديمقراطية المعاصرة عندما تصبح عرضة للهبات الشعبية والعنف: عمل الجنرال بولانجيه *General Boulanger* في أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر وإضراب عمال منجم ديكازفي *Decazeville* في 1886 (*Barrows* 1981, ch.1). أما بولانجيه فكان يعتمد على كراهية كل من المحافظين والعمال للجمهورية الثالثة متخذاً من ذلك ذريعة لإثارة مظاهرات شعبية حاشدة في باريس في 1886 و 1887. كان بولانجيه قد عين وزيراً للحربية في 1885 بسبب ميوله الراديكالية المفترضة، ولكن الإصلاحات التي أجراها بالجيش أكسبته شعبية كبيرة مما دفع الحكومة إلى إقصائه عن منصبه في 1887 ونفيه بشكل غير رسمي من باريس. وكانت فضيحة ويلسون (حين قام زوج ابنة الرئيس دانييل ويلسون بالمتاجرة غير المشروعة باستخدام الرشوة) والاستياء من الحكومة قد شجعا بولانجيه على خوض سلسلة من الانتخابات الفرعية في 1888 نجح فيها نجاحاً ساحقاً، بما في ذلك الفوز في باريس، حيث احتشد ما بين ثلاثين إلى مائة ألف من سكانها يحتفلون بانتصاره. كانت قدرة بولانجيه على إثارة الجماهير وقيادتهم مثلاً حياً أمام الباحثين الفرنسيين على قدرة الشخصية الكاريزمية على الإمساك بزمام الأمور وحشد التأييد العام. حتى إن "لي بون" قال عنه إنه استطاع إثارة الحمية والحماسة الدينية في نفوس الناس (*Le bon* 1926 [1895], p.85). بيد أن عودة البونابرتية لم تتحقق، وقد اختلفت حولها المجموعات، رغبة في

عودتها أو رهبة من ذلك. ولرغبته المحمومة أن يعصف بالإلزييه بدلا من أن ينتظر الانتخابات العامة، فقد بولانچيه أعصابه، ولشدة خوفه من الاضطهاد، هرب إلى الخارج حيث انتحر بعد ذلك بعامين. أما إضراب عمال منجم ديكاو في فكان - على النقيض من الأحداث الخاصة ببولانچيه - مثلا لما يمكن أن تكون عليه الدوافع التدميرية للعوام الهوجاء الذين يفتقرون للقيادة السليمة، حتى إن تلك الأحداث تسببت في قتل أحد المسؤولين. إلا أن ذلك كان حدثا فرديا مثلما كانت أحداث بولانچيه. ورغم الارتفاع في نسب الإضراب في ثمانينيات القرن التاسع عشر ورغم الزيادة المتنامية في عضوية العمال الصناعيين للاتحادات، فإن ما يقل عن ٤% من الإضرابات كان يحتوى على أعمال عنف و ١٠% منها فقط تحول إلى مظاهرات شعبية. وعلى الرغم من أن تلك الإضرابات اتخذت طابعا سياسيا متزايدا، فقد سجلت الدراسات الحديثة ما كانت تتسم به من حسن تنظيم وطبيعة عقلانية (Shorter and Tilly 1974). ورغم ذلك، كما كانت قضية بولانچيه تضغى على ما لسياسات الجمهورية الثالثة من استقرار نسبي، فإن ذلك الحدث الفردي المنعزل أيضا، استحوذ على خيال علماء النفس واستحضر لديهم مشهد عنف البروليتاريا ضد الملكية الخاصة والنظام الرأسمالي.

فسرت تلك الأحداث تفسيراً صحيحاً باعتبارها تعبيراً عن الاستياء والكرهية وأصبحت دلالة على الاحتجاج الشعبي والقلق الاجتماعي الأوسع الذي استحدثته الظروف الوجودية الجديدة" المرتبطة بالحياة الصناعية والمدنية والمرتبطة كذلك "بتحطم تلك المعتقدات الدينية والسياسية التي نبعت منها كل عناصر حضارتنا" (Le Bon 1926 [1895], p.14). لقد نشأت الحشود البشرية نتيجة الاستئصال من الجذور المرتبط بالمدن الحديثة وتفكك الأسرة وحشد العوام كلهم في مكان واحد (Tarde 1912 [1890], pp.325-6)e. g.). ولأن العوام هم النتاج الطبيعي للفترة الانتقالية ما بين النظامين الأخلاقيين والاجتماعيين القديم والحديث، فقد كانت لهم نفس خصائص السلوك المرضي الشاذ الذي كان يدرس حينذاك (e.g.Tarde 1912 [1890], pp.325-4). ومن الأمور الدالة أن علماء الإجرام

كانوا روادا فى علم نفس الجماهير، وكان أبرزهم "شيجل" *Sighele* و"تارد"
(*McLellan 1989, ch.6; Barrowes, 1981, chs. 5 and 6*)*Tarde*

كان كتاب شيجل "العوام المجرمون" "*The Criminal Crowd*" فى
١٨٩٢ [١٨٩١] مدينا لعلماء السلوك الإنسانى الإجرامى الإيطاليين سيزار
لومبروزو *Cesare Lombroso* وانريكو فيرى *Enrico Ferri* اللذين تتلمذ
على أيديهما، وكذا للكتاب الفرنسيين من أمثال تايى *Taine* واسبيناس
Espinas وتارد (*Barrowes 1981, p.126*). حاول شيجل أن يعدل
عقوبة الأفراد المنخرطين فى الشغب المدمر. وعلى خطى فيرى راح يجادل بأن
القانون ينبغى أن يفرق بين سلوك من ولدوا مجرمين أو المجرمين بالفطرة، وبين
"جماعات" الجريمة المنظمة كالمافيا مثلا من ناحية، وبين أولئك الذين يتأثرون
بسلوكيات الحشود البشرية فينخرطون فى السلوك الإجرامى. الصنفان الأولان من
المجرمين فقط هم من يستحقون أقصى العقوبة. ورغم أن بعض حشود العوام قد
تتكون أساسا ممن ولدوا مجرمين، وضرب مثلا عمال مناجم ديكازقى المضربين،
فإنه كان يعتقد أن السواد الأعظم من العوام مواطنون يطبقون القانون بشكل عادى
وبالتالى يستحقون معاملة أكثر رقفا (*Sighele 1892 [1891], pp.117-22*).
فسر شيجل سلوك العوام بالرجوع إلى النظريات الفرنسية عن التتويم المغناطيسى،
الذى كان يشاغل خيال الأطباء الباحثين منذ القرن الثامن عشر ولكنه بداية من
أواخر القرن التاسع عشر أصبح متداخلا مع علم النفس وعلم الاجتماع الإجرامى
من خلال فكرة الإحياء؛ ومن خلال اتباعه لمدرسة سالپتريير *Salpêtrière* وجد
شيجل أن الميل إلى الإحياء فى التتويم المغناطيسى دلالة على مختلف درجات
"الضعف" الأخلاقى. وفى احتفاظه بالفوارق التى وضعها بين النوعيات المختلفة
من حشود العوام، توصل إلى أن "المجرمين بالفطرة" هم فقط الذين يمكن التأثير
فيهم لارتكاب الجرائم البشعة (*Barrowes 1981, pp.128-129; Sighele 1892 [1891], pp.137-44*).
ولكنه لم يحدد بشكل تام أساليب فرض الحشود أو
الجماهير لأثر التتويم المغناطيسى على الغير، وهى الأمور التى أوضحها تارد
بالتفصيل.

كان تارد ينتمى إلى جمهور شيجل المستهدف نفسه، واكتسب، إضافة إلى ذلك، سمعة جد حسنة كعالم من علماء الاجتماع وكعالم من علماء الإجرام. وكان يرى فى التتوييم المغناطيسى "نقطة الوصل التجريبية" بين علم النفس وعلم الاجتماع (Tarde 1912 [1890], p. 193). وراح يدعم نظريته هذه فى كتابه *قوانين المحاكاة "The Laws of Imitation" (1890)*، مجادلا بأن السلوكيات الاجتماعية كلها تنشأ عن الإيحاء المتبادل، أو "المحاكاة" التى تثير نوعا من المشى أثناء النوم، لدرجة أنه توصل إلى أن "الحالة الاجتماعية- مثل حالة التتوييم المغناطيسى- شكل من أشكال الحلم" (Tarde 1890, pp. 77, 87). وفى كتابه *"فلسفة العقاب" "The Penal Philosophy"* (الصادر فى العام نفسه) بدأ يطبق هذه النظرية نفسها فى دراسته للحشود. لم تكن الحشود سوى شكل متطرف من أشكال هذا التأثير المُقلد، يقوى تأثيرها وتزداد فاعليتها لو أنها ضمت عناصر وأعضاء من الجماعة الاجتماعية نفسها وخاصة العمال. فى البداية كان متأثرا بأعمال شيجل، ولكنه طور ذلك الجانب. ورغم أن كلا المفكرين اتفقا على الكثير من النقاط، فقد ذهب تارد إلى الاعتقاد بأن أى فرد عرضة لأن يقع تحت سيطرة الحشود. مثل المنومين مغناطيسيا، تتصرف الحشود البشرية "بدون وعى" و"بالنخاع الشوكى" وليس العقل (Tarde 1892, pp. 354-5, 359). وبالتالي فإن "أية شرارة عاطفة" قد تحول "تجمعا من عناصر غير متجانسة لا يعرف بعضهم بعضا" إلى كتلة متماسكة متجانسة "تتجه بعزم لا نهائى نحو أهدافها" (Tarde 1912 [1890], p.323). فالناس- فى حالة احتشادهم- يفقدون كل إحساس بالمسئولية الفردية ويتصرفون بطريقة جد مختلفة عما يفترض أن يفعلوا لو أن كلا منهم تصرف بشكل فردى. وحتى لو أن الغالبية العظمى فى الحشد "تجمعت بدافع الفضول"، "فسرعان ما تصلهم حمى الآخرين وتثور ثورة الجميع، ويصبح الشخص نفسه الذى خرج ليعارض مقتل إنسان برىء هو نفسه أول من يلقى القبض عليه وهو يحاول أن يقتل شخصا آخر" (Tarde 1912 [1890], p.323).

وبالرجوع إلى وصف عنف الغوغاء، مثل الوصف الذى أجراه تاينى
(Tarde 1912 [1890], p. 323-4)، خلط تارد ومعاصروه تدريجيا استعارة
التنويم المغناطيسى مع غيرها مؤكداين أن الاحتشاد يجرى بوجود حالة من حالات
الاضطراب العقلى والجسمانى. فالعامّة ليسوا عرضة للسكر فحسب وإنما
يتصرفون، فى أمور كثيرة كمدنى الخمر حيث يحرمهم المناخ السائد من المنطق
تماما فيخضعون لـ"هلاوس" وخزعبلات العظمة، وبالتالي تقع عنهم كل القيود
معملين سلوكا "غريزيا" محضا يقوم على الإفراط فى الجنس والقتل. ومثل الإفراط
فى الخمر، فإن الانخراط فى عضوية جمهور غوغائى قد "يسمم" الفرد ويفقده
عقله "فقدانا مؤقتا. كما كان يشبه سلوك الحشود البشرية بالمرض الجماعى أو
"السواء" - حيث تنتقل العدوى للفرد من خلال الوعى الجمعى للحشد، وتستشرى
فى كل عناصر المجموعة إلى أن يجدوا أنفسهم فى حالة "حمى" أو "هذيان"
(Tarde 1892, pp. 359-360). والخلاصة فإن الحشود همج بهيميون
ورجعيون ينتكسون على أعقابهم عودة إلى مراحل النشوء والتطور البدائية
أو "الحيوان الإنسانى" (Fournail 1892, p. 109; *la bête Humaine*)
(Tarde 1892, p.358).

وبإبراز مثل تلك الأحداث، بدأ تصوير حشود العوام باعتبارهم النقيض التام
للنمط الكلاسيكى المثالى لمعانى المواطنة والتشاور الديمقراطى. فبينما كان يوصف
"المواطنون" تقليديا بالفضائل التى يفترض أنها ذكورية كالشجاعة والثبات ورباطة
الجأش، وبينما مناقشات المواطنين يوجهها ويتحكم فيها العقل، كانت حشود العوام
تتعت بكافة الأعراض المرضية التى تلصق تقليديا "بالإناث" اللهم إلا إدمان الخمر.
فالعوام مثلهم مثل النساء: "جبناء" و"غريزيون" وتحكمهم "المشاعر" و"العواطف" -
وليس العقل - متقلبين وغير أسوياء ولا يمكن التنبؤ بتصرفاتهم، أميل إلى
الهستيريا، يسيئون الظن ويحاولون استهواء الغير واستمالتهم. يقول "جابريل
تارد" *Gabriel Tarde*: "العوام وإن كانوا - كما هى الحال دائما - يتكونون من
الذكور، فإنهم يحملون الصفات الأنثوية، وفى تجمعهم يشبهون النساء فى أهوائهن
العارضة، وفى سهولة انقيادهن، وفى سذاجتهن، وسرعة تصديقهن، وفى تسوترهن

وسرعة غضبهن، وعدم استقرارهن وما ينتابهن من قفزات سيكولوجية هائلة من الثورة إلى الدعة ومن الاغتياب الشديد إلى الضحك. تلك كلها صفات أنثوية يتصف بها العوام في تجمعهم - وإن كانوا ذكورا" (*Tarde, quoted in Barrows* 1981, p. 47). "إن الحضارة، شأنها شأن المنطق... لا بد أنها مذكور. ولكن عنف حشود العوام يماثل عنف المرأة العجرية أو أنثى الجان... بل الأدهى من ذلك، أن العوام يخضعون للانديفاع والهوس الناشئ عن الغريزة وسوء الطباع وكأنهم حيوانات من الأجناس الدنيا أو وحوش يصعب التكهن باتجاهاتها". (*Tarde 1892, p.358*).

عمد "لي بون" إلى تلخيص أعمال هذين المؤلفين وتبسيطها محوِّلاً مناقشة "العقل الجمعي" (*collective mind*) (*Le Bon 1926[1895], pp.29-30*) إلى "قانون الوحدة الفكرية للحشود" (*the law of the mental unity of crowds*) (*Le Bon 1926 [1895], p.26*) ثم إنه - في لهجة شديدة الحدة والوقاحة، وشديدة البغض للمرأة، وحادة التحامل العنصرى ضدها - راح يؤكد كيف أن "للعوام صفات خاصة كالانديفاع والتهور وغياب المنطق والافتقار إلى الحكم السليم وغياب الفكر النقدي والمبالغة في التعبير عن المشاعر وغير ذلك من الصفات... وتلك كلها صفات يمكن ملاحظتها في الكائنات الأدنى تطورا - مثل النساء والنهمج والأطفال" (*Le Bon 1926 [1895], p.40*). أما الإضافة التي أضافها "لي بون" فنكمن في أنه لم يعامل الحشود على أنهم أشخاص منحرفو العقل يهددون النظام الاجتماعي والسياسي، وإنما باعتبارهم يمثلون السلوك الجماهيري في مجتمعات حديثة ولا سيما في الديمقراطيات الشعبية. قال بأن العوام قد لا يمثلون مجرد الوجود العشوائي لعدد من البشر في البقعة المكانية نفسها.. وإنما قد يكتسب آلاف الأفراد - وربما شعب بأكمله - الصفات السيكولوجية لسلوك العوام في حال وقوعهم جميعا تحت تأثير المشاعر القوية" (*Le Bon 1926 [1895], pp.26-7*). بل إن استقلالية الفرد وانعزاله عن البناء الهرمي المجتمعي المعتاد وعن الانتماءات التقليدية المعروفة، قد حول أهالي المجتمعات الجماهيرية إلى "كتلات من أفراد تفنقروا إلى التماسك"، وجعلتهم أكثر عرضة للتصرف كالعوام (*Le Bon 1926 [1895], pp. 238-9*).

ثم إن الحديث عن حماية هيئات المحلفين والجمعيات البرلمانية من العوام هو حديث لا علاقة له بالموضوع، إذ إن هؤلاء جميعا يتصرفون بأسلوب مماثل (*Le Bon 1926 [1895], pp.36, 215*). كما كان تارد يتأسى لأن "مؤسساتنا السياسية ما هي إلا آليات بدائية مقارنة بذواتنا، والروح الجمعية *collective spirit* المسماة بالبرلمان أو الكونجرس لا تعادل أبدا، في سرعة العمل ولا عمق الفكر ولا القدرة على اتخاذ القرار، روح التضامن *esprit* تلك الموجودة لدى أقل أعضاء تلك البرلمانات تواضعا (*Tarde 1892, p.358*). بل إن "لى بون" ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فالمنظمات السياسية عنده ليس لها تأثير مستقل فى السلوك. فآثرها ليس بقائم إلا إذا توافق مع مشاعر الأمة، والشخصية والعادات والتقاليد - أكثر من القوانين والحكومة - هي العوامل التى تحدد كيف يُحكّم الشعب؛ وهو ما قرنه "لى بون" بالسلالة والعرق.

فى المجتمع الجماهيرى، يتعين على الكتل المختلفة أن تتوافق وقد لا يكون للديمقراطية قيمة جوهرية، كما قد تكون مفاهيم الإرادة العامة أو الوفاق العام مفاهيم وهمية، لأن أى تكتل من الناس عاجز عن حسن التدبر وسلامة الفكر (*Le Bon 1926 [1895], p.210*). ولكن العقيدة الديمقراطية السائدة كانت تفترض أن يسير الحق جنبا إلى جنب مع التفوق العددى (*Le Bon 1926 [1895], p.211*)؛ ورغم أن "الحمافة" وليس "الذكاء أو الفطنة" هي سمة الحشود، فإن التوافق العام كانت ضرورة حتمية لشرعية أى نظام حكم (*Le Bon 1926 [1895], p.32*). هذه التكتلات البشرية قد تقع فريسة للخداع، إذ إن سيكولوجية حشود العوام تقدم للحكام إرشادا علميا لكيفية القيام بخداع شعوبهم (*Le Bon 1926 [1895], p. 21*). وفى حين فضحت حادثة عمال المناجم ما يمكن أن تكون عليه العوام من قدرة تدميرية خطيرة، أكدت حادثة بولانچيه مدى سهولة انقيادهم. فهم بـ "بدائيتهم" و"تأثرهم بأراء الغير" يخضعون لكل فنون الخطابة والكاريزمية. وهم فى عجزهم عن التفكير السليم لأنفسهم، يخضعون لسيطرة قلة من الزعماء. لا حاجة للقول، إذن، إن العوام لا يستجيبون للفكر الرصين أو المنطق الخالص بل هم - شأنهم شأن النساء - لا بد من "إغوائهم" بالمبالغة فى استثارة

"أحاسيسهم". بالإضافة إلى أنهم لا يملكون من رأى سوى ما يقدم لهم تقديمًا ويفرض عليهم فرضًا (Le Bon 1926 [1895], p. 21-2, 56-9). وبذلك يصبح مفتاح القوة السياسية هو إثارة الخيال الشعبى و- فى الغالب- إلهاب الحماسة الدينية لدى التابعين. حتى ذهب لى بون بالقول بأن "فتنة" الاشتراكية- مثلها مثل كل الأيديولوجيات الناجحة- كانت دينية الطابع بالأساس. (LeBon1926 [1895], pp.77-80, 82-5).

"حشود الناخبين" تشبه إذن كل الحشود الأخرى فى "امتلاكهم أقل القليل من القدرة على التفكير المنطقى وغياب الروح النقدية، والقابلية للإثارة وسرعة التصديق والسذاجة" (Le Bon 1926 [1895], p. 201). وليس من داع إلى تقييد أو تحديد شريحة المنتخبين، ففى الجمهرة "يقف جميع الرجال عند المستوى نفسه، حتى إن تصويت أربعين رجلا من الأكاديميين يتساوى مع تصويت أربعين عاملا" (Le Bon 1926 [1895], p. 211-12). جمهور الناخبين، إذن، عرضة للخداع مثل غيره من الحشود، إذ إن الناخبين يندعون "بسمعة" القائد الزعيم وقدراته الخطابية وهى القدرات التى يزيدها التأكيد والتكرار توثيقا لدى العوام حتى تستشرى العدوى بينهم جميعا لتكون جدارا سميكا من الدعم للزعيم (Le Bon 1926 [1895], pp. 141-59, 202-4). هذه المقارنة وضعها "لى بون" حتى أصبحت من بعده من الكليشيهات التى اصطلح عليها كل من جاءوا بعده عن أن "رجال الدولة والحكم يدافعون عن قضاياهم السياسية بالأسلوب نفسه الذى يروج به التجار لسلعهم وهو الإعلان". فعندما نقرأ فى جريدة ما أن سلعة ما هى الأفضل فى الأسواق، نتخيل أن تلك هى الحقيقة وننتهى باقتنائها. تماما كما نقرأ أن زيدا رجل سبى الخلق وعمرو رجل نظيف اليد، فإننا قد نقتنع أن تلك هى حقيقتهما، إلا إذا قرأنا فى جريدة أخرى رأيا مخالفا أو معكوسا (Le Bon 1926 [1895], pp.142-3). هكذا كانت قوة "المحاكاة" إذ إن أية فكرة يتم دفعها بقوة، تسرى بين العامة كأنها حقيقة مؤكدة.

تلك الأساليب نفسها يسرت للزعماء السيطرة على البرلمانات
 (Le Bon 1926 [1895], p.215). مرة أخرى، وشأنه في ذلك شأن المفكرين
 التاليين له - كان "لي بون" يقول إن ثمن احتياج الساسة إلى خطب ود الشعب، كان
 هو التوسع التدريجي في الحكم. وكانت النتيجة إهدار الأموال حيث يتم شراء
 أصوات الناخبين، وزيادة الضرائب لدفع ثمن تلك الإجراءات؛ كما نتج عن ذلك
 الحد التدريجي من الحريات. ثم إن النمو المتزايد للدولة كان سببا في نمو
 البيروقراطية واتساع رقعة نفوذها، حيث اكتسبت هذه قوة إضافية لكونها لأشخصية
 ودائمة وبلا مسئولية (Le Bon 1926 [1895], pp.231-5)؛ وبالتالي فإن سياسة
 التكتلات قد دعمت وساندت ذلك العنصر الآخر من مجتمعات العوام - ألا وهو
 تشجيع أساليب الإنتاج الكبير ليس في الصناعة فحسب بل وفي الحكومة أيضا.
 رغم أن هذا التوجه كان يستمد الدعم الأيديولوجي من الاشتراكية، ذهب "لي بون"
 إلى أنه سوف يثير في النهاية رد فعل شعبي، إذ لا شك أن المواطنين سيسوفهم
 فساد الساسة الذين يرشون دوائهم الانتخابية ليحصلوا على تأييدهم كما سوف
 تزداد الدولة استبدادا ونمطية (Le Bon 1926 [1895], pp.235-6). وفي مثل
 هذه الظروف تصبح قدرة العامة التدميرية قوة خلاقية، وخاصة إذا ما سيطر عليها
 زعيم له من الكاريزمية وطيب السمعة ما يمكنه من السيطرة على عفويتهم
 وطاقاتهم (Le Bon 1926 [1895], pp.237-9, 150-1).

أفكار "لي بون" هذه - وبها ما بها من رجعية وعنصرية - كان لابد أن تجد
 لها جمهورا طبيعيا في دوائر اليمين المتطرف. ومع تزايد قوة العمل المنظم،
 ازدادت معارضة لي بون للديمقراطية البرلمانية كما ازداد هو جنوحا نحو فكرة
 القومية والزعامة الكاريزمية كأسلوب لقيادة العوام. (انظر Geiger 1977 - الذي
 يلاحظ تغيرا موازيا في فكر شيجل (Sighele). إلا أن تناوله هذا كان له تأثير
 واسع في كل من الراديكاليين (Wallas 1908) والليبراليين المحافظين
 (Lippman 1965[1922], p.127). ورغم أن المفكرين الذين جاءوا بعد ذلك لم
 يخضوا لتفسيرات "لي بون" أو "تارد" عن أثر هذان حشود العوام، ولا حتى
 للافتراضات القائمة على أساس النوع - ناهيك عن العنصر - التي اعتمد عليها

المفكران في الغالب، رغم ذلك أسرّتهم التشبيهات والكنائيات والقوانين الاجتماعية الزائفة التي كانت تلك النظريات تروج لها. ثم إن هؤلاء المنظرين كان لديهم معرفة وفهم لبعد آخر من أبعاد القضية كان غائبا عن "لي بون" - ألا وهو التأثير الميكولوجي للتنظيم الحزبي في كل من الجماهير والسياسيين وزعمائهم.

ظهور التنظيم الحزبي

كما أن الكثير من جذور فكرة سيكولوجية الحشود مرتبط بـ"لي بون"، فإن دراسة الأحزاب السياسية باعتبارها منظمات جماهيرية تعود إلى مواسي أوستروجورسكي *Moisei Ostrogorski* وكتابه "الديمقراطية وتنظيم الأحزاب السياسية" *Democracy and the Organization of Political Parties* (١٩٠٢). ومرة أخرى، نجد أن هذا الربط بين الأمور يؤدي إلى تشويها قدر ما يؤدي إلى توضيحها (*Barker and Howard-Johnston 1975; Pombeni*) (pp. 163-9.1994a). كان أوستروجورسكي بعيدا عن الكثير من التجارب التاريخية التي شكلت علم السياسة الجديد، وهو يهودي روسي درس مع إميل بوتمي *Emile Boutmy* في المدارس الليبرالية للعلوم السياسية وتأثر بالدراسة الفرنسية التاريخية للقرن التاسع عشر وتابعها من البريطانيين، وشاركهم الانتماءات الليبرالية نفسها ذات النبرة الإنجليزية. وبالتالي كان من معتقّي أفكار توكفي *Tocqueville* في نظريته إلى الديمقراطية باعتبارها ظاهرة اجتماعية وأخلاقية (*Quagliariello 1996, ch. 2*)، وفي وجود الدعوة الشهيرة التي أطلقها توكفي وتصدرت كتابه من أجل "علم سياسة جديد لعالم جديد" (انظر كذلك كتاب أوستروجورسكي الصادر في ١٩٠٢) وبدلا من تأكيده الميول الدائمة للطبيعة البشرية أو النظام الاجتماعي، كان أوستروجورسكي يؤكد الأفكار أو "الميول الفكرية" و"صنع الإرادة" لدى اللاعبين السياسيين الأساسيين، مبينا كيف أن هذه "القوى" قد تشكلت بفعل الاستجابة للظروف الاجتماعية والسياسية المتغيرة كما ساعدت هي أيضا في تشكيلها (*Ostrogorski 1902, vol.I, pp.Ii-Iii*).

كان سبب قرار أوستروجورسكى بأن يقارن بين الأحزاب السياسية فى بريطانيا ونظيرتها فى أمريكا، ذلك النقاش الدائر فى بريطانيا آنذاك حول ما إذا كانت بريطانيا تخضع "للمنموذج الأمريكى" عن "سياسة الآلة" التى وصفها جيمس برايس *James Bryce* فى كتابه "الكومنولث الأمريكى" *The American Commonwealth* (١٨٨٨). (Quagliariello 1996, ch. 3). ومن هنا كان ظهور الكتاب مترجما إلى الإنجليزية بمقدمة كتبها برايس الذى كان قد شجع مشروعه حتى قبل صدور النسخة الفرنسية الأصلية (Pombeni 1994; *pp.162-3, 1994a*). جدل أوستروجورسكى بأن السياسة البريطانية كانت قد تمت أمركتها فهمه الكثير من المعلقين باعتباره تأكيد توجه عام نحو هيمنة التنظيم الحزبى، إلا أن تحليلاته كانت متجذرة فى النقاشات السابقة عن بسط حق الانتخاب وخاصة آراء جون ستوارت ميل.

كان أوستروجورسكى ليبراليا من أنصار "ميل"، يشاركه الخوف من أن "الميل العام للأمر" فى المجتمعات التجارية أصبح يتجه نحو "التوسط" *mediocrity* - وهو الأمر الذى ربطه بازدياد تأثير "العوام" باعتبارهم "القوة الوحيدة التى تستحق الاسم" (Mill 1991b [1836], p. 121; *Mill 1977 [1859], p. 73*). كما كان يشارك "ميل" الرأى بأن الخطر لا ينبع من الديمقراطية فى حد ذاتها وإنما من الضغوط الاجتماعية الناجمة عن الهبوط إلى مستوى القاعدة الدنيا العريضة. ونتج عن ذلك أن الجماهير العريضة كانت تتساق خلف أناس لا يتفوقون عليهم فى شىء. وكانت أحزاب العوام تعكس هذا التوجه من ناحية، وتفاقمه من ناحية أخرى. الخوف - كل الخوف - كان أن "الأكثر ذكاء" قد لا تتوفر لديهم الفرصة للريادة مما يدفع بالمجتمع إلى التدهور. كان أوستروجورسكى يشارك "ميل" الاعتقاد بأن "بداية كل الأشياء النبيلة أو الحكيمة تتبع، ولا بد أن تتبع، من الأفراد"، وكذلك فى تفاؤله بأن "شرف الرجل العادى وموضع اعتزازه يكمن فى قدرته على اتباع هذه البادرة إلى ما هو نبيل وحكيم" (Mill 1991b [1859], p. 74). ثم هو يتبع "ميل" أيضا (Mill 1991a [1861]) حين يجادل بأن حل هذه الإشكالية يكمن فى توفير آليات مؤسسية للحفاظ

على الفردية، والتأكد من أن المتميزين سوف يعبرون عن أنفسهم، وأن صوتهم سيكون مسموعا، وماداموا يستطيعون ذلك، فإن عامة الناس سوف يتبعونهم.

وبالتالى، لم يقبل أوستروجورسكى بحتمية أحزاب العوام. فهناك أشكال بديلة من التنظيمات الديمقراطية يمكن تدعيمها، بل وينبغى ذلك. ومثل كثير من الليبراليين البريطانيين فى عصره، كان يرى ما كان لـ"جلادستون" *Gladstone* من مقدرة فذة على تسخير الدعم الشعبى للحزب الليبرالى من خلال الحملات الأخلاقية، حيث وجد فى ذلك دليلا على قدرة الأحزاب على أن تشعل الحمية فى النفوس وتضاعف من الدعم الشعبى، وذلك من خلال المزج بين القيادة المستتيرة الحكيمة والتركيز على القضايا الرئيسية للحقوق والعدالة (*Vincent 1966, ch. 3; Harvie 1990*). وبذا تستطيع الأحزاب الحصول على بعض القوة الأخلاقية الدافعة من التنظيمات التى قادت الحملات الأولى مثل "رابطة مناهضة قانون القمح"، وهدفه تأييد العودة إلى ذلك النمط فى مواجهة الأشكال الجديدة للتنظيمات الحزبية كتلك التى كان يؤيدها "تسامبرلين" فى برمنجهام.

فى ذلك الصدد، عكست تحليلات أوستروجورسكى كلا من الثقافة السياسية الليبرالية البريطانية، بما فيها من تقاؤل وإيمان بالتقدم الاجتماعى والأخلاقى (*Bradley 1980; Bellamy 1992, ch.1*)، وكذلك غياب أى حزب أو حركة ما يساء فهمها. فمعاصروه اقتبسوا من دراساته أمثلة كانوا يعيدون صياغتها وتأويلها وفقا لنظرياتهم هم. أما المعلقون الذين جاءوا بعد ذلك فقد تبعوا نهجه، مادحين إياه على أنه عالم سياسى "سلوكى" راند (*Butler 1958, p.44*). فى حين اعتبروا اقتراحاته للإصلاح "سخفا" محيرا (*Butler 1958, p. 44*) ومحض خيال (*Runciman 1963, p. 71*) تختلف تماما عن تحليلاته للسياسات الحزبية الحديثة. أهمية أوستروجورسكى هنا تكمن فى أنه لم يكن أحد مؤسسى علم الاجتماع السياسى (*Lipset 1964, p.xiv*). وكانت مسانده لهذا الدور مستمدة

من ابتعاده عن النموذج الفكرى السائد، فلم يشارك فى فرضياته النظرية ولا التجريبية - وهو الموقف الذى سمح له بتقييم الديمقراطية من منظور مختلف تماما.

ورغم أن أوستروجورسكى كان يربط بين صعود أحزاب العوام وبعض ملامح المجتمعات الحديثة وانتشار مناخ فكرى معين، فإنه كان يتجنب كلا من الحتمية البنيوية والسيكولوجية. فالبنى الاجتماعية والأفكار كانتا متغيرين مستقلين، رغم تأثير كل منهما على الآخر وهو التأثير الذى تطور بأساليب مختلفة متباينة غير متوقعة. وكان يعتقد أن طبيعة كل من الأحزاب البريطانية والأمريكية نشأت عن تغيرات اجتماعية واقتصادية خلقت مجتمعا للعوام مصحوبا بأخلاقيات الفردانية. هذا المزج كانت له جذور مختلفة فى كل من البلدين، ولكنه فى بريطانيا كان قد نشأ عن الربط ما بين الثورة الصناعية وأيديولوجيا بنتام (*Ostrogorski 1902, vol.1, p.39*). فى الأصل كانت البنتامية منهجا راديكاليا، يعبر عن كفاح الطبقة البرجوازية من أجل نشر الحريات المدنية وتوسيع نطاق وإرساء دعائم مجتمع أكثر تفضيلا للنخبة، وكان انتشارها بين العوام قد حولها إلى عقيدة للمساواة والمادية (*Ostrogorski 1902, vol.1, pp.48, 580-581,587*) ونتج عن ذلك أن الروابط العضوية الاجتماعية وعلاقات الواجب والإدعان الموجودة فى النظام الأرسقراطى حلت محلها روابط المصلحة الاقتصادية ما بين البائع والمشتري. عندما صاحب هذه المواقف الثقافية انحدار فى البنى الاجتماعية، لم يعد الأفراد سوى ذرات منعزلة، يتم اجتذابها لتصبح جزءا من الكتلة المتجانسة. هذه الظروف - وليست السيكولوجية البشرية فى حد ذاتها - هى ما دفع الأفراد إلى الذوبان فى التجمعات الجماهيرية (*Ostrogorski 1902, vol.1, p.48-50*) وهى ما يفسر سلوكهم اللاحق. وكما أن الإنتاج الكبير جعل للناس أذواقا متشابهة وطبعا وثقافة عامة وآراء جاهزة الصنع توفر عليهم عناء الفكر وإعمال العقل، فإن التنظيمات الجماهيرية أعطتهم الشعور بالتماسك والتلاحم ووحدة الهدف - وهى الأمور التى كان يبدو أنهم يعجزون عن إتاحتها لأنفسهم، حتى ذهب إلى أن انتشار البروتستانتية مثال حى على هذا الاتجاه.

عكست أحزاب الكتلة هذا التحول الاجتماعي الأكثر عمومية. واعتبر أوستروجورسكى أن الطبيعة المثلى للأحزاب هي ما قال به "بيرك": "هيئة من الرجال يتحدون للارتقاء بالمصلحة الوطنية العامة من خلال محاولاتهم المشتركة، ملتفتين في سبيل ذلك حول مبادئ عامة متفق عليها فيما بينهم" (*Ostrogorski 1902, vol.II, p.652*). كانت تلك النظرة تعكس المراحل الأولى لمجتمع أكثر فردانية، حيث أفسحت مفاهيم الوحدة العضوية الطريق أمام اتحاد الأفراد وذلك عن وعى كامل منهم (*cf. Ball 1989*). بيد أن توسيع حق الانتخاب حول الأحزاب إلى مجرد آليات انتخابية تقوم بتنظيم التصويت الجماهيري. وربط أوستروجورسكى بين هذا التغيير ونظام المؤتمرات واللجان الحزبية *caucus system* الذى طوره جوزيف تشاميرلين فى برمنجهام، والذى كان يوازى تنظيمات مشابهة فى الولايات المتحدة مثل منظمة تامانى هال *Tammany Hall* سيئة السمعة. هذا النوع الجديد من الأحزاب كان معبراً عن أخلاقيات العصر. فالافتراع الشعبى لاختيار الزعماء والمسئولين أفرز رجال سياسة يتبعون - ولا يقودون - كتل الجماهير البسطاء من حولهم. كان هؤلاء ساسة محترفين، وليسوا مواطنين مهمومين بمشكلات الوطن، كما كانوا يرون فى السياسة تجارة يتكسبون منها (*Ostrogorski 1902, vol.I, p.593*). أصبح الوصول إلى الحزب أو المنصب صفقة، وباتت الأحزاب وظائف وإحراز المركز غاية فى حد ذاته وليس وسيلة إلى تحقيق سياسات بعينها (*Ostrogorski 1902, vol.II, p.651*). ورغم أنهم لم يكونوا بالضرورة فاسدين، أو باحثين عن غطاء يوارون خلفه سوء أفعالهم، فإنهم كانوا على استعداد لفعل أى شىء للفوز فى الانتخابات حتى يؤمنوا أوضاعهم (*Ostrogorski 1902, vol.I, pp.656-7*). وفى احتياجهم للكثير من المال للإبقاء على آلة الحزب ودوران عجلته، وقعوا فريسة للمصالح الشخصية والنزعات الطائفية، يتبادلون إساءة الخدمات للحصول على التمويل والدعم من اتحادات العمال أو الجمعيات. ساد ذلك تحديداً فى الولايات المتحدة الأمريكية، وخاصة فى الانتخابات البلدية، مما أسقط الأحزاب فى هوة الشقاق - وإن كان شفاقاً من نوع جديد.

أسوأ ما فى ذلك النوع الجديد من السياسة كانت الأفكار التى سادتها، وربط أوستروفسكى بين مفهوم بيرك عن الحزب وأفكار راديكالية جديدة أشبه بأفكار روسو عن العقد الاجتماعى حيث يقتضى تدعيم الحكومة ومساندتها إعادة تداول أية قضية ومناقشتها حتى التوصل إلى وحدة الآراء والإرادة السياسية بشأنها لما فيه الصالح العام (Ostrogorski 1902, vol.II, pp.671-81). لم يكن النموذج الأمثل بالنسبة إلى أوستروجورسكى هو "عقد اجتماعى" واحد وإنما "عقود اجتماعية كثيرة تتوالى فى تتابع لا نهائى" (Ostrogorski 1902, vol.II, p.680). وعلى العكس، أرادت الأحزاب الجديدة لنفسها حضورا دائما ووجودا مستمرا يسمح لها بالفوز والبقاء فى السلطة - ومن هنا كان احتياجها للخبراء المتخصصين وللمنظمات الدائمة (Ostrogorski 1902, vol.II, pp.656). وبالتالى أرادت حرية الحديث نيابة عن الأغلبية بشأن أية قضية تنشأ. ولكى يفعلوا ذلك، نحوا جانبا فكرة عقلانية ووحودية المبدأ ليكوّنا اتساقا سلبيا من الآراء الكلية المتماثلة التى تروق لأبسط البسطاء - أيا كان الموضوع، ومهما كانت النتائج غير متجانسة أو مترابطة (Ostrogorski 1902, vol.I, pp.588-9). وبدلا من أن تكون هذه الأحزاب وسيلة لتعليم وتنقيف الناس، سقطت رهينة للأفكار التقليدية والمصالح الشخصية (Ostrogorski 1902, vol.I, p.594). ولما كانت الآراء المستقلة تمثل تهديدا راسخا لسطوة الحزب وهيمته، (Ostrogorski 1902, vol.II, pp.656) لم يكن اللجوء "إلى العقل والمنطق الذى يحلل الأمور بدقة ويفرزها بتأن، وإنما إلى المشاعر وإثارة العواطف مما تسبب فى تشوش الأحكام وسجن الإرادة" (Ostrogorski 1902, vol.I, p. 585). وهو ما خلغ عن المواطنين والسياسة جميعا حلل الأخلاق (Ostrogorski 1902, vol.I, p. 585; vol.II, p.635). وجعل من السياسة ممثلين هيايين للقوانين، عاملين بالأعراف السائدة، "مُستأنسين"، غير مستعدين لقول ما قد يغضب أى ممول محتمل لهم، أو أى داعم لحزبهم (Ostrogorski 1902, vol.II, pp.632, 635-6). وتراجعت الديمقراطية عن هدفها الأسمى فى مناقشة ما قد يصلح الجماعة وتضاءلت لتصبح مجرد أسلوب رسمى آلى لاحتواء المجموع (Ostrogorski 1902, vol.II,

(1-9,650-638 pp.) لقد أثرت عقلية التنظيم على الواجبات العامة جميعها، وحلت النمطية و"الآلية" الفارغة والإذعان للأراء التقليدية والممارسات الشائعة محل الأحكام والمسئولية الفردية (Ostrogorski 1902, vol.II, p.643).

كان أوستروجورسكى يرى فى أحزاب "التنظيمات" هذه "تقيضا للديموقراطية" (Ostrogorski 1902, vol.II, p.622)، إذ إنها تنزع كل شعور بالواجب المدنى سواء لدى المواطنين أو الساسة مانعة إياهم حتى من أن يكونوا آراءهم المستقلة، ناهيك عن المشاركة النشطة فى العملية الديمقراطية. كما كان يعتقد أن أيام تلك الأحزاب معدودة وأنها إلى زوال لا محالة (Ostrogorski 1902, vol. II, p.687). بدأت الأحزاب تتصدع لما لأعضائها من ميول فاسدة وأفاعيل ضد السياسة الحققة ولتمردهم على أى برنامج عام يخدم المصلحة العامة واندفاعهم يخوضون كل فيما يهمله وحده من قضايا. كان الخطأ الأساسى للأحزاب الدائمة يكمن فى منعها قيام أية اتحادات أو جمعيات جديدة وسجنها للأراء ومنعها تطور الأفكار (Ostrogorski 1902, vol. II, p.637-8). كان أوستروجورسكى يرى أن الحل يكمن فى العودة إلى الأحزاب المؤقتة "التي يتكون كل منها من مجموعة من المواطنين المعنيين بقضية محددة فحسب" (Ostrogorski 1902, vol. II, p.658)؛ مثل تلك الأحزاب سينشأ لغرض محدد يمنع وجود شكل أو نمط دائم ويسمح للمواطنين أن يقيّموا مميزات وخواص كل مسألة على حدة، بدلا من قبول الأمور المجملة المعدة سلفا، التي عادة ما يعوزها الترابط والتماسك. للأحزاب إذن دور تعليمى توعوى لكسب آراء المواطنين حول أية قضية مطروحة، ومن ثم تعود الديمقراطية إلى شكلها المثالى فى بناء الوحدة الاجتماعية حول الإرادة العامة.

كان أوستروجورسكى يعتقد أن "نظام تحالف" الأحزاب الذى اقترحه لعلاج قضايا مؤقتة هو النظام "الأنسب لظروف المجتمع المتشابك ذى الاهتمامات المتعددة"، حيث يتحمس المواطنون لقضايا بعينها فى الوقت الذى يعجزون فيه عن

إدراك هموم ومشكلات المجتمع ككل أو التوحيد معها (Ostrogorski 1902, vol. II, p.681)، بل إنه اقترح كذلك عددا من الوسائل المؤسسية لتدعيم هذا الأسلوب: بدءا باقتراح تحضيرى تنظمه الدولة لاختيار المرشحين حيث يقوم الجميع بالتصويت وتطرح فيه التبعية الحزبية جانبا، وانتهاء بالتمثيل النسبى للانتخابات نفسها. كما زعم بأن التشريع الذى ينجم عن هذا الاقتراح سيعكس مدى اهتمام الناس بالقضية المطروحة. ومثل من يعتقدون بمبادئ التعددية السياسية الحديثة، قال إن المجتمع يضم "أغليات وأقليات تتغير عناصرها باستمرار وفقا للظروف"، ولذا فإن وجود أغليات طاغية مستبدة أمر غير وارد (Ostrogorski 1902, vol.II, p.678). ولا يمكن، فى هذه الحالة «للقوانين أن تكون قرارات مستبدة تسنها أغلبية مسيطرة، وإنما هى حلول لمشكلات قائمة تضعها أغليات تتغير هى نفسها وفقا للإشكاليات أو المسائل المطروحة، ولكنها - على تغييرها - تعكس الحق والصدق الذى لا يمكن بدونه حل تلك الإشكاليات» (Ostrogorski 1902, vol. II, p. 715).

لا شك إذن فى أن معركة أوستروجورسكى الحاسمة كانت تدور فى مجال الأفكار (Ostrogorski 1902, vol. II, p.728) *the habeas animus*. وكان على المنتخبين أن يستعيدوا إرادتهم السياسية ليحكموا المنطق، كما كان من الأهمية بمكان هنا إحياء الطبقة السياسية لأن "المساواة فى الحقوق" لن تعوض أبدا "التفاوت الطبيعى بين الناس من حيث العقل أو الشخصية" (Ostrogorski 1902, vol. II, p.640). كان أوستروجورسكى يعتقد أن مشروعه أو تخطيطه سيجتذب أصحاب المبادئ لأن النسق الأخلاقى وإعمال قوة العقل سيمثلان مبادئ الانتخابات وأسسها وليس مجرد كماليات فيها- على النقيض مما هو فى نظام الأحزاب. إلا أنه اعترف بأن ذلك كان احتمالا لا يمكن التعويل عليه أو الوثوق بحدوثه، بل إن أحدا من معاصريه لم يجد ذلك ممكنا. ورغم أن برايس Bryce كان يرى فى تحليل أوستروجورسكى عن أمركة النظام البريطانى مبالغة كبيرة، (preface to Ostrogorski 1902, vol. I, p. xliii)، فإن معظم المعلقين الآخرين كانوا يظنون أن أوستروجورسكى لم يصل بعد إلى العمق الكافى. وفى مقارنة معبرة،

شبهه جراهام والاس *Graham Wallas* ملاحظات أوستروجورسكى بمجموعة من الملاحظات عن جنة كوبرنيكوس (الفلكى البولندى القائل بأن الأرض والكواكب السيارة تدور حول الشمس) أجراها مؤمن، شديد الولع بالفلك عند البطالمة (وهم من قالوا بأن الأرض هي مركز الكون) - أبداها وهو محزون ولكن بضمير مستريح (*Wallas 1908, p.125*). ومن عجب أن المفكر الوحيد الذى اهتم اهتماما حقيقيا بالأفكار عجز عن أن يصل بأرائه وأفكاره إلى الأسماع لأنها كانت تنتمى إلى لغة سياسية، كان معاصروه - ثم معظم المعلقين التاليين - يرونها تنطوى على مفارقة تاريخية على أفضل تقدير، وغير مترابطة على أسوأ تقدير، وغير مفهومة فى معظم الأحيان. يرى والاس أن أوستروجورسكى فشل فى استيعاب دروس علم النفس الاجتماعى الجديد، وبالتالي كانت توقعاته بشأن الناخبين غير منطقية بالمرّة. ثم أضاف روبرت مايكلز *Robert Michels* أن أوستروجورسكى أغفل الضرورة التاريخية للتنظيم (*Michels 1959 [1915], p.361*). فأوستروجورسكى لم يدرك كيف أن العوامل النفسية والتنظيمية تتحد، لا لى تقلل من شأن النخب ولكن لى تغيير طبيعتها وتمنحها المزيد من القوة. وبدلا من العمل على إحياء الديمقراطية، وجد أوستروجورسكى نفسه مسخرا لخدمة أغراض من يقولون باستحالتها^(١) (*e.g. Mosca 1939 [1923] p. 389*) أو وجد نفسه يقول بأن الديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا فى الشكل الذى حاول أن يبتدعه أو أراد أن يغيره (*e.g. Weber 1994c [1919], p.340*).

(١) كتاب موسكا الصادر عام (١٩٣٩) هو ترجمة للطبعة الأولى (١٨٩٥) وجزء من الطبعة الثانية (١٩٢٣) لكتابه "عناصر العلوم السياسية" *Elements of Political Science* وقد أعطى - بالخطأ - العنوان الإنجليزى "الطبقة الحاكمة" *"The Ruling Class"* وكانت الطبعتان الإيطاليتان فى الواقع كتابين مختلفين. أما التواريخ بين الأقواس فهى تواريخ الطبعة التى استخلص منها المرجع.

مشاركة النخب

كانت الفرضية بأن النظم الديمقراطية تعضد حكم النخب وتسانده ولا تناقضه أو تبطله هي العنصر الثالث في النظرية الديمقراطية الحديثة. لم تكن فكرة أن النخب هي التي تحكم دائما جديدة في حد ذاتها. فهي ترجع إلى بدهية أن الحكام لا بد من أن يكونوا أقل عددا من المحكومين، أيا كان شكل الحكومة. الجديد لدى مفكرى النخبة الديمقراطية هو رجوعهم إلى السيكلوجية الاجتماعية الجديدة ودور المؤسسات - وبخاصة الأحزاب- في تفسير شكل سلطة النخبة وأسسها وقوتها، وهو أيضا قناعة هؤلاء المفكرين بأن النخب ليست مسئولة عن الناخبين، بل إنها تتلاعب بهم كذلك. هؤلاء المفكرون يختلفون عن المنادين التقليديين بحكم النخبة من أمثال "أورتيجا واى جاسيت" *Ortega y Gasset* الذى كان يرى فى نمو العوام أو الجماهير نوعا من "طغيان الأغلبية الشعبية"، وهو الطغيان الذى كان يساوى الجميع بالقاعدة العامة الشعبية، التى أحلت البربرية محل الثقافة (*Ortega Gasset, y 1961[1930], p.13-14*)؛ كانت قناعتهم هي أن النخب مازالت تحكم رغم اختلاف صفاتها ومصادر قوتها.

وفى حين أخذ تحليل العوام السياسات الفرنسية ونظرية الأحزاب فى بريطانيا وأمريكا فى الاعتبار، أوضحت نظرية النخبة خصائص معينة فى الحياة السياسية الإيطالية التى كان من بين روادها الرئيسيين فلريدو پاريتو *Vilfredo Pareto* وچايتانو موسكا *Gaetano Mosca*.

تنازع الرجلان على مدى عملهما حول أيهما صاحب السبق فى ابتداء نظرية النخبة، ورغم أن كليهما كان يطمح إلى وضع نظرية "علمية" عن "الاتساق" الاجتماعى (*Pareto 1916, para.69*) وعن "القوانين أو النزعات الثابتة التى تحدد التنظيم السياسى فى المجتمعات الإنسانية" (*Mosca 1939[1895], p.6*)؛ ورغم أنهما كانا يشتركان فى اللامبالاة بالميتافيزيقا؛ ورغم أنهما استخدما فرضياتهما العلمية لتعرية ادعاءات الديمقراطيين والاشتراكيين على حد سواء؛ رغم ذلك كله كان منهج كليهما ومفهومه عن حكم النخبة مختلفا عن نظيره اختلافا

كبيراً. حفر پاريتو اسمه كرجل اقتصاد سياسى منادٍ بتحرير السوق، وكان يرى أن الليبرالية السياسية والاقتصادية هي النتائج المنطقية للنمط العقلاني للمؤسسات الإنسانية. إلا أنه وجد أن اعتقاده ذلك قد تم تفنيده ودحضه في تسعينيات القرن التاسع عشر (Bellamy 1987, ch.2; 1990). فبدلاً من أن ينادى السياسيون الليبراليون بحرية التجارة ومحدودية دور الدولة، مارسوا "الاشتراكية البرجوازية" بإعمال أسلوب الحماية الزائدة واحتكار الدولة لإفادة بعض رجال الصناعة أو الزراعة المؤيدين لها (Pareto 1974 [1891], pp. 378-9). أما پاريتو فقد أدان الماركسية بوصفها "يوطوبيا" -خيالية- وغير عملية، ولكنه كان في البداية متعاطفاً مع "الاشتراكية الشعبية" بوصفها رد فعل مفهوماً ومنطقياً على فساد الحكومة وفشل سياساتها الاقتصادية (Pareto 1966 [1893], p.70)؛ ولكن الطبقة البرجوازية لم تتحول إلى الأساليب الليبرالية حتى تسترضى العمال بمزايا اقتصاديات السوق؛ ما حدث هو أنها خذلتهم باللجوء إلى اقتصاديات دولة الرفاهية. وبما أن السوق الحرة بقيت هي النظام الأفضل، فإن تفسير انحراف البرجوازية إلى اقتصاديات دولة الرفاهية لا يرجع إلى التغيير في طبيعة الرأسمالية ولا إلى أخطاء الاقتصاد السياسي الليبرالي، ولكنه يكمن في الاستحواذ السيكولوجي للأفكار غير المنطقية على عموم الناس، وكذلك في مقدرة النخبة على استغلال ذلك لكسب المزيد من النفوذ (Pareto 1902, vol. I, p. 125). وكان تشريح پاريتو الاجتماعي بهذه الصورة يعكس طبيعة السياسة الانتقالية الإيطالية. وعلى العكس تماماً منه، كان موسكا محامياً دستورياً ورجل برلمان (Bellamy 1987, ch.3)، وكعضو ينتمي إلى الطبقة الليبرالية البرجوازية نفسها التي حاول پاريتو أن يحط من قدرها، ظل "موسكا" مقتنعاً بالصفات الحضارية لتلك الطبقة كما حاول إحياء مبادئها الأخلاقية ومكانتها. ومثل أوستروجرسكى -الذى كان يشاركه نفس المواقف السياسية والثقافية- كان يرى أن الاضمحلال والفساد ينشآن عن التغييرات الاجتماعية والبنوية وعلى رأسها اتساع حق الانتخاب، وعدم وضوح الفصل بين السلطات إذا ما أصبحت السلطة التشريعية هي المتسيدة (Mosca 1985[1884], pp.310-26). إلا أنه، على عكس

أوستروجورسكى كان يرى أن تلك التطورات تمثل القوانين الاجتماعية، ومن الصعب مقاومتها.

طرح پاريتو نظريته أول ما طرحها في أوائل العقد الأول من القرن العشرين في كتابه الصادر عام ١٩٠٢ "النظم الاشتراكية" *Socialist Systems*، الذى ظهرت فيه نظرية النخبة كبديل للماركسية وكنقد لها وتفسير لما لها من بريق. وحلت مسألة تعاقب النخب وتتابعها محل صراع الطبقات كما حلت الجماهير محل البروليتاريا؛ ودحضت فكرة المستقبل الذى لا سيطرة لأحد عليه؛ لأن النخبة تمارس دورا انتهازيا في كل النظم، والملكية الخاصة ما هى إلا مصدر واحد فقط للنفوذ والسلطة. ومثل لى بون كان پاريتو يرى أن جاذبية الاشتراكية تشبه الإيمان بدين يقول بألفية سعيدة- كلها أمور عاطفية أكثر منها عقلانية. كما كان يرى أن مفاهيم مثل "الإرادة العامة" و"المصلحة العامة" و"السيادة الشعبية" ليست بالمفاهيم الواضحة أو المتناسكة في حد ذاتها. بل كانت تمنح شرعية زائفة لعملية إحلال نخبة اشتراكية محل نخبة رأسمالية؛ ثم كانت الكتابات التالية - التى كان أبرزها كتاب "بحث فى علم الاجتماع العام" *Treatise of General Sociology* الصادر عام ١٩١٦ - كانت لتوضح الآليات السيكلوجية- الاجتماعية ذات الصلة.

كان پاريتو يرى أن فى نفس كل إنسان عددا من "الرواسب" أو الدوافع النفسية العاطفية الأساسية التى تحركه وتقوده، وهذه يمكن تشكيلها عن طريق أساليب معينة من المجادلات أو المناقشات يسميها "اشتقاقات". ورغم أنه ساق ما يقرب من اثنين وخمسين دافعا، فإنه وضع على رأسها "غريزة التوافق" و"الرغبة فى التكتل". كما تبنى پاريتو وجهة نظر ماكياڤيللى *Machiavelli* فقسم النخب السياسية إلى "ذئاب" و"سباع" بناء على ما يتبناه السياسى من هذين الدافعين. فالأول يعتمد على دهاء من يحكمون ويصلون إلى السلطة بموافقة المحكومين (*Pareto 1916, para. 889*)؛ أما الثانى فذو اتجاهات محافظة وأكثر ميلا لإعمال القوة (*Pareto 1916, para. 888*). هذان النمطان من النخبة السياسية يحصلان على

القوة من تحالفات المجموعات الاقتصادية والاجتماعية شديدة التباين التى تمتلك خصائص كل من المضاربين الأذكياء وأصحاب الدخل المستثمرين. وقد جادل پاريتو بأن هناك تعاقبا وتتابعا دوريا للنخبة بناء على- واتفاقا مع- الدورات الاجتماعية / الاقتصادية. وبالتالي فإن الذئاب يخطبون ود المضاربين بمساعدتهم ضمنا أو جهرا لسلب أموال المستثمرين أصحاب الدخل- سواء كان هؤلاء من صغار المدخرين البرجوازيين أو من كبار حملة الأسهم. فى البداية كان الازدهار المتزايد يستدعى الأخلاقيات التقليدية والسلوك الاستهلاكى؛ إلا أن كلا من الحكومة والشعب كان ليقع فى الديون نتيجة الاستهلاك الزائد على الرصيد الدائن، بينما قلة رأس المال والافتقار إلى الاستثمار المنتج سيدفعان بالاقتصاد إلى الانكماش. وستصبح الحاجة إلى التقييد والادخار ملحة مما يدفع إلى المقدمة بحكومة أخرى من السباع تكون أكثر محافظة، ومدعومة بطبقة "أصحاب الدخل" ممن لديهم دافع حب التكتل فلا يبرح الاقتصاد أن يصيبه الركود، فيرغب الناس عن تقشف السباع وصرامتهم مما يؤدى بالتالى إلى انتعاش الذئاب وأعاونهم من المضاربين من جديد لتبدأ دورة جديدة (Pareto 1916, paras. 2053-9, 2223-36).

بذلك الوصف، زعم پاريتو أنه يشرح ظاهرة عالمية وشرع يضرب أمثلة من التاريخ القديم تحديدا ليؤكد موضوعية نظريته. ورغم ذلك، فإن سوق الأمثلة من الفكر الإيطالى له أهمية كبرى عند الحديث عن الديمقراطية فى الأبواب الأخيرة من كتابه "الرسالة" وفى المقالات المختلفة التى كتبها بعد الحرب؛ وخاصة تلك المقالات التى جمعت فى كتابه "تحول الديمقراطية" *Transformation of Democracy* (Pareto 1980 [1921]). فقد قال إن إيطاليا كانت تحكمها الديمقراطية البلوتوقراطية. فالديمقراطية البرلمانية تمنح الذئاب من الساسة أداة رائعة لبناء شبكة عميلة من المضاربين. كما كان يرى أن العمال لهم قضية مشتركة تتماشى مع البلوتوقراطيين أو الأثرياء إلى حد ما. فإذا كان العامل يريد رفع أجره والحصول على مزايا اجتماعية فإن صاحب العمل يريد مزايا وإعانات حكومية أكبر، دعما لصناعته. وكلاهما يريد أن يصادر ما لأصحاب الدخل أو مؤجرى الأراضى من قيمة مضافة، وأن يرفع نسبة الضرائب مساندة للدولة الآخذة

في التوسع. ولكن عند نقطة معينة سوف تتفرق بهم السيل؛ وهنا يخشى پاريتو أن يكون للديمقراطية اليد العليا فوق البلوتوقراطية، فقد أدت التبعية أو العمالة السياسية إلى تشجيع الميول الوسطية أو المركزية التي تبدد قوة الدولة وتشتتها صانعة ما كان يعتبره نوعا من الإقطاع الجديد بين البارونات المتحاربين، يتمثل في الصراع بين العمالة المنظمة وبين الفاشيست. إلا أن عدم الاستقرار الاقتصادي والاجتماعي كان يشجع قوى الطرد المركزية التي تدعو للعودة إلى السلطة. في البداية كان يتوقع حكما اشتراكيا على غرار النمط البولشفيكي (*Bolshevik*)، ولكنه كان سعيدا بالقدر نفسه أن يرحب بقدوم موسوليني باعتباره يحقق - كما قال - «توقعات العلم الاجتماعي لدى ويحقق الكثير مما ورد بمقالاتي» (*Pareto 1975[1922]*). كانت نظرية پاريتو - في الواقع - مجرد استعراض رجعي لتفسيراته المتحاملة على الموقف الإيطالي ولذا نجده يعيد توصيف هذه الأحداث مرة أخرى في ضوء نظريته، ثم يعيد قراءتها من جديد على خلفية كل أحداث الماضي وكأنها قوانين عامة للسلوك الإنساني؛ على أنه لم يكن فاشيستا رغم أنه كان معارضا للديمقراطية. كان يرى أن الدولة ما هي إلا أداة «للسلب» و«الاتلاف» أيا كان من يديرها. ولو امتد به العمر لوجد في نظام موسوليني حكما «بلوتوقراطيا غوغائيا». كانت مشكلة «پاريتو» أنه استبعد إمكانية تحقيق النظام الذي كان يتمناه: ألا وهو نظام اقتصاد السوق الحرة المرتبط بدولة ليبرالية.

انتقد موسكا أيضا السياسات الانتقالية للإدارات الليبرالية قبل وبعد الحرب، ولكن تحليلاته كانت مختلفة تماما، حيث أرجع قوة النخبة وهيمنتها إلى عوامل اجتماعية ومؤسسية تنظيمية أكثر منها إلى عوامل سيكولوجية محضة؛ فالطبقة الحاكمة في نظره لا تحكم لأنها تمتلك المقومات الشخصية اللازمة للزعامة في المجتمع فحسب، وإنما أيضا - «وإن كان ذلك أكثر أهمية وأقل ملاحظة - لأن القلة المنظمة التي تتصرف وفقا لتسويق معين دائما تنتصر على القلة غير المنظمة المجردة من الإرادة والدافع والتصرف المنسق الواحد» (*Mosca 1985 [1884]*, *pp.50-53*, *1939[1896]*, *p.34*). فالمشكلة في سياسة الاقتراع العام لم تكن النخبوية في حد ذاتها وإنما في تفضيل الجماهير نخبة بعينها.

كان موسكا يؤمن بالنموذج المثالي للبرلمان الليبرالي التقليدي المؤلف من نواب متعلمين مستقلين لا تحيِّز لديهم ولا ولاء لهم إلا للحق، قادرون على إدارة مناقشات مستتيرة. وعلى عكس لي بون أنكر موسكا أن البرلمانات تخضع بالضرورة لمنطق العوام، فهي في رأيه "أبعد كثيرا من كونها مجرد حشد من الناس" أو جمع بلا رابط ؛ بل إنها تضم كثيرين من ذوى الخبرة الطويلة بالشأن العام، وبالتالي فهي محصنة ضد أية خطب بلاغية غير منطقية قد يقع فريسة لها من هم أقل علما" (*Mosca 1939[1896], p.257*). الصعوبة هنا تكمن في التأكد من أن أمثال هؤلاء ممثلون بالفعل، وبالتالي كان هذا النظام يعتمد على طبقة سياسية بعينها وهي طبقة الأرسقراطيين من أصحاب الأراضي الذين كانوا من وجهة نظره يمتلكون الخصائص العقلية والفكرية لإدارة دولة حديثة، ولديهم فوق ذلك الاستقلال الاقتصادي الكافي الذى يتيح لهم أن يهبوا أنفسهم للخدمة العامة بدافع من الواجب الوطنى وليس التكبس المالى (*Mosca 1939[1896], p.144*). وبدرجة من السذاجة، كان يفترض أن تلك الطبقة ليس لها مصالح طائفية قد تتصادم مع مصالح السواد الأعظم من الشعب. ورغم ذلك كان يراها طبقة فى سبيلها إلى الزوال، وينظر إلى الطبقات المهنية المتوسطة باعتبارها البديل الأجدر. كان ذلك هو الدور الذى تبناه هو شخصيا، حين جمع ما بين المستقبل الأكاديمى والمستقبل السياسى كنائب فى البرلمان من عام ١٩٠٩ إلى ١٩١٩، ثم كسيناتور فيما بعد بما فى ذلك عندما عمل وكيلا لوزارة المستعمرات من ١٩١٤ إلى ١٩١٦. ومع ذلك كان على وعى كامل بأن نظراءه من السياسيين لا يؤمنون بمثالياته الرفيعة (*Mosca 1939[1896], pp.269-70*). ولذا كان هدفه هو أن يحدد أسباب النوعية الهزيلة للنخبة المعاصرة وأن يجد علاجا يمكن أن يدفعهم إلى التصرف بأساليب أفضل من وجهة نظره.

كما كان موسكا يعتقد أن إحدى العقبات الرئيسية أمام الإصلاح تنبع من المفاهيم الخاطئة عن طبيعة الديمقراطية. قال إن النخب لا تستطيع أن تحكم بالقوة وحدها؛ فهي تحتاج إلى الشرعية الأخلاقية التى تتيحها "صيغة سياسية" مثل الحق الإلهى للملوك أو السيادة الشعبية، للحصول على التعاون الطوعى من المحكومين

(Mosca 1939[1896], p.70-72). مثل تلك الصيغ لا يتطلب أى أساس "علمى" وكل المطلوب هو أن تكون مقبولة. ولكن، على العكس من پاريتو، كان موسكا يرى أن جذور هذا القبول اجتماعية أكثر منها سيكولوجية. فالصيغ لابد من أن تكون متفقة مع الإطار الاجتماعى الذى توظف بداخله، لا أن تُعدل هى اجتماعيا. ربما تُطبق أكثر من صيغة فى مجتمع ما ولكن لا يمكن تطبيق كل الصيغ فى آن. فى المجتمع الجماهيرى يصبح للديمقراطية والاشتراكية رونق كبير بما أن المفهومين يقدمان فكرة وجود حكومة من الشعب ومن أجل الشعب. كان موسكا يأمل فى إضعاف جاذبية الديمقراطية والاشتراكية لمتقضى البرجوازية على وجه الخصوص بتقديم تحليل لا يعتريه الشك لهذين النظامين "الميتافيزيقيين"، تحليل يكشف كيف يسهمان فى تقوية شوكة النخبة بدلا من الحد منها (Mosca 1939[1896], p.325-8).

لقد لاحظ "موسكا" كيف أنه فى ديمقراطية العوام لا ينتخب الناس النائب طواعية، وإنما النائب هو الذى يجعلهم ينتخبونه بتأثيره فيهم (Mosca, 1958[1884], p.275; 1939[1896], p.154) العامل الأساسى الداعم لحكم النخبة هو تفوق قلة منظمة على جمهرة من الأفراد المنزولين عن بعضهم بعضاً؛ فالمقترعون فى الانتخابات ليس لهم أن يختاروا المرشح الذى يريدونه من بينهم أو أن يختاروا السياسات التى يرغبون تحقيقها- وفى الاقتراع العام تصبح الجهود الفردية غير كافية للحصول على الدعم أو للوصول إلى المنبر؛ لذا فإن الأجندة السياسية بما فى ذلك أسماء المرشحين، كانت تضعها المجموعات التى تمتلك قدرة تنظيمية؛ وخاصة الأحزاب والهيئات السياسية الأخرى بالإضافة إلى الأفراد ذوى النفوذ وخاصة شديدى الشراء (من أسماهم موسكا كبار المنتخبين) والحكومات القوية ومرشحيها (Mosca 1939[1896] p.155) وبدلا من أن تقيّد الديمقراطية الشعبية المجموعات القوية صاحبة المصلحة، كانت تحاييها وتساندها. وكانت النتيجة نظاما سياسيا تابعا مهتما بالمناجزة بالمصالح وليس بتدبير الصالح العام بغير تحيُّز. بات النجاح السياسى

ينطلب "الخسة الأخلاقية وغياب العدل والدهاء والخداع" وليس "استقلالية الشخصية والشجاعة والنزاهة" (Mosca 1958[1884], p.284).

في البداية كان موسكا يعتقد أن أفضل الطرق للحد من تلك السقطات هي الحد من الديمقراطية نفسها، لدرجة أنه عارض في عام ١٩١٢ امتداد حق الانتخاب إلى جميع الرجال والنساء الراشدين، واقترح أن يعيّن الملك أعضاء مجلس الشيوخ والمجلس التنفيذي لإضعاف الهيئة التشريعية؛ إلا أنه أدرك مع الأسف أن تلك الإجراءات ما كانت لتحظى بدعم الكثيرين، وبالتالي فكر في كيفية أن تقيد الديمقراطية نفسها بنفسها، ونبعت هذه الإمكانية من نظريته عن "الدفاع القضائي"، التي بدأها منذ الطبعة الأولى من كتابه "عناصر العلوم السياسية" *Elements of Political Sciences* في ١٨٩٦. "الدفاع القضائي" يتألف من أساليب ترفع من شأن "الجانب الأخلاقي" المتعلق بالمصالح الأثنية للناس وبالتالي احترامهم لحكم القانون (Mosca 1939[1896], p.126). هذا التهذيب "ينشأ من الكبح المتبادل للأفراد" وهو ما يجعل الناس "أفضل، لا من خلال تحطيم غرائزهم الشريرة وإنما من خلال تعويدهم على تشذيبها وترويضها" (Mosca 1939[1896], p. 127). كما كان موسكا يرى أن الطبقة الحاكمة لا تقتصر على الحكام فحسب، وإنما تتعداهم إلى كل ذوى القدرة والنشاط السياسي، وأن الشكل الفعال للدفاع القضائي لا يضع الضوابط والتوازنات بين الطبقتين الحاكمة والمحكومة فحسب وإنما- وهذا هو الأهم - بين المستويات المختلفة والأقسام المتعددة للطبقة الحاكمة نفسها. هذا النظام يتضمن ما هو أكثر من وضع قيود قانونية دستورية؛ فلابد من توزيع السلطة الاجتماعية والسياسية لكي لا تحتكرها مجموعة واحدة. فأهم مطلب من النظام السياسي (وهو المطلب العملى الوحيد) - كما قال- هو "أن يكون لكافة القيم الاجتماعية نصيب فيه، وأن يجد مكانا لكل من يمتلكون الخصال أو الصفات التي تحدد مدى الهيبة أو التأثير الذى سيكون لفرد أو طبقة ما" (Mosca 1939[1896], p.258). ومن أجل الحفاظ على الحرية وحصول كل القادرين على إنجاز المهام المطلوبة فى مختلف المجالات على نصيب من الحكم، ينبغى ألا يكون لمبدأ سياسى واحد أو طبقة واحدة أن تتحكم

فى كل مصادر السيادة أو التأثير أو أن تسيطر عليها. كان يرى أن هذا الجدل لصالح التعددية هو الذى يقدم الأساس المنطقى ليس لفصل الكنيسة عن الدولة فحسب، وإنما كذلك للفصل بين السياسة والاقتصاد وبين البيروقراطية والحكومة فى داخل الدولة، بالإضافة إلى كونه معياراً للمركزية.

كانت الديمقراطية الخالصة أو المثالية تذهب إلى تجاهل الحاجة إلى "الدفاع القضائى" مُركزة كل القوة والسطوة فى يد نخبة مختارة عن طريق الوسيلة الوحيدة الموجودة ألا وهى السيادة الشعبية، كما انتقد الاشتراكية بوصفها تؤدى إلى هذا الوضع بالتحديد. كان يعتقد أن من الطبيعى أن يرى الناس أن الديمقراطية وحدها لا تؤدى إلى المساواة السياسية ولا بد من وجود مساواة اقتصادية من خلال الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، إلا أن ذلك يمكن أن يؤدى إلى الاستبداد. فهو يجعل النخبة الحزبية محتكرة للسلطة السياسية والاقتصادية (بالإضافة إلى القوة الأيديولوجية والعسكرية) (*Mosca 1939[1896], p.144*). إلا أنه فى نظام اجتماعى تتعدد فيه مصادر التأثير، يمكن إعادة تعريف الديمقراطية باعتبارها آلية تدعم "الكبح المتبادل". كانت الوسيلة هى الحصول على مزيج من طبقات اجتماعية ومستويات سياسية مختلفة مع تحسين مستوى النواب. وفى حين كانت الديمقراطية "الخالصة" تفترض أن يحكم كل من يحصل على دعم الأغلبية، كان من رأيه أن تتوافق الإجراءات الديمقراطية مع النظم الانتخابية سواء لمجلس الشيوخ أو للمجلس الأدنى منه. ومع وجود حكومة محلية قوية، يمكن لهذه الآليات أن توازن بين قوة السلطة التنفيذية وبين قوة مجلس النواب؛ وقام بوضع هذه الفرضية فى الطبعة الثانية من كتابه "عناصر العلوم السياسية" *Elements of Political Sciences* عام ١٩٢٣، وهو العام الذى تلى زحف موسولينى على روما، كما قال إن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لا بد من أن تكون مصممة بحيث تؤمن التوازن بين الميول "الأرستقراطية" و"الديمقراطية" فى داخل المجتمع بما يخلق طبقة حاكمة منفتحة على الطبقات الأدنى، وقادرة، فى الوقت نفسه، على أن تؤمن نفسها وأن تستمر. وعلى الحكومة بالمثل أن تجمع ما بين "المبادئ" "الليبرالية" و"الأوتوقراطية" لتوجد حكماً مؤثراً قوياً ومحدوداً فى آن. أما الخطر المائل فيكمن

فى المزج ما بين الميول الديمقراطية والمبادئ الأوتوقراطية وهو ما يتيح للزعيم المنتخب شعبيا سلطة مطلقة.

بذلك انتقل موسكا من كونه ناقدا لديمقراطية العوام إلى مدافع عن الديمقراطية الليبرالية ضد الديمقراطية الاشتراكية، وكان إلى حد ما هاديا ومرشدا للمنادين بالتعددية من معاصريه وسبقا إلى نظريات النخبة الديمقراطية، ولكن انتهى به الحال إلى التخوف والتشاؤم من إمكانية ممارسة التعددية بالأسلوب الذى يحد من الأخطار السلبية للديمقراطية. وأدرك أن الآليات التى وضعها "الدفاع القضائى" لن تعمل سوى فى ظروف اجتماعية مواتية، كما كان على نحو خاص يعتقد أن من الضرورى وجود طبقة متوسطة كبيرة بما يكفى تستطيع أن تراقب كلا من العوام والأغنياء على وجه سواء، كما تستطيع أن توفر مسئولين على درجة من القوة والتنافس يراقب كل منهم الآخر؛ بيد أن هذا التدرج سرعان ما بعثرته الحرب العالمية الأولى وقضى عليه الكساد الاقتصادى الذى تلاها. وبذلك وقع العوام تحت رحمة الطبقة البلوتوقراطية والزعماء الدهماويين. وباعتباره خصما للفاشية كان موسكا يرى فى موسولينى مثالا للديمقراطية الأوتوقراطية.

الأوتوقراطية الديمقراطية أو ديمقراطية النخبة التنافسية

كان مازق موسكا يكمن فى أن النقد المعاصر له عن ديمقراطية العوام جعل من ديمقراطية حكم الفرد أمرا حتميا. ولكى يتم الدفاع عن الديمقراطية بالأسلوب الذى أرساه علم السياسة الجديد، كان لابد من اعتبار تزلف النخبة للعوام وخطب ودهم فضائل وليست أخطاء معينة. تتبدى هذه الإشكالية فى التناقض ما بين الكتابات السياسية لروبرت مايكلز *Robert Michels* وماكس فيبر *Max Weber*، وكلاهما أسهم إسهاما فذا فى مزج العناصر الثلاث لنظرية ديمقراطية العوام المشروحة عاليه: النظرة إلى العوام باعتبارهم جمهرة لا منطق ولا فكر لديها، والفكرة بأن الأحزاب ما هى إلا أدوات انتخابية، ونظرية النخب؛ وكان ذلك فى ضوء انضمام ألمانيا إلى إيطاليا وفرنسا وبريطانيا وأمريكا كخلفية لاستنتاجاتهم. ورغم وحدوية

النقاط التي رجعا إليها ورغم تبادلهما التأثير والتأثر، فإنهما اختلفا حول ما إذا كانت الديمقراطية فلسفة عقيمة أو أنه ينبغي إعادة التفكير فيها جذريا، ومرة أخرى فإن تلك الاختلافات لا تعكس المواقف الأيديولوجية المتعارضة فحسب، وإنما تؤكد كذلك كيف أن المناهج العلمية والسيكولوجية أتاحت مجالا أضيق لإعادة النظر في الديمقراطية عما أتاحتها التحليلات التاريخية والمؤسسية.

كان مايكلز، على عكس المفكرين السابق ذكرهم، قد بدأ كعالم اجتماع ومناقد بالديمقراطية. وكناشط نقابي في ألمانيا، كان شديد الانتقاد لانشغال الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني "بالمؤسسة في حد ذاتها" وميل زعمائه للتعامل معه باعتباره أداة لتأمين أوضاعهم ومناصبهم أكثر منه لدعم القضية الثورية. إلا أنه كان يرجع ذلك إلى الظروف السائدة في ألمانيا وبخاصة تخوف الحزب من أن يُحل، ومن الثقافة الألمانية العسكرية والبيروقراطية، ولم ييأس من إمكانية جعل الحزب راديكاليا. أما تحوله إلى نظرية النخبة فحدث بعد عام ١٩٠٧ عندما رُفضت إقامته في ألمانيا لما له من ميول اشتراكية، وساعده فيبر على الحصول على وظيفة في تورين. كان موسكا قد انتقل إلى هناك قبل ذلك بأربعة أعوام ليمارس تأثيرا كبيرا في زميله الجديد، وأصبح مايكلز يجد في أخطاء الديمقراطية الاجتماعية الألمانية ومثالبها مثلا حيا على عملية عالمية أوسع نطاقا لتعاقب النخب وميل المنظمات إلى دعم الأوليغارشية أو حكم القلة (Beetham 1977a).

وفي كشفه عن هذه الفرضية في دراسته الكلاسيكية "الأحزاب السياسية" *Political Parties* (الصادرة عام ١٩١١ ترجمت إلى الإنجليزية لأول مرة في عام ١٩١٥)، انطلق مايكلز من جوانب متعددة من النظريات التي تناولناها بالشرح حتى الآن ثم قام بإعادة تركيبها وصوغها (Beetham 1981, p. 82). فقد أخذ من پاريتو جدلية أن المعتقدات تعكس "عواطف" أساسية معينة. وأغفل إيمانه السابق بقوة الجدل المنطقي لصالح القضية الاشتراكية، كما أغفل النظرة الماركسية بأن الأيديولوجيات والنظم السياسية يمكن إرجاعها إلى تغيرات في البنية الاقتصادية. وبدلا من ذلك ركز على أساسيات السلوك الإنساني الثابتة- من وجهة

نظرة- في كل زمان ومكان. إلا أنه عاد إلى سيجل وتارد ولى يون (الذى نشر الطبعة الفرنسية من كتابه) مجادلا بأن تلك الصفات السيكلوجية تعكس الاختلافات بين العامة وزعمائهم، حيث إن العامة يتحركون كجمهرة واحدة في حين يستطيع الزعماء استمالتهم والتأثير عليهم من خلال طلاقة اللسان والقوة والجرأة في إبداء الرأي (Michels 1959 [1915], pp.24-25). كما أخذ مايكلز من موسكا الفرضية بأن تنظيم الحزب كان يدعم نمو نخبة قادرة على إدارته. وقد عبر عن ذلك بمنتهى القوة والصراحة بقوله: "من يقول تنظيم إنما يقول أوليجاركية" (Michels 1959 [1911], pp.401 32)، ولكن التنظيم كان أمرا حتميا. كما أن فيبر قد شجع مايكلز أن يقرأ ما كتبه برايس عن "آلية" السياسة الأمريكية (Scaff 1981, p.1279) وهو المصدر الذى ألحقه بمجلدات أوستروجورسكى. طوّر مايكلز بعض آراء فيبر عن البيروقراطية، حيث قال إن هناك مجموعات كبيرة من البشر تحتاج إلى التنظيم إذا ما أرادت أن تنسق جهودها ونشاطاتها، وخاصة عندما تقوم بمهام المجتمعات الحديثة التى تعتمد على تقسيم العمل؛ إلا أن إدارة أى تنظيم كانت فى حد ذاتها مهمة متخصصة تحتاج إلى خبرة فنية لفصل الزعماء عن العامة. كانت التنظيمات أيضا تعزز النزعة المحافظة كما تعزز الميل العام لوجود مجموعات جديدة تتشبه بالنخبة الموجودة بالفعل وتجدها بدلا من أن تحل محلها. وبينما تخوف پاريتو وموسكا من أن تقوم النخبة الثورية باقتلاع الطبقة البرجوازية، جادل مايكلز بأن الأوليجاركية الثورية كانت تنطوى على تناقض لأنها تنشأ عن تنظيم، لا بد وأنه يبعد الزعماء عن مبادئهم الاشتراكية.

أصبح مايكلز يرى فى الديمقراطية وهما زائفا وعبثا عقيما. وقد دعمت العناصر التنظيمية والسيكلوجية فى كتاباته بعضها بعضا. ومهما كان الزعماء مثاليين سيجدون أنفسهم عاجزين عن التغلب على "الحاجة الملحة لدى العامة للخضوع خضوعا تاما" لشخص بارز (Michels 1959[1911]p.67) وعلى الطريقة التى تتولد بها القوة من القوة والسلطة من السلطة (Michels 1959[1911], pp.205-9). فلا الأوليجاركية ولا خضوع العامة أمور يمكن تجنبها - "إن تكوّن الأوليجاركية فى داخل الأشكال الديمقراطية المختلفة هو نتاج

ضرورة عضوية؛ فعدم نضج العامة ليس بالظاهرة العابرة التي يمكن أن تختفي مع التطور الديمقراطي.... بل إنها تنشأ عن الطبيعة الجوهرية للعامة، لأن العامة فى حد ذاتهم يتميزون بالفوضوية واللاانظام وهم- بالتالى- يحتاجون إلى التخصص وتقسيم العمل كما يحتاجون إلى التوجيه (*Michels 1959[1911], pp.402,404*).

وفى كتابه "الأحزاب السياسية" تمنى مايكلز أن يظل من يكافحون لإرساء النموذج المثالى للديمقراطية- الذين سيفشلون لا محالة - يدعمون النخب وسيطرتها حيث إن "المهمة الجليلة" للتربية الاجتماعية هى "رفع المستوى الفكرى للجماهير" ليتمكنوا - فى حدود المتاح، من مناهضة الميول الأوليغارشية لحركة الطبقة العاملة (*Michels 1959[1911], p.407*). ورغم ذلك وجد مايكلز فى النهاية أنه من المستحيل أن يتبع خطوات موسكا فى إعادة التفكير بأن الديمقراطية يمكن أن تكون آلية لاختيار النخب ومراقبتها، وبقي مخلصا لماضيه الثورى بأن الديمقراطية لا تكون ديمقراطية حقا إلا إذا كانت هناك مشاركة فعلية فى الحكم بشكل جذرى؛ كذلك فإن بقايا آرائه المنحازة للييسار، تفسر بدرجة ما مبالغته فى تقدير مقدرة النخب على استيعاب الدخلاء وكذا افتراضه بأن التنظيم لا بد من أن يفرز نتائج محافظة (*Michels 1959[1911], pp.304-7*). كان انهيار النظام القديم مع الحرب العالمية الأولى وقيام الثورة البولشفية فى ١٩١٧ كانا ليفجرا هذين الاعتقادين، حيث استنبط لينين وجرامشى استنتاجات مختلفة تماما مما كتب عن النخب ليخرجا بأن التنظيم وقيادة النخبة كانا أمرين حاسمين فى نجاح أى حزب ثورى (*Lenin 1963[1902]; Gramsci 1977, pp1733-4*؛ وبالطبع لم يكن مايكلز يتوقع مثل هذه التطورات وإن كان پاريتو قد اعترف باحتمال حدوثها لو أن الظروف الاجتماعية أدت ألا يتم إحلال النخبة إلا من خلال عمل ثورى (*Pareto 1902, pp. 34-41*). ولو نحينا الانحيازات المتطرفة جانبا، سنجد أن ما كبح تفكره فى مثل هذه السيناريوهات باعتبارها احتمالات منطقية، هو الصفات السيكلوجية التى ألصقها بكل من الجماهير والزعماء، حيث اعتقد أن شعور الزعماء بتفوقهم ورغبتهم فى السيطرة لم يكن وليد العوامل التنظيمية فحسب، وإنما وليد خضوع

الجماهير وقابليتهم للتلاعب بعواطفهم (Michels 1959 [1911], pp. 205-14)،
فدور الجماهير لا ينفصل عن دور النخبة المسيطرة عليهم. وفي اعتقاده كذلك أن
الزعيم الكاريزمي وحده هو الذى يستطيع أن يتجاوز نزعة المحافظة التنظيمية
ويقوم بتعبئة الجماهير؛ وهكذا انتهى بمايكلز المآل إلى مساندة موسولينى
(Michels 1927). كما حولت نظرية النخبة انتقادات مايكلز الاشتراكية إلى جدل
لصالح الفاشية داعما إياها باعتبارها ضرورة "علمية" (Beetham 1977b).

كان فيبر قد شجع مايكلز على دراسة الأحزاب الديمقراطية (Scaff 1981; Mommsen 1989, ch. 6). ورغم أن فيبر كان يشاركه الكثير من تحامله على
الجماهير، فإن تقييمه للدور الذى تقوم به النخب والتنظيمات للسيطرة على
الجماهير كان مختلفا اختلافا تاما. ومثل تحليل مايكلز، يمكن النظر إلى تحليله
باعتباره تركيبة من النظريات السابق شرحها (Beetham 1987). ولكنه على
العكس منه لم يكن ديمقراطيا ضل طريقه. كان جل اهتمامه ينحصر فى قضية
السلطة وكيفية تشريعها والسيطرة عليها واستخدامها الاستخدام المؤثر. فى الوقت
نفسه كان يرى فى تحليلات مايكلز السيكولوجية دلالات غير اجتماعية، حيث حوّل
فيبر اهتمامه إلى العوامل التنظيمية الصادرة عن المجتمع. قد يُعزى هذان
الاختلافان إلى رغبة فيبر فى الإتيان بأسباب علمية خالصة منزهة عن
الافتراضات الأيديولوجية للباحث (Scaff 1981, pp.1275-8)، بيد أنه من
الخطأ الاستدلال من انتقادات مايكلز هذه أنه كان يهدف إلى فكر "مجرد من القيمة"
أو فكر وصفى محض عن ديمقراطية العوام، لمجرد التمييز بين القيمة والوصف.
قد تكون القيم مسألة اختيار شخصى أكثر منها حقائق، ولكن احتمال تحققها قد
يحتاج إلى قياس تجريبي. كان موضع اهتمام فيبر الخاص هو "النموذج الإنسانى"
الذى أفرزته مجموعة علاقات اجتماعية معينة (Weber 1949[1917], p.27) وكان يرى فى حكم النخبة وديمقراطية الجماهير أمرين حتميين، ولذا ركز اهتمامه
على أشكال الزعامة التى قد تنتج عن التنظيمات الديمقراطية المختلفة للجماهير
(Bellamy 1992, pp.194-216).

كان فيبر يشارك لى بون الرأى بأن العوام أحد مظاهر المجتمعات الحديثة والمساواة الاجتماعية التى أفرزها انتشار الأسواق والتصنيع والبيروقراطية (Beetham 1985, pp. 103-5; Weber 1978a, pp.983-4) حتى ألمانيا الأوتوقراطية أصبحت دولة جماهير، تستجيب لاهتمامات الجماهير الاجتماعية وللرفاهة وكذلك للحاجة إلى الجيوش الكبرى. كما شجب وانتقد بشدة حق الاقتراع البروسى ذا الطبقات الاجتماعية الثلاث، ليس باعتباره أمرا غير منطقى لا سند له من الناحية الاجتماعية فقط، بل من الناحية السياسية كذلك حيث إن مؤسسات الدولة الحديثة تفترض مسبقا المساواة فى الشأن الوظيفى- لا سيما فى الخدمة العسكرية؛ وقد وجد فى المساواة السياسية ضرورة تمنح تقلا مقابلا للمساواة الاجتماعية التى سببها اقتصاد السوق، كما أنها تمثل مصدرا للوحدة الوطنية (Weber 1994a [1917], pp.87, 103-6). إلا أن فيبر كان يشارك لى بون الرأى بأن العامة يعوزهم التفكير السليم وإعمال العقل وبالتالي فهم عاجزون عن الفعل الاجتماعى (Baehr 1990; Weber 1978b [1918], pp.1459-60). ثم إن العامة ليسوا طبقة اجتماعية وإنما هى حالة كثيرين من أعضاء المجتمعات الحديثة. فالعوام- فى أعمالهم العاطفة وفى سعيهم لتقليد الغير وفى انحصار اهتمامهم بالأمر قصيرة المدى- يتسمون بالسلبية ما لم يحركهم دافع أو مؤثر خارجى. ولذا فإنهم يقعون تحت سيطرة ووطأة الزعماء الديماجوجيين والقادة الذين يستخدمون الشعارات الرنانة والوعود البراقة والخطب الواعدة. كانت نظرية النخبة و"قانون العدد الضئيل"، وهى النظرية التى وافق عليها فيبر، تدعم ذلك الميل إلى اتباع الزعماء الديماجوجيين. إلا أنه، على عكس الكثيرين من المفكرين الذين تناولناهم بالدراسة حتى الآن، لم يكن يرى أن تلك الميول مدمرة للديمقراطية بالضرورة مادامت مرتبطة بأشكال معينة من التنظيم الحزبى. كان يرى أن حكم الدهماء و"ديمقراطية الشوارع" هما "نتاج الجماهير غير المنظمة"، "يقوى وجودهما فى دول البرلمانات الضعيفة أو التى ليس لها مصداقية سياسية أو بعبارة أخرى فى الدول التى تفتقر إلى الأحزاب المنظمة بشكل معقول" (Weber 1978b [1918], p.1460). ولذا فمن شأن التنظيمات الحزبية أن تيسر الديمقراطية لا أن تقوّض دعائمها.

في سعيه لإثبات هذه الفرضية، شرع فيبر ينتقد نظرية أوستروجورسكى،
ففي عصر الجماهير، تصير سياسة الآلة أمراً حتمياً *(Weber 1994c [1919], pp. 318-22, 338-348)*
الانتخابية. ظهرت الحاجة إلى محترفين لجمع النقود والدعم المالي والإداري
المطلوب للانتخابات الجماهيرية. وكان من تداعيات نمو الأحزاب أن نظمت
العامّة، وقيدت نوازعهم الغوغائية. كما كان للأحزاب أيضاً مهمة إثراء مواصفات
الزعيم السياسي وميوله السياسية بشكل أساسي وليس تأثيره في الناس فحسب.
واتفق فيبر مع أوستروجورسكى في الرأي بأن الحملات الانتخابية الحديثة أصبحت
تحتاج إلى مهارات سياسية مختلفة تماماً عن مهارات وأساليب القرن الثامن عشر
وأوائل القرن التاسع عشر؛ فالسياسة والعاملون بالأحزاب أصبحوا - كما قال
أوستروجورسكى - "يتعيشون على" السياسة بدلاً من أن "يعيشوا من أجلها".
فروءاء الأحزاب أصبحوا يضعون النجاح في الانتخابات فوق المبادئ، والدعاية
المؤثرة وحملات التمويل فوق الحجة والبرهان، بينما أصبح على زعماء الأحزاب
أن يمتلكوا قدراً من الكاريزمية والقدرة على إسعاد الجماهير بدلاً من أن يعملوا
باستقلالية ومن أجل الصالح العام *(Weber 1978b [1918], pp. 1450, 1459; Weber 1994c [1919], pp.342-343)*
السياسة الجديدة أعطت العامة قدرة على التأثير غير المباشر في صنع القرار
لضمان أن تكون رغباتهم ومصالحهم في الحسبان. ومثل موسكا، رأى فيبر أن
العوام، بسبب سلبيتهم وافتقارهم إلى النظام، يصبحون أدوات في أيدي السياسيين
وليس العكس. ولكن ينبغي على الأحزاب أن تراعى مصالح الجماهير لكي تحصل
على تأييدها، فقد لا يعرف العوام أفضل السياسات الاقتصادية للبلاد ولكنهم
يستطيعون أن يستشعروا الآثار السلبية للسياسات الخاطئة ولديهم القدرة على رفض
الحكومات الضعيفة العاجزة *(Weber 1978b [1918], pp. 1456-7)*. وعليه،
فإنه يتعيّن على الزعيم أن يكون إيجابياً شديد البأس بالإضافة إلى ما يكون لديه من
كاريزما.

أما النقطة الحاسمة المهمة في أفكار فيبر فهي ضرورة وجود منافسة بين الأحزاب. وبما أنه كان منشغلا بالسيطرة وإحكام القبضة على المحكومين أكثر من انشغاله بالديمقراطية في حد ذاتها، كان يريد أن يؤكد أن هناك مصادر أخرى متوازية للسلطة، وكما أن الكفاءة ومنع الاحتكار في النظم الاقتصادية تعتمد على المنافسة في السوق بين الشركات ومالكها ومديريها، كذلك يتطلب النظام السياسي منافسة انتخابية بين الأحزاب لضمان وصول الساسة ذوي القدرة والكفاءة والكاريزما وحدهم إلى القمة (Weber 1978a, p.288). ورغم أن فيبر لم يذكر نظريات موسكا أبدا ولم ينوّه إليها- على افتراض أنه قد سمع بها أساسا، إلا بطريق غير مباشر من خلال مايكلز- فقد شاركه النظرة الإيطالية للديمقراطية باعتبارها نظاما للضبط والتوازنات. كان يرى مثلا أن عضو البرلمان في العادة مجرد شخص يجلس في ردهة المجلس ليقابل الجماهير، إلا أنه كان يرى في البرلمان- وخاصة نظام اللجان- قدرة على السماح للزعماء وللإدارة على تبرير سياساتهم من خلال النقاش والجدل كابحين جماح السلطة التنفيذية أثناء قيامهم بذلك (Weber 1978b [1918], pp.1452-3; Weber 1994c[1919], p.343). ومثله، كان يرى أن النظام السياسي في حد ذاته كفيل بإحداث التوازن مع الاقتصاد والبيروقراطية؛ وأن خطر الاشتراكية كان يتمثل في احتكار الحزب للسلطة الاقتصادية والبيروقراطية (Weber 1994b [1918]).

كان ارتباط فيبر بالسياسة الألمانية المعاصرة يسرى في تحليلاته، والحقيقة أن الكثير من أفكاره انبثق من مناقشته عن "البرلمان والحكومة في ألمانيا التي أعيد بناؤها" (Weber 1978b [1918]). ولم تكن مقارنته بين الزعماء الألمان ونظرائهم البريطانيين أثناء الحرب العالمية الأولى في صالح الألمان؛ إذ أرجع عدم النضج السياسي للطبقة المتوسطة الألمانية وبيروقراطية الدولة المبالغ فيها وتحويل الاقتصاد الألماني إلى تكتلات وتدخلات العوام بشكل أشبه بالغوغانية، أرجع ذلك كله إلى غياب التنافس الانتخابي الحقيقي على السلطة تحت حكم القيصر أو إلى غياب التدقيق التنفيذي في صحة الأصوات الانتخابية في البرلمان. فكما يقول: "في ألمانيا لدينا ديماجوجية وضغوط من الدهماء دون أعمال الديمقراطية، أو بالأحرى

بسبب غياب الديمقراطية المنظمة" (Weber 1978b [1918], p.1451). إلا أن بعض المفكرين وجدوا أن فرضياته ونظرياته عن الزعامة قد مهدت الطريق بدون وعى منه لاستيلاء هتلر ديموقراطيا على السلطة مساويا إياه بكارل شميت Carl Schmitt في ذلك وفي جوانب أخرى (Mommsen 1976, ch. 10). كذلك فإن تغيير لم يشارك شميت في تشدد موقفه ومعاداته للبرلمانية (Schmitt 1976; Bellamy 2000, ch.4). ورغم أنه كان يعتبر فضائل الديمقراطية الليبرالية، كعمليات صنع القرار على نحو عقلاني ومسئول، مجرد ممارسات تاريخية طارئة يستحيل أن يحققها العوام، كان هدفه هو تهيئة البيئة التي تجعل النخبة تتبنى هذه الأساليب بحيث تنفيذ منها الجماهير بوجه عام. فالزعامة في نظره تتضمن "الشعور بالمسئولية والانتماء إلى الكل" بالإضافة إلى الكاريزما و"العاطفة" و"القدرة على الإقناع" (Weber 1994c[1919], pp.352-3, 357-68). وقد نزع- في تنقيحه للديموقراطية والليبرالية- عن كليهما أية قيمة واقعية جوهرية إذ كان من رأيه أن الديمقراطية لا تدعم صياغة الشعب للمصلحة العامة أو تمسكه بها، وإنما تمنح النخبة المتنافسة على دعم العوام آلية للتأثير فيهم، ومن خلال تنافسهم للحصول على ذلك يراقب كل منهم الآخرين مما يؤدي بالعوام إلى أن يختاروا الزعماء السياسيين الأفضل. وفي منح العوام القدرة على خلع الحكام المخففين فإن المنافسة الانتخابية تؤكد استجابتهم- ولو بطريقة غير مباشرة- لمصالح المحكومين. لم تعد الليبرالية مهتمة بالمساواة بين الأفراد في الحقوق قدر ما تهتم بذلك القيادة المسئولة التي ترشد، ولا تطغى على، الإدارة الكفاء وإعمال القانون.

الخلاصة

كان لابد من أن تقلب النظرة المختلفة إلى الديمقراطية، والتي بلغت أوجها في فكر فيبر، كل أولويات النظرية الديمقراطية الكلاسيكية رأساً على عقب؛ محولة بذلك العملية الديمقراطية من وسيلة يسيطر بها المحكوم على الحاكم إلى آلية لإضفاء الشرعية على سيطرة الحاكم على المحكوم مع تحسين نوعية هذه السيطرة. وكما رأينا فقد كان الفيصل والعنصر الأساسى هنا هو المنافسة الانتخابية بين النخب للفوز بالحق فى الحكم. واستشهدا بإعادة التعريف المأثور الذى قدمه "جوزيف شومپيتر" *Joseph Schumpeter* فإن الديمقراطية أصبحت الآن "الشكل أو النسق المؤسسى للوصول إلى صنع القرار السياسى عن طريق الصراع التنافسى للحصول على أصوات الشعب" (2, 21, chs. [1942], p.269 and 1976).

وعلى اختلاف التفسيرات والشروح، أصبح تبسيط شومپيتر لفرضية فيبر هو الشرح الواقعى المقبول منطقياً للسنوات العشرين التالية لدى السواد الأعظم من علماء السياسة ومفكرىها فى أمريكا وأوروبا لما يمكن أن تكون عليه الديمقراطية الليبرالية فى حالة سيطرة العوام (Bachrach, 1967; Parry 1969). كانت الأنماط الاجتماعية والظروف التاريخية فى تسعينيات القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينيات القرن العشرين قد نسقت علمياً لتحديد معايير الديمقراطية ومجالها العملى (Bellamy 2000, ch.5)، وكان محللو العملية الديمقراطية فى فترة ما بعد الحرب قد اعتبروا العناصر الثلاثة للنظرية الديمقراطية الحديثة المشروحة عاليه- الأوهى طبيعة العوام ودور الأحزاب ودور النخبة فى تنظيم العوام وإدارتهم- أمورا مسلماً بها؛ وهكذا فإن القيد الأساسى والخطر الحقيقى على الديمقراطية كان هو الطبيعة الجماهيرية للمجتمع الحديث، كما كان صعود الأنظمة الدكتاتورية الاستبدادية يعود إلى الصفات المرضية للجماهير غير المنظمة وسرعة تأثرها بالخطاب المتطرف للزعماء الكاريزميين (Mannheim 1943, p.1; Ardent 1951, pp.310-11; Kornhauser 1959, pp. 14-15; Lipset 1960, p.109) وعليه فقد كان انعزال النخب عن ضغوط العوام ضرورة لتجنب إغراءات الديماجوجيين الشعبيين (Kornhauser 1959, pp. 59-60, 64, 99; Sartori 1962, p.119). وأصبح

الاستقرار الديمقراطي يعتمد على إبقاء المصوتين سلبيين، وربما غير مباليين،
بالسياسة عن طريق تنظيمهم في الحزب (Berelson et al. 1954, pp. 25-6).

الآن وضع المفكرون جل اهتمامهم لتطوير النخبوية الديمقراطية التي قال
بها موسكا وفيبير وشومبيتر لشرح الدوافع والبواعث التي تدفع النخبة إلى
التنافس في غياب ناخبين ذوى وعى وثقافة ونشاط (Palmenatz 1958)، ويقول
الجيل الجديد من المنادين بحكم النخبة بأن نزعات العامة وأغراضهم فى
المجتمعات الحديثة يمكن مناهضتها بالنزعات التعددية الناشئة عن الاختلاف
والتنوع المصاحب لانتشار تقسيم العمل (Kornhauser 1959, p.13; Dahl
1961, pp.85-6). ونتيجة ذلك كان هناك عدد وافر من النخب التي امتد تأثيرها
وسطوتها إلى مختلف الجوانب والموارد الاجتماعية كالثروة والخبرات التقنية
واتباع الناس لهم؛ وكان لها- من خلال تأثيرهم فى مختلف قطاعات المجتمع-
تأثير فى مختلف القضايا الاجتماعية أيضا. وبالتالي فليس هناك نخبة مفردة
تستطيع أن تحتكر كافة أشكال السلطة وتسيطر على المجتمع (Dahl 1961,
p.228). ولو أن جميع الراشدين العقلاء كان لهم حق التصويت؛ مع انتخابات حرة
نزيهة وعادلة فستكون النخب مضطرة إلى التنافس للحصول على دعم المجموعات
الاجتماعية على اختلافها وكثرتها وتنوع مصالحها واهتماماتها. وبدلا من أن تقوم
النخب الاجتماعية باستمالة واجتذاب الغالبية العظمى من الشعب عن طريق
الخطابة، سيكون عليهم أن يكوّنوا تحالفا من مختلف الأقليات، وسيكون على
أعضاء النخبة أن يتصافحوا ويتعاونوا مع بعضهم بعضا حيث يتم تحقيق المصلحة
العامة من خلال حلول وسط تفيد جميع الأطراف. هذا التصافح سوف يساعد عليه
معظم من ينتمون إلى أكثر من جماعة اجتماعية ويخالطون مجموعات مختلفة من
الناس فى أعمالهم أو فى الكنيسة أو فى محيط أسرهم، وهكذا. هذه التقسيمات
منعت استقطاب المجتمعات بين الطبقات والمصالح المختلفة، مما يسمح بتكوين
إجماع لكى تظهر قيم ديمقراطية جوهرية. ورغم أن أنصار التعددية هؤلاء كانوا
يسلمون بأن الموارد السياسية ليست موزعة بالعدل بحيث إن بعض النخب تستطيع
التعبئة على نحو أسرع وأكثر كفاءة من غيرها، على الرغم من ذلك لم يأنهوا بأن

تلك اللامساواة في الأجندة السياسية ولا بانخفاض مستوى الاهتمام بالسياسة أو الانخراط فيها (Dahl 1961, pp.280-1). لم تكن التعبئة الجماهيرية ضرورية على اعتبار أن التنافس فيما بين النخب يكفي لضمان أن الأقليات سوف تتاح لها الفرصة لتجد من يستمع إليها (Polsoy 1963, pp.118-20).

إلا أن النقاد قد لاحظوا كيف أن پاريتو كان أفضل إرشادا من موسكا عن أساليب تنافس النخب ونوعية اهتماماتها وماهيتها (Bachrach 1967; Parry 1969). فالجماعات ذات المصالح الاقتصادية تعرف كيف تصل إلى النخب. وبإمكانها أن توظف جماعات الضغط أو أن تقدم الدعم المالى أثناء الانتخابات، أو تمارس أشكالاً مختلفة من التأثير غير المباشر كالتهديد بالاستثمار فى أماكن أخرى مثلاً فى حالة صفقات العمل أو بالإضراب فى حالة الاتحادات. وكما قال پاريتو، فإن تلك المجموعات قد تلجأ إلى الخطب العصماء عن المصلحة العامة لتغطية أنشطة المصالح الشخصية- تماماً كما يدعى أصحاب الأعمال أن الحد من الضرائب سيفيد الاقتصاد ككل. ولما كانت تلك المجموعات غالباً ما تستخدم الوسطاء، فإن دورها فى صنع القرار قد لا يكون بارزاً، وقد تكون نشاطاتها بعيدة كل البعد عن تحقيق الديمقراطية، وربما تشوه الأجندة السياسية تماماً وتفتت فى عضدها. وعلى النقيض فإن الزعماء المتنافسين قد يغفلون مصالح الأقليات الأخرى، لو أن النخبة المتنافسة خشيت أن يؤدى السعى لإرضاء هؤلاء إلى إبعاد مجموعات أخرى، أو لو أن تلك الأقليات عدمت المنصب أو المال اللازم الذى يؤهلها للوصول إلى المؤسسة السياسية (Bachrach and Baratz 1962). فى مثل هذه الحالات فإن لامبالاة الناخبين قد لا تعنى الرضا عن النظام القائم وإنما قد تعنى الابتعاد عنه ومواجهة صعوبات لتنظيم أنفسهم، بحيث يمكنهم الاستفادة من القنوات المتاحة؛ وربما يكون البديل الوحيد لديهم هو التعبئة الجماهيرية واستخدام أشكال الاعتراض التى تخرجهم من العملية السياسية الرسمية كما حدث فى العديد من الحركات السياسية منذ الستينيات فصاعداً، مثل حركة الحقوق المدنية ومناهضة حرب فيتنام والحركات النسوية وغيرها.

دفعت تلك الحركات الاجتماعية الجديدة، التي تناولناها بالشرح فى الجزء الرابع، بعض المفكرين إلى دحض نظرية ديمقراطية النخبة من أجل إمكانية أشكال أخرى من السياسة أكثر مشاركة بين مختلف الأطياف (*Duncan and Lukes 1967; Bachrach 1963*). وكشفوا عن حقيقة أن الجماهير تتحرك بطريقة أكثر تنظيماً وعقلانية مما يقول أو يرى مفكرو النخبة؛ فى الوقت نفسه تكون مختلفة عن مجموعات المصالح العادية (*Dalton and Küchler 1990; Clarke and Rempel 1997*). وحتى حين تركز الجماهير على قضية واحدة، كما فى حركة السلام أو حركة الخضر، أو على مجموعة اجتماعية محددة، كما فى مجموعات الحركات النسوية أو الحقوق المدنية، فإن مناقشاتهم تتخذ من المبادئ العامة كحقوق الإنسان أو المساواة أو الصالح العام - وليس المصالح الخاصة - إطاراً لها. وبدلاً من الاعتماد على مجموعات الضغط المحترفة فى البرلمان أو المجالس النيابية وقيام الأعضاء العاديين بتمويل تلك الأنشطة، فإن هذه الحركات قد انخرطت فى أنشطة أكثر مشاركة، كالمظاهرات مثلاً، وبفعلهم هذا، يقومون بتحدى كل من الإجماع السياسى السائد والحدود القائمة للسياسات المؤسسية، مما يجذب الانتباه إلى القضايا والمجموعات التى يقومون بإقصائها (*Offe 1987*). ولكن النقاد المحافظين أثاروا المخاوف من أن مثل هذا النشاط السياسى "غير التقليدى" قد يسفر عن مطالب مبالغ فيها أو يتقل كاهل الحكومة، وراحوا يسردون أسماء النقاد التقليديين لسياسة العوام مسترشدين بأرائهم، ليدللوا على أن تلك حركات "منحرفة" و"غير مبررة" مبرزين نظرية ديمقراطية النخبة باعتبارها الحل الصحيح "للأزمة" الحالية (*Crozier et al. 1975; Huntington 1975*)؛ بيد أن ذلك التوصيف لم يجد صدق كبيراً فى الدراسات السياسية الحديثة. شأن هؤلاء النقاد شأن مفكرى النخبة القدامى، الذين تغاضوا عن - وفى بعض الحالات عارضوا بشدة - الأساليب التى حاولت بها حركات الجماهير أن ترسخ الديمقراطية، فقد كانوا مسئولين فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عن تضمين العمال والنساء فى العملية السياسية واستمرارية انخراطهم فيها؛ كما كانوا مسئولين فى أواخر القرن العشرين عن تعريف محددات سياسة الدولة فيما يخص قضايا العدالة الدولية، بل

إن المفكرين والدارسين قد عرفوا كيف تكون المظاهرات العنيفة المتقدمة لمن يقال عنهم رعا ع في الكثير من الأحيان مُبرَّرة ومنظمة ومحسوبة وخالية من مناورات الزعماء الغوغائيين ومدفوعة فقط بالمبادئ الديمقراطية (*Canetti 1978[1960]; Rudé 1981[1964]; Thompson 1971; Tilly 1979*). إن فالسياسة غير الخاضعة للمؤسسات لا تمثل أى تهديد للديمقراطية بل تؤكد إحباط الناس من قيود النخب السياسية الحزبية- وهو الإحباط الذى انعكس فى التناقص المستمر فى عضوية الأحزاب وعدم الرضا المتزايد عن الساسة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة (*Dalton 1996; 1999*).

إن افتقار الأحزاب إلى قاعدة جماهيرية يحرمها من مصدر مهم وحيوى من مصادر المثالية الديمقراطية. فبدون هذه القاعدة الجماهيرية تخاطر الأحزاب بتفاقم الكثير من مواطن القشل التى كان المفكرون المعارضون لديمقراطية النخبة يخشونها، وتصبح أكثر خضوعا للإدارة المحترفة وأكثر اعتمادا على دعم المجموعات والأفراد الأقدر ومساندتها ماليا وإداريا وأكثر خضوعا لضغوطهم، كما تنفق- فى الوقت نفسه - إلى القدرة على قيادة الرأى العام أو تشكيل المصلحة العامة التى تبتغيها النخبة الديمقراطية. لم يكن أوستروجورسكى إذن- وهو الغريب عن هذا الفصل من القصة- فى تأكيده الحاجة إلى ربط السياسة الرسمية بالحركات الجماهيرية المتصلة بحياة الناس، لم يكن يعانى من الحنين للماضى أو يرغب فى العودة إلى القرن التاسع عشر، وإنما كان يقدم نموذجا لما ينبغى أن تكون عليه السياسة فى القرن الحادى والعشرين.

٤ - القومية والإمبريالية

جيمس مايال (*) *James Mayall*

شهد القرن العشرون مولد أول نظام عالمي عرفه العالم؛ ربما يرى كثيرون أن القوى الإمبريالية والقومية لعبت دورا كبيرا في صنعه. أما الدور الذي لعبته الأفكار السياسية عن مفهومى القومية والإمبريالية فهو أكثر إثارة للجدل ليس لعدم اتفاق الآراء بشأن معنييهما فحسب، وإنما لعدم اتفاق الآراء بشأن أهميتهما الفعلية كذلك. هدف هذا الفصل من الكتاب هو توضيح كيف تفاعلت وتشابكت الأفكار والأحداث لتصنع الإمبراطوريات الحديثة والدول الأمة- أو لتقوض دعائمها.

القصة باختصار، أنه فى نهاية القرن التاسع عشر كان عدد قليل من القوى الكبرى يسيطر على العالم، انخرطت حكوماتها فى التوسع الجغرافى والاقتصادى والأيدىولوجى. فى الولايات المتحدة وروسيا كان التوسع يتضمن إحكام السيطرة على قارتى أمريكا الشمالية والأوروآسيوية دون معارضة تذكر إلى أن أوقفت اليابان مساعى روسيا فى ١٩٠٤، واندلع التنافس الإمبريالى فى أماكن أخرى دافعا القوى العظمى إلى حافة الحرب وإن تراجعته عن السقوط فى هاويتها. ولعل أشهر مثال على ذلك هو حالة أفريقيا عندما تم تقسيم القارة فى مؤتمر برلين عام ١٨٨٤ للحفاظ على ميزان القوى وعلى السلام فى أوروبا. انتهت هذه الحقبة من التاريخ العالمى بالحرب العالمية الأولى؛ بيد أنه على مدار القرن السابق كانت القوى الأوروبية تتدخل فى كل مكان فى أرجاء المعمورة دون اكتراث بمصالح السكان الأصليين ولا بخصوصياتهم الثقافية. كما شهدت نهاية القرن العشرين تمزق إمبراطوريات هابسبورج *Hapsburg* وهنزولرن *Hohenzollern* والعثمانيين وآل رومانوف *Romanov* وقيام العديد من الدول- التى يفترض كونها دول / أمة - محلها.

(*) أستاذ العلاقات الدولية بجامعة كامبريدج.

لم تتأثر الإمبراطوريات الأوروبية عبر البحار تأثيراً مباشراً بالتسوية السلمية التي جرت في باريس. فهناك من يرى أنها ازدادت قوة إذ منحها نظام الانتداب في عصبة الأمم الممتلكات الألمانية والعثمانية. وهناك من يرى أنها ازدادت ضعفاً. ففي مواجهة العزلة الأمريكية والثورة البولشفية في عام ١٩١٧، واصلت القوى الأوروبية السيطرة على السياسة العالمية فيما بين ١٩١٩ و١٩٣٩ ولكن دعائم قوتها كانت عرضة للهجوم المستمر؛ فالحركات القومية التي قامت في آسيا أولاً ثم في أفريقيا كانت ترى أن مبدأ تقرير المصير الوطني لا بد أن يطبق عليها كما طُبِّق على الدول التي قامت على أنقاض الإمبراطوريات الحاكمة في أوروبا.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية نجح المنادون بالاستقلال الوطني وغادر البريطانيون الهند في ١٩٤٧، وطُرد الهولنديون من أندونيسيا في ١٩٤٩ وهزم الفيتناميون الفرنسيين في ١٩٥٤. وبلغت الحملة ذروتها في ١٩٦٠ بصدور قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٥١٤، الذي قضى ضمن ما قضى بأن نقص الاستعداد للحكم الذاتي لا يمكن أن يكون سبباً في حرمان شعب مُستعمر من حقه في الاستقلال.

لم تتحرر الدول من قبضة الإمبراطوريات في الحال، فناميبيا- آخر المستعمرات- لم تحصل على الاستقلال إلا في ١٩٩٣، ويرجع هذا التأخير إلى الحرب الباردة التي كانت تضع السياسات المحلية في مرتبة أدنى من أهواء التنافس بين القوى الكبرى. وحالما انتهت الحرب الباردة تعاونت الحكومة السوفيتية مع القوى الغربية على إنهاء عصر الاستعمار وهي العملية التي أدت إلى تصفية الاتحاد السوفيتي نفسه. وفي ١٩٦٠ لم يكن معارضو الإمبريالية يضعون الاتحاد السوفيتي ضمن أهدافهم رغم أن البولشفيك *Bolsheviks* كانوا قد استولوا على إمبراطورية آل رومانوف بعد الثورة الروسية؛ ولكن بدءاً من ١٩٩١ كان الروس ينسحبون من المناطق التي كانوا قد ورثوها عن القيصرية وقاموا في الوقت نفسه بتقوية الطابع العرقي فيها (Bremmer 1993, pp.3-11).

كان العصر الإمبريالي عصرا شديداً الدرامية. ومن وجهة نظر أيديولوجية يمكن القول إن الصراع كان صراعاً بين قلة تسيطر وكثرة تقاوم. ولكن أطراف الصراع لم يكونوا يرونه بهذه الصورة، ولا كانت القصة أحادية الحبكة. كان صعود الإمبريالية، ورد الفعل عليها، ينطوي على جدل وتعدد آراء. وفيما يلي سوف نعرض لثلاثة أوجه من أكثر القضايا تأثيراً: الإمبريالية الليبرالية، والنقد الاشتراكي، والأفكار المتناقضة للقوميين الليبراليين والعرقيين. وقبل التطرق إلى هذه الموضوعات سنقوم بدراسة قضيتين مهمتين تتعلق بثلاثتهم.

القضية الأولى هي مشكلة التعريف. فمثلاً مفهوم الإمبراطورية - وهو كونها نظام حكم ممتد ومتسع جغرافياً له مركز واحد - يسهل إدراكه، ولكن المشكلة تظهر مع عقيدة ومبدأ الإمبريالية: وهي المحاولة المنظمة المدروسة لتبرير أو تفسير إقامة الإمبراطوريات والحفاظ على كيانها. لم يكن ذلك التبرير يعتبر ضرورياً؛ ولكن بدءاً من القرن السابع عشر كانت الدول الأوروبية تحتاج إلى مساندة نظرية - من هنا نشأت الأشكال المتعددة لنظرية العقد الاجتماعي - ولكن اكتساب أرض خارج حدود الدولة لم يكن يقتضى أى تبرير.

وفي النهاية كانت الدعوة التي أطلقها إعلان الاستقلال الأمريكي والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن هما اللذان أوجدا الحاجة إلى تبرير القوة (بمعنى الاستعمار) أينما مورست. وفي القرن التاسع عشر ظهر نوعان من النظريات. حاول الأول تبرير الحكم الأجنبي على أسس تاريخية *Historicist*. أحياناً - كما في فلسفة هيجل - اتضحت الآلية التي يكتسب البعض من خلالها حق السيطرة على الآخرين (Hegel 1979 [1821], pp.218, 19). وأحياناً أخرى، كما في كتابات الكاتب الإنجليزي الليبرالي جون ستيوارت ميل حيث افترض أن عملية تطور اجتماعي قد حدثت بالفعل في الماضي وتم فيها فصل النعاج المتحضرة عن الخراف البربرية. وبالتالي فإن الإيمان بوجود حقوق عامة كان حادثاً لا محالة وإن لم يتحقق في كل مكان في الوقت نفسه (Mill 1972 [1861], pp.359-66). ولكن كارل ماركس تقدم بنظرة مغايرة، أنكر فيها شرعية أية دولة قائمة وشرح

كيف أن الدول والإمبراطوريات ما هي إلا أدوات للاستغلال الرأسمالي ومراحل في تاريخ غائى، وهو ما سوف يتحقق فى النهاية مع إسقاط الرأسمالية العالمية وحلول مجتمع شيوعى فى مكانها.

كان تكليف القرن العشرين لهذه النظريات شعبيا أكثر منه جوهريا. وطعمت أفكار دارون الاجتماعية عن بقاء الأصلح، وأفكار أخرى عن المهمة الحضارية، وعبء الرجل الأبيض، طعمت النظريات الليبرالية وتوحدت معها. وكذلك استخدم تحليل ماركسى فضاضا عن الإمبريالية ليعزز ويؤيد الكثير من الحركات الوطنية فى آسيا وأفريقيا. وتجاهلت معظم القراءات الماركسية عن الإمبريالية فى القرن العشرين الجدل الذى أثاره ماركس- وهو جدل فى غير موضعه- وهو أن الرأسمالية كانت مرحلة ضرورية فى تطور التاريخ وبالتالي فلا بد الآن من أن يكون الاستعمار تقدما من الناحية التاريخية- كما حدث فى الهند (*Marx and Engels* [1853], pp.35-41). وظل اليساريون- لوقت طويل من القرن- يستخدمون مصطلح الإمبريالية باعتباره سبة سياسية ووسيلة لنزع الشرعية عن أقوى الطبقات والمصالح.

أما فى حالة القومية فلم تكن العقيدة نفسها هى موضع الجدل؛ وإنما الظاهرة التى أثارته تلك العقيدة. يصف إيلى كيدورى *Eli Kedourie* القومية بأنها "عقيدة اخترعتها أوروبا فى بداية القرن التاسع عشر، لتحديد الخصائص الواجب توافرها فى مجموعة من الناس حتى يكونوا مؤهلين ليحكموا أنفسهم، وليمارسوا سلطتهم على نحو مشروع فى دولتهم من أجل التنظيم الصحيح لمجتمع متعدد الطبقات" (*Kedourie 1960, p. 9*). ولكن ما الأمة؟ الفكرة الجهورية هنا تعتمد على الأفكار عن الحكومة والمجتمع وهى الأفكار التى أرسيتها الثورتان الأمريكية والفرنسية: ألا وهى الجماعات السياسية الحرة التى تُعرَف على المستوى الخارجى باستقلالها عن أية قوة أخرى، وتعرف على المستوى الداخلى بالمواطنة. قد يفترض وجود ثقافة واحدة مشتركة ولكنها لم تكن مطلبا للعقيدة القومية، كما لم تكن وحدة السلالة مطلبا هى الأخرى. أما فى الدول التى جاءت بها الحرية السياسية

متأخرة، فقد تجذرت الفكرة الأكثر حصرية وهى أن الأمة مجتمع عرقى. وبناء على هذه الفكرة فإن من ليسوا أعضاء فى مجموعة الأغلبية ليس لهم أن يتوقعوا معاملة متساوية، بل قد يعتبرون أنفسهم محظوظين إذا لم يطردوا من ديارهم أو تعرضوا لما هو أسوأ.

فى سنوات الحرب الباردة، تراجعت المسألة القومية. وفى الغرب كان التزام الحكومات بالديمقراطية يدفعها لتعريف القومية بشكلها المرضى ألا وهو الفاشية والاشتراكية القومية. أما القومية الديمقراطية فكانت تعتبر عقيدة معتدلة، وبالتالي فهى ليست قومية. فى الشرق ظلت الطموحات القومية لأبناء أوروبا الشرقية مقيدة بسبب وجود الجيش السوفييتى معظم الوقت وولاء الحكام الشيوعيين المحليين لموسكو؛ أما فى داخل الاتحاد السوفييتى نفسه فقد كانت المعادلة التى يسرت على العامة فهم الأفكار المتناقضة للقومية، هى "قومية الشكل واشتراكية المضمون" على الأقل حتى أواخر الثمانينيات (Connor 1984, pp. 45-61). قامت الجمهوريات السوفييتية على أساس عرقى وعلى الذاتية الثقافية ولكن الطبقة السياسية كانت مدمجة فى الجهاز المركزى للحزب الذى كانت له السيطرة على كل السبل إلى السلطة. لم يكن هناك بين النخب الحاكمة فى الولايات التى تلت الإمبراطوريات الأوروبية عبر البحار أى توجه لتحدى مفهوم حق تقرير المصير القومى الذى ساد بعد ١٩٤٥، فقد كان ذلك يعنى التحرر من الاستعمار داخل الحدود التى رسمتها القوى الاستعمارية السابقة (Mayall 1990, pp.55-7).

كانت الفكرة بأن المسألة القومية قد تم حلها مجرد وهم؛ فقد عادت الدعاوى القومية وانبعثت من جديد بين مؤيد ومعارض بعد نهاية الحرب الباردة، وكان يتقدمها دعم ديمقراطى كاسح. كما كان إحياء الحكم الديمقراطى مصحوبا باستمرار بتفجير العنف العرقى، ولم يكن ذلك ليثير دهشة چون ستيوارت ميل الذى كان يجادل فى ستينيات القرن التاسع عشر بأنه لا يمكن الحفاظ على الديمقراطية فى المجتمعات شديدة الانقسام إلا عن طريق التجزئة (Mill 1972 [1861], pp.359-66). ولكن فى تسعينيات القرن العشرين لم يكن هناك من يعترف بهذا الاستنتاج علنا، كما كانت الحجج الجديدة قليلة. وقد دافع المفكر السياسى

الجيورجى جيا نوديا *Ghia Nodia* دفاعا مستميتا عن إمكانية المصالحة بين القومية العرقية والديمقراطية. وقال بأن أى دستور ديمقراطى - أيا بلغت عقلانيته - يقوم على التأكيد المسبق على استقلالية المجتمع الذى قد يكون عرقيا فى كثير من الأحوال (*Nodia 1992*).

المشكلة الثانية هى العلاقة بين مفهومي القومية والإمبريالية. فالقوميون والإمبرياليون كانوا يرون المصطلحين على طرفى نقيض، حيث رأى دعاة القومية أن الإمبريالية هى العدو الواجب إسقاطه، فى حين رأى الإمبرياليون فى القومية دعوة زائفة لمجموعة صغيرة تعتمد الشعب والإثارة السياسية. أما من الناحية التحليلية فهما وجهان للعملة نفسها. لم تكن الإمبراطوريات التقليدية بحاجة إلى تبرير خاص فقد كان ينظر إليها باعتبارها الإرث الشرعى للأسر المالكة التى كانت تحكمها. بل إن الوحدة الإيطالية والألمانية والتوسع فى الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية فى القرن التاسع عشر وتفكك الإمبراطوريات الملكية الأوروبية بعد عام ١٩١٨ كانت كلها مشروعات قومية كبرى تختلف فى قدرها واتجاهاتها وليس فى الفكر الذى يدعمها. وسواء كانت السياسات التى أفرزت هذه النتائج قومية أو إمبريالية فإنها كانت تمارس باسم الشعب وبالتالي كانت تتطلب دعما أيديولوجيا.

فى السنوات الأولى من الحقبة القومية، كان هيردر *Herder* يرى أن تقسيم العالم إلى أمم هو الخطوة الأولى الضرورية نحو إنسانية عالمية. غير أن هذه النظرة المعتدلة لم تدم، وفى نهاية القرن العشرين - كما لاحظ المؤرخ الألمانى كارل ديتريش براخر *Karl Dietrich Bracher* - "برزت تيارات الإمبريالية القومية فى معظم الدول المعاصرة بدءا من الدول المؤيدة للسلافة مرورا بالفرنسيين والبريطانيين وصولا إلى الأيديولوجيا الأمريكية التوسعية عن "القدر الجلى" (*manifest destiny*)" (*Bracher 1982, p. 102*).

قوتان متعارضتان قامتا بدمج العالم الحديث فى نظام عالمى واحد: فمن حيث المعرفة والفكر وحدته الأيديولوجيا الليبرالية، ومن حيث الجغرافيا السياسية والاقتصاد وحدته الإمبريالية. والليبرالية تفهم ظاهريا باعتبارها فلسفة مناهضة

للإمبرالية، إلا أن قيمها العامة انتشرت في العالم عن طريق الإمبراطوريات القومية. من أجل حل خيوط هذا التناقض علينا أن ننظر إلى العلاقة بين الإمبريالية والقومية في إطار الليبرالية العالمية الأشمل والأكثر اتساعا.

الليبرالية والقومية والتوسع الإمبريالي

قليل من الإمبرياليين كانوا ليبراليين. في بريطانيا وفرنسا كان كبار دعاة التوسع الإمبريالي ينتمون إلى اليمين السياسي في حين كان الزعماء السلطويون الذين صعدوا إلى السلطة في أوروبا بعد ١٩١٨ يؤيدون عادة مبادئ غير منطقية، هي في الواقع نقيض القيم الليبرالية. ولكنهم مع ذلك عاشوا جميعا في عالم متحول، غيرته القيم نفسها التي يبغضونها. وقد وصف أورتيجا وإي جاسيت *Ortega y Gasset* وزير الثقافة في إسبانيا هذه العملية في كتابه "ثورة الجماهير" (*The Revolt of the Masses* الصادر عام ١٩٣٠، *Ortega y Gasset 1963*) pp. 224-5 بقوله:

في القرن الثامن عشر اكتشفت أقلية معينة أن أي إنسان، بمجرد أن يولد ودون الحاجة إلى أية مؤهلات معينة، يمتلك حقوقا سياسية أساسية وهي ما يطلق عليها "حقوق الإنسان" ثم إن هذه الحقوق التي هي لكل البشر هي الحقوق الوحيدة الموجودة فعلا... في البداية كانت هذه مجرد نظرية، فكرة لدى عدد قليل، ثم بدأوا يضعونها موضع تنفيذ ويفرضونها على الواقع ويصرون عليها. ورغم أن الناس أو الجماهير على مدى القرن التاسع عشر كله كانوا بالتدريج يتحمسون لهذه الحقوق باعتبارها غاية نموذجية مثالية، لم يشعروا أنها حقوق... وقد عوا أنها حقوق مقدسة ولكنهم لم يصدقوها. اليوم تحولت هذه الغاية المثالية إلى حقيقة؛ ليست حقيقة تشريعية فحسب- والتشريع ما هو إلا إطار للحياة العامة- وإنما حقيقة في قلب كل فرد أيا كانت أفكاره حتى لو كانت رجعية، وبمعنى آخر حتى وإن هاجم وانتقد بعنف وضراوة المؤسسات التي تقدر هذه الحقوق.

إن الاعتقاد بوجود حقوق أساسية لا يستقيم مع دعاوى الأفراد أو العائلات للاحتفاظ بالمزايا النسبية التي يتمتعون بها، ولا مع ادعاء شعب بأكمله التفوق على الشعوب الأخرى ومن ثم التمسيد عليها؛ فهناك عدد من التطورات التي كانت وراء التوسع الأوروبي، ربما كان أكثرها وضوحا الاكتشافات العلمية التي فتحت آفاقا عالمية من خلال الاستكشاف وسهلت التجارة والاتصالات عبر المسافات البعيدة. واقترن ذلك بانتشار التعليم الغربي والدعوة إلى المسيحية كما اقتنرن بالتنافس المحموم لتوفير المواد الخام لتغذية الصناعة الأوروبية من ناحية والسباق الشرس لفتح أسواق تمتص المنتجات الأوروبية من ناحية أخرى.

النظرية الاقتصادية الليبرالية- ضمنا- معادية للإمبريالية؛ فقد كان آدم سميث ضد التورط المباشر للدولة في الشؤون الاقتصادية إلا في ظروف الضرورة القومية (Smith 1923 [1766], vol. II, pp.29-52). وكان جوهر الجدل الليبرالي هو أن التدخل الحكومي يزيد التكلفة ويعوق عمل الشركات بينما المنافسة الحرة تشجع الكفاءة وتوفر للمستهلك خيارات أكثر اتساعا وتزيد الرفاهة العامة على المدى البعيد، كما كانت النظرية الاقتصادية الليبرالية معادية للقومية أيضا، وإن كان ذلك على نحو ضمني، لأنها تقوم على افتراض السيادة الفردية؛ وكان بعض الاقتصاديين الليبراليين في القرن العشرين من أمثال لودفيج فون ميسيس *Ludwig von Mises* يؤمنون بمزايا الاقتصاد الليبرالي ويرون أن ضم المزيد من الأراضي أمر غير ضروري ناهيك عن خطورته (Mises 1983 [1919], p. 94). بيد أن معظم الليبراليين تخطوا الاعتراض على كل من الإمبريالية والقومية معا والسبب في ذلك إنهم رغم شكهم في السلطة ورغبتهم في تقييد وظائف الدولة، لم تكن لديهم رغبة في تحدى سلطانها.

كانت بريطانيا وفرنسا، وهما أكبر دولتين لهما ممتلكات عبر البحار، متمركزتين بالفعل في حقبة ما قبل القومية. وعلى حد تعبير إرنست جلنر *Ernest Gellner* لم يكن الأمر يحتاج إلى أكثر من "توع من التبرير المنطقي" (*Gellner* 1994, p.133). أو بعبارة أخرى بينما كانت عقيدة السيادة الشعبية التي قد

وُضعت لمد حق الاقتراع إلى كل الأعضاء فى المجتمع، فإن الجدل السياسى الذى أفرز هذه النتائج حدث فى بلاد ذات أسماء وحدود تاريخية، بالإضافة إلى أن المواطنة القومية سادت فى الدول نفسها التى كانت تملك الكثير من المستعمرات التى كانت قد حصلت عليها أثناء الحروب التجارية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

عارض الكثيرون من الليبراليين ضم المزيد من المستعمرات، ولكنهم قلما عارضوا أو تحدوا حق الدول فى الاحتفاظ بممتلكاتها الاستعمارية عبر البحار. بل إنهم - فى الغالب - تبنوا وجهة النظر التجارية نفسها عن العالم الخارجى كمورد قابل للاستغلال؛ وكديمقراطيين، أصرروا على أن المسئولين عن إدارة المستعمرات ينبغى أن يكونوا مسئولين فى الداخل كما ينبغى أن يعتبروا دورهم فى المستعمرات أحد وسائل مد أسلوب الحكم المستنير إلى مناطق أخرى من العالم. ولكن مع ظهور الحركات الوطنية المحلية التى كانت تطالب لشعوبها بحق تقرير المصير تحول رأى الليبرالى إلى طابور خامس مناهض للإمبريالية نيابة عنها.
(Owen 1999, pp.188-211).

هناك سببان آخران يعلنان دعم الوطنيين الليبراليين للإمبريالية فى النصف الأول من القرن العشرين قبل الانقلاب عليها فى نصفه الثانى. السبب الأول اقتصادى: فليس من قبيل المصادفة أن تظهر النظرية الاقتصادية الليبرالية فى بريطانيا فى زمن كان تفوقها الصناعى والتجارى لا ينازعها عليه منازع. وفضلت الأسواق المفتوحة لأنها كانت تتربح منها أيا تربح. وحقيقة أن تدويل الاقتصاد البريطانى كان يعتمد على السلم البريطانى *Pax Britannica* هى حقيقة لم تعترف بها النظرية التى اعتبرت الإطار المؤسسى والقانونى للسياسة أمرا مسلما به (Polanyi 1957 [1944], pp.1-19). ولكن المحافظين، الذين كانوا مع الإمبراطورية، لم يعتبروها كذلك. ومع ضعف الهيمنة الاقتصادية البريطانية بسبب منافسة ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية طغى رأى بأن الإمبراطورية مصدر قوة ينبغى المحافظة عليه وتدعيمه.

فى كل من ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية تم إضفاء الصبغة المحلية على النظرية الاقتصادية الليبرالية لتحاشى المساوى المزعومة بأنهما دولتان صناعيتان متأخرتان. وفى الجدل من أجل ما عرف فيما بعد بـ"حماية الصناعات الوليدة" قال ألكساندر هاميلتون *(Earle 1986)* *Alexander Hamilton* و *Friedrich List* (1904, pp.97-107) إن التجارة الحرة فى مصلحة الجميع شريطة أن تكون كل الأطراف فى مراحل متقاربة من النمو الإقتصادى. وبعد عام ١٩٤٥، وجدت هذه الآراء صدى كبيرا لدى المنادين بالقومية فى العالم الثالث الذين وجدوا فى نموذج التجارة الحرة نفسه شكلا من أشكال الإمبريالية أو على الأقل نوعا من تجارة الأغنياء والأقوياء *(Mayall 1990, pp.133-9)*.

بدأت الحملة من أجل الحماية الإمبريالية فى تسعينيات القرن التاسع عشر وكما جاء على لسان دينيس أوستين "بدأ جوزيف تشامبرلين يتحدث عن الحاجة إلى تفضيل الإمبريالية - ووجود اتحاد جمركى مؤيد للإمبريالية - يكون سياجا يطوق الإمبراطورية" *(Austin 1998k p.431)*. ورغم هذه النصيحة لم تتترك بريطانيا التجارة الحرة حتى عام ١٩٣٢. فى تلك الآونة وفى ذروة الكساد العظيم *The Great Depression*، كان الجميع بمن فيهم مينارد كينز يؤيدون الحماية القومية *(Keynes 1934, pp. 755-69)*. فى الوقت نفسه أقام البريطانيون نظاما موازيا لتفضيل الإمبريالية والكومنولث وكانت لعنة بالنسبة إلى أنصار الأيديولوجية الليبرالية وخاصة فى أمريكا. وفى بريطانيا ومستعمراتها لم يعتبر كثيرون هذه التفضيلات الإمبريالية بديلا آخر عن التجارة الحرة وإنما وجدوها بمثابة الدفاعات الاقتصادية عن مجموعة حرة من الدول، والجزء الممكن إنقاذه من عروض الفيدرالية الإمبريالية التى كانت تظهر من وقت إلى آخر فى الفترة التى سبقت الحرب العالمية الأولى.

قلل النمو السريع للاقتصاد العالمى ومنطق الحرب الباردة من أهمية النظرة إلى الإمبراطوريات الأوروبية على أنها إطار بديل للاقتصاد الليبرالى؛ وربما

كانت تلك النظرة مجرد خيال وبالتالي فإن زوالها كان محتوما وكما كان نسيانها سريعا. ولكنها ظلت لفترة تستمد الدعم من الدوائر السياسية البريطانية. فاليمين اعتبر نظام الإمبراطورية نظاما طبيعيا، سواء بدعمها بالمزيد من القوة أو بإخضاعها لقوى إمبريالية أكثر قوة وحادثة. وبالنسبة إلى الآخرين فى الوسط الليبرالى واليسار فقد اعتبروا أن الإمبراطورية تحولت بعد ١٩٤٥ إلى دويلات الكومنولث المتعددة الأجناس، مانحة الوعود بشكل جديد من العالمية أكثر هدوءا وأشد تحملا للمسئولية الاجتماعية مما كان يتيح نظام السوق العالمية بكل جسعه وسطوته (Austin 1988).

بيد أن الجانبين اتحدا فى شكهما فى الولايات المتحدة، حتى أن الأمر تطلب جهد مينارد كينز ليقنع البرلمان البريطانى بضرورة انضمام بريطانيا إلى البنك الدولى وصندوق النقد الدولى. المشكلة أن محاولة إضعاف مقترحات كينز عن تلك المؤسسات- وبخاصة إبطال استعمال الذهب كمقياس نقدى وترتيب إعطاء المنح للدول التى تعانى صعوبات فى ميزان المدفوعات- هذه المحاولات أقتعت الكثيرين بأن الولايات المتحدة كان لديها أطماعها الاستعمارية الخاصة (Gardener 1980) [1956]. أما الاشتراكيون فقد وجدوا فى ذلك الحقيقة الدامغة والنتيجة الحتمية للسيطرة الأمريكية على الرأسمالية العالمية. إلا أن فكرة وجود إمبريالية جديدة بعد الاستعمار لم تكن مقصورة على الاشتراكيين. وفى ١٩٧٣ نشر عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسى ريمون آرون Raymond Aron كتابا عن الولايات المتحدة بعنوان "الجمهورية الإمبريالية" *The Imperial Republic* واصفا مؤسسات بريتون وودز ومقاييس أسعار صرف الدولار بأنها البنية الاقتصادية التحتية للنظام الإمبريالى الجديد (Aron 1973، p.159-256).

السبب الثانى وراء ميل القوميين الليبراليين نحو الإمبريالية جاء استجابة لمفهوم فرنسى سائد عن علم السياسة الطبيعية *geo-politics*. كان قرار تقسيم أفريقيا بين الدول الكبرى مبعثه منطق التنافس بين القوى السياسية، فالفرنسيون كانوا يبحثون عن مكاسب فى أفريقيا تعوضهم عن هزيمتهم أمام بروسيا فى

١٨٧١، واستجابت لذلك القوى الأخرى. الليبراليون الفرنسيون كانت لهم مدارس منهجية تختلف عن نظرائهم البريطانيين ولم يواجهوا المشكلة نفسها وهي التوفيق بين الإيمان بحرية الفرد والتوسع الاستعماري. وكما قال المؤرخ الأمريكي روبرت إمرسون *Robert Emerson* فإن "النموذج المثالي لمهمة الاستعمار الفرنسي هو استيعاب الشعوب الأسوأ حالا في الثقافة الفرنسية وفي أحضان الدولة الفرنسية الأم" (*Emerson 1962[1960], p.69*). ثم إن الفرنسيين - على اختلاف توجهاتهم السياسية - لم يجدوا ثمة تعارض بين القيم العامة التي تقوم عليها الدولة والاقتصاد الذي تتحكم به المدينة الأم.

كان الفرق بين شكلي الإمبريالية القومية في الأسلوب أكثر منه في المضمون. وكان معظم الأوروبيين يعتقدون أن هناك ما يبرر سيطرتهم على بقية العالم حتى بعد أن هزت كارثة الحرب العالمية الأولى ثققتهم، بل ربما أدت الحرب إلى زيادة عزمهم لتبرير تمسكهم بممتلكاتهم الاستعمارية عبر البحار. وكان السبب الرئيسي في ذلك النظرة إلى آسيا وأفريقيا باعتبارهما مناطق متخلفة من العالم، وهي النظرة نفسها التي اتفقت مع دعاوى السلطة الأخلاقية والاقتصادية. ثم كانت الفكرة التي فرضت نفسها فوق هذا الشعور بالتفوق الثقافي والعرقى غالبا - فكرة أن العالم لن يزدهر إلا في حال ترشيد كل موارده ومصادره. "هذا الشكل من الإمبريالية" كما كتب أ. ساروت *A. Sarraut* في سنة ١٩٣١:

هو مجرد تعبير عن فكرة مبررة تماما من حيث المبدأ ولكنها إذا ما نفذت بحذافيرها تصبح غير محتملة، فقد وزعت الطبيعة الثروات والمواد الخام على اختلافها وكثرتها توزيعا غير متساو وأسبغت على قارتنا هذه - أوروبا - العبقورية المتطورة في سلالاتها البيضاء والخبرة التكنولوجية والقدرة على استغلال المواد الخام، في حين أنها - أي الطبيعة - ركزت احتياطات المواد الخام الأكثر وفرة في أفريقيا وآسيا وأوقيانيا الاستوائية، التي توجه إليها الدول المتقدمة - في سعيها للحياة وللإبداع - كل زخمها وجهدها... فهل نترك المساحات الشاسعة من الأراضي في الظلام، في غياهب الجهل والعجز واللامبالاة؟ (*Grimal 1965, pp.111-12*).

كما قدم الحاكم الاستعماري البريطاني لورد لوجارد *Lord Lugard* حججا شبيهة بقوله:

عندما قامت بريطانيا العظمى بالسيطرة على مناطق شاسعة من أفريقيا الاستوائية، أعطت بذلك الفرصة لمنافسيها التجاريين أن يستمتعوا بالحقوق بنفسها التي يتمتع بها مواطنوها، كما أمّنت لمواطني أفريقيا سوقا غير محدودة لمنتجاتهم، وكانت تدرك أن رعاة المناطق الاستوائية "أوصياء على الحضارة من أجل التجارة العالمية" وأن مزرعاتهم وموادهم الخام - التي لا غنى للحضارة عنها كضرورات حياة- لابد من تطويرها كذلك لصالح مواطني هذه البلاد ولصالح العالم ككل ... المناطق الاستوائية هي إرث البشرية كلها وليس من حق الدول التي تفرض سلطانها عليها أن تتعم وحدها باستغلالها، ولا من حق السلالات التي تسكنها أن تمنع هباتها السخية عن يحتاجون إليها (*Lugard 1965 [1922], pp.60-1*).

كان هذا الدفاع الليبرالي عن فكرة الإمبراطورية يحتوي على بذور هلاكه. فبمجرد التسليم بأن الإمبراطوريات الأوروبية قامت لتكون وصية على الشعوب، عكف أهل البلاد الأصليون المنادون بالقومية يطالبون بحق تقرير المصير. وكانت الليبرالية البريطانية بما فيها من فصل نظري بين العام والخاص، وتشكك في مفهوم المواطنة الإمبريالية، كانت قد أصبحت في وضع يجعلها تقدم تنازلات. أما المنهج الجمهوري فقد واجه الحكومات الفرنسية بالمهمة المستحيلة وهي تحويل رعاياها في المستعمرات إلى فرنسيين. وفي كتاب نشر عام ١٩٠٣ كتب أ. جيرو *A. Girault*:

الرجل نفسه الذي نمنعه من أن يكون الرجل الأول في بلاده على أساس الوضع الاستعماري القائم فيها، لابد من أن نقدم له في المقابل إمكانية أن يكون الأول في بلدنا. هؤلاء الذين ننكر عليهم أية مشاعر وطنية تجاه بلادهم لابد من أن نغرس في نفوسهم حب دولة أم مشتركة وإعجابا بالإمبراطورية (*Grimal 1965 p.59*).

مهمة مستحيلة، أو هكذا تبدو إذا ما نظرنا إلى الوراء، ولكنها رغم ذلك استمرت بقدر من النجاح المؤقت حتى قيام المجتمع الفرنسي - الأفريقي الفيدرالي الذي لم يكتب له البقاء طويلا، والذي تأسس بموجب دستور ١٩٥٨. لم يكن فشل

التجربة يعود بالكامل إلى القومية في أفريقيا الفرنكفونية- حيث ساندها كل قادة الدول الأفريقية الفرنكفونية باستثناء واحد- بقدر ما يعود إلى آثار التحرر من الاستعمار في أماكن أخرى، وإلى حقيقة أن المنافسة بين القوتين العظميين للنفوذ في العالم الثالث والاستثناء به، سمحت للنقد الاشتراكي للإمبريالية أن يكون له تأثير مباشر في الأحداث في المستعمرات السابقة.

النقد الاشتراكي

كانت الإمبريالية- واحتمالات فشلها وسقوطها- موضع جدل كبير في دوائر الحركات الاشتراكية العالمية. بيد أن القوى الإمبريالية نجحت نجاحا كبيرا في تحفيز الرعايا المستعمرين ضد ما كانت تعتبره الآثار السلبية للعقيدة الاشتراكية؛ ومن عجب أن النقد الاشتراكي للإمبريالية يرجع الفضل فيه إلى ج. ا. هوبسون *J.A. Hobson* الذي كان ينادى بالليبرالية العالمية وكان لكتابه المنشور في ١٩٠٢ عن هذا الموضوع بالغ الأثر في لينين. كان هوبسون يرى في الإمبريالية المعاصرة ملحا نوعيا يختلف عن التوسع التجاري السابق للقوى الأوروبية، وفي قلب نظريته كان يكمن مفهوم الاستهلاك الأدنى لدى الدول المتقدمة.

وصل النظام السائد لإنتاج وتوزيع الثروة في البلدان المتقدمة إلى مرحلة أصبحت فيها قدراته الإنتاجية مقيدة بسبب عدم العدالة في التوزيع، فالجزء الأكبر الذي يتحول إلى الأرباح أو إيجارات أو أى فائض آخر كان يحمل على الادخار بحيث لا يمكن توفير قوة إنتاجية متزايدة دون وجود انفراجة مقابلة في شراء السلع الاستهلاكية (*Hobson 1988 [1902], pp.51-2*).

كانت هذه الحالة وما استتبعها من رغبة في احتكار السيطرة على الأسواق ومنافذ فائض رأس المال هي التي دفعت الدول الأوروبية إلى السلوك المرصّي الذي عرفه بالإمبريالية الجديدة. وكان التشابه كبيرا بين كتاب هوبسون وكتاب لينين "الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية" *Imperialism: the Highest Stage of Capitalism*

الصادر لأول مرة في ١٩١٦، ولكن كما أشار ديفيد لونج *David Long* فإن هناك فرقا مهما بين وجهتي النظر. فالإمبريالية بالنسبة إلى هوبسون سياسة ينتهجها الرأسماليون، تستطيع الحكومة أن تعالجها. أما عند لينين فإن التناقض في موقفه يرجع إلى إنكاره العامل البشري- على الأقل لدى الرأسماليين. "كان يفترض أن النظام الرأسمالي هو المسئول- وأن سقوطه فقط هو ما سوف يخلص العالم من الإمبريالية مساؤها" (*Long 1996, p.218, note 37*).

كان الكثير من حجج لينين يتم قبوله على مضض داخل الحركة الاشتراكية العالمية. حيث كان هدفه أن يبين أن التحليل السليم للأسباب الاقتصادية للإمبريالية سيوضح أنها غير قابلة للإصلاح، كما سبقه إلى ذلك الادعاء باور *Bauer* وكاوتسكي *Kautsky*. وفي مقدمة الطبعيتين الألمانية والفرنسية من كتابه الصادر بعد الثورة في (١٩٢٠) يتساءل عن معنى النزعة الديمقراطية الاشتراكية التي شقت حركة الطبقة العاملة. ثم يواصل ليجيب عن تساؤله (*Lenin 1920, pp.16-17*).

الجواب ينحصر تحديدا في طفيلية وتحلل الرأسمالية وهي مواصفات أعلى مراحل تطورها التاريخي: ألا وهي الإمبريالية.. فقد أفرزت الرأسمالية مجموعة صغيرة من الدول القوية الثرية سلبت العالم بأسره ونهبته؛ والصادرات الرأسمالية تنتج دخلا يتراوح ما بين ثمانية إلى عشرة مليارات فرنك سنويا.. ومن الواضح أنه بالإمكان استخدام هذه الأرباح الضخمة لرشوة زعماء العمال وأعلى طبقات الأرستقراطية العمالية؛ وما لم يتم فهم واستيعاب الجذور الاقتصادية لهذه الظاهرة، فلن يمكن اتخاذ خطوة واحدة نحو حل المشكلات القائمة للحركة الشيوعية أو للثورة الاشتراكية الوشيكة. إن الإمبريالية هي حافة الثورة الاجتماعية للطبقة العاملة أو ما يسبقها مباشرة، وقد تأكد ذلك منذ ١٩١٧ على الصعيد العالمي.

أثبتت الأحداث خطأ لينين، على الأقل في تحديد توقيت ثورة البروليتاريا! وكان من سمات الحركة الشيوعية العالمية أن أعضاءها كانوا يأخذون الخلافات الأيديولوجية بجدية زائدة. بيد أن تفاصيل هذا الجدل لم تكن هي التي جعلت الإمبريالية مؤثرة إلى هذا الحد، ولكن حقيقة كونها تشير إلى العدو الرأسمالي

وإلى الوطنيين في المستعمرات هي ما جعل البلاشفة يعتبرون الإمبريالية كعب أخيل الرأسمالية. كانوا يجادلون بأنه بالقضاء على الأرباح الطائلة التي كانت تحققها البرجوازية الأوروبية في المستعمرات وعلى قدرتها على إفساد الطبقات العاملة فإن التمرد في المستعمرات سيؤدي إلى اندلاع الثورة في أوروبا. وبعد الثورة دفع هذا الاعتقاد المفكرين السوفييت إلى تدبر نوع من المواءمة القومية، الأمر الذي كان الماركسيون يصفونه بأنه وعى زائف، وأفيون للشعوب.

لقد دُفع البولشفيك لمواكبة النزعة القومية لأسباب تكتيكية أكثر منها نظرية، ففي اكتوائهم بنيران حرب أهلية في الداخل ومحاصرتهم بدول رأسمالية معادية في الخارج، وجدوا أنفسهم في حاجة إلى حلفاء. كانت القوميات "المقهورة" هي أشرس خصوم روسيا القيصرية، حيث انجذب زعمائها إلى مجموعة القيم الليبرالية التي أسس عليها الرئيس الأمريكي وودرو ويلسون *Woodrow Wilson* استراتيجيته للسلام، وكان رد لينين أن مَنَح شعوب الإمبراطورية القيصرية السابقة حق تقرير المصير، الذي قد يصل إلى حق الانفصال؛ وقد أقر هذا الحق فيما بعد في دستور ١٩٢٢ السوفييتي، وبقي حتى زوال الاتحاد السوفييتي عام ١٩٩١، وهو الدستور الذي اشتهر بخرقه وليس باتباعه.

القومية المدنية والعرقية

فكرة أن كل أمة ينبغي أن تكون مستقلة وتحكم نفسها بنفسها تم تقديمها في الأصل دون الاهتمام بمسألة التعريف، ويجب ألا يدهشنا مثل هذا الإهمال الواضح، فقد أراد مفكرو التنوير تحويل الإرث القومي من ملك وراثي وطبقة حاكمة إلى الشعب. أما هوية الأمم فكانت أمرا مسلما به. لم يذهب مفكرو القرن التاسع عشر من أمثال إرنست رينان *Ernest Renan* لأبعد من المقدمة المنطقية البسيطة وهي أن الأمة جماعة من المواطنين يحكمون أنفسهم بأنفسهم (Renan 1882, pp. 26-9). ولكن بعد ١٩١٨ ومع معادلة الأمة والدولة صار تعريف الأمة أمرا ذا أهمية سياسية.

في فترة ما بين الحربين اعتنق الكثيرون من المنادين بالقومية منهاجاً فكرياً بديلاً منهاجاً للتتوير واقتفوا أثر ماتزيني *Mazzini* وهيردر *Herder* في اعتقادهم بأن الشعب جماعة ذات وحدة طبيعية وثقافية محددة. كان ماتزيني قد توقع أن يعاد رسم خريطة أوروبا وفقاً لخطوط قومية كان يجدها متوافقة مع الطبيعة.

المشيئة الإلهية ستتحقق لا محالة. وسيحل التقسيم الطبيعي محل التقسيم المتشعب الذي أقرته الحكومات الرديئة. وسيعاد رسم خريطة أوروبا. وستقوم دول تعبر عن الشعوب، تقودها الأصوات الحرة، على أنقاض دول الملوك والطبقات الأثيرة. ستكون هناك علاقات أخوية متجانسة بين هذه الدول... فكيف لك أن تشعر بالسعادة أو الراحة وجزء من أرضك الذي يتكلم لغتك نفسها منفصل عن الأمة (Beales 1966, pp.151-2).

وصلت الثورة على النزعة العالمية *cosmopolitanism* ذروتها في ألمانيا وكان أبرز ممثليها الفيلسوف هيردر *J. G. Herder*. ورغم أن اعتقاده أن قيمة الانتماء إلى جماعة أو ثقافة ما، مثل اعتقاد ماتزيني، كانت له نتائج سياسية تراجمية في القرن العشرين، كما أشار إيزايا برلين *Isaiah Berlin*، فإن نظرية هيردر عن المجتمع القائم على اللغة والثقافة لم تكن سياسية بل كانت في الواقع "معادية للسياسة ومختلفة عن القومية وربما معارضة لها" (Berlin 1976, p.153).

على النقيض، كان سعي القرن العشرين إلى تعريف موضوعي للأمة ذات أهداف سياسية واضحة، إذ كان رد فعل لانهايار الإمبراطوريات الأوروبية ذات الحكم الوراثي، ولم تعد الأسس التي سيتم من خلالها إعادة رسم الخريطة السياسية لأوروبا واضحة. حتى اعتقاد ماتزيني في التخطيط الطبيعي لم يفلح في إيطاليا حيث أضاف إقصاء الأقاليم التي تتحدث الإيطالية في سويسرا وأقاليم الإمبراطورية النمساوية الهنغارية إلى المصطلحات السياسية الخاصة بالقومية مصطلحاً سياسياً جديداً وهو التحريرية الوحدوية (*irredentism*) (وهو مبدأ سياسياً ينادى بتحرير المقاطعات المتصلة تاريخياً أو عرقياً بوحدة سياسية ما وجمعها في نطاق هذه

الوحدة الطبيعية)، كما اتضحت استحالة إعادة رسم الخريطة السياسية دون خلق أقليات تبدو كأنها في مصيدة.

كان وودرو ويلسون يطمح إلى إمكانية تطبيق مبدأ تقرير المصير القومي بإعمال أسلوب الاستفتاء العام، ولكن صعوبة هذه الفكرة كانت تكمن في الافتراض الخاطئ أن هوية من يشكلون هذه الوحدة لا تمثل إشكالية. وكما قال إيفور جيننجز *Ivor Jennings* عندما أعيد إحياء الفكرة بعد الحرب العالمية الثانية في إطار إزالة المستعمرات "بدا الأمر منطقيا من الناحية الظاهرة: دع الشعب يقرر شيئا ولكن الواقع كان أكثر سخفا ولا منطقية، إذ إن الشعب لن يستطيع أن يقرر شيئا ما لم يقرر أحد من هو الشعب أساسا" (*Jennings 1956, p.56*). في أوروبا بعد عام ١٩١٨ كان بالإمكان أن ينأى الأمر عن السخف لو وُجدت ثقافة ديمقراطية في الأقاليم أو المناطق المحررة. ولو كانت المواطنة وحدها قد قبلت كمعيار لتعريف الأمة، لما ثار الجدل بشأن الإقصاء العرقي أو التفرقة العنصرية. من أسف لم يكن ذلك هو الحال مما تسبب في أن واجه الليبراليون مشكلة الأقليات القومية.

حاول ويلسون مبدئيا أن يُضَمَّنَ ميثاق عصبة الأمم شرطا (مادة ١٠) للتوفيق الإقليمي السلمى في حال التغيير، "في الظروف العرقية القائمة أو في العلاقات الاجتماعية والسياسية الحالية" (*Coban 1945, p.28*). ولذا فإن الهجوم الضارى على مبدأ التكامل الإقليمي فشل في إقناع الجميع بمن فيهم الوفد الأمريكى فى مؤتمر السلام بباريس، ولم تدع الصيغة الأخيرة من المادة مجالا للحظ رغم أن الدول التى خلفت إمبراطورية هابسبورج قد فرض عليها أن توقع على معاهدات تضمن حقوق الأقليات كشرط لانضمامها إلى العصبة. وبما أن القوى الكبرى لم يفرض عليها مثل هذا القيد، فقد خلق ذلك شعورا بازواجية المعايير مما سبب رفضا وسخطا كبيرين (*Jackson Preece 1998, pp.67-94*). كان استخدام ألمانيا النازية لوجود الأقليات الألمانية ذريعة لتبرير توسعها شرقا، حريا بتدمير المحاولة الليبرالية للتوافق مع القومية العرقية، وبالتالي اختفت فى ١٩٤٥ مسألة

حماية الأقليات النومية من قائمة الأفكار التي تأسس عليها ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ولم يتم إحيائها حتى تسعينيات القرن العشرين.

كان فشل المفكرين الليبراليين العالميين في إرساء دعائم نموذج مدنى عن الدولة القومية قد ترك المجال مفتوحاً أمام من كانوا يعتقدون أن المشكلة يمكن حلها بتحديد أمم "حقيقية"، وتزعم المؤرخون وعلماء الاجتماع النقاش في الغرب. لم يعنوا كالمفكرين السياسيين بتبرير نظام اجتماعى أو سياسى ما، إنما بفهم الظروف التى أدت إلى نشأة ظاهرة القومية نفسها. ومن الأهمية بمكان فى هذا السياق أن نتطرق إلى تعريف ماكس فيبر *Max Weber* للأمة لأنه يطرح الأسئلة الكثيرة التى حاول غيره من الأكاديميين الإجابة عنها:

إن المعنى المقصود بمصطلح "أمة واحدة" يكمن فى السياسة. ويمكن تعريف مفهوم الأمة بأنها مجتمع تربطه المشاعر نفسها التى تعبر عن نفسها على نحو خاص، أى أن الأمة مجتمع قادر على إنتاج دولة خاصة به (*Weber 1948, p.179*).

فما الذى يتسبب فى قيام المجتمع المترابط العواطف الطامح إلى دولة خاصة به؟ وما العملية التى من خلالها تحصل مثل هذه المجتمعات على الدولة؟ يقع الباحثون عن إجابة للسؤال الأول فى واحد من معسكرين: فبالنسبة إلى أمثال ووكر كونور *Walker Connor (1978, pp. 379-98)* أو أنتونى سميث *Anthony Smith (1991)*، تكمن الإجابة فى عودة المشاعر العرقية الأولية القائمة على ذكريات وأساطير ورموز مشتركة. وبالنسبة إلى آخرين مثل إيلى كيدورى *Eli Kedourie (1960)* أو أرنست جلنر *Ernst Gellner (1983)* أو بنديكت أندرسون *Benedict Anderson (1983)* فإن تصاعد القومية - بما فى ذلك صناعة شعوب لم يكن لها وجود من قبل - هو جزء من عملية التحديث. إنهم يختلفون حول الروابط السببية بين القومية والجوانب الأخرى للحدثة؛ بينما يجمعهم الشك فى الدعاوى السلفية للقوميين العرقيين كما أنهم لا يميلون إلى أخذ الجدليات القومية على محمل الجد.

المسألة ليست قابلة للإثبات، ولكن كتابات كلا المجموعتين مهمة لمن يريد أن يفهم كيف شكلت القومية المجتمع الحديث. بيد أنهما لا تمثلان فكرا سياسيا بالمعنى المفهوم عموما: أى منهج للتأمل عن أسس التنظيم السياسى ومبررات استخدام السلطة وحدود استخدامها. ولذلك فلن نخوض فيها هنا. أما سؤال ماكس فيبر الثانى فهو سؤال تجريبى وضعى. كانت هناك بعض محاولات لطرح إجابة نظرية عامة وكان مينسك *Meinecke* هو الأكثر اقترابا من غيره بتمييزه بين الشعوب القائمة على وحدوية الثقافة وتلك القائمة على وحدوية الدولة (*Meinecke 1922 p. 15*).

أشار إيزايا برلين إلى أن العالم الليبرالى بعد ١٩٤٥ تجاهل عن خطأ التأثير المستمر للأفكار القومية (*Berlin 1979 [1972], pp.333-5*). ونادرا ما تفحصت دول الغرب الأسس القومية لديها، وكثيرا ما فهمت القومية على أساس المتغيرات المرضية الحادة التى قذفت بالعالم فى غياهب الحرب. فى أوروبا اقترنت القومية بالفشل وسويت به، بينما ظلت فى الدول المستعمرة منهجا للتححرر، وسيتم تغطية الأفكار المسببة لثورات القومية ضد الغرب فى آسيا وأفريقيا فى أجزاء شتى من هذا المجلد مثل الفصول التى تتناول الشيوعية والفاشية والاشتراكية القومية؛ ولكن من الضرورة بمكان أن يتم دراسة إسهامات هذه الحركات الأخيرة فى الفكر السياسى القومى لأنها دعمت ونمت الفكرة العرقية عن الأمة... التى أعيد إحيائها، بتداعيات جسام، بعد ١٩٨٩.

هذه الفكرة لعبت دورا مهما، وإن كان ثانويا، فى تطور الأيديولوجيا الشيوعية وكانت محورية بالنسبة إلى الفاشية فى فترة ما بين الحربين العالميتين. كانت المشكلة بالنسبة إلى الشيوعيين هى كيفية الاعتراف بها كأمر مشروع بالمعنى الثقافى والإدارى دون السماح لها أن تضرب تكامل الدولة السوفيتية. وعُهد بهذه المهمة لستالين الذى سعى إلى تعريف موضوعى يستبعد أية أصداء للطوعية الليبرالية:

الأمة هي مجتمع من الناس مستقر متوافق تاريخيا، مكون على أساس لغة وأرض وحياة اقتصادية مشتركة وبناء سيكولوجى واحد يتبدى فى ثقافة واحدة.. ولا بد من التأكيد أن أيا من هذه المواصفات لا يمكنه بمفرده أن يُعرف أمة ما؛ بل إذا ما انعدم أى منها فلن يكون الشعب شعبا (Stalin 1973, p.61).

وليس ثمة غرابة حقيقية فى هذا التعريف، بل إنه يتشابه مع تعريفات أصحاب الفلسفة الوضعية الليبرالية. ولكن سنالين استخدمه ليخلع على الجمهوريات السوفيتية مظاهر الحكم الذاتى بينما ينكر عليهم حقيقة هذا الحكم الذاتى وجوهره.

لقد اكتسب الفاشيون آراء كثيرة من مصادر مختلفة عن تلك التى ألهمت المفكرين القوميين الأول، ولكنهم- على خلاف الليبراليين أو الاشتراكيين- لم يتعذر عليهم إجراء مصالححة بين معتقداتهم وبين فكرة الأمة، استشهادا بما قال روجر جريفين *Roger Griffen* من أن "الفاشية نوع من الأيديولوجيا السياسية جوهرها الأساسى، فى أشكالها المختلفة، هو القومية الشعبوية بأشكالها المستحدثة" (Griffen 1993, p.2). أو بعبارة أخرى فإن الفاشية أولا وأخيرا هى نظرية عن الأمة.

فى فترة ما بين الحربين العالميتين وصل الكثير من أنظمة الحكم الفاشية إلى السلطة؛ ناهيك عن الحركة الإيطالية التى سميت الأيديولوجية الفاشية باسمها؛ وناهيك أيضا عن الاشتراكية القومية الألمانية التى قادت المنطق الاستبدادى الدكتاتورى إلى النهاية المروعة التى وصل إليها. لم تضع هذه النظم جميعها دعاواها عن السلطة على أساس نظرية واضحة عن التفوق البيولوجى أو العنصرى ولم تكن كلها تعتبر العنف مبدأ للتحرر يأتى بالنتائج الأسرع- رغم أن الكثير منها اعتنق هذه العقيدة. ولكنها- جميعا- كانت ترى أن أية أمة معرضة للأزمات وللانهيار وإن كانت قادرة على الخلاص أيضا. لقد رأوها كلا متكاملًا ذا وحدة عضوية بعيدة عن الفكرة الليبرالية عن مجتمع سياسى من المواطنين، كما هى بعيدة عن المجتمع الثقافى الذى وجده البولشفيك علامة على طريق المجتمع اللاطبقي فى آخر الأمر.

كان الفاشيون في أنفسهم جماعات مهمتها الأساسية إحداث صدمة تعيد للأمة عظمتها المفقودة من خلال فعل إرادة. وخير ما يمثل مفهوم الوحدة العضوية للأمة هو البيان الصادر عن الخطة القومية من أجل "إيطاليا الجديدة" الذي نشرته في ١٩٢٠ الرابطة القومية الإيطالية، أسلاف الفاشيين، الذين اندمجوا معهم في ١٩٢٣:

إن الفرض المنطقي الأساسي للقومية، الذي يضع العقيدة القومية في علاقة خاصة مع العقائد السياسية الأخرى، هو أن المجتمعات المختلفة على كثرتها، كائنات حقيقية وهبت الحياة وتجاوزت حدود الأشخاص أو الأفراد وهي لذلك تحيا لمئات بل وآلاف السنين.

لذا فالأمة الإيطالية لا تحتوى على مجرد ٣٦ مليون إيطالي موجودين بها حالياً وإنما على مئات الملايين من الإيطاليين الذين سوف يعيشون على هذه الأرض في القرون القادمة والذين يمثلون كلا متكاملًا؛ بهذا المفهوم فإن كل جيل وكل فرد داخل ذلك الجيل ما هو إلا جزء عابر منتهى الصغر ضمن أجزاء الأمة وهو بمثابة الخلية المكونة للأمة ككائن عضوي. وكما أن الخلايا تولد وتحيا وتموت ويبقى الكائن كما هو، فإن الأفراد يولدون ويحيون ويموتون بينما تواصل الأمة البقاء لآلاف السنين.

إن القومية تعتبر توسع قوة إيطاليا في العالم واجبا فوق كل واجب. إنه قانون أخلاقي يستحث شعبا ما لأسباب جغرافية وتاريخية وديموغرافية إما أن يضعف وينتهى أو يتوسع ويسيطر.. أن يقوى في كفاحه في مواجهة الأمم المنافسة وهو الكفاح الذي سيكون شاقا، ولكنه مع النصر يكون مجدا وعزة (Griffen 1995, pp.37-8).

القومية المفرطة كانت الوريث المرضى لهذا الاتجاه في الرومانتيكية الأوروبية- تلك النزعة التي رفضت كلا من حركة التنوير الفرنسية وعقلانية الاقتصاد السياسي البريطاني. لم يعبأ الفاشيون ولا النازيون بما كان يجمع بينهم وبأقى البشرية وإنما بما كان يميزهم ويضعهم في منزلة أعلى؛ وكان من شأن هزيمتهم النكراء في الحرب العالمية الثانية أن تضعف من جاذبية النظريات الفاشية عن الأمة. قليل من الحركات القومية المعادية للإمبريالية - مثل حركة "سوباس شاندرابوس للقومى الهندي" *Subhas Chandra's Bose's Indian National Army* أو "الحزب القومى الأفريقى" *Afrikanar National Party*

فى جنوب أفريقيا - ساندت قوات المحور وفقا لمبدأ مصادقة عدو العدو. كما وضع فرانز فانون *Franz Fanon* المفكر الأول للثورة الجزائرية فكرة العنف الثورى فى إطار استعمارى (*Fanon 1965*)، وقد اقتبست معظم الحركات المناهضة للاستعمار - دون وعى - ذلك الشكل الكاريزمى للزعامة الذى غرسته الفاشية. ولكن القليل منها هو الذى كان يحمل ملامح لاعقلانية الفاشية الأوروبية.

على العكس، تقبلت معظم هذه الحركات بحماسة واضحة فكرة الإنسانية الواحدة والقيم العالمية. وكان نهرى *Nehru* شديد التفاؤل حين حث رفاقه فى البرلمان فى ١٩٤٧ على أن "يتعهدوا على التقانى فى خدمة الهند وشعبها وقضايا الإنسانية جمعاء" (*Nehru 1962, pp.94-5*). لم يظهر تحدى القوى العرقية فوق السطح من جديد سوى فى تسعينيات القرن العشرين عندما واجه المجتمع الدولى الضغوط المتناقضة للعولمة من جهة والتجزئة السياسية من جهة أخرى.

لم تكن المشكلة النظرية جديدة؛ فقد ظهرت بعد كلا الحربين العالميتين. فعلى أى أساس يحق لجماعة اجتماعية ما أن يكون لها دولة خاصة بها؟ هذه القضية لم تحل فى أى من الوقتين. أما البحث عن إجابة جديدة فقد جاء - كما يحدث دائما فى مثل هذه الأمور - استجابة لأحداث معينة وليس وفقا لأراء فلسفية. مع انهيار الاتحاد السوفيتى واتساع رقعة تحرير النظم الاقتصادية بدأ الناس يعبرون الحدود والتخوم على نطاق واسع، وهو ما لم يكن ممكنا أثناء الحرب الباردة. فى الوقت نفسه فإن الديمقراطية التى زعم الغرب أنها حل لمشكلات المجتمعات المنقسمة، كثيرا ما فشلت تماما أو على الأقل كانت مصحوبة بالعنف داخل المجتمعات والانتهاك المنظم للحقوق الأساسية على يد سلطات الدولة، بل إن الدولة لم يكن لها وجود فى بعض الحالات.

أدت الحاجة إلى الرد على هذه التحديات إلى إعادة الاهتمام بنظرية تقرير المصير، وانفتح مجددا انقسام فلسفى قديم داخل الليبرالية بين من يرجون نظام عدالة عالمية يقوم على إرساء وتدعيم وتوسيع قوانين حقوق الإنسان، ومن يصرون على أن النسق الخلقى موجود فى داخل المجتمع. كان جون رولز *John*

Rawls هو الأب المؤسس للمعسكر العالمي الحديث، وقد أوضح كتابه "نظرية العدالة" *Theory of Justice* الصادر في عام ١٩٧١ أعمال جيل كامل من المفكرين الكوزموبوليتانيين مثل تشارلز بيتز *Charles Beitz* (١٩٧٩) بريان بارى *Brian Barry* (١٩٨٨). وقد كانت الاستجابة المجتمعية لفكرة "الموقف الأصلي" التي أقام عليها رولز نظريته، هي الاستجابة الأحدث وهي مرتبطة أساسا بكتاب من أمثال الفيلسوف الأمريكي مايكل وولزر *Michael Walzer* (١٩٨٥) والمفكر السياسي البريطاني ديفيد ميلر *David Miller* (١٩٩٥).

يعتقد المنادون بمبدأ الجماعة أن المبادئ الإنسانية ترتبط أساسا بالمجتمعات التي نعيش فيها وليس بالنظريات المطلقة عن الحقوق والواجبات. أما بالنسبة إلى المنادين بالعالمية فإن حدود الدولة والأمة أمر في المرتبة الثانية من الأهمية، حيث إن المرتبة الأولى هي ما يدور فيهما ويعتمل بداخلهما. يرى المنادون بمبدأ الجماعة أن الحدود هي جزء أساسي لتحديد الهوية ولا تميز بالضرورة بين نمطين سلوكيين مختلفين، بين من في الداخل ومن في الخارج، ولكن ما لم يتم ترسيم الحدود بدقة فإن الشعب سيعجز عن التصرف كوحدة أخلاقية أو ثقافية واحدة. ولا شك في أن ذلك مبالغة في كلا الموقفين وإن كان يساعد على تحديد أسباب صعوبة الوصول إلى إجماع بشأن قضايا الهجرة وحق اللجوء السياسي وقضية ما إذا كان ينبغي وجود حق الانفصال لتقرير المصير - وتحت أي ظرف.

من الصعوبة بمكان بشكل عام تحديد النقطة التي تبدأ عندها أية نظرية تؤثر في التطبيق، فليس هناك ثمة دليل على أن كتابات بوكانان *Buchanan* (١٩٩١) أو بيران *Beran* (١٩٨٧) عن الانفصال كان لها أي أثر في ممارسات الدولة. في كتابه الصادر عام ١٩٩٢ "أجندة من أجل السلام" *Agenda for Peace* يقول بطرس بطرس غالي، وكان سكرتيراً عاما للأمم المتحدة آن ذاك، إنه في حين لم تغلق الأمم المتحدة أبوابها في وجه أي أعضاء جدد، لو أن كل مجموعة ساخطة على أوضاعها أرادت لنفسها حق تقرير المصير، فإن نتيجة ذلك ستكون الفوضى وفقدان العالم لهدوئه ورفاهته (Boutros Ghali 1992, paras. 17 and 18).

وأكد ذلك أن إجماع ما بعد ١٩٤٥ على مبدأ تقرير المصير - الذي واكب نهاية الاستعمار الأوروبي لدول العالم - كان قد اتخذ تحت ضغط. يوحى تطور القانون الدولي في هذه القضية بنتيجة متواضعة كهذه. وعندما طلب رأى محكمة العدل الدولية فى عام ١٩٧٤ بشأن موقف المغرب من الدعوى التى رفعتها موريتانيا، أقرت المحكمة بأنه رغم وجود "ولاءات وتحالفات" بين المغرب وبين بعض القبائل التى تعيش فى المنطقة فإنه لا ينبغى استخدام ذلك لننكر على موريتانيا - التى كانت مستعمرة فرنسية قبل ذلك - الحق فى تقرير المصير. أى أن المحكمة أيدت الإجماع السياسى القائم. وفى عام ١٩٩٦ طلبت المحكمة العليا فى كندا رأى اثنين من كبار المحامين عما إذا كان من حق كيبيك *Quebec* إعلان الانفصال من جانب واحد، وأجاب المحاميان بأنه "قد يكون هناك تطورات فى مبدأ حق تقرير المصير بحيث يمكن أن تقود الانتهاكات الصريحة لحقوق الإنسان أو سيادة النظم غير الديمقراطية إلى انفصال أحادى الجانب" (وهى المقاييس التى لا تنطبق على *Quebec* (Mayall 1999, p. 70)). وفى نهاية القرن لم يبدُ أن القومية قد انتهت كما انتهت الإمبريالية، ناهيك عن أن كليهما قد حلت محله نزعة عالمية جديدة.

٥ - الفاشية والعنصرية

ستانلى ج. باين (*) Stanley G. Payne

إن تحليل الفكر السياسى الفاشى مهمة شاقة وذلك لعدة أسباب، حيث لم يتم تعريف الفاشية بدقة وهو ما نتج عنه اعتبارها مجرد مجموعة ممارسات لا أيديولوجية فى الأساس ودون برنامج أو فكر رسمى، وقد كان هناك ميل منذ عام ١٩٢٣ إلى التعميم بما هو أبعد من المثال الإيطالى فأصبح مصطلح الفاشية أو الفاشى يطلق على أى شكل من أشكال الحركات أو النظم اليمينية السلطوية. ثم إن الستالينيين السوفيت راحوا يطلقون المصطلح - مدعوما بصفات إضافية فى الغالب - على كل منافسيهم. وفى مشارف ثلاثينيات القرن العشرين لم تكن الفاشية أكثر من مجرد مصطلح ازدرائى لنعت الخصوم السياسيين، وظل هذا الاستخدام الازدرائى المبهم مستخدما حتى يومنا هذا.

رغم ذلك ظهر إجماع محدود لدى بعض أوائل من درسوا الفاشية الذين يستخدمون المصطلح للإشارة إلى مجموعة الحركات القومية الثورية التى قامت فى أوروبا فى الفترة ما بين الحربين العالميتين، فى حالتى الفاشية الإيطالية والأحزاب الاشتراكية القومية الألمانية أولا، ثم فى الحالات المشابهة فى بقية الدول الأوروبية. ذلك الإجماع المحدود يتفق على أنه لم تكن هناك حركات مشابهة تحمل الصفات نفسها أو معظمها سواء قبل ١٩١٩ أو بعد ١٩٤٥ وعلى أنها لم تظهر خارج أوروبا قط (Griffin 1998, pp. 1-16). إلا أن الاختلاف قائم بين الدارسين حول ما إذا كان بالإمكان الربط بين الحركات الفاشية المختلفة التى ظهرت فى أوروبا فى فترة ما بين الحربين على اعتبار إنها كلها تمثل ظاهرة عامة شاملة، أو أن تلك الحركات كانت من الانقسام على نفسها بشكل أصبح معه من الضرورى دراسة كل منها على حدة باعتبارها ظاهرة مفردة. وغالبا ما يستقر

(*) أستاذ التاريخ بجامعة وسكنسن - ماديسون.

الرأى على الاتجاه الأول - مع الكثير من الشروط المهمة. مصطلح الفاشية إذن يوظفه الدارسون لتعريف نموذج عام من الحركات السياسية مع إدراك أن التنظيمات المختلفة تنطبق عليها خصائص أساسية مشتركة بينها، ولكنها قد تختلف فيما بينها حيث إنها لا تتبع برنامجا واحدا محددا؛ وعلى هذا الأساس يمكننا تعريف الفاشية باعتبارها شكلا من أشكال الثورة العضوية يغالى فى القومية ويحاول إعادة بث الروح فيها؛ أساسها الفلسفة الحيوية البدائية غير العقلانية؛ هيكلها تركيب يبدو متناقضا ما بين النخبوية المتطرفة وتعبئة الجماهير؛ كما تؤكد بقوة مبدأ التراتبية والزعامة؛ وتقيّم العنف تقييما إيجابيا إلى حد ما باعتباره هدفاً ووسيلة؛ وتميل لتطبيع الحرب والفضائل العسكرية (Griffin 1991, p.26-52; Payne 1995, pp. 3-19)

للأفكار الفاشية نَسَبٌ وتاريخ فى الفكر السياسى والاجتماعى والفلسفى سابق على تَكُونِ الحركة الإيطالية فى عام ١٩١٩، رغم أن هذه الأفكار لم تُستحضر معا من قبل ذلك أبداً لخدمة مؤسسة سياسية واحدة ومحددة، كما أن الجذور البعيدة لبعض هذه الأفكار يعود أولاً إلى التغيرات الفكرية الكبرى التى جاء بها التنوير فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، وإلى الرومانسية الفكرية والثقافية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ثانياً (Nolte 1966; Wippermann 1989). لا يلقى ذلك الكثير من التقدير حيث إن الفاشية رفضت تماماً المبادئ الرئيسية للتنوير مثل الليبرالية والعقلانية والمادية والشمولية. إلا أن التحول الفكرى فى القرن الثامن عشر كان كبيراً ومتعدد الأوجه بحيث شمل نواحي مختلفة من الفكر والثقافة، واعتمدت الفاشية فى الواقع على عدة مرتكزات رئيسية فى الفكر التنويرى بدءاً من استبدال المسيحية الأرثوذكسية بمفهوم طبيعى يؤمن بوجود الله عقلاً لا تديناً؛ واستبدال القانون الطبيعى المقدس تقليدياً بقانون آخر علمانى تماماً مع إرساء مفاهيم جديدة عن الطبيعة والمجتمع والأمة. كانت فكرة الأمة و/أو الشعب فكرة جوهرية بالنسبة إلى الفكر الفاشى؛ كما كان مفهوم التراتبية الجديدة للطبقة المستتيرة، المتقدمة فنياً والمتفوقة ثقافياً - وهى النزعات الفكرية التنويرية التى استطاعت البقاء جنباً إلى جنب مع الشمولية. لقد نبغ الإيمان بالتقدم

العلماني والتفاؤل العلماني من تلك المصادر نفسها التي نبع منها توجهه نحو "الإنسانية الأعلى" المبنية على القانون الطبيعي العلماني. وكانت مبادئ التنوير تفترض الحاجة إلى توجيه النخبة وإلى حكمها، وهيمنة مذهب الإرادة الإنسانية وانتصار العزم على الإصلاح ووضع أسس ثقافة جديدة، مع التمييز بين القطاعات المنتجة وغير المنتجة من المجتمع. كان ذلك في بعض الأحيان يأخذ شكل الإصلاح السلطوي وفي أشد حالاته تطرفا كان يأخذ شكل التغيير الثوري الذي يدار بالعنف ويؤثر في نواح عريضة من الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية بهدف تحقيق الوحدة والاتساق الجديد في الأمة. كانت الثورة الفرنسية النموذج الأول لتقديم الدين المدني الراديكالي الجديد وإحلاله محل الثقافة التقليدية مصحوبا بمسرح عام جديد وطقوس سياسية تؤثر في العوام وتتطبع في أذهانهم. وأخيرا فإن التنوير هو الذي بدأ في تصنيف الناس على أساس العنصر أو السلالة راسما فروقا بين الأعراق أصبحت في القرن التاسع عشر حادة وحاسمة. كل هذه العناصر أو الجوانب من الفكر التنويري اعتمد عليها الفاشيون رغم أنهم رفضوا بعضا من أهم مبادئه (Birken 1995).

ما يوازي ذلك أو يفوقه أهمية عند التصنيف المبدئي للفاشية هو تلك الأوجه الثقافية والسياسية المناهضة للبيرالية في الفكر الرومانسي، الذي رفض الليبرالية والعقلانية والمادية مفضلا عليها جميعا العاطفة والمثالية؛ مع ميل إلى تأكيد الهوية والقيم التاريخية والعرقية والروحية في مقابل الشمولية.

وقد أكد أحد أكبر تيارات الفكر الرومانسي مركزية الأمة، ليس باعتبارها بناء مدنيا أو قانونيا وإنما كهوية وكيان عرقي وثقافي متفرد غير منكر. كما أن الفكر الرومانسي لا يرى أن السيادة الشعبية تتبع من النخبة وإنما من الناس باعتبارهم يشكلون وحدة ثقافية وعرقية. الحرية بموجب هذا المنهج الفكري لا تتمثل في الحقوق المدنية للفرد وإنما بتحقيق الأمة لذاتها؛ أي الوصول إلى الفضيلة المكتملة في المجتمع العرقي والتي قد تتطلب من الفرد التضحية التي قد تصل إلى التضحية بالنفس.

أعيدت صياغة هذه المناهج الفكرية السياسية والاجتماعية فيما بين ثمانينيات القرن التاسع عشر وسنة ١٩١٤ بمحتوى جديد، يصفه بعض المؤرخين بالأزمة الثقافية أو الثورة الفكرية لتسعينيات القرن التاسع عشر أو نهاية القرن *fin de siècle*؛ وبينما كانت التوجهات والنزعات السياسية والاجتماعية والفلسفية فى الجزء الأعم من القرن التاسع عشر تعتق الليبرالية والعقلانية والمادية، قامت الأفكار والأولويات الجديدة لدى النخبة الثقافية والفكرية بتحدى هذه المبادئ السالفة الذكر فى الجزء الأخير من القرن (Sternhell 1978).

كان للمثالية الجديدة الرواج فى الفلسفة التقليدية وفى بعض جوانب الأدب. وأكدت التيارات الأحدث اللاعقلانية والفلسفة الحيوية والتوجه للفعل. وعكف الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه *Friedrich Nietzsche* يناقش أهم دعائم ومبادئ الحقيقة ويعيد بناءها نظرياً (Aschheim 1992). واستبدلت النزعة الفردانية، بميل جديد تجاه التناظر الحيوى ومفاهيم الكلية والوحدة العضوية (Mosse 1964)، كما كشفت الأبحاث الجديدة فى علم الإنسان وفى علم النفس الاجتماعى عن اختلافات أخلاقية وثقافية شاسعة فى داخل المجتمع الإنسانى وشجعت النسبية الأخلاقية والفكرية كما كشفت عن غلبة العاطفة واللامنطق والذاتية فى الجماعات الاجتماعية. وكتب علماء علم الاجتماع السياسى من أمثال جيتانو موسكا *Gaetano Mosca* ولفريدو پاريتو *Vilfredo Pareto* عن ميل طبيعى وحتمى إلى حكم النخبة وليس الحكم الديمقراطى أو حكم الأغلبية فى الجماعات السياسية والاجتماعية. وقد عكف الداروينيون الاجتماعيون على تطبيق المفاهيم الداروينية فى علمى البيولوجيا والحيوان على المجتمع الإنسانى مؤكدين النزوع إلى مبدأى المنافسة والبقاء للأصلح- بل حتميتهما. كما طبق ذلك على العلاقات الدولية أيضاً مما شجع على المنافسة القومية والإمبريالية وربما على الحروب (Kelly 1981)؛ وفى مطلع القرن العشرين كانت هناك دعوات جديدة للعنف من قِبل الزعماء الثوريين والعسكريين القومييين والمفكرين الأصوليين، ففي كتابه الصادر عام ١٩٠٨ "تأملات عن العنف" *Reflections on Violence* كتب المفكر الفرنسى جورج سوريل *Georges Sorel* يقول إن العنف ليس مجرد

شر لايد منه أو وسيلة بغیضة نحو خير أكبر، بل إنه فى حد ذاته أمر إيجابى بناء ومرغوب فيه. كان سوریل يرى أن العنف ينقى الجماعة الاجتماعية فهو الوسيلة الأكثر ضمانا- لو أدير بالطريقة الملائمة- لإبراز القيم الإيجابية مثل الجدية والمثالية والوحدة والالتزام والتضحية بالذات مما يرفع شأن ممارسيه ويُعلى قدرهم.

أكثر الجوانب شؤما بهذا الخصوص كان انبعاث الفكر العنصرى الحديث، فالبشر على مدى قرون عدة على وعى ببعض الفروق العنصرية خاصة فى لون البشرة، ولكن مثل تلك الفروق كانت هامشية فى نظر الفكر المسيحى التقليدى مقارنة بالطبيعة الإنسانية الأساسية للبشر. كان الاستثناء الوحيد بدءا من القرن الخامس عشر فصاعدا هو استعباد الأفارقة السود، ولكن فى أواخر القرن الثامن عشر وفى القرن التاسع عشر قُوِّضَتْ هذه الأفكار حتى انتهت العبودية تماما من أوروبا كلها ومن الأمريكتين ومن المستعمرات الأوروبية، وإن لم تنته فى كل المجتمعات الإسلامية فى أفريقيا والشرق الأوسط.

بدأ التصنيف المفصل للمجتمع الإنسانى من حيث السلالات المحددة خلال القرن الثامن عشر، وكان ذلك تحليلا وصفيا محايدا إلى حد ما وغير مصاغ على أساس السلالات العازية أو الفوارق الازدرائية. ولكن الفكر العنصرى كان ينتشر حثيثا خلال القرن التاسع عشر مما أدى فى النهاية إلى وجود "العنصرية العلمية" التى سعت لتسجيل وتصنيف الصفات الفسيولوجية وغيرها للعديد من المجموعات العرقية والعنصرية المختلفة. وفى نهاية القرن التاسع عشر ظهرت أبرز انعكاسات هذه الدراسات فى العمل الذى قام به عالم الإجرام اليهودى الإيطالى سيزار لومبروزو *Cesare Lombroso* الذى حدد "النمط الإجرامى الفطرى" من البشر على أساس شكل ومواصفات الرأس وملامح الوجه. ولعدة قرون تالية عكف الدارسون اليهود على نقوية "علم السلالة اليهودية" لتعريف الخصائص "العنصرية" الخاصة باليهود. وفى أواخر القرن التاسع عشر كان المعلقون والكتاب فى مختلف البلدان يعيرون عن قلقهم إزاء أخطار الانحدار الاجتماعى والثقافى والعنصرى

وكان أبلغ المؤلفات تعبيراً عن ذلك هو الكتاب الذى ألفه الكاتب اليهودى الألمانى ماكس نوردو *Max Nordau* عام ١٨٩٢ بعنوان "الانحلال" "*Degeneration*".

خلال النصف الثانى من القرن نفسه، أصبح الفكر العنصرى أكثر وضوحاً وأشد تعصباً وأعمق كرهاً وعدوانية، مع الميل الزائد إلى وضع فوارق واضحة وإبراز التراتبية فى السلالات البشرية. وحيث إن كل هذه التصنيفات والدراسات كانت تتم بواسطة الأوروبيين والأمريكيين البيض، وبما أن المجتمع الأوروبى كان يزداد هيمنة على العالم، فإن الأوروبيين البيض وشركاءهم العرقيين فى كل مكان كانوا يضعون أنفسهم على قمة تلك التراتبية البشرية. كان أول الكتاب الذين نجحوا فى نشر مفهوم تفوق السلالة البيضاء على بقية السلالات البشرية هو الأرسنقراطى الفرنسى النخبوى آرتور دى جوبينو *Arthur de Gobineau* الذى نشر كتابه "*Essay on the Inequality of the Human Races*" فى ١٨٥٣. وبدأ يشرح المصطلحات التى ظهرت فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، فسمى الجنس الأبيض الأكثر تفوقاً بالآريين (*Aryans*)، وزعم أنهم أعلى بالفطرة من بقية السلالات والأجناس الأخرى، ولكن الاندثار مقدر لهم سلفاً وحثماً بسبب الآثار الهدامة لتمازج الأجناس عن طريق زواج البيض من أجناس أخرى (*Biddiss 1970; Bainton 1985*).

لم يقتصر التصنيف العنصرى على الإنسان أو السلالة البشرية ككل فحسب، وإنما تعدى ذلك إلى الاختلافات العرقية أو السلالية بين المجموعات المختلفة من الأوروبيين البيض أنفسهم. ويسمى جورج ل. موسيه *George L. Mosse* -أحد كبار مؤرخى العنصرية الأوروبية- ذلك بـ"العنصرية الغامضة" -وهى غامضة بمعنى أن الاختلافات بين الأوروبيين البيض لا يمكن رؤيتها فى اختلاف لون البشرة وشكل العينين، وإنما هى اختلافات يمكن تحديدها لغوياً ومفهومياً بناء على التاريخ أو الثقافة أو اللغة، وقيل إنها موجودة "فى الدم" حتى وإن لم تكن بادية

للعيان. ازدادت هذه العنصرية الغامضة التصاقا بالقومية المتطرفة في أواخر القرن التاسع عشر (Mosse 1978, pp. 94-112).

ورغم أن ذلك الفكر كان له مناصروه في الدول المختلفة فإنه كان يتركز في ألمانيا والنمسا. هنالك ارتبط الجنس الآري والشعوب الجرمانية التي تتصف بطول القامة والشقرة وزرقة العينين وهي الصفات الموجودة في الألمان وفي شعوب أخرى في أوروبا الشمالية والشمالية الغربية وأسباهم عبر البحار. وكان عدد متزايد من الكتاب والخبراء في الشؤون العامة يروجون لمفهوم الجنس الآري الألماني الذي حظى أيضا بتأييد أكبر؛ وكان أبرز كتاب المرحلة الموسيقي الألماني الشهير ريتشارد فاغنر *Richard Wagner*. بيد أن أكبر المؤيدين لمفهوم الآرية كان المفكر الإنجليزي هوستون ستيفارت تشمبرلين *Houston Stewart Chamberlain* الذي انتقل إلى ألمانيا وكتب في ١٨٩٩ عمله المطول "أسس القرن التاسع عشر" *Foundations of the Nineteenth Century* وكان من رأيه أن الشعوب الجرمانية هي السلالة الأكثر تميزا والأفضل على الإطلاق من بين السلالات الأخرى، حيث يمتلكون "روح العنصر الآري" أو روح السلالة الآرية ويجسدون جميع الفضائل العليا. ولكنهم مهددون من قبل المد المحيط بهم من السلالات الأدنى والأقل شأنًا، وبالتالي فعليهم ألا يترددوا في الانخراط في حروب عنصرية يحمون بها أنفسهم وينتصرون لسلالتهم على السلالات الأخرى (Poliakov 1971; Field 1981)، وأصبح تشمبرلين أحد أفضل الكتاب عند أدولف هتلر *Adolf Hitler*.

ساعد ترويج هذه الأفكار في ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر على التغيير الاجتماعي والثقافي المتلاحق وعلمنة مختلف أوجه الحياة في المدن السريعة النمو، مما حد من مقاومة الأفكار الغامضة الجديدة عن الأمة والسلالة؛ وقبل نهاية القرن وصل الأمر لدرجة أن البعض كان يفضل اعتناق "الدين الألماني"، الذي كان يسعى لدمج السلالة والأمة ومبادئ لوثرية محرفة. ومع بداية القرن العشرين كان من الشائع أن يعتنق عتاة المتعصبين للقومية الألمانية المبادئ العنصرية.

صاحب العنصرية الغامضة الجديدة تصاعد العداء للسامية فى العديد من أجزاء أوروبا فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر. هذا العداء العنصرى الحديث للسامية يختلف عن العداء التقليدى لليهود حيث إن الأخير يضرب بجذوره فى المبادئ الدينية ويمكن تلافيه بالتحول الدينى. بينما الأول يضرب بجذوره فى الكراهية العنصرية التى لا تعترف بأى نوع من المصالحة. وبينما كان اليهود فيما سبق يُشجبون، تقليدياً، باعتبارهم قتلة المسيح وحملة أفكار دينية زائفة، فإن العداء العنصرى الجديد للسامية يرى فى اليهود سلالة حاكمة حانقة تحمل الضغينة لغيرها من السلالات، أو أنها سلالة "ضد السلالات" تكرر نفسها لتقويض دعائم السلالات والمجتمعات الأخرى؛ هذه العقيدة تعتبر اليهود مخربين بالفطرة، وذوى طبيعة عنصرية موصومة بالجشع والمادية وعدم القدرة على المحبة أو الإيثار. بل إن كشوفاً علمية كبرى كنظرية جرثومة المرض قدمت تشبيهاً ملائماً حيث كانت تعتبر اليهود أشبه بميكروبات تهاجم الأجسام (أو المجتمعات) بسهولة وبشكل طبيعى مثل البكتيريا حاملة المرض.

راح العداء الجديد للسامية (*anti-Semitism*) (وهو المصطلح الذى تمت صياغته فى ستينيات القرن التاسع عشر) يجد له مكاناً فى الفكر السياسى وظهرت أشد مظاهره تطرفاً فى فرنسا وروسيا ورومانيا. ولكن هذا العداء للسامية كان غالباً ما يبنى بالهزيمة خارج روسيا ورومانيا. فانتهت مثلاً أولى المحاولات لقيام تنظيمات سياسية معادية للسامية فى ألمانيا بالفشل. ولكن بعد صدمة الحرب العالمية الأولى بدأت القوى المعادية للسامية تكتسب زخماً جديداً فى أوروبا الوسطى، وإن لم يكن فى فرنسا.

أحد أهم المبادئ الجديدة للقومية العنصرية التى بدأت فى التطور بدءاً من ثمانينيات القرن التاسع عشر، كان التوجه المتنامى نحو توسيع الدعوة إلى القومية بإدخال جوانب من الاشتراكية الاقتصادية لخلق صيغة جديدة من الاشتراكية القومية. تم التعبير عن ذلك بالعديد من الأساليب، ولكن الدعاوى الأولى للاشتراكية القومية لم يحالفها الكثير من النجاح. منيت أول مجموعتين ألمانيتين بالفشل التام ثم

اختفتا، كذلك كان حال العديد من الكيانات الفرنسية الصغرى التى سعت لرفع الراية نفسها فيما بين ١٨٨٥ و ١٩٠٥. أما الأحزاب الاشتراكية القومية الوحيدة التى كتب لها البقاء فكانت تنظيمات ديمقراطية مستقلة للعمال التشيك والألمان فيما أصبح- بعد مرور نحو قرن من الزمان- جمهورية التشيك.

فشلت إذن المفاهيم الجديدة عن القومية الثورية واللاعقلانية والعنف والعنصرية فى أن تلتحم معا لتصنع أية قوى سياسية كبرى جديدة قبل الحرب العالمية الأولى، ولكن كل المبادئ والمعتقدات التى تشكلت منها الفاشية فيما بعد كانت هناك بالفعل قبل ١٩١٤ لكى يستنتقها المفكرون وواضعو النظريات. وقد أدى تأثير أشد الصراعات الدامية التى وقعت فى العالم حتى ذلك الحين عنفا وتدميرا - ألا وهى الحرب العالمية الأولى - أدى إلى زعزعة النظامين السياسى والاجتماعى بما سمح باتحاد معظم هذه الأفكار وبلورتها لتظهر أولى الحركات الفاشية الحقيقية الناجحة (Sternhell 1978).

من الأهمية بمكان عند الحديث عن تاريخ الأفكار السياسية وتصنيف القوى الجديدة أن نوضح أنه حتى قبل ميلاد الفاشية كان قد ظهر هناك شكلان آخران من الفكر السياسى السلطوى غير الشيوعى، يمكن وصف أحدهما باليمين الراديكالى الجديد والآخر باليمين السلطوى المعتدل. كذلك كان للأشكال الأخرى من السياسات السلطوية أصول وجذور تعود إلى القرن التاسع عشر حيث بدأ ظهور اليمين الراديكالى فى الحركات التقليدية الجديدة والشرعية فى فرنسا وإسبانيا ثم الحركات القومية المتطرفة فى النمسا وروسيا. وفى النهاية فى إيطاليا وفى أماكن أخرى، واختلفت أشكال اليمين الراديكالى عن الفاشية ليس فيما يتعلق بالنزعة السلطوية فى حد ذاتها ولا حتى فيما يتعلق بالعنف وشهوة القتل، وإنما فى النخبوية الاجتماعية ومحدودية القدرة على إثارة وتحريك الجماهير ورفض القومية / الوطنية الثورية. كان اليمين الراديكالى يعبر عن النخب القديمة، وفى معظم الحالات- إن لم يكن فيها كلها- كان يرسخ جذوره فى الدين أكثر منه فى الثقافة الراديكالية الجديدة. ورغم أنه كان تحوليا فى بعض الأمور فقد حاول الحفاظ على معظم التراتيبات

الاجتماعية والاقتصادية القائمة كما كان يفتر إلى الثورية الموجودة في فاشية مطلع القرن العشرين.

اختلف اليمين السلطوى المعتدل في أوروبا أول القرن العشرين عن كل من الفاشية واليمين الراديكالى في مقتته للعنف ولأى شكل جديد متطرف للسلطوية. وكان مصدره الأساسيان هما البحث عن نخبوية وليبرالية سلطوية يمكن السيطرة عليها، والتعاونية الكاثوليكية (كما في الحركات التعاونية الجديدة فى الدول الكاثوليكية).

تعود "الليبرالية الجديدة" شبه الراديكالية إلى أول ومنتصف القرن التاسع عشر فى فرنسا وإسبانيا كما كانت ممثلة فى معظم الدول الأوروبية عند مشارف القرن العشرين. لم يتقدم السلطويون المعتدلون ولا السلطويون الليبراليون سوى ببعض التغييرات المحدودة نسبيا فى الهيكل الدستورى لفرض السلطة وكانوا عادة ما يدمجون الليبرالية السلطوية مع مقترحات تعاونية جديدة. دائما ما كانوا يقترحون إسباغ نظم جديدة على الهيكلين القانونى والدستورى الرسميين مع المحافظة على قدر من التعددية. إلا أنه أصبح من العسير أن نضع خطوطا حادة فاصلة بين بعض أشكال الليبرالية السلطوية والحركات الأقل تطرفا لليمين الراديكالى، حيث إنها قد تتداخل معا (Payne 1995 pp.14-19, 35-70).

الفاشية الإيطالية

أصل مصطلح (فاشى *fascist*) هو الكلمة الإيطالية (*fasci*) ومعناها "حزمة" أو "اتحاد"، التى كانت عادة ما تلتصق بأسماء التنظيمات الإيطالية الجديدة الوطنية أو الراديكالية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أما المجموعة السياسية التى أصبحت فيما بعد الحزب الفاشى المعروف تاريخيا، فقد كانت فى الأساس كيانا يسمى الرابطة الإيطالية النضالية (*Fasci Italiani di Combattimento*) التى تأسست فى ميلانو فى مارس سنة 1919. وكانت

مكونة من حوالي ثلاثمائة عضو من اليساريين في الغالب: بعضهم نقابيون ثوريون سابقون أو اشتراكيون سابقون تحت زعامة بنيتو موسوليني (*Benito Mussolini*) وفوضويون، وعدد قليل من الجمهوريين وأعضاء من حركة الطليعة الفنية المستقبلية وكذلك المحاربين القدامى بـ "أرديتي" وصفوة وحدات الكوماندوز ذوى الزى الموحد الأسود فى الجيش الإيطالى.

نشأت أهم مبادئ الفكر السياسى الفاشى الإيطالى الأصلى من النقابيين الثوريين السابقين الذين اعتنقوا النقابية القومية، الذين كانوا قد بدعوا منذ ١٩٠٨ يعيدون تقييم مبادئهم الثورية الماركسية الأصلية، مميزين أنفسهم أكثر وأكثر عن الحزب الاشتراكى الأرثوذكسى حيث كان بعض النقابيين الثوريين قد بدأ يرى عدم إمكانية قيام الطبقة العاملة وحدها بثورة إيجابية. وقبل الحرب العالمية الأولى بدأوا يؤكدون أهمية الأخلاق والفكر والرمز والاهتمام بعلم النفس الاجتماعى أكثر من اهتمامهم بالمادية الطبقيّة النمطية. كما أكدوا مبدأ الإرادية بدلا من الحتمية الاقتصادية والدور الريادى للنخبة كطليعة ثورية. وتوصلوا إلى أن التغييرات السياسية لا بد من أن تشمل جميع الطبقات ولا بد من أن يكون لها طابع شعبى بدلا من أن تقتصر على عمال المدن. وكان العديد من مفكريهم يرى من الضرورى اعتبار جميع الإيطاليين المنتجين - بما فيهم الطبقات المتوسطة العاملة - "أمة بروليتارية" هناك تمييز ضدها من قبل التقسيم العالمى للثراء والقوة. لذا فإنه - على الأقل على المدى القصير - لم يكن الصناعيون المنتجون هم العدو الرئيسى للعمال الإيطاليين لأنهم طوروا موارد الأمة وحسنوا فرص العمل بها، وإنما كان العدو الحقيقى هو المؤسسة السياسية الليبرالية التى قيدت نمو جميع الطبقات. إذن كان أساس الثورة الإيجابية يكمن فى الشعب ككل وليس فى طبقة واحدة، أى فى الأمة باعتبارها "أمة بروليتارية" وهو ما سوف يحتاج إلى فعل مباشر وعنّف وأعمال بطولية (*Roberts 1979, pp.3-128; Sternhell et al. 1994*).

بعد أن بدأت الحرب العالمية الأولى، دعا بعض الزعماء والمفكرين النقابيين الثوريين إلى دخول إيطاليا الحرب باعتبارها "حرباً قومية ثورية"، صانعين بذلك أول تعبئة جماهيرية للأمة، كانت بمثابة المقدمة للثورة التي حدثت بداخل إيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى. وعند نهاية الحرب أصبح بعض النقابيين الثوريين نقابيين وطنيين مدمجين القومية مع نظام تعدد الطبقات في النقابية القومية، ليقودوا العمال وليوجهوا الاقتصاد وليلتحوا محل الدولة الليبرالية. لم يستطع النقابيون القوميون أبداً أن يهيمنوا على الحركة الفاشية التالية لذلك، ولكنهم كانوا دوماً في قلب "الفاشية اليسارية" التي ستبقى أحد أهم القطبين الأيديولوجيين الأساسيين في الحركة (القطب الآخر هو مجموعة الرابطة القومية اليمينية) (Gentile 1975; Gregor 1974).

بينيتو موسوليني *Benito Mussolini* الذي تزعم الجناح الثوري للحزب الاشتراكي قبل الحرب، انفصل مع مجموعة من تابعيه عن الاشتراكية الدولية في أكتوبر عام ١٩١٤ لأسباب مشابهة لتلك لدى النقابيين المؤيدين للحرب، وبنهاية الحرب أصبح أحد القوميون أو الاشتراكيين القوميون - على أنه لم يستخدم ذلك المصطلح بالتحديد. ورغم تأثره في بعض الأحيان بالنقابيين فإن موقفه أصبح أكثر اعتدالاً وأكثر انتهازية، كما أنه تأثر بسياسات الاشتراكيين الوطنيين في فرنسا وألمانيا، الذين كانوا يؤيدون بشدة المجهود الحربي لأمتهم ويقبلون بشكل نقابي مركزي في العمل والعلاقات الاقتصادية (Gregor 1979; Milza 1999, pp. 163-217).

على عكس الاشتراكية القومية في ألمانيا، وجدت الفاشية الإيطالية صعوبة في وضع مبادئ ونظرية سياسية واضحة محددة. حيث تخطت مبادئها إلى حد ما في السنوات الأولى. وبدأت الأيديولوجية الجديدة للفاشية تتكون في عام ١٩٢٠ أو ١٩٢١ حيث توسعت لتصبح حركة جماهيرية في رد فعل للتهديد الظاهر للاشتراكية الثورية المناهضة للقومية في إيطاليا؛ وفي الوقت الذي بدأ فيه الحزب الفاشي القومي (*National Fascist Party*) يُنظم صفوفه رسمياً في أكتوبر

١٩٢١، غيّرت الحركة الكثير من زعمائها وعددا من مبادئها. وبعد شهرين - في أول ديسمبر - أعلن موسوليني في البرلمان أن "برنامج الفاشية ليس نظرية أو مجموعة من الأفكار الجامدة التي تنفذ بغير نقاش". وعرف الحزب الجديد نفسه بأنه "ميليشيا ثورية في خدمة الأمة، وأنه يتبع في ذلك سياسة تقوم على ثلاثة مبادئ هي: النظام والانضباط والتراتبية" (Gentile 1989 p. 102). كما عرف الفاشيون أنفسهم بأنهم نخبة جديدة لقيادة إيطاليا تتبنى منهج "الإنتاجية" في الاقتصاد بدلا من منهج التوزيع أو التجميع وتؤيد التوسع العسكري و الإمبريالي بحماسة شديدة (De Felice 1966; Gentile 1989).

بعد أن أصبح موسوليني رئيس وزراء دستوريا لحكومة أحزاب ائتلافية في أكتوبر ١٩٢٢، كان الافتقار إلى نظرية محددة أحد العقبات أمام تحويل الحكومة إلى دكتاتورية منظمة؛ الأمر الذي لم يبدأ إلا في يناير ١٩٢٥؛ وخلال الفترة الانتقالية ضم الحزب الرابطة القومية الإيطالية الصغيرة وكانت مجموعة نخبوية من الراديكاليين اليمينيين تعتقد بمبادئ الدولة الشمولية السلطوية كما عرفها أسناذ القانون ألفريدو روكو *Alfredo Rocco*. حاول روكو والقوميون الآخرون أن ينظموا قواعد الفكر الفاشي، وأن يحموا بقايا الأفكار اليسارية غير أن نجاحهم في ذلك كان محدودا؛ وبعد أن أصبح روكو وزيرا للعدل في الدكتاتورية، قام بوضع ما سمي بقوانين الفاشية المتطرفة *leggi fascistissime* التي أرسلت دعائم المؤسسات الرئيسية في النظام الجديد (Ungari 1963).

أصبحت العقيدة الأساسية للنظام الجديد هي عقيدة الدولة الشمولية السلطوية التي حاولت - وإن ليس بنجاح تام- أن تدمج فكر النقابيين القوميين مع التعاونية السلطوية اليمينية للقوميين السابقين. كان الهدف هو إحلال بنية عضوية سلطوية جديدة محل الليبرالية السياسية والاقتصادية، وتم تنظيم ثلاث عشرة نقابة وطنية تابعة للدولة لتمثل وتنظم كلا من رأس المال والعمل. نظريا، كانت تديرها وزارة جديدة للمؤسسات النقابية، ثم تحولت فيما بعد- تحديدا في ١٩٣٤- إلى إحدى وعشرين مؤسسة نقابية قومية. وخلال عامي ١٩٢٨ و ١٩٢٩ استبدل البرلمان

المنتخب بغرفة مركزية يختار أعضاؤها بأسلوب غير مباشر عن طريق الحزب والنقابات والمؤسسات القومية الرئيسية الأخرى (Lyttleton 1973, pp. 308-424).

وبدأ من ١٩٢٥ أعلنت الدولة الفاشية دولة "شمولية"؛ دولة حكم مطلق، تستأثر بالحكم، تتبنى مصطلحا جديدا كان قد تم سكه في العام السابق لذلك، حينما حذر أحد زعماء المعارضة الليبرالية من خطر التحول إلى الدكتاتورية الكاملة. ذلك المفهوم الازدرائي سرعان ما تحول إلى مفهوم إيجابي على يد موسوليني وبعض المفكرين الفاشيين الآخرين على رأسهم الفيلسوف الراند جيوقانى جينتايل *Giovanni Gentile* - الذى أثار مبدأ "الحكم المطلق" ليبرر امتداد سلطة الدولة إلى كل مناحى الحياة السياسية وبعض المناحى الأخرى (Gentile 1915; 1946). لم يكن هذا المبدأ يفترض السيطرة الكاملة على كل المؤسسات، ولكنه كان ذا طبيعة عدوانية ومطلقة توحى بامتداد السيطرة على المزيد منها فى المستقبل (Gregor 1969).

الأقوى من الهيكل النقابى أو التعاونى كانت قوة وقدرة "الدولة الجديدة" نفسها، والتي أصبحت الأسطورة السياسية الوحيدة المسيطرة وهى الفاشية. ورغم أن القطاعات المختلفة من الحزب قد يكون لكل منها أفكار مختلفة عن كيفية تنظيم النقابات والشركات، أكد موسوليني دور الدولة القومية السلطوية وطبيعتها - "الشمولية" كما هو المصطلح الإيطالى - والتي سوف تكمل ما لم يكتمل بعد من الوحدة الإيطالية، وتدير بناء إيطاليا حديثة قوية موطننا جديدا للإيطاليين الفاشيين وإمبراطورية إيطالية كبيرة عظيمة فى آخر الأمر، ومع أسطورة الدولة الجديدة سرعان ما تطورت من حماسة شديدة إلى محاكاة روما، والنظر إلى إيطاليا الفاشية، باعتبارها روما الثالثة التى تتبع أمجاد الإمبراطورية القديمة، وأمجاد عصر النهضة لى تصبح فى منتصف القرن العشرين شبيهة بروما الإمبريالية. كانت أسطورة الإله هى الأسطورة الأخيرة لاحتواء وريادة الإمبراطورية كلها: أسطورة موسوليني كزعيم كاريزمى نابغة ذى قدرات خارقة تؤهله لقيادة الفاشية ودولتها الجديدة، صانعة منها إمبراطورية وأخذة بناصيتها إلى المجد التاريخى.

ورغم أن الهدف كان بناء إيطاليا قوية متطورة ماديا؛ فإن الإيطاليين رفضوا المادية كقيمة بحد ذاتها أو كهدف بحد ذاته. كان لابد من أن يتشكل "الإنسان الجديد" بفعل الفاشية التي ستطبع في ذهنه روحانية جديدة ومثالية بطولية وحس أسطوريا، من شأنه وحده أن يبيث فيها الشجاعة الكاملة والتضحية بالذات والسعي وراء الفتوحات البطولية. لتحقيق هذا الهدف، أنشأ النظام في عام ١٩٢٩ "مدرسة للوصوفية الفاشية".

راحت الفاشية تخرس الحس بكل ما هو مثالي، وكل ما هو روحاني من خلال الفن والثقافة والتعليم، ومن خلال الاحتفالات والطقوس العامة للذين المدنى، وتؤكد ربما أكثر من الاتحاد السوفيتي، الشكل الجديد للعروض السياسية العامة كالطقوس والاحتفالات المسرحية لإشاعة وبث الروح البطولية وخرس قواعد وأسس الفاشية وأساطيرها؛ وهكذا دشنت صنع الأسطورة باستخدام التعليم والدعاية والاحتفاليات الموسعة باعتبارها أدوات لخرس وإشاعة الروح الفاشية، بينما كانت علاقتها بالواقع تزداد وهنا وضعفا (Gentile 1996).

كان للفعل العسكري والعنف القومي مكانة مقدسة، ليس كمكونين أساسيين للحفاظ على الأمن القومي الوطني فحسب، وإنما باعتبارهما أعلى أشكال وأسمى درجات الحياة الوطنية. وتم تعريف الحرب، ليس باعتبارها مسألة ضرورية لبناء الإمبراطورية العظمى الجديدة فحسب، وإنما كمتطلب أساسى للدولة ولصحة الشعب الإيطالى. بل إن الحرب كانت تعتبر الاختبار الحقيقي الفعلى لأية أمة؛ بدونها لا يمكن أن يولد "الإنسان" الإيطالى "الجديد" ولولاها يصبح الاضمحلال والتدهور حتميا.

ورغم كل الأساطير الشعبية، ورغم كل طموحات النظام وتطلعاته، فإن حكومة موسوليني ظلت طوال عقدها الأول غير عدوانية فيما يتعلق بالشئون الخارجية، بينما كانت الدولة "الشمولية" تعتمد على مجموعة من حلول الوسط شبه التعددية مع الملكية والمؤسسات الأخرى بحيث يبقى الملك على رأس الدولة، وتحفظ الكنيسة والمؤسسات العسكرية والتشريعية والاقتصادية وعالما الفن والثقافة

باستقلالها. ولكن النظرية الفاشية برغم ذلك كانت بمثابة "ثورة" كاملة، وأصبح الفاشيون الشباب أكثر عنادا وضجرا، ينادون بموجة ثانية من الفعالية التي تحول جميع المؤسسات الإيطالية إلى جانب تغيرات اقتصادية شاملة، وكانت قلة من الفاشيين اليساريين تنادى بالبدا في عملية تأميم اقتصادى من خلال المؤسسات.

كان موسوليني يرى في هذه الآراء بعض الصحة، وإن كان يعتقد أن الفاشية الكاملة لن تتحقق إلا من خلال التعليم والفتوحات العسكرية معا: أى أن معظم الإيطاليين لن يصبحوا فاشيين حقيقيين، إلا بعد تربية جيل كامل تحت مظلة التعليم والإعلام الفاشى، وبعد أن يتحقق الانتصار العسكرى الكامل للفاشية، وإلا فإن أية سيطرة للمؤسسات الإيطالية قد تذروها رياح القوى المحافظة.

كانت هناك ثلاث مدارس مختلفة للفكر الاقتصادى الفاشى يمكن وصفها بشكل عام باليسار واليمين والوسط. كان اليساريون الفاشيون نقابيين قوميين يؤيدون التكامل النقابى للتمثيل ولتحديد مسار الاقتصاد فى نقابات قومية تحقق كفاءة أعلى وإنتاجا أوفر ودخلا أكبر وعدالة اجتماعية أوسع وأشمل، وهو ما سوف يودى من الناحية النظرية إلى تحول اقتصادى شامل (ولكن ليس إلى جماعية الدولة)، كما أنه سيتيح أسسا نقابية جديدة للدولة. أما الفاشيون اليمينيون تحت زعامة روكو *Rocco* وآخرين فقد اقترحوا الدولة التعاونية كنظام للإرشاد والسيطرة لتشجيع المزيد من الإنتاج والقوة القومية، ولكنهم أيضا شجعوا أن تكون حوافز العمال مبنية على زيادة الإنتاجية. أما أصحاب الوسط والذين كانوا فاشيين معتدلين أو "تعديليين" فكانوا إما مع نوع من الليبرالية السلطوية أو التعاونية التكنوقراطية المعتدلة. كان الليبراليون يرون السلطويون أن وظيفة الفاشية هى خلق دولة قومية قوية تشجع الاقتصاد، ولا تتدخل كثيرا فى القوى الاقتصادية، ودعا التعاونيون التكنوقراطيون بزعماء جوسيبى بوتاي *Giuseppe Bottai* إلى تعاونية يقودها الخبراء وليس الساسة أو الدهماويون أو أصحاب النظريات، لكى تتجنب الدولة كلا من السلطوية المتطرفة والدهماوية حتى تتمكن من إقامة تكنوقراطية مستتيرة لتعظيم التحديث.

لم يبتنّ موسوليني أيا من هذه البرامج بشكل دائم وإن كان برنامج روكو فى النهاية كان له أكبر تأثير. فى سنواته الأولى فى السلطة اتبع موسوليني "الفاشية الليبرالية" للمعتدلين فقمع الاتحادات التجارية اليسارية، ولكنه لم يكن كثير التدخل فى القوى الاقتصادية. ولكن النظام تحول إلى منهج أكثر إعمالا لسلطة الدولة فى سنة ١٩٢٦، فى حين تبنت النقابات القومية مصطلحات الفاشية اليسارية، بينما كانت فى الواقع والممارسة ترفض "التكامل النقابى". وحتى بعد إنشاء الاثنى عشرين مؤسسة فى ١٩٣٤ كانت مؤسسة رجال الصناعة الإيطاليين تحتفظ بينيتها وهيكلها واستقلاليتها مما دفع بوتاي *Bottai* إلى أن يصف النظام بأنه "تعاونيات بدون نظام تعاونى".

كانت الآثار الاقتصادية للركود الاقتصادى بعد عام ١٩٣٠ تتطلب مبادرات أخرى، ولكن استخدام التعاونيات تقلص بشكل عام. كان رد الفعل الرئيسى هو توجه الدولة مباشرة نحو تقنين وضخ كميات كبيرة من الاستثمارات فى المؤسسات الصناعية والمالية المترنحة حتى أصبح نحو ٢٠% من الأسهم الصناعية والمالية مملوكة للدولة (وإن لم تدرها بشكل مباشر). وكانت تلك أعلى نسبة تدخل حكومى فى العالم خارج الإتحاد السوفيتى.

اختلال ميزان القوة الأوروبية بسبب هتلر بعد ١٩٣٣ منح موسوليني، لأول مرة، الفرصة لفرض ما كانت تعتبره العقيدة الفاشية قمة الإنجاز الحكومى - وهو الفتوحات الإمبريالية، وكان اقتران الاستيلاء على أثيوبيا فى ١٩٣٥ - ١٩٣٦ بالمزيد من التوسع لنشاط الدولة وقوانينها نذيرا بأن قيام "الدولة الشمولية" قد بات وشيكا؛ ورغم أن اتساع قوة الدولة ومؤسساتها فى أواخر الثلاثينيات كان أكبر منه قبل عشر سنوات، بقيت "الشمولية" مجرد مذهب غير واضح المعالم أكثر منها حقيقة. لم يكن ثمة دافع للتعبئة الشاملة، وظلت المؤسسات المحافظة القائمة تتمتع ببعض الاستقلالية، وإن لم يكن بنفس الدرجة السابقة.

الاشتراكية القومية الألمانية

لم يكن للتنوع والتطور غير المؤكد وعدم الوضوح النسبي لبعض المبادئ الأساسية في الفاشية الإيطالية نظير في الاشتراكية الوطنية الألمانية. فقد قدم أدولف هتلر الزعامة الأيديولوجية الصارمة التي لم يستطع موسوليني أبدا أن يقدمها. لذا فليس من قبيل المبالغة القول إن الفكر السياسي الاشتراكي القومي كان يتألف أساسا من مبادئ هتلر التي أخذت شكلها، وظهر ذلك بوضوح في ١٩٢٥ عندما نشر هتلر كتابه الشهير "كفاحي" *"Mein Kampf"* معلنا معظم جوانب فكره السياسي. كانت جذور اشتراكية هتلر القومية موجودة في العنصرية الأرية والداروينية الاجتماعية العالمية، وهي الشكل الأكثر تطرفا من أشكال القومية الألمانية في أوائل القرن العشرين، التي ازدادت راديكالية بعد تجربة الحرب العالمية الأولى المريرة ونداعياتها. كما أضيفت لها مبادئ اجتماعية واقتصادية على يد مفكرى ما بعد الحرب من أمثال ديترتس إيكارت *Dietrich Eckart* وجوتفريد فيدر *Gottfried Feder*.

كانت أهم التصنيفات التي وضعها هتلر هي السلالة والمكان، إذ كان يرى أن الجنس الأري أو النوردي هو الأعلى شأنًا والأكثر تفوقًا مقارنة بجميع "الأجناس" أو "السلالات" الأوروبية الأخرى، أو غيرها في أي مكان. هذه الأجناس - لما بينها من فروق فطرية وتنافس - كانت عاجزة عن التعايش السلمي ولذا فإن الصراع بينها كان حتميا من أجل الهيمنة والسيطرة. هكذا كان هتلر يرى أن التاريخ هو تاريخ الصراع العرقي بين مختلف الأجناس، ولم تكن تلك مسألة تفضيل وإنما انعكاس لحقائق الحياة الإنسانية الطبيعية التي أرادها الله للبشر. كان مفهوم هتلر عن الألوهية هو أن قانون الطبيعة - وهو قانون ذو مخالف وأنياب حمراء - قد تأسس بفعل سبب طبيعي أولى، ولذا فإن المبادئ العرقية السليمة إنما تتبع إرادة الله (Ceisel 1972).

ولكى يبرهن على صحة مبادئه العنصرية عاد هتلر إلى التاريخ وإلى التجربة الإنسانية بوجه عام، زاعما أن الصراع العنصري كان دائما موجودا وفي

كل الأحوال؛ حيث ظهر تفوق الجنس الآرى من خلال منجزاتهم التاريخية والثقافية - وهو ما يجسده الشعب الألماني. (ينبغي الالتفات هنا إلى أن هتلر لم يكن قوميا ألمانيا بالمعنى الضيق للكلمة إذ كان يدرك أن هناك العديد من أفراد الجنس الآرى المنتشرين بين شعوب شمال أوروبا الأخرى، كما أنه أقر أن الألمان لم يكونوا سلالة نقية تماما. فالمبدأ الآرى إذن مبدأ عرقى عنصرى أكثر منه قوميا ولذا فإنه يتخطى حدود ألمانيا، وذلك رغم أن الألمان كانوا هم ممثلوه الأساسيون).

الشق الآخر من فكر هتلر خاص بالمكان، حيث كان يرى أن التاريخ بجميع مراحلها ينطوى على المنافسة بين الأجناس والأعراق للاستيلاء على الأرض، وفى العصور الحديثة مع دخول العالم منافسات محمومة، حوصرت السلالة الآرية فى جزء محدود من ألمانيا وأجزاء أخرى من شمال أوروبا، ولذا كان ينبغي لألمانيا أن تكتسب المزيد من المساحة أو الأرض الصالحة للمعيشة لتتسع ومن ثم تسيطر على العالم وإلا عاشت أسوأ حالات الانحدار، وقد عكست مبادئ هتلر فى هذا الشأن رؤية أشد التوسعيين الألمان راديكالية فى أثناء الحرب العالمية الأولى: إما الهيمنة على العالم وإما الانهيار *Weltmacht oder Niedergang*.

أما الحصول على الأرض فلا يتأتى إلا من خلال الغزو والاستيلاء عليها حيث لا وسيلة أخرى لذلك، وعلى ألمانيا ألا تهاب ذلك لأن البديل هو انهيارها فى حين أن تفوق "جنس السادة" لا بد من أن يظهر فى القوة والبأس ورباطة الجأش والنظام والصرامة والنبالة العسكرية؛ فقد خرج من بين الأريين أعظم الفئانين والمحاربين، ولكن صفات المحاربين لا بد من غرسها غرسا سليما والحفاظ عليها على المستوى الأكمل. وبما أن الحياة كفاح دائم فإن ممارسة العنف المنظم أمر ضرورى للحفاظ على التفوق العرقى؛ وإنها لمسئولية هتلر شخصيا أن يقود ألمانيا فى هذه الحرب متزعا الألمان من معركة لأخرى إلى أن يحقق النصر العظيم الذى هو السيطرة على معظم أوروبا وفتح كل أوروبا الشرقية السوفيتية للاستيلاء على الأرض، ويفضل أن تكون تلك الحرب على جبهة واحدة فى وقت واحد. (Jaeckel 1972).

ورغم أن جميع السلالات الأخرى الأقل شأنًا، وخاصة جموع السلافيين في شرق أوروبا، هي أجناس منافسة معادية للآريين، فإن العدو اللدود للجنس الآري يتمثل في اليهود؛ لقد جسد هتلر أشد أنواع العداء للسامية تطرفا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مزدريا إياهم باعتبارهم سلالة شياطين لا هدف لها سوى تلويث السلالات الأخرى وتحطيمها. كان يعتقد أنه لا يمكن خلع الصفات البشرية العادية عليهم إذ إنهم دون البشر يتجسد فيهم الفساد ويشيعون المرض شأنهم شأن البكتيريا، وكما إنهم المسؤولون عن هزيمة ألمانيا في ١٩١٨ وعن ظهور الشيوعية؛ لذا فلا بد من محوهم من حياة ألمانيا وحياة الدول الأخرى كذلك. بيد أن هتلر لم يوضح أبدا كيف يمكن تحقيق ذلك.

تم تنظيم حزب العمال القومي الاشتراكي الألماني في ميونخ في بداية عام ١٩١٩ ولكنه لم يصل إلى السلطة بزعامة هتلر إلا بعد أربعة عشر عاما في يناير عام ١٩٣٣. كان انتصار النازية يعود إلى الديماغوجية الانتخابية الزائفة والأكثر تطرفا؛ حيث كانت تستخدم أسطورة اليهود ككبش للفداء، وصياغة أشد الوعود مبالغ فيها بزعم مناهضة الكساد وآثاره المدمرة في ألمانيا. ربما يكون هناك بعض الحق في ذلك، رغم أنه كان يتعين أثناء الحملات الانتخابية تهدئة نبرة العداء الشديد للسامية لعدم بث الرعب في قلوب الناخبين؛ بينما كان يتم وضع البرامج الاجتماعية والاقتصادية للاشتراكية القومية وحسابها بدقة لكي تروق لقطاعات عريضة من الجماهير. لقد ورث النازيون بعض مبادئ اقتصاديات الدولة التي طبقوها تطبيقا صارما لضخ رأس المال والسيطرة على التضخم وزيادة الإنتاج وإيجاد الوظائف. ومثل كل الفاشيين، كان هتلر يؤيد مبدأ الملكية الخاصة بشدة، ثم إنه وظف الدولة لتوجيه وتقنين النشاط الاقتصادي من خلال أجهزة الرقابة والتنظيم والعقود والاتفاقيات تحت حكم دولة ذات سلطة مطلقة. كان النازيون يطلقون على هذا النظام *Zwangswirtschaft* أى اقتصاد الإلزام أو الاضطرار (*Kershaw 1985; Zitelmann 1987; Prinz and Zitelmann 1991*)

النقطة الأساسية بالنسبة إلى المذهب الاشتراكي القومي كانت مبدأ الزعامة *Führerprinzip*؛ الذي أقر الزعامة المطلقة وغير المشروطة لهتلر ليقود الشعب ويقر العدل ويرشد الأمة نحو العظمة، وامتدت فكرة مبدأ الزعامة في كافة المؤسسات بهدف خلق زعماء فرعيين أقوياء في "أمة من الزعماء"، وأعيد بناء المجتمع الألماني نظريا على أنه "مجتمع للشعب" *Volksgemeinschaft* حيث للجميع نفس المكانة من الناحية العرقية، ولكن الوظائف تختلف، وكل ذلك تحت شعار "الحاجات العامة قبل الحاجات الفردية" *Gemeinnutz geht vor* (Burleigh and Wippermann 1991) *Eigennutz* ويتأتى لهذه المبادئ أن تتحقق من خلال سياسات دقيقة للدعاية الشعبية وتنظيم كافة أنواع الفنون والتسلية والترفيه (Voegelin 1986). لم يكن هتلر أبدا مفكرا منظم العقل ولم يُعد مطلقا خطة دقيقة للحكومة لذا فإن بعض البرامج النازية كانت تتطور بعشوائية، ولكنه رغم ذلك كان أسرع تقدما وأعمق توغلا من موسوليني لأن الطبيعة العامة لسياساته كانت معروفة للألمان، في حين أن الأزمة السياسية والتفكك السياسي كانا قد بلغا في ألمانيا في عام ١٩٣٣ مبلغا شديدا التردى عن ذلك الذي وصلت إليه الأزمة السياسية في إيطاليا في عام ١٩٢٢.

وأما بدت نظرياته الراديكالية متطرفة لغير الألمان، فإنها ساعدته على الإمساك بزمام السلطة، بل وخلقت له الدعم للتوسع والغزو. كما دعمت آراء المفكرين النازيين الآخرين بمن فيهم جوتفريد نيس *Gottfried Neese* وألفرد روزنبرج *Alfred Rosenberg* أفكاره. ومجد كتاب روزنبرج "أسطورة القرن العشرين" الصادر عام ١٩٣٣ "أسطورة الدم" وتفوق ونقاء الجنس الآري. كان الهدف الأسمى للفكر النازي - الذي لم يشرح بدقة أبدا للشعب الألماني - هو الهدف الأكثر تفردا وغرابة من بين كل المخططات الثورية في القرن العشرين: ثورة عنصرية للتوسع ولنتقية الجنس الآري في أوروبا الشمالية والشرقية. لم يضع هتلر أية خطط أو جداول زمنية لحمالاته وغزواته؛ ولا أوضح رسميا بالتفاصيل المحددة تخطيطه لأشد سياساته تعسفا والتي عرفت في النهاية باسم "الحل النهائي" *endgültige Auslösung*، ألا وهي الذبح المنظم لحوالي ستة ملايين يهودي تم

العثور عليهم عام ١٩٤٢ فى تلك الأجزاء من أوروبا التى احتلها النازى؛ وقد تأكد ذلك فى مبدأ حرب الإبادة العنصرية (خاصة ما تم تطبيقه فى أوروبا الشرقية) وهو جوهر فكره، وكذلك عزمه الدعوب والمعلن لإنهاء "المشكلة اليهودية" مرة وإلى الأبد. ورغم أن نظرية النازى قد تسمح بالهجرة أو الترحيل أو الطرد الجماعى لكل اليهود إلى القارات الأخرى- وهو الاحتمال الذى تم التلاعب به كثيرا- فإن "نظرية المرض المعدى" التى ألفها هتلر عن اليهود كانت تتضمن سياسة شديدة القسوة، رغم أن التفاصيل الفعلية لم تعرف إلا فيما بين عامى ١٩٣٩ و١٩٤٢ (*Schleunes 1970; Ackermann 1970*).

لقد اقتسمت الفاشية الإيطالية والاشتراكية القومية الألمانية حدا أدنى من المبادئ والمواصفات الفاشية المشتركة، ومن ضمنها: المعارضة التامة للييسار واليمين والوسط السياسى (رغم الاستعداد المؤقت للاتفاق مع أفسام من اليمين لكسب القوة)؛ والسلطوية المتطرفة؛ وهيمنة الدولة على الاقتصاد؛ وفلسفة وثقافة حيوية لاعقلانية وغير مادية؛ وتقييم نظرى إيجابى للعنف؛ وتأييد شديد للحرب والتوسع؛ وسياسة اجتماعية تؤمن بالوحدة العضوية لمختلف الطبقات؛ وتعبئة الجماهير وإنشاء "جيش حزبى" من الميليشيات؛ والتأكيد المشدد لمفهوم الذكورة، ومفهوم الزعامة الكاريزمية؛ وتمييز مرحلة الشباب على باقى مراحل الحياة؛ وتطوير دين مدنى ومسرح سياسى شديدى القومية.

كانت هناك أيضا اختلافات شديدة وعميقة فى أسلوب وفى درجة تطبيق المبادئ المشتركة (*Bessel 1996*)، ففى بعض الجوانب كان النظام الإيطالى يعتبر شكلا معتدلا من أشكال السلطوية حيث أتاح درجات متفاوتة من التعددية المؤسسية (رغم نظريته المجردة عن الشمولية)، وقام بتسع عمليات إعدام سياسى فقط قبل الحرب العالمية الثانية، بينما كان النظام الألمانى أكثر تطرفا فى كل الأمور؛ ثم إن الفاشية الإيطالية لم تعتنق العنصرية القائمة على الأسطورة ولم تكن معادية للسامية بشكل رسمى، وفى كل مرحلة من مراحل تطور الحزب حتى عام ١٩٣٨، كانت النسبة الضئيلة جدا من اليهود الفاشيين داخل الحزب أكبر من

نسبتهم الأكثر ضائلة في المجتمع الإيطالي ككل. أى أن الفاشية الإيطالية كانت يهودية غير متناسبة"، الأمر الذى كان النازيون يعيرونهم به.

وعندما وجد موسوليني في عام ١٩٣٨ أن ألمانيا النازية باتت أقوى قوة في العالم، وأن التحالف معها أصبح ضرورة، استنتج أيضا أنه كان لا بد من تكييف مبادئ الفاشية الإيطالية لتتواءم مع النظام النازي الجديد، وكانت إحدى نتائج ذلك صدور "مانيفستو العنصرية الفاشية" الذى أعلن أن الإيطاليين يمثلون سلالة مميزة ومتفوقة بسبب صفاتهم الوراثية البيولوجية وتميز بيئتهم وثقافتهم، وهو التعريف الذى جاء مختلفا عن مذهب هتلر لأنه كان يعطى مكانة مهمة للتاريخ والتعليم، ويبرز الفكر التشريعى المعادى للسامية وإن لم يكن بنفس الحدة والتطرف كما كان في ألمانيا النازية.

هنغاريا ورومانيا

نشأت في هنغاريا حركة فاشية تشبه في مبادئها ومنهجها الحركات الفاشية في إيطاليا وألمانيا. كانت تلك البلاد هي أكثر الدول الأوروبية معاناة من التسوية السلمية التى وقعت في عام ١٩١٩ كما كانت الروح القومية بها فى أشد وأسوأ حالاتها إحباطا. كانت هنغاريا أكبر بلدان أوروبا من حيث أعداد الأحزاب الفاشية فى ثلاثينيات القرن العشرين، إلى جانب أنها كانت هي الدولة الوحيدة التى بلغت فيها الأحزاب الفاشية فى الاستفتاء الشعبى النسبة العالية نفسها التى بلغتها الأحزاب النازية فى ألمانيا فى عام ١٩٣٢ (٣٥ % أو أكثر فى عام ١٩٣٩).

وبما أن معظم الأحزاب ذات النزعة الفاشية فى هنغاريا كانت تسمى نفسها "الاشتراكيون القوميون"، كانت هناك بعض المنظمات المختلفة التى استخدمت المصطلح نفسه فى أسمائها مع تنوع الأساليب. المنظمة الوحيدة التى أصبحت حركة شعبية كبرى فى أواخر الثلاثينيات كانت هي الحركة الهنغارية أو حركة "الصليب السهم" التى نظمها الضابط فيرنك سلازى *Ferenc Szalasi*، الذى

اعتنق الكثير من المبادئ النازية، مدعيا تفوق السلالة الهنغارية الرفيعة (كان الجد الأكبر لسلازى مهاجرا من أرمينيا فى القرن الثامن عشر يدعى سالوزيان *Salosian*) حيث دافع عن السلطوية والحكم العسكرى والزعامة الكاريزمية والفلسفة الحيوية/المثالية وعن وجود إطار اقتصادى للاشتراكية القومية تحكمه الدولة.

كانت هناك أيضا فروق واضحة، إذ بينما كان سلازى يعتقد جميع المبادئ المشتركة بين الفاشية الإيطالية والاشتراكية القومية الألمانية، اعتنق فى الوقت ذاته صيغة اقتصادية جماعية راديكالية من الاشتراكية القومية التى قد تقوم بثورة فى مجال الملكية وتوزيع الثروة. كانت حركة سلازى أكثر الحركات الاقتصادية يسارية فى كل الأحزاب الفاشية الكبرى، كما كانت الأكثر اعتدالا فى مسألتى العنف ومعاداة السامية. حاول أن يعيد خلق إمبراطورية هنغارية، بدون حروب إن أمكن، رغم أنه دعم بشدة ما كان يطلق عليه حرب هتلر ضد الاتحاد السوفيتى. ورغم أن حزب الصليب السهم كان يهاجم اليهود كثيرا، لم يقترح سلازى أكثر من نفيهم خارج هنغاريا (*Szöllösi-Nagy-Talavera 2001, pp. 75-266; Szöllösi-Janze 1989, pp. 101-282*).

بحلول عام ١٩٣٩ أصبح "الصليب السهم" يمثل تهديدا كبيرا للحكومة الهنغارية اليمينية التى كانت شبه سلطوية فسحقت الحركة بقوة. وفى نهاية عام ١٩٤٤ عين هتلر سلازى دكتاتورا "دمية" فى ذلك الجزء من هنغاريا الذى لم يكن الجيش الأحمر قد احتله بعد، وظلت القوانين والقرارات الاشتراكية لنظام سلازى القصير الأمد مجرد حبر على ورق.

الحركات الفاشية الأخرى التى مرت بدرجة من القوة كانت أكثر هامشية وسعت بأساليب متناقضة إلى المواءمة بين الفاشية والعقيدة الوطنية السائدة- الأرثوذكسية فى رومانيا والكاثوليكية فى إسبانيا وكرواتيا. وكانت حركة *Legion of the Archangel Michael* (رابطة المحاربين الرومانيين) التى نظمها كورنيليو زيلي كودرينو *Corneliu Zelea Codreanu* فى رومانيا فى عام

١٩٢٧ أهدأ الحركات الفاشية نبرة. الحركة- التي سميت فيما بعد باسم ميليشياتها العسكرية "الحرس الحديدي" - استمدت معارفها من الاشتراكية القومية والفاشية وقبلت بجميع مبادئهما المشتركة، بل إنها قدمت مفهوما مختلفا عن "الإنسان الجديد" *Omni nou* الثوري وكان "الإنسان الجديد" هو عنوان المجلة الدورية الناطقة باسم الحزب؛ وفي حين كان الإنسان النازي الجديد نتاج التميز العرقي، وإنسان الفاشية الإيطالية الجديد نتاج الثورة ومبادئ التعليم فإن الإنسان الجديد في رابطة المحاربين الرومانيين كان يتمتع بالميلاد الروحاني الجديد من خلال المبادئ والأفعال الحربية ومن خلال تعاليم وروحانيات الكنيسة الأرثوذكسية الرومانية. كثيرا ما كان كودرينو يؤكد أن كل الشرور والمشاكل تتبع من القلب، وأن الهدف الأساسي ينبغي أن يكون هو التجدد الروحاني للوصول في النهاية إلى الخلاص الأبدى لجميع الرومانيين الأحياء والموتى؛ وكانت كل الاجتماعات الحزبية الدورية تبدأ بطقس ديني موجز، وكان ذلك بالنسبة إليها أكبر من مجرد تقليد رسمي.

قام الأعضاء في رابطة المحاربين بقتل العديد من كبار معارضيه كما هاجموا اليهود وقتلوهم خضوعا لتعاليم كودرينو بأن الحياة ما هي إلا كفاح لا نهائي يتطلب العنف والحرب، وإن لم يبرروا الحرب على الأسس نفسها التي سادت إيطاليا وألمانيا. وقد حاول كودرينو وغيره من المنظرين بالرابطة أن يحلوا التناقض الموجود في نوع من "الفاشية المسيحية" بالحديث عما في الحياة من خطايا ومساوئ وامتلائها بالقسوة وأحيانا بالعنف الضروري، ومقارنة ذلك بعالم آخر يصلحه المسيح. كان الفكر والفعل السياسيان للحزب محكومين بالقسوة والعنف السائدين في العالم الأول حتى وإن كان الهدف النهائي - من الناحية النظرية - هو إرساء دعائم العالم الثاني. وقد حاول بعض المحاربين المتعصبين بالرابطة حل هذا التناقض بالخضوع الإرادي للسلطات لكي تقوم باعتقالهم وإعدامهم. قليل منهم - على الأقل - كان يدرك أن العنف المنظم بالرابطة ليس له ما يبرره في المبادئ المسيحية، ولكنهم زعموا بأنه مطلوب حتى يبعث الشعب الروماني في الزمن الحاضر. وقد يعترفون بعد ذلك بأن التضحية بالذات من أجل الشعب كانت أكبر من كل اعتبار آخر بحيث عرضوا أنفسهم للعنة الأبدية كثمان غال لتحطيم أعداء رومانيا (Heinen 1986, pp.127-414).

في رومانيا كما في هنغاريا، قامت الحكومة السلطوية بقمع الحركة الفاشية. ولما كانت الحركات الفاشية صنيعة المؤسسات القومية متعددة الطبقات التي لا تزدهر سوى في وسط ثقافة ومؤسسات السياسة الأوروبية الحديثة، كانت فرصتها محدودة في اقتناص السلطة عن طريق القوة المسلحة أو العصيان المسلح كما هو الحال بالنسبة إلى الحركات الشيوعية في البلدان الأقل تطورا أو في ظروف الحرب العنيفة. كانت الحركات الفاشية في الفترة ما بين الحربين في حاجة إلى الحرية لحشد الدعم السياسي وكسب الحلفاء للحصول على السلطة في النظم الديمقراطية أو شبه الديمقراطية، ولذا فإن الحكومات السلطوية غير الفاشية في أوروبا الشرقية والجنوبية كثيرا ما كانت تحبطها.

وعندما انهارت الحكومة الرومانية تحت وطأة التوسع الألماني في ١٩٤٠ وجدت الرابطة الفرصة لدخول الحكومة كشريك صغير تحت زعامة الدكتاتور العسكري الجديد مارشال أنتونيسكو *Marshal Antonescu*. في ذلك الوقت كان كودرينو قد قتل على يد النظام السابق، وعانت الرابطة من غياب القيادة كما عانت من أكثر التصرفات تطرفا وتشتتا. لم يكن في رومانيا هتلر ولا موسوليني، ولكن ميل الرابطة إلى اللاعقلانية الشديدة منع وجود أية سياسات وظيفية أو أدائية. حصل أنتونيسكو على موافقة هتلر على مفضض - وهو الذي كان في السابق يرى في رومانيا حليفا عسكريا يعتمد عليه - فرفض الرابطة كحزب لاعلاني مدمر وسحقه في محاولة تمرد في يناير ١٩٤١ (Nagy-Talavera 2001, pp.431-76).

الفاشية خارج أوروبا

في ثلاثينيات القرن العشرين كانت الجهود على أشدها لمحاكاة الفاشية والنازية في معظم الدول الأوروبية وأمريكا اللاتينية ومختلف مناطق الشرق الأوسط وجنوب أفريقيا. في كل هذه الدول كانت الظروف التي شجعت الفاشية في إيطاليا وألمانيا وهنغاريا منعدمة. في الدول الديمقراطية المستقرة في أوروبا الشمالية على وجه الخصوص فشلت الأحزاب الفاشية فشلا ذريعا. كان ذلك ما

حدث أيضاً في أمريكا اللاتينية حيث لم تكن أساليب ووسائل حشد الجماهير التي سادت القرن العشرين قد تطورت هنالك بعد، وحيث كانت القومية أخف وطأة، والشعور بوجود خطر أو تهديد أو منافسة عالمية أقل. أما في جنوب أفريقيا فكان تأثير الفاشية أكبر وأقوى ويرجع ذلك إلى المبدأ العنصرى كما يرجع إلى أن نحو سدس عدد السكان البيض كانوا من أصل ألماني. ومع ذلك فإن حزبين مختلفين محاكيين للفاشية الأوروبية فشلا؛ وتزعم الحزب الأفريقى الوطنى *Afrikaner National Party* نظام الفصل العنصرى بعد الحرب العالمية الثانية وحافظ على ديمقراطية عنصرية" للسكان البيض تضمن لهم دستورية الحكم والانتخابات المباشرة. ورغم تأثر النظام الجنوب أفريقى بالعنصرية الأوروبية، فإنه خلق نموذجاً هجيناً فريداً كان يفتقر إلى معظم ملامح وخواص الفاشية الأصلية.

كانت اليابان الإمبريالية هي القوة غير الأوروبية الوحيدة التي اعتقد معظم المراقبين أنها كانت تشبه الفاشية الأوروبية في فترة الحرب العالمية الثانية. كونت اليابان نموذجها الخاص من الاثنية-العرقية والعسكرية المتطرفة والطموحات الإمبريالية والثقافة السياسية التي تشجع على النظام والوحدة من أجل خوض الحروب العدوانية، وقد تأثر عدد صغير من الجماعات اليابانية المتطرفة بالفاشية الأوروبية- الألمانية أكثر منها الإيطالية - كما كانت تستخدم في بعض الأحيان مفاهيم "الاشتراكية القومية". إلا أن أياً من هذه الجماعات الفاشية الصغيرة لم يحظ بأدنى درجات القوة السياسية في اليابان ولم يكن له في الثلاثينيات أى مستوى من التحديث السياسى الذى تم في ألمانيا قبل عشرين عاماً من هذا التاريخ. كانت يابان فترة الحرب العالمية الثانية إن تشبه ألمانيا الإمبريالية في شكلها الراديكالى في فترة الحرب العالمية الأولى؛ وبدلاً من القيام بثورة فاشية انخرطت اليابان الإمبريالية في شكل راديكالى تقليدى لعبادة الإمبراطور سيطرت عليه القوة العسكرية (كما حدث في ألمانيا بعد عام ١٩١٤). لم يتم تقديم أى نظام سياسى جديد، رغم أن كل الأحزاب غير اليسارية تجمعت تحت مظلة واحدة فى عام ١٩٤٠. وتم الحفاظ على الانتخابات التنافسية بانتظام على المستوى القومى، وسجلت المعارضة أقلية نسبية في انتخابات عام ١٩٤٢. كانت اليابان تفتقر إلى

الشروط الواجب توافرها لقيام فاشية كاملة فيما يخص التطور الاجتماعى والثقافى والاقتصادى والسياسى؛ ورغم ذلك فإنها - حتى فى غياب أيديولوجيا مساوية للفاشية، وغياب أى نظام سياسى جديد - قدمت أقرب الأنماط شبيها بالنظام الفاشى خارج أوروبا (Payne 1995، pp.328-54).

الحرب العالمية الثانية

كانت القوى الفاشية الأوروبية هى ما أشعل الحرب العالمية الثانية، التى حققت لها أعلى درجاتها صعودا، كما جرّت عليها الانهيار والدمار، وخلقت الانتصارات العسكرية الألمانية العظيمة فى فترة ما بين ١٩٣٩ و١٩٤٢ نزعة تعاطف وانتهازية لدى عدد من الدول الأخرى لمحاكاة الفاشية، وهو الميل الذى كان يشد قوة أو ينهار ضعفا وفقا للموقف العسكرى. وطالما كان الحال هكذا تتولد الرغبة لدى بعض الأقليات الأوروبية فى أن تتحالف أيضا مع التراتبية الراديكالية النازية ولكن- كما كان الأمر فى حركات ما قبل الحرب - كان ذلك يأخذ شكلا مختلفا فى كل دولة. ففى فرنسا- على سبيل المثال تبنت الأحزاب الفاشية الجديدة منهاجا أكثر اعتدالا إلى حد ما (Milza 1987).

لقى هذا التوجه تشجيعا مؤقتا بسبب بعض التعديلات والدعاية السياسية الألمانية حين اشتد وطيس الحرب، إذ كان العدوان الألمانى يقدم فى الأساس باعتباره كفاحا ثوريا من أجل نظام راديكالى جديد مناهض للسامية؛ رغم أن ذلك كان سببا فى الحد من دعم بعض البلدان الأخرى. وفى ١٩٤١ تم تقديم النازى على أنه زعيم أوروبا الذى يكافح من أجل الحضارة الأوروبية ضد الخطر المزدوج الذى تمثله الشيوعية السوفيتية والبربرية الآسيوية من جانب والپلوتوقراطية المادية الأنجلو- أمريكية من جانب آخر. واكتسب هذا النهج تعاطفا مؤقتا من بعض الدوائر الدينية والمحافظة. كما كان يوازى ذلك الذى أقره المنظرون الفاشيون الإيطاليون فى ١٩٤١، وإن لم يتفق معه تماما، حيث كان

أولئك يضعون مخططات للزعامة الفاشية لنظام عالمي جديد في البحر المتوسط
وجزاء من الشرق الأوسط يمكن أن يحوى المجتمع العربى أيضا.

فى الوقت نفسه كان هتلر قد كوّن العديد من الأنظمة السياسية التابعة
والعميلة. أولى هذه الدويلات التابعة كانت سلوفاكيا المستقلة، التى كانت تأوى أقلية
فاشية نشطة ولكنها كانت تحت سلطة حزب الشعب السلوفاكى الكاثوليكى الذى كان
يسيطر على الفاشية المحلية. وبالمثل فإن أهم هذه الدويلات التابعة - كانت فرنسا
فيشى تحت حكم المارشال بيتان *Marshal Pétain* التى كانت سلطوية وتعاونية
من حيث البنية ولكنها لم تعط تمثيلا كبيرا لأى حزب من الأحزاب الفاشية الفرنسية
الجديدة داخل الحكومة؛ ولا حصلت الأحزاب الفاشية على السلطة فى المناطق التى
كانت تحت الاحتلال العسكرى المباشر باستثناء حزب (التجمع الوطنى) تحت
زعامة فيدكن كوزيلينج *Vidkun Quisling's Nasjonal Samling* بعد أن
صار كوزيلينج رئيسا لوزراء النرويج فى الأول من فبراير ١٩٤٢، وكانت
النرويج آنذاك تحت الاحتلال العسكرى الألمانى المباشر.

النظام التابع الوحيد الذى أعطى حزبا فاشيا السلطة على أساس الحكم الذاتى
كان فى دولة كرواتيا المستقلة الجديدة التى تكونت تحت حكومة الأوستاشى
Ustashi فى مايو ١٩٤١ وهى كلمة تعنى "المنشق"، تكونت حركة الأوستاشى فى
١٩٢٩ على يد محام يدعى أنتى بافيليك *Ante Pavelic* وكانت تمثل أشد
قطاعات القومية الكرواتية تطرفاً، ورغم أن النظام اليوغوسلافى السلطوى قبل
الحرب تحت زعامة الصرب كان يقمع الكروات فإن حركة الأوستاشى الإرهابية
لم تكتسب سوى القليل من الدعم وظلت بلا أيديولوجيا واضحة لعدة سنوات.

وبعد أن استمدا القوة من هتلر بعد تدميره يوغوسلافيا، وضع بافيليك
وحركته مجموعة سياسات مستوحاة جزئيا من ألمانيا النازية. واءمت الحركة نفسها
مع العنصرية النازية حين قامت بتعريف الكروات باعتبارهم سلالة جرمانية من
الجنس الأرى مختلفة عن الشعوب السلافية ومتفوقة عليها، وفشلت الدولة
الأوستاشية فى وضع نظام متطور ومحكم المفاهيم، فى حين كانت الدولة الوحيدة

التي زاحمت النظام الألماني في كم الإبادة الجماعية حيث قامت بقتل مجموعات من الصرب واليهود والعجر، وكانت أكثر سادية ووحشية من عمليات الـ SS إذ قد يصل عدد الضحايا إلى ثلاثمائة ألف قتيل.

بعد سقوط إيطاليا الفاشية تحت وطأة الهزيمة العسكرية في ١٩٤٣، قام هتلر بوضع موسوليني على رأس نظام فاشي عميل جديد في إيطاليا الشمالية التي احتلتها ألمانيا، وأثناء هذه المرحلة الأخيرة حاول الدوتشي وأعوانه الفاشيون أن يعيدوا بعضا من الراديكالية الأصلية التي كانت في السنوات الأولى للحركة. سميت دولتهم الجديدة جمهورية إيطاليا الاشتراكية، وتم تعريف الفاشية مرة أخرى باعتبارها حركة شعبية ثورية أحببتها المحافظة والبرجوازية الإيطالية، ووضعت تشريعات عمالية جديدة لإنشاء مجالس عمالية والمشاركة في أرباح الصناعة، ولكن سلطات الاحتلال الألماني تجاهلت هذه الإجراءات عمليا.

على عكس ما حدث في ألمانيا النازية، رفض السواد الأعظم من الشعب الإيطالي الفاشية وإن كانت أقلية من المجتمع قد ساندت الدولة. وفي عامي ١٩٤٣ و ١٩٤٤ اشتعلت حرب أهلية شعواء في شمال إيطاليا بين فرق المقاومة والقوة الفاشية شبه العسكرية؛ أما النظام الفاشي العميل الثالث في أوروبا المحتلة، دولة "الصليب السهم" في غرب هنغاريا التي ذكرناها سابقا، فكانت نظاما مصطنعا وأقصر عمرا من النظامين الآخرين.

وفي النهاية لم يبق من الأسطورة الأوروبية التي اختلقها الرعونة الألمانية سوى الجانب المناهض للشيوعية - وحتى هذا الجانب انهار مع انهيار القوة العسكرية الألمانية. وبعد الدمار العسكري الكامل للنازية والفاشية لم يتبق سوى الجانب الأيديولوجي لنوع من "القومية الأوروبية" المتطرفة والتي ستشعلها بعض المنظمات الفاشية الجديدة في النصف الثاني من القرن العشرين.

الفلانج الإسباني

كان الفلانج الأسباني (*) هو أطول النظم الفاشية الهامشية عمرا وقد نظمته خوسيه أنطونيو بريمو دي ريفيرا *Josè Antonio Primo de Rivera* فى ١٩٣٣. وكان المحامى الأرسنقراطى الشاب خوسيه أنطونيو - كما أصبح يعرف بعد ذلك - هو الابن الأكبر لكتاتورى عسكرى حكم أسبانيا فى الفترة ما بين ١٩٢٣ و١٩٣٠. ومثل ذلك النظام - وهو أول نظام دكتاتورى عسكرى فى البلاد - فشلا ذريعا لأسباب كثيرة على رأسها افتقاره إلى برنامج أو أيديولوجيا محددة؛ تملك الشاب خوسيه أنطونيو الرغبة فى محاكاة ما صنعه أبوه وأصبح مقتنعا بأن الوسيلة والمبدأ الملائم لتنفيذ ذلك هو حركة فاشية على غرار تلك التى كانت فى إيطاليا.

هذا الحزب الجديد فشل منذ البداية لأن شروط الفاشية التى كانت متوفرة فى كل من إيطاليا وألمانيا وهنغاريا لم يكن لها وجود فى إسبانيا، فقد ازدهرت إسبانيا بسبب وقوفها على الحياد أثناء الحرب العالمية الأولى ولم يكن ثمة تهديد لها أو خطر عليها من قبل أية قوة خارجية. كما كانت النعرة القومية الإسبانية خافتة أو منعدمة ولم يكن للدولة أى طموح إمبريالى. لم يكن المجتمع الإسبانى مجتمعا علمانيا كمجتمع وسط أوروبا ولذا فإن رد الفعل تجاه اليسار كانت تحتكره الكاثوليكية السياسية تاركة مساحة ضئيلة للغاية لقوة فاشية علمانية. ثم إنه فى بلد ضعفت فيه النزعة القومية كان من المتعذر استيعاب أى جزء من اليسار حتى تأثير الكساد كان أكثر اعتدالا واستغل اليسار وحده حالة البطالة الناتجة عن ذلك. وفى انتخابات عام ١٩٣٦ لم يحصل الحزب سوى على ٠,٧% من أصوات الناخبين وهى من أضعف النسب التى حققها حزب فاشى فى أوروبا.

ما أنقذ الحركة هو اندلاع الحرب الأهلية الإسبانية فى يوليو عام ١٩٣٦ التى كانت صراعا بين القوى الثورية وغير الثورية تميزت بارتفاع عدد حالات الإعدام السياسى، وبتصاعد الراديكالية على كلا الجانبين. قوضت الحرب الأهلية

التي عمت البلاد كلا من السياسات المعتدلة والديمقراطية معا، ما ساعد على أن تصبح حركة الفلانج المتطرفة حركة جماهيرية للمرة الأولى. الأهم من ذلك أن القوة العسكرية سيطرت على قيادة اليمين بينما أعدم اليسار جميع القيادات الرئيسية للفلانج، ولذا فإن الدكتاتور الجديد لليمين أو القومية- الجنرال فرانثيسكو فرانكو *General Francisco Franco* - لم ينازعه منازع على السلطة، ولم تكن أية حركة سياسية مدنية لتتحدها. أصر على أن يتبنى نظاما سلطويا جديدا أبقى وأكثر دواما، يتجنب الفراغ السياسي والأيديولوجي لما أسماه «خطأ پريمو دى ريفيرا». وفي حاجته لمؤسسة سياسية، وجد فرانكو ضالته في حزب الفلانج الذى كان حزبا كبيرا وفي الوقت نفسه بلا قيادة تقريباً، وأحكم سيطرته عليه بالفعل فى أبريل عام ١٩٣٧، وأدمجه مع قوى يمينية متطرفة مقدما المزيج المنتقى باعتباره حزب الدولة الإسبانية الرسمي الأوحده.

تمسك فرانكو طيلة حياته بالمبادئ السياسية الأساسية للقومية، والسلطوية والإمبريالية والكاثوليكية اليمينية والمذهب التقليدى فى الثقافة ولم يتخل سوى عن الإمبريالية فى سنواته الأخيرة. ولأنه لم يكن فاشيا ثوريا، كان يثمن نمطى ألمانيا وإيطاليا وما رآه فى الفاشية من قدرة على حشد الجماهير وحاول استخدامها. أصبحت النقاط الست وعشرون للفلانج، التى تشكلت فى مجملها على غرار الفاشية الإيطالية، هى البرنامج السياسى الرسمي للدولة الإسبانية الجديدة وإن كان فرانكو قد أوضح فى البداية أنه يعتبر بعض جوانب المناهج السياسية عرضة للتعديل. وبالتالي كانت الهوية شبه الفاشية للنظام الجديد هوية مختلطة إلى حد ما، تستند إلى تحالف مكون أساسا من عناصر يمينية غير فاشية. لم تكن القوة الروحية الأساسية وراء النظام القومى هى روحانية أو تأملية الفلانج، وإنما الكاثوليكية التقليدية الجديدة التى أكدت الحكومة خضوعها التام لها؛ وقد خلق ذلك قطبين إيديولوجيين مختلفين وتوترا فكريا تعذر حله فى البداية. فقد أعلن مفكرو ودعاة النظام أن كل الأفكار والمبادئ السياسية له مرجعها الكاثوليكية. كما أعلن الفلانجيون لحزب الدولة الجديد انتماءهم الكامل إلى الأرثوذكسية الكاثوليكية. ولكن هؤلاء الفلانجيين كانوا ينتقدون سرا ما يعتبرونه زيادة تدين فى النظام، حتى أن بعضهم اقترح

كاثوليكية قومية تشبه إلى حد ما "المسيحية الألمانية" لدى بعض النازيين؛ طالما كان النظام العسكري الألماني هو السائد، فقد كان الفلانجيون ينادون بـ"الثورة النقابية القومية" كما كان بعضهم يتطلع إلى تحويل إسبانيا إلى الفاشية الكاملة.

حسبت كل هذه القضايا في أثناء فترة الحرب العالمية الثانية في أوروبا التي ظلت إسبانيا في معظمها دولة محايدة من الناحية الرسمية وإن مالت فعليا تجاه المحور. ورغب الفلانجيون، وربما بقية القطاعات الأخرى في النظام، أن يشتركوا اشتراكا كاملا في أوروبا فاشية جديدة. كانت الدلالة الأولى على عدم إمكانية تحقيق ذلك أبدا هي انهيار إيطاليا الفاشية في يوليو ١٩٤٣، وهي الدولة التي كان النظام الإسباني يعتبرها بمثابة "الأخ الكبير". بعد ذلك بدأت حكومة فرانكو تتخلى عن الفاشية تخليا محدودا من الناحية السياسية والأيدولوجية (Payne 1999).

في عام ١٩٤٥ حاول النظام الإسباني القيام بتغيير سياسى معتمدا فى الأساس على القطبية الكاثوليكية لتحل محل القطبية الفاشية. وكان يدعى أن هذا النظام كان نظام شراكة كاثوليكية يقوم على التعاليم البابوية الدينية والاجتماعية ويستند إلى الدين وإلى نقابات الدولة وإلى المؤسسات الوسيطة والكنسية الكاثوليكية، أى أنه نظام لم يعتنق الفاشية أبدا ولم يتدبر أبدا فكرة التحالف العسكري مع ألمانيا النازية. لم يتم حل حزب الفلانج ولكنه أصبح أقل شأنًا، ثم ظهرت "الحركة القومية" وهو مسمى مبهم ومختلط. أخذ النظام يتحرر من الفاشية بخطوات ثابتة وإن كانت بطيئة، رغم أن النقاط الست وعشرين للفاشية لم تستبدل رسميا إلا فى ١٩٥٨ عندما انتهجت "مبادئ جديدة للحركة القومية" لاغية معظم الأفكار والمبادئ الفاشية ومعتنقة بدلا منها أفكار الدين والوحدة والسلام العالمى والأسرة والمؤسسات الاجتماعية البناءة. لم تنسَ أوروبا الغربية الديمقراطية أبدا ماضى نظام فرانكو شبه الفاشى مما حال دون انضمام إسبانيا إلى حلف شمال الأطلسى *NATO* أو إلى السوق الأوروبية المشتركة. وفى سنواته الأخيرة حقق النظام نموا اقتصاديا سريعا وحرر سياساته الداخلية حتى إنه فى عقده الأخير وقبل وفاة الجنرال فى ١٩٧٥ أصبح دولة بيروقراطية مطلقا الحكم تسعى سعيا دعوبا

إلى إثبات وجودها عن طريق الإنجازات التتموية الاجتماعية والاقتصادية
(Payne 1987).

الفاشية الجديدة: نهاية مطاف الفكر والسياسات الفاشية

لم تُهاجم أو تُنتقد أيديولوجية في الفكر والمنهج السياسي الحديث بمثل تلك السرعة والقسوة كما حدث للفاشية بعد عام ١٩٤٥، وكان ذلك بسبب الجرائم الفظيعة التي ارتكبتها الفاشيون وخاصة النازيون الألمان والذين الذي لوث أيديهم لما جلبوه على العالم من دمار جراء الحرب العالمية الثانية، وأخيرا بهزيمتهم النكراء في نهاية الصراع. كان الفاشيون يدعون أن الحرب هي الاختبار الأكبر لسياسة وثقافة ما؛ ثم فشلوا فشلا ذريعا في الاختبار الذي خاضوه.

ورغم أن الفاشية اختفت كقوة تاريخية، فقد بقيت بعض أفكارها وأهدافها في الفكر السياسي لدى بعض الأقليات الصغيرة إلى درجة أن الفاشية الجديدة كانت جزءا دائما - وإن كان هامشيا - من الخريطة السياسية لأواخر القرن العشرين؛ وربما ظلت جزءا من الخريطة السياسية لبداية القرن الحادي والعشرين أيضا. ولكن الفاشية الجديدة عجزت تماما عن أن تتحاشى التناقض الذي تتطوى عليه، ذلك التناقض الذي يكمن في أن أي حزب فاشي أو جماعة فاشية تأمل أن تكون قوة سياسية حقيقية وليست قوة غاشمة عليها أولا أن تتحرر من الفاشية. فالمجموعات الفاشية الجديدة التي اعتنقت أفكارا ومبادئ وأيديولوجية فاشية أصلية قديمة منبتت بالعزلة التامة. في حين أن المجموعات التي تخضت حاجز الـ ٥% في الانتخابات، كانت هي التي تبنت مبادئ ما بعد الفاشية الأكثر اعتدالا.

يمكن تصنيف الجماعات السياسية المسماة بالفاشية الجديدة في قسمين: الأول يتكون من المجموعات الفاشية الجديدة أو النازية الجديدة التي تشترك في كل أو معظم الأيديولوجيات الأصلية وتوجد كمجموعات صغيرة في معظم دول العالم، وقد تكون المئات من هذه المجموعات في أواخر القرن العشرين وجرت القاعدة أنه

كلما زاد عدد هذه الجماعات قل شأنها جميعا لأنها تتحول بتنافرها وتباعدها إلى جماعات متناهية الصغر شديدة التنافس. أما القسم الثانى وهو الأهم فيتمثل فى الأحزاب القومية اليمينية التى تقترح تغييرات شراكية / نقابية أو غيرها من السياسات الحادة ذات الطابع السلطوى أو الجبهوى ولكنها تتخلى عن أى شكل فاشى حتى تكتسب المزيد من الدعم.

أحد الملامح المميزة لعدد كبير من المجموعات الفاشية الجديدة هو طرحها للهوية الأوروبية فى مقابل الشوفينية الفردية الشديدة التى ميزت الحركات التاريخية؛ معظمها لم يعتنق العنصرية الغربية نفسها مثل أحزاب وسط أوروبا السابقة وإن فعلت فلة منها ذلك، ولم يضع الفكر الفاشى الجديد أى منهج جديد ولا أفرز مفكرين سياسيين جددا يعتد بهم، بل إن مفاهيمه قد استخلصت إما بشكل مباشر من الحركات التاريخية أو أنها عكست التعديلات السبراجماتية للتطورات التاريخية الأخيرة (Bardeche 1961). ويدافع بعض الفاشيين الجدد عن فاشية 'يسارية' للراديكالية الاجتماعية أو الثورة والجماعية؛ إلا أن معظمهم يؤمن بمبدأ الملكية الخاصة مع درجة من التدخل الحكومى.

ورغم أن النموذج التاريخى للفاشية وبعض مبادئها ما زالت تجتذب أعدادا صغيرة من المتطرفين، كان من العسير ترويج المبادئ الفاشية منذ عام ١٩٤٥ لأن شكلها ومضمونها قد عفا عليهما الزمن ولم يعد لهما أى معنى فى الإطار الثقافى المختلف تماما فى أواخر القرن العشرين، وفى عصر الذرة لم يعد للمفاهيم الفاشية عن العنف وعن الحرب أى معنى، كما أن فلسفة الحيوية واللامادية قد فقدت بريقها أثناء حقبة التوسع الاقتصادى التى تلت الحرب العالمية الثانية، وكما تحول مناخ الثقافة والمجتمع نحو المزيد من الفردية قاطعا خط الرجعة على أى انجذاب محتمل نحو مبادئ الفاشية عن الجماعة والهوية العنصرية والتضحية بالذات، كذلك فإن تجربة الحرب العالمية الثانية وحقبة الفاشية كانت مصدرا مهما للنفور منها.

ولكن بعض الأفكار الفاشية بقيت، وقد يكون لها أهمية خاصة فى أوائل القرن الحادى والعشرين، هذه الأفكار تتضمن مبادئ مثل القومية المتطرفة والزعامة الكاريزمية والسلطوية السياسية واقتصاديات الدولة، التى مازالت حية فى أجزاء من العالم رغم أنها تنتقد وتهاجم فى أوروبا والأمريكيتين. ولكن الحركات غير الغربية لم تحاك أبداً أيديولوجيا الحركة الفاشية الكلاسيكية أو نظمها. ففى جميع الحالات كانت المبادئ والملاحم الخاصة بكل حركة - التى تتداخل مع الفاشية- ترتبط بخصائص أكثر حداثة مما ينتج فى كل حالة من الحالات فلسفة مختلفة ومميزة عن غيرها.

كانت الحركات الفاشية التاريخية ظاهرة خاصة بأوروبا فى أوائل القرن العشرين ولا يمكن أن تعيد نفسها تماماً بعد عدة أجيال، إذ إن التاريخ لا يعيد نفسه بشكل دقيق أبداً. قد تنشأ نظم سلطوية ولكنها لن تحمل خصائص الفاشية الأوروبية نفسها. لقد كانت الفاشية نتاج الصراعات القومية-الإمبريالية فى أوروبا فى أوائل القرن العشرين، كما كانت نتاج طموحات الدول أو القوى الأحدث التى تكونت فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر. وكان لأفكارها طابع مميز ينبع أساساً من أفكار التنوير والرومانسية ولكنها استمدت شكلها ومضمونها الخاص من أفكار ومبادئ الأزمة الثقافية لنهاية القرن، التى ساعدت عليها نتائج الحرب العالمية الأولى والكساد العظيم. ورغم أن معظم أوروبيى أوائل القرن لم يتقبلوا الفاشية، فإنها نشأت بفعل المؤثرات والعوامل الموجودة فى الثقافة الأوروبية فى فترة الحربين العالميتين، وأبرزت أشد القوى السياسية ضراوة فى زمن الصراع ذلك، وولدت توترات محلية وعالمية غير عادية. ومن غير الوارد أن تظهر من جديد العوامل السياسية والثقافية المتداخلة نفسها. قد تستخدم قوى العنف والقهر السياسى الجديدة فى القرن الحادى والعشرين بعض أفكار الفاشية ولكنها ستكون عاجزة عن إنتاج النمط الفاشى نفسه بكل أبعاده - حتى وإن أرادت.

٦- المحافظة

نويل أوسليڤان (*) *Noël O'Sullivan*

أنتجت النزعة المحافظة في القرن العشرين الكثير من الأدبيات التي يجمع بينها عداؤها للنظرة التقدمية للبشرية وللمجتمع، والاعتراض الأساسي على تلك النظرة التقدمية من قبل المحافظين هو أنها تبالغ في بيان قدرة العقل البشري على التوجيه من ناحية، وفي إظهار القدرة الخلاقة للعزيمة الإنسانية من ناحية أخرى. فالعقل كما قال المفكر المحافظ مايكل أوكشوت *Michael Oakeshott* دائما ما يعتمد على التقاليد التي يعجز إلا عن اختصارها (*Oakeshott 1991[1962]*). أما فيما يتعلق بالعجز النسبي للإرادة الإنسانية فقد عزف المفكر الأمريكي جون ب. إيست *John P. East* على وتر المحافظة حين كتب (في معرض توافقه مع فكر ليو شتراوس *Leo Strauss*) إن "الإنسان ليس هو الخالق وإنما هو المخلوق، إنه ليس صانع الفخار بل هو الصلصال ذاته. وبالتالي فإن الإنسان هو الذي يتأقلم مع الخلق وليس الخلق هو الذي يتأقلم مع الإنسان - لأننا إذا فرضنا ذلك نكون قد عكسنا الترتيب الطبيعي للأشياء" (*East 1988, p.265*).

هذا النقد الموجه إلى العقلانية والإرادية يدعمه الافتراض بأن سياسات القرن العشرين يحكمها مفهوم خاطئ عن الطبيعة الإنسانية بأن الإنسان كائن قابل للتكيف؛ وأحيانا قادر على بلوغ الكمال وأنه ذو قدرات لا محدودة؛ مثل هذه النظرة قد تصور أي نظام اجتماعي قائم على أنه نظام ظالم، بغض النظر عن كون غالبية أفراد النظام قد يؤيدونه.

وفي حين يتفق المحافظون على نقاط الرفض، فإنهم أقل اتفاقا بشأن نقاط التأييد، فهم يفضلون أساسا نظرية عضوية عن المجتمع؛ حيث العقل والإرادة

(*) أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة "هل".

البشرية هما نتاج النظام الاجتماعي وليس ما ينشأه. ولكن حين يبدأون في شرح النمط العضوى للمجتمع بشيء من التفصيل تظهر الآراء المتصارعة لدرجة أن تختفى تماما- كما سيأتى- مسألة النمط العضوى فى بعض صور الفكر المحافظ. هذه الآراء المتصارعة تنتمى إلى خمس مدارس واضحة فى الفكر السياسى المحافظ سيأتى شرحها بالتفصيل. الثلاث الأولى على التوالى هى الرجعية والراديكالية والمعتدلة، أما فى المدرسة الرابعة حيث مجموعة مفكرى اليمين الجديد، التى أصبحت مؤثرة فى أواخر الستينيات، فلم تكن مسألة الوحدة العضوية ذات بال، بينما تقدم المدرسة الخامسة شكلا من أشكال ما بعد الحداثة و"ما بعد العضوية" فى هذا الفكر.

الأنماط المختلفة للفكر المحافظ

المحافظة الرجعية

ظل جوهر المحافظة الرجعية ثابتا طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. وهو يشتمل على فكرة أن النظام السياسى لا يمكن أن يهيمن بدون مؤسسات ثقافية وروحانية أشمل وأعم، تحد من تأثير الفكر العقلانى، وتكبح جماحه بإظهارها الجانب غير المنطقى فى الطبيعة البشرية؛ ووجود لامساواة طبيعية بين البشر؛ وحتمية مبدأ التراتبية فى المجتمع؛ وتغلغل الشر. وبما أن الدول الديمقراطية الحديثة تفكر إلى هذه الأسس فإنها تعتبر مدمرة نفسها.

خلال النصف الأول من القرن العشرين أعطى موريس بار *Maurice Barrès* وتشارلز مورا *Charles Maurras* للمنهج الرجعى دفعة جديدة إذ ابتعدا عن ميل المفكرين القدامى من أمثال جوزيف دى ميستر *Joseph de Maistre* وفيكومت دى بونالد *Vicomte de Bonald* إلى استحسان النظام القديم

(de Maistre 1884; Lively 1965; McClelland, 1970 ancien régime
أثار نزعة قومية غامضة توقع من خلالها أن تستعيد فرنسا مجدها على يد زعيم
كاريزمي يستمد سلطته من جذور ديمقراطية خالصة (Barrès 1925;
McClelland 1970, pp. 143-211). أما تشارلز مورا فقد استخدم استراتيجية
مختلفة نوعا ما حين حاول أن يكيف الفلسفة الرجعية مع العالم العلماني للقرن
العشرين بتجنبه للمنظور اللاهوتي الذي تبناه المفكرون السابقون، مفضلا منظورا
علميا يستند إلى الدراسة التجريبية لقوانين التاريخ الموضوعية (Maurras
1954; McClelland 1970, pp. 213-304). ولكن تفردته الفكرى لم ينفذه من
خطر الهامشية السياسية، وهو المأزق نفسه الذى كان يقع فيه المفكرون الرجعيون
ليدينهم عليه باقى المجتمع. ومن الأهمية بمكان هنا أن نذكر الاستجابات الخمس
الأكثر أهمية للرجعيين تجاه هذا المأزق.

أولى الاستجابات كان تبنى القضية الثورية، ولو بغير حماسة كاملة؛ وكانت
هى ما دفع بعدد من الحركات الرجعية لدخول المعسكر الفاشى فى الفترة ما بين
الحربين العالميتين. ولعل المثال الجيد هنا هو الدعم المتردد الذى منحه أوزوالد
شبينجلر Oswald Spengler للحزب النازى فى ١٩٣٢ عندما صوت لصالح
هتلر. وأعلنها صريحة "هتلر أحمق، ولكن علينا أن ندعم الحركة نفسها"
(Hamilton 1971). ويعود دعمه للحركة منذ كتابه "أفول الغرب" The
Decline of the West الذى أعلن فيه أن الغرب كان يواجه مرحلة انحطاط
ثقافى وسياسى لن ينفذه منها سوى "القيصرية" (Spengler 1926)، ما عجز
شبينجلر بسداجته عن إدراكه هو أن محاولات هتلر الدهماوية لإقامة النازية على
أساس حشد الجماهير لم تكن تمت بأية صلة للمحافظة التى كان يمثلها القياصرة
(من أمثال فردريك الأكبر فى بروسيا) والذين كان شبينجلر معجبا بهم.

الاستجابة الرجعية الثانية- وهى شديدة الارتباط بالأولى- تمثلت فى الدفاع
عن الأساليب السياسية العنيفة مع محاولة تجنب الانحدار إلى الفاشية فى الوقت

نفسه. وكانت تلك هي المحاولة المستميتة لمورا والحركة الفرنسية التي ساعد في تأسيسها في ١٨٨٩ كوسيلة رئيسية لوضع شكل جديد من القومية الفرنسية الملكية والكاثوليكية، ورغم محاولته إيجاد نوع من التوازن فإن دفاعه عن العنف حط من قدره لدرجة أن نبذته الكنيسة وكونت باريس وتبراً منه، وهما من كان يدافع عن قضيتهما ويؤيدها (Weber 1962; Curtis 1959).

الاستجابة الثالثة تواءمت مع ديمقراطية الجماهير وكانت ممثلة في دعم القائد الكاريزمي القادر على تمثيل شعبه وأمه بأسلوب أكثر عمقا مما يستطيع الدستوريون. وكما قال بار فإن ما كان يعطى الشرعية لهذا الفكر هو قدرة الزعيم الحقيقي على التغلغل مباشرة في صميم وحدة الشعب الداخلية، التي قد تدفن أحيانا تحت المصالح الأنانية والسعي الفاسد الذي قد يسيطر على السياسات الجماهيرية فتحتاج إلى من يوقظها (Curtis 1959). وبتركيزه على الحاجة إلى الزعامة الكاريزمية استطاع بار *Barrès* أن يفصل النموذج الرجعي للوحدة الروحية عن العصر الذهبي الماضي، ويقدمه باعتباره نموذجا يمكن تحقيقه في ظرف سياسي مستقبلي. وبأسلوب مواكب للسياسة الدستورية دعمت أصداء هذا الفكر حزب دييجول الفرنسي في العقود التالية للحرب العالمية الثانية. بيد أنه في ألمانيا، في سنوات ما بين الحربين، انزلت أفكار الزعامة الكاريزمية إلى المفاهيم الدهماوية المناهضة تماما للدستور، الموجودة في الأيديولوجية الفاشية.

رابعاً، فإن الرجعي قد يجد العزاء عن هامشيته في بعض الأفكار التي تحقر من شأن البساطة الروحية لمجتمع الجماهير الحديث. هذه المسالك عادة ما تعكس إعجاباً شديداً بالحداد نيتشه، وهي على النقيض تماماً من القيم المسيحية التي كان المفكرون الرجعيون في القرن التاسع عشر يفضلونها. لذا وجدنا مثلاً هنري دي مونترلان *Henri de Montherlant* يتجه إلى مصارعة الثيران (Montherlant 1927; 1960, pp.7-11) وكورزيو مالابارته *Curzio Malaparte* يفضل المبارزة (Hamilton 1971, pp. 73-4). ورغم هذا

الإعجاب باللحظة الوجودية- لحظة مواجهة الموت- فإن متوسط العمر لرجعي القرن العشرين يبدو أنه كان طويلا.

وأخيرا فإن الرجعي قد يتبنى سياسة النفي الداخلي منسحبا إلى الولوج بالأداب والفنون والروحانيات، وهو ما يتيح له الابتعاد عما يحيط به من فجاجة. ففى إنجلترا مثلا دمج الشاعر ت. س. إليوت *T. S. Eliot* بين التعليم والجمال والتدين فى تصويره للمجتمع الجماهيرى الحديث بأنه أرض خراب، اندمج فيها انهيار القيم الدينية مع المادية ليجعل الديمقراطيات الغربية تغالب فى مساوئها النظم الشمولية. "بل إن الدول الشمولية قد تدعى تفوقها الروحاني بما أنها تمتلك عزمًا قد تفتقر إليه الدول الديمقراطية بحيث تمد الحياة القومية بنسق قيم أخلاقية- ربما من نوع خاطئ- ولكنها موجودة هنالك أكثر كثيرا مما هى لدينا" (*Eliot 1939*). كانت التعاليم السلطوية الواضحة فى تعاطف إليوت مع "روحانية" الحكم الشمولى قد دفعته إلى إبداء الإعجاب بأفكار مورا *Maurras (1928 Eliot)* وهذا يعلل عدم مبالاته بالقيود الدستورية للسلطة فى تصويره للمجتمع المسيحى (*Eliot 1939*). وقد وضع الفيلسوف الأسباني أورتيجا واى جاسيت *Ortega y Gasset* تعاليم سلطوية مشابهة وانتقد الانحدار الإنسانى فى المجتمعات الجماهيرية الحديثة ولكنه تراجع عن مواجهة ذلك إلى مجرد الحلم بأن يعاد تنظيم العالم "فى فئتين أو مستويين: صفوة ودهماء" (*Ortega y Gasset 1963 [1930]*). أما الحل القابل للتطبيق فقد وجده المفكر الرجعي اليابانى يوكيو ميشيما *Yukio Mishima* الذى كان يؤثر السباحة (*Sprawson 1992, pp.294-9*).

المحافظة الراديكالية

هى مدرسة فكرية تتعارض تماما مع الرؤية التراتبية الثابتة للنظام العضوى وتقدم حلا راديكاليا للمشكلة الرئيسية فى القرن العشرين وهى المحافظة، ألا وهى تحديد استجابة واقعية لزمان ماتت فيه التقاليد تقريبا ولم يعد يوجد فيه مكان للتفوق

الفردى أو الانضباط الشخصى أو الوطنية المنزهة عن الأغراض، أو أخذ السلطة بعين الاعتبار. وجدت هذه المدرسة باكورة ممثلها وأعظمهم تأثيرا فى ألمانيا فى سنوات ما بين الحربين عندما حاول مفكرون من أمثال مولر فان دن براك *Moeller van den Bruck* وإرنست يونجر *Ernest Jünger* وكارل شميت *Carl Schmitt* وغيرهم من معارضى جمهورية فايمر أن يعيدوا تأسيس المحافظة على أسس ثورية جديدة (*Moeller van den Bruck 1971 [1923]; Jünger 1981 [1932]; Schmitt 1976 [1927]*) ورغم أن بعض هؤلاء المفكرين كانوا مرتبطين بالنازية فإن فترة الحرب الباردة شهدت ظهور جيل جديد من المحافظين الثوريين الذين أصروا على أن حركتهم لم يكن لها علاقة ولا ارتباط. فى إيطاليا مثلا حفزت المحافظة الراديكالية اليمينية الجديد *Nuovo Destra* (*Eeatwell 1996, pp. 195-215*) بينما فى فرنسا *Johnson 1995*) كانت المحافظة الراديكالية مرتبطة بالان دي بينوا *Alain de Benoist* واليمين الجديد (*Benoist 1980*) *Nouvelle Droite*.

ولكى يميزوا أنفسهم عن الفاشيين، رفض المحافظون الراديكاليون فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية مفاهيم مثل مبدأ القائد (على الأقل فى شكله الفردى)؛ والمبدأ العنصرى (انظر الفصل الخامس). ثم إنهم حاولوا تبنى نموذج قومى للوحدة الأوروبية حتى تستطيع أوروبا تقديم معارضة قوية ومؤثرة للولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى. وفى النهاية حرّموا على أنفسهم استخدام الفعل الدستورى الزائد مفضلين عليه الاستراتيجية الثورية للسياسة الجرامشى، على اعتبار أن جرامشى كان أول من فهم أن "القوة السياسية لى تكون موجودة... فإنها قبل كل شىء تعتمد على قوة ثقافية لدى الجماهير" كما كان يقول بيير كريبز *Pierre Krebs* المدافع البارز عن اليمين الجديد فى ألمانيا (*Krebs 1982, pp.82-6*).

حتى وإن نجحت المحافظة الراديكالية فى تجنب وصمة الفاشية فإن تهمة الدهاوية من الصعب تجنبها. وقد أكد كارل شميت *Carl Schmitt* هذا الاتهام،

- على وجه الخصوص - حين رأى أن التفرفة بين الصديق والعدو هي جوهر الوجود السياسي (Schmitt 1976 [1927])؛ وبما أن العدو قد يكون وهمياً فقد تتعذر التفرفة بين "الشكل الواقعي" للنموذج العضوي والأساليب الدهاوية.

المحافظة المعتدلة

الاهتمام الرئيسي للمحافظة المعتدلة هو الموازنة ما بين الصراع المحتمل بين متطلبات الدولة المحدودة والتدخل الذي يفرضه المجتمع الصناعي الحديث. وبما أن التوازن قد يتحقق بأساليب مختلفة فإن المحافظة المعتدلة ليست أكثر تجانساً من المدرستين الأخرين (الرجعية والراديكالية)، إلا أنه كان هناك شكلان مؤثران عند التطبيق.

أحدهما كان محاولة مايكل أوكشوت *Mickael Oakeshott* في كتابه "حول السلوك الإنساني" *On Human Conduct* (المصادر في عام 1975) لتخليص النموذج الكلاسيكي للجمعيات المدنية من ارتباطها القديم بالليبرالية التعاقدية والعقلانية؛ أهم ملامح النموذج المعدل الذي قدمه هو تأكيده الطبيعية الرسمية غير المغرضة للنموذج المدني. هذه الطبيعة الرسمية تعني عدم ارتباط أية ديانة محددة أو اتجاه أخلاقي أو سياسي أو عقائدي بالمواطنة؛ وبالتالي فإن محافظة أوكشوت بها من المرونة ما يكفي للتأقلم مع التنوع الاجتماعي الموجود في الدول الغربية المعاصرة. الصعوبة الوحيدة هنا هي افتراضه المتفائل بوجود مجتمع عضوي تعددي.

مثل ذلك التفاؤل نجده أيضاً في فرنسا في النموذج المدني الذي وضعه أحد معاصري أوكشوت وهو، ريمون آرون *Raymond Aron* الذي يقول:

"إن الأمر لا يحتاج إلى حق الانتخاب العام الذي هو شكل سياسي يدور حوله الكثير من الجدل، ولا إلى نظام برلماني هو إجراء من ضمن إجراءات ديمقراطية أخرى، وإنما المهم هو الحرية التي تتطلب ظروفًا تاريخية تجمع ما بين القوة الفعلية الملموسة والقوة الروحانية، بين الحد من سلطة الدولة وإقرار الحكم الذاتي لمؤسسات مثل الجامعات" (*Aron 1957, pp.269*).

بعد الحرب العالمية الثانية لم يكن قيام نظام اجتماعى عضوى متماسك أمرا مضمونا، وأدى ذلك إلى الشكل الثانى من المحافظة المعتدلة، التى هى حل وسط بين الجماعية التى حكمت سياسات أوروبا الغربية على مدى ثلاثة عقود بعد عام ١٩٤٥.

أما فى الحالة البريطانية فهناك أربعة اعتبارات تفسر انتقال المحافظة إلى الاتجاه الجمعى. أحد تلك الاعتبارات كان المنهج الأبوى لدى حزب التورى الذى استحسن السياسات الاشتراكية مادامت تدعم نمط الشعب الواحد؛ والثانى هو نجاح أجهزة الرقابة فى فترة الحرب فى القضاء على البطالة الجماعية التى حدثت فى الثلاثينيات، وقد شجع هذا النجاح الاعتقاد بالكفاءة السياسية للتخطيط الاقتصادى الواسع النطاق. أما الاعتبار الثالث فكان محاولة مينارد كينز لتشريع تمويل العجز فى الميزانية. والرابع - وهو سبب پراجماتى صرف - هو فاعلية الحل الوسط فى تأمين النجاح الانتخابى. إلا أن ثمن ذلك النجاح كان تعميق أزمة الهوية المحافظة، إذ كشفت استطلاعات الرأى عن عدم قدرة المصوتين على التفرقة بين المحافظة والاشتراكية المعتدلة. نتيجة لذلك كان الانشقاق بين المفكرين المحافظين، الذين كانوا يدعون إلى إعادة النظر فى مبادئ وممارسة المحافظة على أسس ليبرالية (*Blake and Patten 1976*)، وبين من استمروا فى الدفاع عن حلول الوسط الجمعية (*Gilmour 1977*)، وأصر جيلمور *Gilmour* على أننا إذا قلنا بأن فى ذلك محاكاة لحزب العمل فسيكون خطأ فادحا لأن المحافظين لن يقلدوا العمال حتى وإن أرادوا، فالمحافظون ليسوا حزبا طبقيا. وحتى فى انتخابات أكتوبر ١٩٤٧ عندما لم يحصلوا إلا على ٣٥% من الأصوات كانت لديهم قاعدة دعم أوسع وكانوا حزبا قوميا أكبر كثيرا من حزب العمال (*Gilmour 1977, p.257*). كان الحل الوسط الجمعى فى رأيه هو القادر وحده على الحفاظ على الأساس "القومى" للمحافظة. إلا أن رؤيته لم تعط الثقة لمن كانوا يعتقدون أن المحافظة قد ضلت السبيل فى العقود الثلاثة التى تلت الحرب.

ظهرت فى القارة الأوروبية أفكار متوجسة عن نموذج اقتصاد السوق الاجتماعية يشبه ما ظهر فى بريطانيا عن الحل الوسط (*Freidrich 1955*;

(Peacock and Willerodt 1989) ، وكان من أبرز المدافعين عن هذا النموذج المفكران الألمانيان فالتر أوكن *Walter Eucken* وفرانز بوم *Franz Böhm* (انظر الباب السابع). والمفكر السويسرى المؤثر ولهلم رويك *Wilhelm Röpke*. فى بداية فترة ما بعد الحرب أوضح رويك التوتر الموجود داخل هذا النموذج عندما كتب يقول إنه لمن المستحيل "أن تكون هناك حرية سياسية وروحانية دون اختيار للحرية فى المجال الاقتصادى كذلك، ورفض النظام الاقتصادى الجمعى غير المتحرر بالضرورة (*Röpke n.d. [1958], p.105*). ورغم مثل هذه التحفظات فإن نجاح حل الوسط الشمولى كان يعنى أن النقد على نطاق واسع لم يظهر حتى أواخر الستينيات عندما لفت اليمين الجديد الأنظار إلى تزايد الإنفاق العام والتضخم المشكلات الاجتماعية الجديدة.

اليمين الجديد

كان المفكرون والدعائيون أعضاء الجماعة غير المتجانسة الذين ينطبق عليهم اسم اليمين الجديد فى العالم الأنجلو- أمريكى يتميزون عن مساندى الجماعات الأكثر راديكالية ذات التوجهات الثقافية فى فرنسا (*Droite Nouvelle*) وإيطاليا (*Nuovo Destra*) وألمانيا (*Neue Recht*) والتي تعرف كلها باليمين الجديد- وكان تميزهم باهتمامهم الأقل بالدفاع عن الدولة المحدودة. وبالنسبة إلى اليمين الجديد يمكن تلخيص ذلك الالتزام فى أن الحرية لا تتجزأ أو- بعبارة أخرى- أن الديمقراطية الليبرالية ونظام السوق الحرة هما وجهان لعملة واحدة. هذا مبدأ تم الدفاع عنه تحديدا عند إثارة نظرية هابك عن السوق الحرة باعتبارها أكثر من مجرد وسيلة لتنظيم العرض والطلب (*Hayek 1976 [1960]*)، فنظام العرض والطلب يمثل نوعا تلقائيا غير مخطط من النظم الاجتماعية دمرته العقلانية البنائية الحديثة بإيمانها الشديد بالتخطيط الذى أفرز بدوره الشمولية. فلا يمكن للحرية أن تزدهر إلا إذا عدنا إلى حكمة مفكرى القرن الثامن عشر من أمثال هيوم *Hume* وأدم سميث *Adam Smith* وأدم فيرجسون *Adam Ferguson* وبيرك *Burke* الذين أدركوا جميعا أن العقل لا يمكن أن يعمل

بمنأى عن المؤسسات والممارسات التي تحويه ونموها التراكمى اللاإرادى (Hayek 1976 [1960], p.57). وعلى الرغم من وعى العقل بحدوده فإنه يعجز عن إضفاء الشفافية عليها وتحويلها إلى معرفة واعية تسمح بالتخطيط المركزى العقلانى للنظام الاجتماعى.

ورغم أن الطبيعة اللاعقلانية لمفهوم هايك عن النظام التفاضلى يربطه بالمحافظة فإنه رفض هذا المسمى، جزئياً لأن المحافظة "لا تؤمن بقوى التكيف التلقائية التى تجعل الليبراليين يتقبلون التغيير بدون تدبير" (Hayek 1976 [1960], p.400)؛ وجزئياً لأن المحافظة تشترك مع العقلانية البنائية فى الاعتقاد بأن النظام نتاج لتدخل السلطة المستمر (Hayek 1976 [1960], p.401). ولكن النقاد المحافظين رفضوا بدورهم ميل هايك لإخضاع القضايا الاجتماعية والسياسية لأهداف التقدم الاقتصادى، كما قالوا بأنه فشل فى تقدير الأثر المدمر لنظام السوق العشوائية على القيم الأخلاقية والمدنية (Gray 1993, pp.32-9; Kristol 1970).

ورغم أن الجانب الاقتصادى كان أهم الجوانب تأثيراً فى الفكر اليميني الجديد، كانت هناك ثلاثة جوانب أخرى (متصارعة) على درجة من الأهمية. أحد هذه الجوانب كان نابعا من النظرية الليبرالية عن الحد الأدنى من تدخل الدولة فى الولايات المتحدة الأمريكية على يد نوزيك (Nozick 1974) بإعمال النمط التعاقدى، وعلى يد المهاجر الروسى أين راند (Ayn Rand 1961) على نحو أكثر نيتشوية. الجانب الآخر كان يعتمد على الأبحاث التى انبثرت تؤكد أن تشريع الرفاهية أنتج ثقافة اعتمادية أدت إلى الإبقاء على الأضرار التى كانت تسعى إلى إصلاحها. أما الجانب الثالث فقد أعاد تأكيد اعتماد الوحدة السياسية على الهوية القومية الوطنية المتجانسة، الأمر الذى كثر فيه الجدل فى وقتٍ تزايد فيه التنوع الثقافى (Scruton 1990).

ورغم أن اليمين الجديد مثلّ تحدياً قوياً للحل الوسط الذى قدمته المحافظة المعتدلة (انظر الفصل الثانى)؛ فإن الأساليب الفكرية المختلفة التى وظفها لم تقدم

ديلا محافظا متماسكا من الناحية الفكرية، أو يعتمد عليه فى الانتخابات. كان السعى لهذا البديل سعيا دائما فى أمريكا، لذا فمن المهم أن نتفحص الآن النقاش الذى دار هناك بهذا الشأن (Dunn and Woodard 1996; Gottfried 1993)، ولكن قبل ذلك لابد من أن ننوه إلى أن المنهج السياسى الأمريكى منهج متفرد تماما، وبالتالي فهو مختلف عن الاهتمامات الأوروبية وغريب عنها.

ونجد أن فرانك س. ماير *Frank S. Meyer* يؤكد الطبيعة "الاستثنائية" لتجربة الأمريكية فى كتابه "ما المحافظة؟" *What is Conservatism* الصادر عام ١٩٦٤؛ كما حاول وهو الذى تحول من الشيوعية إلى المحافظة بعد قراءته كتاب هايك "الطريق إلى العبودية" *The Road to Serfdom* (كتبه هايك فى ١٩٤٤ وصدرت الطبعة الأولى منه فى أمريكا فى ١٩٥٦)؛ حاول أن يرسم فرقا واضحا بين المنهج الأمريكى المحافظ ومنهج العالم القديم (Meyer 1996, p.13). يصف ماير تفرد الإنجاز الأمريكى المحافظ فيقول:

"نحن - الأمريكيين - لدينا منهج عظيم نستند إليه بحيث استطعنا أن نتجنب الانقسام والتشتت الموجود فى الفكر الأوروبى بين تأكيد الفضيلة والقيمة والنظام وتأكيد الحرية وتكامل الفرد؛ كما أننا استطعنا أن ندمج الأقطاب المختلفة للفكر الغربى فى وحدة متجانسة لم ولن تتكرر فى النظرية السياسية ولا فى التطبيق" (Meyer 1996, p.28).

بيد أن ذلك الإيمان العميق الراسخ المتفائل عن الطبيعة المختلفة المتفردة للمحافظة الأمريكية لم يكن وليد التفحص الدقيق للعناصر المختلفة داخل المنهج الأمريكى. فعلى أرض الواقع لم يكن مشروع بناء نزعة محافظة أمريكية بالتفرد ولا بالنجاح الذى ظنه ماير، كما أن أوجه التشابه مع التجربة الأوروبية واضحة قدر وضوح أوجه التفرد التى أكدها ماير (Hartz 1955; Brinkley 1996).

بدأ المشروع الأمريكى فى العقد التالى للحرب العالمية الثانية كاستجابة متأخرة لسياسة "الليبرالية" التى أطلقتها دعوة روزفلت *Roosevelt* المعروفة بـ"الصفقة الجديدة" *New Deal*. ثم سرعان ما ظهر انقسام كبير بين أمثال ميلتون فريدمان *Milton Friedman* (١٩٦٢) المهتمين أساسا بالدفاع عن

السوق الحرة في مواجهة تدخل الدولة، وبين أولئك الذين كانوا يشعرون أن مستقبل الثقافة الأمريكية كله في خطر؛ وكان ذلك هو ما أدى إلى ظهور المحافظة الجديدة المتمثلة في كتاب مثل ريتشارد ويفر *Richard Weaver* (١٩٤٨) وبيتر فيريك *Peter Viereck* (١٩٤٩) وكلينتون روسيتر *Clinton Rossiter* (١٩٥٥) وروبرت أ. نيسبت *Robert A. Nisbet* (١٩٥٣)، وولتر ليبمان *Walter Lippmann* (١٩٥٦)، وربما يأتي على رأس هؤلاء جميعاً راسل كيرك *Russell Kirk* (١٩٥٣).

أهم ما ميّز المحافظة الجديدة هو محاولة تطبيق المفاهيم السياسية للعالم القديم على حقائق العالم الجديد، وكان الناتج منهجاً أمريكياً يعادل المنهج الرجعي الأوروبي؛ موصوما منذ البداية - شأن نظيره الأوروبي - بالفشل السياسي. لذا وجد كيرك، وهو من المعجبين ببيرك، أنه من الصعب ألا يدير ظهره للرأسمالية الأمريكية (*Kirk 1953*)، بينما لجأ فيريك إلى السياسات الديمقراطية مدفوعاً بتعاطفه مع ميترنخ (*Nash 1976*) *Metternich*.

إذا كانت محاولة تقديم التصنيفات السياسية الأوروبية قد وصمت المحافظة الجديدة بالهامشية السياسية، فإن المناداة بالعودة إلى النموذج اليوناني للفضيلة - التي أطلقها اثنان من المفكرين الألمان المهاجرين وهما إريك فويجلن *Eric Voegelin* وليو شتراوس *Leo Strauss* (*Voegelin 1952; Strauss 1989*) - كانت أشد منها في عدم ملاءمتها كأساس لاستجابة المجتمع الأمريكي الحديث للنزعة المحافظة. إلا أن ذلك لم يمنعهم من التأثير في مفكرى ما بعد الحرب العالمية الثانية مثل تأثير فويجلن على فرانك ماير وشتراوس على ألان بلوم *Allan Bloom* (١٩٨٩) وتوماس بانجل *Thomas Pangle* (١٩٩٢). ما يجمع بين هؤلاء المفكرين هو عداوتهم للنسبية التي عبر عنها - مثلاً - بانجل *Pangle* برغبته في أن يضع الديمقراطية الليبرالية على أساس مفهوم "العقل المؤسسي" الذي يوحد بين عالمية التنوير والمفهوم اليوناني القديم عن الفضيلة في "مفهوم واحد عن الإنسانية يتعامل بإنصاف مع جميع المشكلات والقدرات

الإنسانية" (Pangle 1992, p.7)، وبما أنه لا يوجد اتفاق حول ماهية المشكلات والقدرات الإنسانية أساساً، فإن محاولة البحث عن مفهوم الإنسانية من خلالهما تبدو طموحة أكثر مما ينبغي.

في الستينيات والسبعينيات بُذلت جهود أكبر للتوصل إلى حقائق الحياة الأمريكية على يد مجموعة من المفكرين الراديكاليين والليبراليين الذين عرفوا -على غير إرادتهم- بالمحافظين الجدد *neo-conservatives*. ولم يكن هدفهم النموذج الجمعي الذى هاجمه أصحاب نزعة المحافظة الجديدة *New Conservatives*، ولا مثالب الثقافة الحديثة بوجه عام التى ركز عليها المهاجرون الألمان؛ وإنما كان هدفهم بالأحرى هو المنهج الليبرالى الأمريكى السائد نفسه.

كان شك المحافظة الجديدة فى الليبرالية استجابة للثقافة المضادة التى ظهرت فى الستينيات. وكان المحافظون الجدد مقتنعين كذلك بأن المثالية الليبرالية التى غذت هذه الثقافة المضادة لم تكن مدمرة لقدرة الولايات المتحدة على حماية مصالحها القومية ضد الاتحاد السوفيتى فحسب، وإنما مقتنعون أيضاً أن هذه الثقافة قد دعمت النظام الرفاهى، الأمر الذى خلق بدوره ثقافة اعتمادية وطبقة دنيا جديدة (Murray 1984). ظهرت هذه الاهتمامات فى بعض الكتابات فى جريدة *The Public Interest* التى أسسها دانييل بل *Daniel Bell* وارفينج كريستول *Irving Kristol* على سبيل المثال، وفى "كومنترى" أثناء رئاسة تحرير نورمان پودورتس *Norman Podhoretz* الطويلة لها، وفى أعمال مثل كتاب بل *The Cultural Contradictions of "التناقضات الثقافية للرأسمالية"* *Capitalism* (1979) وكتاب كريستول *Kristol* "هتافات للرأسمالية" *Two Cheers for Capitalism* (1978).

ورغم أن المحافظين الجدد حاولوا الاقتراب من حقائق الحياة الأمريكية بالربط ما بين الالتزام بالرأسمالية وقبول شروط دولة الرفاهية المحدودة، فإن البعض اتهمهم بأنهم ليسوا سوى أبقاق لمصالح اقتصادية ضخمة، كما اتهمهم

آخرون بالمبالغة فى وصف مثالب المجتمع الأمريكى المعاصر. كان ذلك أساسا لأعمال نقدية كعمل لويس أ.كوزر *Louis A. Coser* و ارفينج هاو *Irving Howe*: "المحافظون الجدد: نقد من اليسار" *The New Conservatives: A Critique from the Left* (١٩٧٦). وبوجه عام كان من الصعب تجنب الانطباع بأن المحافظين الجدد أنفسهم وقعوا أحيانا فى المثالية التى انتقدوها فى سياسات أعدائهم الليبراليين، وكانت النتيجة أن تعاليمهم لم تجد لها صدى أبعد من دائرة صغيرة من مفكرى النخبة.

شرطان أساسيان كان يجب توفرهما للمحافظة الأمريكية لو أنها أرادت الوصول إلى الناس بشكل أكبر مما رأينا. كان الشرط الأول أن تتخلى عن العداء للمجتمع الجماهيرى الذى ميز منهج النقد الثقافى الذى أشاره المحافظون الجدد ودعمه مفكرو المهجر والمحافظون الجدد. ولعل المعرفة بهذا الاحتياج قد جمعت مجموعة متباينة من الكتاب والمفكرين مختلفى التوجهات، منهم المدافع عن السوق الحرة مثل ميلتون فريدمان *Milton Friedman*، ومعارضو الاختيار العقلانى لتدخل الدولة من أمثال جيمس بوكانان *James Buchanan* (١٩٧٥) والمفكرون المتعاطفون مع كل من السوق والدين أمثال وليام بكلى الابن *William Buckley Jr.* (١٩٥٨) مؤسس جريدة "ناشنال ريفيو" *National Review*، ولكن هذه المجموعة أخفقت فى كسب الدعم الجماهيرى لفشلها فى القيام بالشرط الثانى ألا وهو الحاجة إلى وقف شريان التدين الضارب فى المنهج السياسى الأمريكى. هذا الشرط استطاعت الموجة الأحدث من محافظة ما بعد الحرب الوفاء به.

المحافظة القديمة *Paleo-conservatism* - كما يطلق عليها فى بعض الأحيان - تذهب أبعد من نزعة المحافظة الجديدة فى رفضها للأرثوذوكسية الليبرالية (Woltermann 1993; Whitaker 1982). وأهم مطالبها هو الشدة - والاهتمام بالعمل وليس بالرفاهة، ويظهر ذلك فى التشدد مع الأمهات المعيلات فى حصولهن على مزايا الضمان الاجتماعى، والتشدد مع السجناء، وفى مسألة الهجرة، وفى التفارقة الإيجابية واتخاذ إجراءات حمائية صارمة؛ وبالتالي فإن

موقف هذا النوع من المحافظة تجاه الدولة موقف ملتبس، حيث يتراوح ما بين العدوانية غير المبررة من ناحية والرغبة فى خلق دولة شديدة التدخل من ناحية أخرى.

ورغم أنهم لم ينتهجوا فكرا نظريا مؤثرا فإنهم على المستوى العملى والسياسى نجحوا فى تكوين تحالف أوسع مع معارضى الليبرالية السياسية والاقتصادية من ناحية ومعارضى نموذج المجتمع المتهاون من ناحية أخرى. فقد وجد منتقدو الرفاهة أرضية مشتركة مع المسيحيين الذين هالهم قرار المحكمة العليا فى قضية رو ضد واد *Roe v. Wade* فى ١٩٧٣ التى أعطت الحق فى الإجهاض باعتباره نوعا من الخصوصية، كما اتفق هؤلاء مع العلمانيين الذين كانوا يدافعون عن "القيم الأسرية" و"إعادة غرس الأخلاق فى المجتمع الأمريكى" واتفقوا مع المدافعين عن الرقابة على الأفلام السينمائية؛ ومع معارضى تشريع الشذوذ الجنىسى والمنادين بتجريم تعاطى المخدرات.

ما ربط بين هذه المجموعات المتباينة هو الاعتقاد الشائع بأن المؤسسات التعليمية والتشريعية قد استولت عليها نخبة من الليبراليين لا تمثل الشعب بكامله. وفى هذا الصدد عرضت جريدة *First Things* ندوة عن "نهاية الديمقراطية" (١٩٩٦) أدارها الأب ريتشارد نيوهاوس *Richard Neuhaus* حيث ذهب إلى حد التساؤل عن شرعية النظام الديمقراطى الأمريكى المعاصر؛ ولا عجب أن يرى منتقدو المحافظة القديمة أنها مجرد دمج هش لأنواع متباينة الأصل من المحافظة حاكتها نظرية المؤامرة فى نسيج واحد، وهى محاولة خطيرة لاستغلال المشكلات الاقتصادية بتحليلات شديدة التبسيط وإرجاعها إلى الهجرة وانعدام الإجراءات الحمائية ضد العولمة.

ولو أن هناك درسا يمكن الخروج به من التطلع الأمريكى إلى المحافظة التى تجمع بين التحديث والدعم الجماهيرى، فلربما كان هو أن هذا الدمج لا يمكن أن يطمح إلى الكثير من التماسك الفكرى، وإنما يعتمد على اتحاد پراجماتى بين مصالح دائمة التغير؛ ويبدو أن ذلك هو الدرس الذى أقره فى نهاية القرن أحد رواد المحافظة الجديدة وهو ايرتج كريستول *Irving Kristol* الذى قال بأن ما ميّز

المحافظة الأمريكية فى التسعينيات هو أنها أصبحت حركة شعبية وليست طائفة فى أى حزب سياسى. وبما أن هذه الحركة كانت "معنية بقضايا"، فإنها قد تتحد مع الجمهوريين لو أن الحزب الجمهورى عالج تلك القضايا معالجة صحيحة، وإلا فإنها سوف تتوارى (*Kristol 1996*). ورغم أن كريستول نفسه يبدو قانعا بهذا الموقف فإن المحافظة البراجماتية من هذا القبيل قد تنزلق إلى انتهازية عديمة المبدأ. ولما كان هذا الخطر لا يقتصر على السياق الأمريكى المعاصر، فلا بد من تفحصه بالمزيد من التفصيل.

محافظة ما بعد الحداثة

جاءت نهاية القرن العشرين بزعة إيمان التتوير بوجود حل سياسى أو اجتماعى لكل مشكلة إنسانية؛ ذلك الإيمان الذى كان يلهم السياسات الأوروبية على مدار القرنين الماضيين. وعلى أثر الانتصار الليبرالى الذى ازدهر بعد انهيار الاتحاد السوفيتى، فإن أدق ما يصف روح التحرر من الوهم الجديدة هو مقطع صغير من شعر صامويل جونسون *Dr Johnson* نقلًا عن أحد كتب يدورتنس *Podhoretz* (١٩٩٦):

كم هو صغير ذلك الجزء الذى تستطيع القوانين والملوك أن تحدّثه أو تعالجه، من كل ما تقدر القلوب على تحمله.

وكما سبق أن ذكرنا فإن التحدى الذى كان يواجه المحافظة هو كيفية تجنب الوقوع فى البراجماتية عديمة المبادئ. وليست المحافظة الرجعية ولا الراديكالية بقادرة على القيام بهذا التحدى؛ فالأولى تأخذ مفهوم التراتبية الاجتماعية أمرا مسلما به؛ وهو المفهوم الذى لم يعد يوافق حقائق الحياة المعاصرة، والأخرى تتحدّر بكل بساطة إلى الدهماوية. كما أن أيديولوجيا السوق لدى اليمين الجديد تظهر تفاؤلا فى غير موضعه حول قدرة الرأسمالية على دعم ما يراه كثير من المحافظين مستوى متحضرا للوجود الاجتماعى، ولذا فإن مدرسة المحافظة المعتدلة هى الأقرب إلى

التطبيق مع النظم الديمقراطية الصناعية المتقدمة. ولكن - كما أثبتت التجربة الأمريكية - فإن تحديد الشكل الصحيح للمحافظة المعتدلة ليس بالأمر الهين، خاصة وأن العدو الاشتراكي الذي كان يعادياها حتى وقت قريب قد اختفى، وأن التقاليد العامة باتت لا يلتفت إليها.

يعتقد بعض المفكرين أن أفضل أشكال المحافظة المعتدلة في موقف كهذا هو أن تتجاوز المحنة، وتلفظ بقايا النموذج العضوي، وأن تعتمد بدلا منه على مفهوم سياسى أضيق للهوية المحافظة كنواة للتكامل الاجتماعى (Gray 1995)؛ وعلى المستوى الأعم، فإن هذه المحافظة قد تأخذ من فكر ما بعد الحداثة وتتعترف أنها لن يمكنها أن تجعل السياسة تعتمد على الدين أو على المجتمع؛ وأقصى ما يمكنها فعله أن تجد دعامة فى الفلسفة الأنثروبولوجية القائمة على التاريخ - أى فى تحليله التفاعلات التى شكلت تراثنا الحضارى والتي يجب على كل مؤسساتها أن تتكيف معها لو أرادت أسسا صحيحة مستقرة.

ولو تساءلنا عما يمكن لمثل هذه المحافظة بعد - التقليدية أن تحافظ عليه، فإن الإجابة المعتدلة سوف تركز على نموذج الحكومة الدستورية بوضعها داخل النموذج الأوروبى الغربى الأوسع للمجتمعات المدنية. الهدف من هذا النموذج "المدنى" للمحافظة، الذى لا بد من أن يسمح بتدخل الدولة البراجماتية عند الضرورة للحفاظ على الظروف الاجتماعية للوجود المدنى نفسه، هو تحاشى مخاطر كل من السوق الليبرالية الجديدة ومخاطر الحكومة الكبيرة دون العودة إلى الرمال المتحركة الموجودة فى الوسط بينهما.

إن فالهدف الأساسى للشكل ما بعد التقليدى من المحافظة المعتدلة هو الفصل بين النموذج المدنى واقتصاديات السوق أو الدولة - الأمة أو بعض الأنماط العضوية للمجتمع؛ ورغم أن هذا المشروع قد لا يشبع الطموحات القديمة للمحافظة فإنه قد يقدم نمطا محافظا مميزا للترابط السياسى وملائما للتنوع الاجتماعى

المتزايد وما يصاحبه من دعم لسياسة الهوية- وقد أصبحت شكلا أساسيا للحياة الأوروبية المعاصرة.

٧- الديمقراطية المسيحية

ماريو كاسياجلي (*) *Mario Caciagli*

يمكن فهم "الديمقراطية المسيحية" بوصفها استراتيجية يستطيع من خلالها المسيحيون - ومعظمهم من الكاثوليك - أن يواجهوا التحديات السياسية للمجتمعات المعاصرة من جهة وأن يغيثوا ما تتبجه لهم هذه المجتمعات من فرص من جهة أخرى. خلال مرحلتها الأولى كانت الديمقراطية المسيحية تمثل استجابة الكنيسة الكاثوليكية لظهور حركات السياسة الجماهيرية والحركات الجمعية العلمانية والاشتراكية التي أثارَت "القضية الاجتماعية" أولاً؛ ثم أصبحت الديمقراطية المسيحية تتفق مع فرع الفكر السياسي الكاثوليكي الذي حاول التوفيق بين الكاثوليكية والدولة التعددية الديمقراطية، وأخيراً تحولت الديمقراطية المسيحية إلى شكلها السائد، والناجح، للكاثوليكية السياسية - وهو المبدأ الذي اختاره الكاثوليك الذين تقبلوا المنافسة الحرة على السلطة، وحاولوا أن يدافعوا عن أفكارهم ومصالحهم ويضمنوا تنفيذ برامجهم.

أدت تجربة المشاركة في مختلف أنواع الرابطات والاتحادات التجارية بالكاثوليك إلى تنظيم أنفسهم في أحزاب سياسية اجتذبت المزيد من الإجماع وأصبحت أكثر قوة؛ وكان تتمتعها بالقوة يعنى محاولتها كسب كل من الدولة والمجتمع إلى الكاثوليكية وهو ما ساعد على إيجاد حلول برامجية عملية للمشكلات السائدة، وخاصة لدى الأحزاب التي حكمت دولاً أوروبية بعينها لفترات طويلة. وبدلاً من أن تصبح الأحزاب الديمقراطية المسيحية أكثر علمانية وتتبنى موقف اليمين الوسط، بقيت هذه الأحزاب تدين بالولاء لجوانب معينة من برامجها الأصلية. هذه الولاءات هي ما ميّز بينها وبين الأحزاب المحافظة المختلفة على

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة فلورنسا.

الرغم من أن الديمقراطيين المسيحيين - شأنهم شأن المحافظين - عارضوا الأحزاب اليسارية والاشتراكية^(١).

وعلى مدى قرن من الزمان احتوت الديمقراطية المسيحية مجموعة من الظواهر - فكرا مميزا وأيديولوجيا خاصة وسياسات واستراتيجيات وأنماطا من المؤسسات وأساليب إدارة - تشابكت جميعها وترابطت، ولكنها في الوقت نفسه كانت قادرة على التأقلم مع الظروف التاريخية المتغيرة؛ ومن هنا فإن المنهج الحقيقي للفكر الديمقراطي المسيحي موجود في الكتابات التقليدية لبعض المؤلفين المهمين، كما هو موجود في المناقشات المستمرة الناتجة عن كونها حركة سياسية.

الرواد

ظهر مصطلح الديمقراطية المسيحية على المشهد السياسي الأوروبي أول ما ظهر في نهاية القرن التاسع عشر؛ ويمكن معرفة أول من ابتكر نظرياتها وممارساتها السياسية بسهولة؛ كما يمكن القول إن أحد الآباء المؤسسين للديمقراطية المسيحية كان الراهب الفرنسي فيلستيه روبرت دي لامينييه *Felicité Robert de Lamennais* الذي خلعه البابا من المجتمع الكنسي بسبب أفكاره. لم يكن لامينييه أول ممثل للنمط الراديكالي للمسيحية الاجتماعية فحسب، وإنما كان أول من افترض تفسيراً سياسياً، وليس لاهوتياً، لمسيحية العهد الجديد في اتجاهاتها الديمقراطية والاجتماعية والثورية (Zanfarino 1994). في كتابيه "كلام رجل مؤمن" *Paroles d'un croyant* (١٨٣٣) و"كتاب الناس" *Livre du peuple* (١٨٣٧) (وكلاهما في *Lamennais 1946*) جعل لامينييه للناس دوراً محورياً في السياسة؛ مقراً القيمة العليا للديمقراطية ومحدداً مصدر التشريع السياسي في

(١) بعد سنوات. طوال من إهمال ظاهرة الديمقراطية المسيحية عاد المؤرخون وعلماء السياسة للاهتمام بها (انظر Kalyvas 1996; Durand 1995; Hanley 1994).

السلطة الشعبية؛ وجاعلا من إصلاح النظام الانتخابي الشرط الأساسى والمبدئى للجمع لتتظيم منافسة سياسية حرة والمشاركة بها (Weill 1979).

كان أول تدخل مباشر للكاتوليك فى السياسة له أثر مهم كمؤشر للديمقراطية المسيحية (Maier 1973) ⁽¹⁾ وهى عبارة عن مجموعة من الرابطات والاتحادات الكاثوليكية التى كانت تعمل فى ألمانيا بدءا من ستينيات القرن التاسع عشر لتتظيم المصالح الدينية لكل الجماعات الاجتماعية وخاصة فى القطاعات الزراعية والمهنية (Ritter 1856)، وكان الشخصية المحورية فيها هو البابا الكاثوليكى فى "ماينز" ولهلم إيمانويل فون كتلر " *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* الذى شارك فى أول تنظيم للمنهج الاجتماعى المسيحى- من خلال نشاطاته الريفية، وكانت مقالته عن مسألة العمال ⁽²⁾ على وجه الخصوص قد أصابت الكثير من الشهرة. لم يقف كتلر عند حد الجدل بأن المجتمع بما فيه الاقتصاد ينبغى أن يقوم على مبادئ الأخلاقيات الدينية والإحسان والتراحم، بل تطرق إلى الحديث عن المشكلات السياسية والمؤسسية وحث الكاثوليك على تقبل المجتمع الحديث ومؤسساته الحكومية ⁽³⁾، كما كان يرى أن الدولة- بينما تحترم الحكم الذاتى للأفراد والمنظمات- لابد من أن تكون هى الضامن للسلام الاجتماعى القائم على الإيمان والوحدة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة (Morsey 1977).

كما شارك كتلر فى صناعة حزب الوسط *Zentrum* وهو الحزب الكاثوليكى الذى قُدر له أن يلعب دورا محوريا ومركزيا فى المعارك السياسية للرايخ الثانى وجمهورية فيمر. سرعان ما تقبل الكاثوليك الألمان الحاجة إلى المشاركة فى الحياة السياسية وإلى مشاركة الجماهير فى نظام سياسى دستورى وكان للألمان فى ذلك السبق على نظرائهم الإيطاليين والفرنسيين (Lönne 1986).

(1) دخل الكاثوليك السياسة للمرة الأولى فى بلجيكا بعد قيام الدولة الجديدة مباشرة. إلا أن هذه السابقة المهمة لوجود تنظيم علمانى كاثوليكى ينخرط فى المنافسة السياسية والانتخابية (وكان ليصبح حزبا رسميا فى 1882) كانت سابقة محافظة للغاية مقارنة بما كان ليتحول إلى الديمقراطية المسيحية.

(2) مقال "قضية العمال والمسيحية" *The Workers' Question and Christianity*

(3) وضع كتلر كتابا عن هذا الموضوع هو: "الكاثوليك فى الرايخ الألمانى" (Ketteler 1871) وعنوانه

بالألمانية *Die Katholiken in Deutschen Reich*

جمع حزب الوسط بين الدفاع الصارم عن المبادئ الكاثوليكية والاستقلال السياسي عن روما؛ وقد حوّل لودفيج ويندورست *Ludwig Windhorst* الذى قاد الحزب حتى وفاته فى عام ١٨٨٩، حوّل حزب الوسط إلى حزب برلمانى دستورى غير كنسى من أجل التكامل الاجتماعى لتلك الطبقات المقصاة من النظام الليبرالى. لم يكن ويندورست منظرا حقيقيا ولكن صنيعة السياسى أصبح نموذجا للأحزاب الديمقراطية المسيحية فى القرن العشرين.

كانت پراجماتية حزب الوسط الألمانى وتعاونه مع مختلف الأحزاب ذات الأيديولوجيات المختلفة إيدانا بالفكر السياسى المتأثر بالمسيحية فيما بعد؛ حيث كان برنامجه يتضمن العدالة بين مختلف الجماعات الدينية، وحماية القيم والمؤسسات الكاثوليكية، وتوفير لامركزية فيدرالية فى الدولة؛ وفوق كل ذلك كان يقترح حل المشكلة الاجتماعية عن طريق الموازنة بين مصالح الرأسماليين وأصحاب الأرض والعمال، وحماية الطبقة البرجوازية المتوسطة والفلاحين الذين اهتمت جميع أحزاب الديمقراطية المسيحية المستقبلية بأموهم (*Fattorini 1997*). لم يشارك حزب الوسط فى أية حكومة أثناء فترة ولهمين *Wilhelmine*، ولكنه بنوابه المائة تقريبا كان يمثل جزءا من النظام السياسى؛ وقد تقبل الحزب النموذج الاجتماعى وقدم لأمور السياسة الخارجية دعما "تعاونيا قوميا". وعندما أصبح حزب الوسط لاعبا رئيسيا فى جمهورية فيمر تخلى الوسط عن جزء من الأفكار السياسية والنظرية التى كانت سائدة فى فترة ولهمين، وربما يكون هو الداعم الأساسى للجمهورية حيث شارك فى جميع تحالفات الحكومة وحصل على رئاستها تسع مرات من أصل عشرين. فى قيامه بهذا الدور، كان لابد من أن يدافع بالطبع عن مصالح الكنيسة الكاثوليكية (الاستقلال عن الدولة وإنشاء المدارس الدينية وحماية الأسرة) وأن يأخذ على عاتقه، إضافة لذلك، المهام الصعبة الأخرى لتحقيق التوازن فى النظام الجديد والدفاع عن الديمقراطية. أما قوته الانتخابية فتستكون ذات دلالة حيث تراوحت ما بين حد أقصى ١٩,٧% فى ١٩١٩ إلى حد أدنى ١١,٢% فى ١٩٣٣.

البابا ليو الثالث عشر *Leo XIII* ومولد الديمقراطية المسيحية

بعد أن رفضت الكنيسة الكاثوليكية كل المستحدثات الأيديولوجية للقرن وأدانتها على مدى عقود، أخذت منعطفا جديدا في تسعينيات القرن التاسع عشر؛ وتحت زعامة البابا ليو الثالث عشر، فتحت أبوابها لمجموعة من الأفكار والمبادرات اليناعة التي بزغت تحت مسمى الديمقراطية المسيحية. قدمت تعاليم البابا "المبادئ الاجتماعية" للكنيسة، وأصبح المرسوم البابوي العام لها *Rerum novarum* الصادر عام ١٨٩١ بمثابة بيان رسمي للكاثوليكية الاجتماعية إذ كان علامة فارقة في تحول البابا من استنكار الاشتراكية والليبرالية وإدانتها إلى الموقف الإيجابي تجاه قضايا العمال. أكد هذا المرسوم البابوي الوظيفة الاجتماعية للملكية وعهد إلى الدولة بمساعدة وتحفيز الازدهار العام والخاص عند الضرورة، كما استنكر الصراع الطبقي، ولكنه اعترف في الوقت نفسه بأن للعمال الحق في تنظيم أنفسهم مؤكدا قيمة العمل ومبدأ الأجر الأساسي. كذلك أيد المرسوم كل المواقف الصادرة عما يسمى "الكاثوليكية الاجتماعية" وقام بتشريعه، موضحا مسلكا ثالثا بين الليبرالية والاشتراكية^(١). كما مهد المنهج البابوي الطريق لنظام اجتماعي يقوم على القانون الطبيعي، بيد أن الكاثوليك لم يقبلوا ضمن مبادئ الديمقراطية والحكم الذاتي تلك الفرضية أو الأطروحة العقلانية عن السيادة الشعبية وثم كانت إعادة اكتشاف المنهج التوماني^(*) - الذي أصبح له فيما بعد أهمية بالنسبة إلى مفكرى الديمقراطية المسيحية- إذ سمح للبابا ومعاونيه أن يميزوا الطبيعة المتنوعة والتاريخية لأشكال الحكم وبالتالي إمكانية نبد الأنظمة السلطوية وتقبل الديمقراطية.

(١) كما قد لوحظ من قبل، كان من الأهمية بمكان أن البابا أراد "أن يكون تواجد الكنيسة في المجتمع قائما لا على أساس التحالف مع الحكومات فحسب ولكن على مساندة الناس كذلك؛ وكان القبول بالديمقراطية وإدراك حقوق العمال بمثابة الاشتراطات المبدئية للاتجاه الجديد". هذه العبارة جاءت في كتاب Scoppola الصادر عام ١٩٧٢ ص. ١١٧. وهو المقال الذي أدين له بالكثير في هذه الفقرة والفقرة التالية.

(*) Thomistic tradition التراث التوماني نسبة إلى فلسفة توما الإكويني اللاهوتي (المترجمة).

لقد فتحت تعاليم البابا ليو الثالث عشر الباب أمام تأويلين مختلفين: الأول يقوم على الديمقراطية الاجتماعية والأخر على الديمقراطية السياسية. وفى المواقف الجماهيرية التى اتخذها البابا، كان يؤكد الجانب الاجتماعى للديمقراطية وهو ما كان يمثل نظاما نموذجيا للعدالة وليس شكلا للحكم. على النقيض من ذلك - أكدت الحركات الأولى التى كانت تسمى نفسها حركات ديمقراطية مسيحية - الطبيعة "السياسية" للديمقراطية مدعية بأن الكاثوليك لهم حق فى المشاركة فى الحياة السياسية؛ وسوف يستمر المبدأ الاجتماعى للكنيسة بعد ذلك فى التأثير فى آراء الكاثوليك ولكنه سيكون دائما شيئا مختلفا عن نظرية سياسية ديمقراطية مسيحية حقيقية. ورغم بقاء الديمقراطيين المسيحيين داخل إطار المبادئ والتقييم المسيحية والتعاليم البابوية، فإنهم كانوا يريدون أن يمنحوا الكاثوليك المزيد من الاستقلال الذاتى فى اختيارهم للأهداف السياسية وللأنماط والاستراتيجيات المؤسسية ما دامت تلك الاختيارات تتوافق مع الديمقراطية.

نشأت بالفعل حركتان مختلفتان رغم أن مسئوليهما وأنشطتهما كثيرا ما كانت تتداخل. فالحركة المسماة بـ "الكاثوليكية الاجتماعية" كانت تتبع الخط البابوي، وبقيت حركة اجتماعية وأخلاقية فى الأساس مركزة على رفع مستوى الطبقات العاملة. أما الحركة السياسية فقد خاضت كافة أشكال الكفاح السياسى من خلال سلسلة من التجارب الصعبة وهى التى سميت بـ "الديمقراطية المسيحية".

أعطت الكاثوليكية الاجتماعية دفعة مهمة للنقابية الكاثوليكية فى دول مثل بلجيكا وهولندا والنمسا وألمانيا وسويسرا. وربما كان جيوسيبى تونيولو *Giuseppe Toniolo* أهم مناصريها على المستوى النظرى، وقد حاول - وهو رجل اقتصاد شهير - أن يسجل التأثير التاريخى للعوامل الدينية والأخلاقية فى الاقتصاد؛ وكنافد للأنوية الوثنية فى العالم الحديث ضرب مثلا بالنظريات الاقتصادية لنظام نقابات القرون الوسطى الذى كان يقوم على تراتبية صلبة للكيانات الاجتماعية. هكذا كان تونيولو يعتقد أن الديمقراطية ليست شكلا لنظام سياسى وإنما هى نظام أخلاقى واجتماعى يتعاون فيه كافة الشركاء

الاجتماعيين والاقتصاديين والقانونيين من أجل المصلحة العامة لصالح الطبقات الأدنى^(١)

النظرية والتطبيق قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها

بعيدا تماما عن الحنين إلى الماضي، كانت حركات الديمقراطية المسيحية "السياسية" منفتحة على نظريات الواقع المعاصر وتطبيقاته. وكانت الديمقراطية بالنسبة لهؤلاء الكاثوليك هي السبيل الوحيد لتنظيم القوة؛ ليس لأنها وسيلة للاقتراب من حوائج الناس فحسب، وإنما لأنها التعبير الأمثل والأفضل عن الأخلاقيات المسيحية. أثار هذا الموقف الجدل بين البابا وأهم ممثلى حركة الديمقراطية المسيحية، ومع قوة وتماسك المبادئ التى كان يدافع عنها هؤلاء فإنهم كانوا رجال أفعال أكثر منهم رجال نظريات وأقوال (Scoppola 1972).

فى فرنسا دعمت أزمة الثقافة الوضعية والإحياء الروحانى إلى جانب دعوة البابا ليو الثالث عشر لرفع شأن مؤسسات الجمهورية الثالثة، دعمت جميعها نمو الديمقراطية المسيحية؛ أدانت برامج جميع المجموعات على اختلافها الفردانية البرجوازية والمجتمع الحديث، ولكنها قبلت الديمقراطية السياسية بجميع أشكالها ومضامينها (حرية الاجتماع وحق الانتخاب العام ولا مركزية السلطة). وأهم ما بقى من موروث فكرى من مناقشات وجدليات بداية القرن هذه هو عمل مارك سانجنييه *Marc Sangnier* وسيلون *"The Furrow" Sillon* "الأخود".

كانت "سيلون" هي الجريدة الناطقة باسم الحركة التى أسسها سانجنييه وحملت الاسم نفسه. وكانت أيديولوجيتها تقوم على فكرة الديمقراطية التى يشارك بها الجميع والمستوحاة من المسيحية. كما كانت ذات توجه تعليمى قوى مع بعض العناصر الروحانية الرمزية، وترى فى الديمقراطية شكلا من أشكال "الوحدة" يدعم

(١) انظر مقالته "المفهوم المسيحى للديمقراطية" التى كتبها فى عام ١٩٠٠ (موجودة فى كتاب Toniolo (1980).

حس الضمير والمسئولية المدنية ويصل بهما إلى أقصى مدى، فالتحول الأخلاقي لدى العمال والناشئ عن تأثير الدين، هو وحده ما يجعلهم قادرين على التحكم فى أقدارهم. كان سانجنبيه يتصور حركة ديمقراطية شعبية لا تقوم على الكنيسة، قادرة على المشاركة فى الانتخابات، وعرض تصوره هذا فى مقالته "روح الديمقراطية" (*Sangnier 1905*) *L'esprit démocratique*. ذلك العرض فى حد ذاته بالإضافة إلى فكرة أن المساواة والعدالة ترتبطان لا محالة بالديمقراطية السياسية أثار سخط البابا^(١). وقد انحنى سانجنبيه لسلطة البابا ولكنه بعد عدة سنوات، وفى العام ١٩٢٤ تحديداً، استطاع أن يكون الحزب الديمقراطى الشعبى *Parti Démocrate Populaire*. وكان لعمله أعظم الأثر فى الكاثوليكية السياسية الفرنسية التى أسهمت فى كل من حركة المقاومة وإقامة الحزب المنادى بالديمقراطية المسيحية فى فترة ما بعد الحرب وهو "الحركة الجمهورية الشعبية" (*MRP*) *Mouvement Républicain Populaire*.

كان الشخص الذى لم ينحن لسلطة البابا هو القس رومولو مورى *Romolo Murri*، أهم شخصية فى الديمقراطية المسيحية الإيطالية فى أواخر القرن التاسع عشر. ابتداء من ١٨٩٩ كانت الفرق الديمقراطية المسيحية قد بدأت بالفعل ترفع بعض المطالب السياسية مثل استخدام الاستفتاء الشعبى ولامركزية الإدارة وبداية التمثيل النسبى فى الانتخابات المحلية (وهى الانتخابات الوحيدة التى شاركت بها الكنيسة، حيث كانت قد عارضت الوحدة الإيطالية بسبب فقدان الدويلات البابوية ولكنها عادت وسمحت للكاثوليك الإيطاليين بالمشاركة)، وأصبح مورى، بفضل جريدته *الثقافة الاجتماعية La cultura sociale*، أشد ممثلى الحركة قوة وأثراً. كان قد نشأ واستوعب التعاليم التومانية وبالتالي كان على وفاق مع أفكار ليو الثالث عشر، كما تعلم شيئاً عن الماركسية أيضاً من أنطونيو لابريولا *Antonio Labriola*؛ ويرى مورى أن مسألة التجديد التى كان ينادى بها البابا تتحقق بفضل قوة طبقة البروليتاريا ووحدها، التى لا بد من تنظيمها وفقاً للقواعد الديمقراطية،

(١) انظر كتاب كارون Caron الصادر عام ١٩٦٧ لتتعرف على حركة سيلون.

وقد تقبل الوحدة الإيطالية وحاول - من خلال حملة دعائية ضارية وأعمال نشرت تحت اسم البرنامج السياسي للديمقراطية *Battaglie d'oggi: il programma politico della democrazia (Murri 1901-4)* - أن يوضح للإيطاليين الكاثوليك ضرورة المشاركة في السياسة والانتخابات والعمل ضد الدولة الليبرالية والبرجوازية، ليس من أجل إعادة البناء السياسي فحسب، وإنما من أجل إعادة البناء الديني والثقافي في المجتمع الإيطالي كذلك. في أثناء عمله وتفكيره لم يكن موری يجد في الديمقراطية مجرد أداة لتحقيق استعادة الحكم الثيوقراطي، وإنما قيمة في حد ذاتها، وقد أدت نظرته هذه إلى تكوين رابطة "*Lega*" ديمقراطية وإلى نشر المقالات الموجودة في "*الديمقراطية والمسيحية*" *Democrazia e cristianesimo* كما أدت في النهاية إلى طرده من الكنيسة في ١٩٠٥.

رغم عزل موری عن الكنيسة، كانت أفكاره والحركة التي أثارها شديدة الأهمية بالنسبة إلى مستقبل الكاثوليك في النظام السياسي الإيطالي، وقد حاول معاونوه السابقون، الذين اتحدوا ليكونوا رابطة ديمقراطية مسيحية جديدة في ١٩١١، حاولوا أن يدعوا جانباً تلك المحاولة النظرية لمصالحة الكاثوليكية على الديمقراطية؛ وركزوا بدلاً من ذلك على المشكلة الفعلية عن دور الكاثوليك في تطوير الديمقراطية الإيطالية، ومهد ذلك بدوره إلى قيام الحزب الشعبي الإيطالي *Partito Popolare Italiano (PPI)* وهو الحزب الذي شكله قس آخر هو لويجي سترزو *Luigi Sturzo* في ١٩١٩.

كان سترزو منذ شبابه قريباً من موری للغاية كما كان ناشطاً في الجمعيات والحكومة المحلية لموطنه الأصلي صقلية. هذه التجربة المزدوجة أتاحت له الولوج إلى السياسات والأفكار الديمقراطية لنقد الدولة الإيطالية، وللانخراط المباشر مع الكاثوليك. كما أخذ سترزو - الذي كان رجل سياسة أكثر منه رجل نظريات - من الديمقراطية المسيحية أفكارها عن النشاط والمخالطة الاجتماعية والتعددية واستقلال الفعل السياسي عن الكنيسة. كان يرى أن مبادئ احترام الإنسان والحرية الفردية وعدالة القضاء التي تقوم عليها الدولة الدستورية الحديثة لا تتعارض مع المبادئ

الدينية، بل إن المسيحية تؤكدتها (Sturzo 1979)؛ وقد أهتم عمله فى الإدارة المحلية، حيث كان عليه أن يواجه المشكلات التى تخلفها السلطة المركزية وما بها من رجعية، أهتمه أن يضع برنامجا لتجديد الدولة الإيطالية (De Rosa 1977; Vecchio 1997)؛ وفى عام ١٩٠٥ كان سترزو قد أطلق بالفعل مشروعاً لإنشاء حزب كاثوليكي من أجل "الأمة والشعب"؛ وبما أنه كان حزبا ديمقراطيا ومستقلا عن التراتبية الكنسية فإنه حوّل، حتى، المشكلات الدينية أو الكنسية إلى مسائل سياسية.

بعد إنشائه بفترة وجيزة، حقق الحزب نجاحا لا بأس به فى أول انتخابات تقام فى إيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى؛ وبحصوله على ٢٠,٦% من الأصوات الانتخابية أصبح هو الحزب الثانى فى إيطاليا بعد الحزب الاشتراكي، وأدى هذا النجاح الانتخابي بالحزب (حيث حاز على مائة مقعد فى الغرفة الإيطالية السفلى) أن أصبح شريكا فى عدد من الحكومات الائتلافية أرغم فيها على التعاون مع الأحزاب الليبرالية والمعتدلة. كان عدد كبير من المصوتين له من الفلاحين ولذا كان الإصلاح الزراعي الهادف إلى تقوية طبقة صغار الملاك الزراعيين وتوسيعها هو أول النقاط المطروحة على أجندة سترزو - إلا أنه لم ينجح فى وضعها موضع التنفيذ؛ ولكن فى السنوات السابقة للدكتاتورية الفاشية، عندما نفى سترزو إجباريا، أصبح الحزب تحت سيطرة سياسات كنيسة روما (التي وقفت مكتوفة الأيدي ولم تتنقذه من قمع الفاشيين)؛ وبقي مختلفا عن الأحزاب الأخرى المكوّنة للقاعدة الانتخابية التى كانت مصررة على العالم الكاثوليكي القومي أو المحافظ حيث لا مجال كبيرا للديمقراطية؛ بل ربما يمكن اعتباره مناهضا للديمقراطية (Malgeri) (1993).

الفكر الديمقراطي المسيحي والدكتاتوريات

كان للحاجة إلى مواجهة الأيديولوجيات القومية، وتجربة الدكتاتوريات التى أفرزتها، وكانت تجربة مريرة، كان لها تداعيات خطيرة على الفكر السياسى

للكاثوليك فيما بين الحربين العالميتين. وكانت سلطوية اليمين والنظم التي انبثقت عنها قد اجتذبت جزءا من المجتمع الكاثوليكي بل والكنيسة نفسها. فى إيطاليا عقدت اتفاقيات لاترا *Patti Lateranensi* فى ١٩٢٩ بين نظام موسوليني والفاتيكان لتحقيق ما سُمى "بالمصالحة" بين الدولة والكنيسة (بعد الانفصال بينهما فى ١٨٧٠)؛ مما جذب كلا من البابا والتراثية الكنسية ومعظم الكاثوليك إلى الفاشية. وكانت البابوية والكنيسة الإسبانية يؤيدان فرانكو قبل وبعد الحرب الأهلية الإسبانية (من بين كل الكاثوليك الأسبان المنظمين لم يعارضه سوى الپاسك)، فى حين ظل موقف الفاتيكان من النازية غامضا لفترة طويلة.

رفض ورثة الأحزاب الديمقراطية المسيحية تلك النظم، غالبا فى صمت، حيث لم يعارضها بوضوح سوى قلة عرضوا أنفسهم للنفي؛ بيد أن أحداث الثلاثينيات الدامية والتهديد النازي/الفاشي دفعت عددا كبيرا من المثقفين الأوروبيين الكاثوليك إلى الدفاع عن الديمقراطية، فكتبت قلة منهم مقالات نقدية عن الرأسمالية، تغفل أى حنين إلى النظام النقابي وتعتمد بدلا من ذلك على عناصر من اليسار الماركسي.

فى الثلاثينيات كانت الثقافة الكاثوليكية الفرنسية هى الأكثر استجابة لمشكلات المساواة الاجتماعية والحرية السياسية التى وضعتها الأحداث المأساوية فى أوروبا فى المقدمة، تلك الثقافة أنشأت نظرية سياسية ملائمة للوقت وكانت تعتبر أهم النظريات التى شرحتها الكاثوليكية أثناء القرن العشرين؛ ومن بين الجرائد والأندية التى ازدهرت فى تلك الفترة برز اسمان هما: إيمانويل مونيه *Emmanuel Mounier* وچاك ماريتا *Jacques Maritain* اللذان ربطت بينهما علاقة قوية ومثمرة.

لم يكن مونيه يقصد من تأكيده أهمية الشخصية الفردية وضع فلسفة منظمة، وإنما تحديد أسلوب لتحقيق الإنسان قدره المحتوم تاريخيا وتحقيق أهدافه

وظموحاته^(*) وفي برنامج جريدة *Esprit* التي ظهرت في ١٩٣٢ عكف مونيه على زملاؤه على الفصل بين ما هو روحاني وما هو سياسي وخاصة السياسة المحافظة، واستكروا تماما قيود الديمقراطية الليبرالية وأدانوا الرأسمالية والثروة حيث كانوا يرون فيهما قيودا تكبل حرية الإنسان. كذلك حاول مونيه، الذي كان مهتما بالعدالة الاجتماعية، أن يجد وسيلة للمصالحة بين الكاثوليكية والاشتراكية. فـ "المراء"، على عكس "الفرد" البرجوازي، يحقق ذاته من خلال الجماعة؛ وقد اقترح مونيه التعاون فيما بين الناس على أساس الحياة الاجتماعية والاقتصاد المخطط، ليس وفقا للقيم الميتافيزيقية فحسب وإنما وفقا لدروس التاريخ أيضا؛ إلا أن الدولة لا يمكنها أن تكون المراقب الأوحده للمصلحة العامة: لذا فإن التعددية واللامركزية شرطان رئيسيان للمبادئ الجماعية. جمع مونيه مقالاته في كتاب "ثورة الشخصية والجماعة" *La révolution personaliste et communautaire* الصادر في ١٩٣٤ و"مقالات عن المذهب الشخصي" *Manifeste au service du personalisme* الصادر في ١٩٣٦. وأثر فكره في جيل الكاثوليك الذين ظلوا أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، يستعدون للعودة إلى الأشكال المنظمة للكفاح السياسي، بينما ينتظرون سقوط الدكتاتوريات.

كان "الإنسانية المتكاملة" *Humanisme intégral* كتابا آخر صدر في المناخ نفسه وأثناء الفترة نفسها (١٩٣٦) وكان له عظيم الأثر على الثقافة السياسية للكاثوليك المناهضين للفاشية. وهو العمل الأفضل على الإطلاق لجاك ماريتا *Jacques Maritain*، الذي كان تومانيا لاهوتيا وفيلسوبا دافع دفاعا ضاريا - أشد ضراوة من دفاع مونيه - عن فكرة الفصل بين الفعل السياسي والكنيسة والتعاون بين الناس والشعوب من ذوى الديانات المختلفة من أجل بناء "القرية الأرضية". المجتمع السياسي لا يمكنه أن يقود الناس إلى الكمال؛ إلا أن باستطاعته أن يهتم بكل الظروف التي من شأنها أن تؤدي إلى أسلوب حياة أخلاقي ومادى يسعى إلى تحقيق كل من المصلحة العامة والسلام الاجتماعي. أهم عناصر الفكر السياسي لدى جاك ماريتا هي: مجتمع سياسي يعنى بتنظيم الشعب تنظيمًا حرا من

(*) للمزيد بهذا الخصوص، يذ كتاب بوير Boyer الصادر في ١٩٨١ أفضل وأنفع الأعمال التي كتبت حديثا عن مونيه.

أسفله إلى أعلاه، وبالمصلحة العامة، وبالقانون الطبيعي. كل هذه العناصر مستوحاة من رسالة إنجيلية تجد ترجمتها التاريخية والمدنية في الأخلاقيات الديمقراطية. كان مارييتا يرى أن الديمقراطية الحديثة ذات قيمة مسيحية في الأساس، واستفاض في مناقشة ذلك في مقال سياسي آخر مهم هو "المسيحية والديمقراطية" *Christianisme et démocratie* نشر في ١٩٤٣ (موجود في كتاب مارييتا ١٩٨٦-١٩٩٥) حيث يرى المسيحية الطريق إلى الحياة الأبدية، بل وأفضل وأهم ما في الحياة المدنية. لا يمكن للديمقراطية أن تقوم على القواعد فحسب، بل لا بد من تدعيمها بالقيم. والمجتمع المنظم وفقا للمبادئ الإنسانية الكاملة لن يحتمل أى شكل من أشكال الدولة. فالدولة في نظره ليست كل شيء كما أنها ليست شكلا من أشكال القدرة غير العادية؛ الدولة "مؤسسة متخصصة تعمل لصالح الجميع" - مؤسسة لا بد من أن تخدم النظام والصالح العام (Bars 1961).

كان مارييتا هو مصدر الإلهام الأساسي لأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا وأمريكا اللاتينية. وليس هناك مفكر سياسي كاثوليكي في مثل وزنه منذ ذلك الحين. كما كان له أعظم الأثر في الكاثوليكية الديمقراطية في إيطاليا على وجه الخصوص. قوبلت الدعوة إلى التعامل مع الحقائق التاريخية بترحاب شديد من الجيل الجديد ومن أولئك الملتزمين بالفعل السياسي قبل بزوغ الفاشية من أمثال السيد دي جاسبيري *Alcide De Gasperi*؛ وفي حين تنتمي الديمقراطية المسيحية لدى مونييه وماريتا إلى مجال الفلسفة السياسية، تنتمي الديمقراطية المسيحية لدى السيد دي جاسبيري وغيره من الكتاب المهمين، في فترة ما بعد الحرب، إلى مجال الممارسة السياسية؛ فالنظرية تفضي إلى الالتزام الذي يقدم بدوره البرامج والإصرار على تطبيقها من خلال النضال السياسي.

في منفاه في الفاتيكان، وجد دي جاسبيري الوقت والفرصة لكي يتأمل ويتدبر حركة الديمقراطية المسيحية ويعبر عن أفكاره وبرامجه المستقبلية في كتابات قدر لها أن تجمع وتنتشر بعد وفاته^(*). وكأحد الرعايا ثم كعضو في برلمان إمبراطورية هابسبورج بقي بمعزل عن المشكلات القائمة بين الكاثوليك والدولة

(*) قدم دي جاسبيري آراءه وفكره في سلسلة مقالات نشرت في عامي ١٩٢٨، ١٩٢٩ في مجلة Rivista Internazionale di Scienze Sociali e di Discipline Ausiliari. وجمعت هذه الأعمال بعد ذلك بنحو ثلاثين عاما في كتاب عام ١٩٥٥.

الإيطالية وبمناى كذلك عن العلاقة المتوترة بينهما. كما أبعء نفسه أيضا عن الكاثوليكية الاجتماعية النمساوية التى كانت، مثل كل الحركات الكاثوليكية الأخرى فى ذلك الوقت، تتميز بثقافة سلطوية وثورية مستلهمة من أسطورة القرون الوسطى المسيحية. سار دى جاسپيرى على نهج الحزب نفسه (كان آخر أمين له) وقام أثناء الدكتاتورية الفاشية بوضع خطة لتضمين الجماهير الكاثوليكية فى الدولة الديمقراطية بدلا من مجرد حشد بعض الكاثوليك "المنشقين" للدفاع عن الحرية. كان ينبغى أن يكون حزب الديمقراطية المسيحية- وهو الحزب الذى كونه دى جاسپيرى تحت الأرض عام ١٩٤٢- حزبا "وطنيا"؛ أى أن يكون قادرا على أن يشرك الكاثوليك كلهم فى دولة الديمقراطية ويجعلهم يكفلون لأنفسهم حياة سياسية بها القدر المطلوب من التعددية والتسامح معا. كما كان دى جاسپيرى يرى أن الفكر الكاثوليكي الفرنسى، بما فيه فكر ماريتا، يصر على أن تكون الأولوية للدين قبل السياسة مع ابتعاده التام عن الواقع الملموس للمجتمع المعاصر. وبدلا من فكرة وجود مجموعة من المفكرين "المنعزلين" القادرين فى علبائهم على التأثير فى الجماهير، اهتم دى جاسپيرى كثيرا بأمر الجماهير الذين يحتاجون- فى رأيه- إلى أن توجه عنايتهم بأساليب بسيطة- نحو كيفية أن تقدم المبادئ المسيحية الحل للأزمة الاجتماعية والاقتصادية. وفضل، عند حديثه عن التجربة التاريخية للديمقراطية المسيحية، أن يأتى بنماذج من الدول التى كانت الحركات الاجتماعية الكاثوليكية فيها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالأوضاع السياسية الليبرالية والديمقراطية (Giovagnoli 1991).

بعد ١٩٤٥: الديمقراطية المسيحية فى السلطة

أثناء الحرب وبعدها، كان على الأحزاب الديمقراطية المسيحية أن تتكيف، ليس مع الكاثوليكية السلطوية والمحافظة التى عرفت بولائها للنظم الفاشية فحسب، وإنما مع المجموعات الكاثوليكية التقدمية الموالية للأفكار الماركسية كذلك؛ ولكن رغبتهم فى الحرب ضد الشيوعيين قربت بينهم وبين المحافظين، وفى تحالفاتهم مع هؤلاء كانوا فى بعض الأحيان يمثلون القفل الأكبر. حدث ذلك للحزبين

الديمقراطيين المسيحيين الكبارين: الديمقراطي المسيحي الإيطالي *DC* والديمقراطي المسيحي الألماني *CDU/CSU* وكلاهما تقلد السلطة بعد الحرب، وأصبح الحزب الرئيسي في النظام السياسي الذي قام في النصف الثاني من القرن العشرين.

ووفقا لصناديق الاقتراع، كان الحزب الديمقراطي المسيحي الإيطالي *DC* بغير منازع، هو أكبر الأحزاب الإيطالية منذ ١٩٤٦ حتى ١٩٩٢، حيث تراوحت نسبة التصويت له بين ٣٥% و ٣٨% لعقود طويلة، وبلغت أعلى نقطة سجلها ٤٨% (وهو عام الصدام الكبير مع الجبهة الشعبية) وأكثر النقاط انخفاضا ٢٩,٧% وهي التي سجلها في ١٩٩٢، وهو العام الذي وقعت فيه الأزمة التي أدت إلى اختفائه بعد فترة انحدار بطيء في الثمانينيات. كذلك كان الحزب الديمقراطي المسيحي الألماني *CDU/CSU* هو أكبر الأحزاب في ألمانيا باستثناء الأعوام ١٩٧٢، ١٩٩٨، ٢٠٠٠؛ وكانت النسب التي يحصل عليها في الاقتراع تتراوح ما بين ٤٢% و ٤٨% ولكنه حصل على أغلبية ساحقة في ١٩٥٧ عندما فاز بنسبة ٥٠,٢%. وقد بقي الحزب الديمقراطي المسيحي الإيطالي *DC* في الحكم من ١٩٤٥ إلى ١٩٩٣ دون انقطاع؛ في حين بقي الحزب الديمقراطي المسيحي الألماني *CDU/CSU* في الحكم من ١٩٤٩ إلى ١٩٩٨ بفترة توقف استمرت ثلاثة عشر عاما (١٩٦٩-٨٢) عندما كان هناك ائتلاف ديمقراطي اجتماعي-ليبرالي في السلطة؛ ودائما ما كان الحزبان يكونان حكومات ائتلافية حتى عندما كانت لهما الأغلبية في البرلمان.

أصبح الحزبان حزبين جماهيريين. وبدءا من الستينيات فصاعدا تساوت أعداد أعضاء الحزب الديمقراطي المسيحي الإيطالي مع أعداد أعضاء الحزب الشيوعي الإيطالي *PCI* بل وفاقتهما، حتى أن عددهم وصل إلى ١,٨٠٠,٠٠٠ عضو ورغم اختلاف الحزبين الألمانين في منهجى نشاطهما فإن عدد أعضاء الحزب الديمقراطي المسيحي الألماني *CDU* بلغ ٧٠٠,٠٠٠ عضو في الثمانينيات كما بلغ عدد أعضاء الحزب الاجتماعي المسيحي الألماني *CSU*

٢٠٠,٠٠٠ عضو. كان كلا الحزبين الديمقراطيين المسيحيين الإيطالي والألماني هما السبب الرئيسي في إعادة بناء بلديهما، فقد شجعا على إنعاش الاقتصاد وتقوية المؤسسات الديمقراطية وإعادة دولتيهما إلى نسيج المجتمع الدولي بعد المأساة القومية التي خلفتها النازية والفاشية.

ولا شك أن الفكر الديمقراطي المسيحي أسهم في خلق نموذج معدل للتنمية بدلا من القبول الكامل بالنموذج الرأسمالي، وقد أسهم الحزبان الديمقراطيان المسيحيان في ألمانيا في توسيع دولة الرفاهية وتقويتها منذ الخمسينيات، بل إن دولة الرفاهية اتسعت في إيطاليا لدرجة أن تحولت إلى نظام للصدقة له زبائنه؛ وقد استأنف الحزب الديمقراطي المسيحي ممارسة تدخل الدولة في الاقتصاد موسعا ذلك في مجال الصناعة، وهو ما بدأه النظام الفاشي. أما حزبا ألمانيا فقد كانا أكثر احتراما لاستقلالية المؤسسات الصناعية الضخمة حتى وإن بقى الكثير من الشركات الكبرى تحت سيطرة الشعب. وقد قام الحزبان الديمقراطيان المسيحيان في ألمانيا وإيطاليا بتحديد مصير دولتيهما في مجال السياسة العالمية: باختيارهما للغرب، والتحالف مع الولايات المتحدة الذي تأكد من خلال حلف الأطلسي، (الأمر الذي لقي الكثير من المعارضة من قبل اليسار في كلتا الدولتين)، والخيار الأوروبي وعقد اتفاقية الفحم والفولاذ التي كانت النواة للاتحاد الأوروبي الحالي. وقد بقى الحزبان على ولائهما لكل خيارات مؤسسيهما.

عادة ما يوضع الفرنسي روبرت شومان *Robert Schuman* إلى جانب الإيطالي أنسيدي جاسپيري *Alcide De Gasperi* والألماني كونراد أديناور *Konrad Adenauer* كأحد مؤسسي الاتحاد الأوروبي *European Community*. كان شومان عضوا في حزب ديموقراطي مسيحي آخر في فترة ما بعد الحرب: هو حزب الحركة الجمهورية الشعبية *MRP*؛ وعلى النقيض من الأحزاب الأخرى كان هذا الحزب، الذي هيبتت نسب التصويت له هبوطا حادا من ٢٨% في ١٩٤٦ إلى ١٠% في ١٩٥٦ قد راح دوره يتضاءل في الجمهورية الفرنسية الرابعة حيث اختفى تماما باختفائها، أما أثناء الجمهورية الخامسة فإن

الديمقراطيين المسيحيين كونوا أحزابا صغيرة في إطار تحالف يمين الوسط بقيادة الديجوليين. وكان **MRP** هو أكثر الأحزاب التي بقيت على ولائها للمبادئ الديمقراطية المسيحية، وربما كان ذلك سببا في أن وضع نفسه في يسار الوسط على خارطة الأحزاب، وهو الموقف الذي جعله لا يجتذب دعم جميع الكاثوليك الفرنسيين.

دائما ما كان يعلن الحزبان الديمقراطيان المسيحيان الإيطالي والألماني أنهما حزبا وسط، وأنهما ليسا بديلين عن اليسار الاشتراكي أو الشيوعي فحسب ولكنهما أيضا يمثلان معارضة قوية لليمين. حارب هذان الحزبان ضد اليمين المتطرف وحاولا محو قاعدته الانتخابية محوا، كما أسهمت القاعدة الواسعة المتباعدة للوسط في تغيير المنهج الديمقراطي المسيحي الأصلي حيث سادت طموحاتها المجددة والإصلاحية في وجه الأفكار المحافظة؛ وقد سمح دعم الطبقات المتوسطة المعتدلة والعلمانية في إيطاليا ومشاركة أقلية من البروتستانت في ألمانيا للأحزاب الديمقراطية المسيحية بتحقيق درجة أكبر من الاستقلالية عن الكنيسة الكاثوليكية، كما أسهم التنوع الشديد في المجتمع في زيادة وتيرة تغير أفكار الحزبين: حتى أصبح هذان الحزبان الدينيان يهتمان بالتحديث الاقتصادي والاستهلاك الكبير ويتقبلان مبدأ الفردانية ويرفضان المبدأ الجمعي الموروث؛ وعليه فإن امتلاك القوة السياسية منع الأحزاب الديمقراطية المسيحية من القدرة على تكوين نظرية سياسية جديدة مترابطة. ويمكن الجدال بأن دخول التنظيمات الكاثوليكية المؤكد في مجال الممارسة السياسية أدى إلى اضمحلال نظرية الديمقراطية المسيحية.

حققت إسهامات الحكومات الديمقراطية المسيحية لتقوية وتطوير دولة الرفاهة بعضا من أهدافها في هذا المجال، ولكن قيام الرأسمالية الجديدة وما استتبعه من قيام المجتمع الاستهلاكي دفع الأحزاب الديمقراطية المسيحية إلى الابتعاد عن الأنماط النموذجية التي وضعها مؤسوها، الذين كانوا يريدون بناء

مسيحية جديدة^(١). وقد قال أحد المؤرخين الكاثوليك منتقداً "إن القوى التي تم حشدتها لبناء المسيحية ساهمت إلى حد بعيد في نمو الرأسمالية الجديدة" (*Scoppola* 1986، p.14). وبقدر أكبر من الواقعية يقول أحد علماء السياسة العلمانيين إنه "حتى وإن نأت الأحزاب الديمقراطية المسيحية بنفسها تماما عن المؤسسات الدينية، فإنها تبقى متماسكة وملتزمة برأيها: فقد ظلت على ولائها للمبادئ المسيحية الخاصة بالقضايا الأخلاقية (مثل الإجهاض والطلاق ومحتويات المناهج التعليمية)؛ كما أنها ساندت أيضا تدخل الدولة في مجالات السياسة الاجتماعية باسم الوحدة أو التضامن (بعضها بقي يفضل تدخل الدولة في إدارة الاقتصاد)، وأخيرا فإن تلك الأحزاب كانت تفضل المؤسسات الداعمة للامركزية والفيدرالية (*Beyme* 1983).

الكاتب الوحيد الذي يمكن نسبة نظرية سياسية ما إليه في الديمقراطية المسيحية الإيطالية هو جوسبيبي دوسيتي *Giuseppe Dossetti*. فبعد أن أصبح نائبا لسكرتير الحزب اعتزل الحياة السياسية ليصبح قسا في منتصف الخمسينيات. كان دوسيتي - الذي بنى سمعته أثناء معركته مع الفاشية - يريد ديمقراطية قوامها الحرية والتضامن. كان يريد للكاثوليك أن يسهموا في التجديد الديمقراطي بإيطاليا وفي تأسيس نظام سياسي جديد يصبح فيه مفهوم "الإنسان"، الموجود في المسيحية، ذا أهمية كبيرة في التفرقة بين الكنيسة والدولة. إن تصير المجتمع يحتاج أن يسير جنبا إلى جنب مع إصلاح الرأسمالية أو حتى الانتقال إلى مجتمع ما بعد الرأسمالية. وعلى عكس الفكر الكاثوليكي التقليدي، كان دوسيتي يتصور دولة قوية ذات اقتصاد مخطط حتى وإن تعارض ذلك مع حق الملكية: دولة قادرة على إصلاح المجتمع وإدماجه في نسيج واحد من أجل "تحقيق السعادة للجميع" (*Dossetti* 1995)^(٢). بعض هذه الأفكار كون أسس الدستور الإيطالي لعام ١٩٤٧ الذي أسهم فيه دوسيتي إسهاما كبيرا، عندما استطاع إدارة حوار مع

(١) عن تحركات وخصائص الأحزاب الديمقراطية المسيحية في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية انظر Irving (١٩٧٩) و Mayeur (١٩٨٠) والنصوص التي تمت الإشارة إليها من قبل في الهامش رقم (١).

(٢) وضع دوسيتي برنامجا سياسيا في مقالات نشرت في جريدة *Cronache Sociali* التي رأس تحريرها من ١٩٤٧ إلى ١٩٥٢. وعن دور دوسيتي أثناء المرحلة الأولى في الحزب الديمقراطي المسيحي انظر

١٩٧٤ Baget-Bozzo

الاشتراكيين والشيوعيين. ويعود الفضل إليه في أن جعل الدستور الإيطالي يعطى الأولوية للفرد كجزء من الوحدة الاجتماعية التي هي أمر روحاني كما هي أمر اقتصادي، بل ويدعم مبدأ كون الحرية مسئولية. كما حارب من أجل سياسات دينية معينة (مثل أبدية الزواج والدفاع عن المدارس الكاثوليكية، وفوق هذا وذاك تضمين تعهدات لاتران *Lateran* في الدستور الإيطالي) (Dossetti 1994).

الحزب الديمقراطي المسيحي الكبير الآخر وهو حزب *CDU* الألماني، أرسى دعائم "اقتصاد السوق الاجتماعية"، وقد ثبت أن هذه السياسة واقعية وعظيمة الأثر من الناحية العملية ولا زالت تكوّن جزءاً من التراث الأيديولوجي للحزب. ووفقاً للمنهج الديمقراطي المسيحي فإن اقتصاد السوق الاجتماعية يُفترض أن يمثل حلاً وسطاً ما بين رأسمالية عدم التدخل الحكومي والاقتصاد الاشتراكي المنظم. وتعود جذور هذا المفهوم إلى مبادئ الاقتصاد الليبرالي الجديد التي أعيد شرحها في ما سمي بالليبرالية المنظمة "*Ordo-Liberalism*" "لمدرسة فرايبورج *Freiburg*". فقد رأى والتر أيوكن *Walter Eucken*، أهم ممثلي تلك المدرسة، أن السوق الحرة هي الحل الوحيد للمشكلات الاجتماعية وقرنها بالنظام الديمقراطي الذي تضمنه الدولة. وعلى منهج أيوكن نفسه، قام الاقتصادي ألفرد مولر-أرماك *Alfred Müller-Armack* بصياغة استراتيجية اقتصاد السوق المشتركة ومنحها هذا الاسم. وأصبح مولر-أرماك المفكر الاقتصادي الرسمي للحزب عندما وصل إلى السلطة بزعامة كونراد أديناور *Konrad Adenauer* وسرعان ما عزل الحزب نفسه عن أحلام الاشتراكية المسيحية التي ميزت السنوات العصيبة التي تلت الحرب (ما عرف ببرنامح أحلن *Ahlen* 1947). طبق وزير الاقتصاد لودفيج إيرهارد *Ludwig Erhard* - وهو من الموالين للمدرسة الليبرالية - الإصلاح المالي وأصبح الأب الروحي للمعجزة الاقتصادية الألمانية التي قامت في الخمسينيات بتطبيقه الخطوط الاستراتيجية العريضة لاقتصاد السوق المشتركة. وكان سكرتير الدولة في وزارته "مولر-أرماك" هو الذي قاد الاقتصاد الألماني بنظريته حتى مطلع الستينيات.

على عكس الأفكار الليبرالية الجديدة، أوضح مولر-أرماك المسئوليات الاجتماعية الواقعة على عاتق رجال الأعمال والحاجة إلى التدخل السياسى فى الدورة الاقتصادية، وفوق هذا وذلك التزام الدولة فى مجال السياسة الاجتماعية. كان أرماك يعتقد أن اقتصاد السوق المشتركة يصلح ما بين الشركات الحرة والتقدم الاجتماعى، ويتأكد من خلال أداء السوق الحرة، وتتعاون معه الدولة لزيادة الرخاء وإيجاد فرص عمل للجميع (Muller-Armack 1956). أكد مصطلح "مشتركة" كيف أن السوق- إذا ما تم تنظيم الإنتاج وفقاً لاحتياجات المستهلك- فإنها تقدم خدمة اجتماعية، ومع تكوين الثروة يسمح للدولة بإعادة التوزيع لضمان المساواة الاجتماعية. تتحقق إعادة التوزيع هذه من خلال الضمان الاجتماعى وسياسات التأمين والمعاشات والمزايا التى يحصل عليها الأفراد والأسر من رعاية صحية وتعليم وإسكان. إن النظام الاقتصادى الذى خطه مولر-أرماك يتبع الفكر الديمقراطى المسيحى تماماً وبدقة، لأنه يأخذ عناصر مهمة من المبادئ الاجتماعية الكاثوليكية كما يؤكد دور الدولة.

يمكن اعتبار اقتصاد السوق الاجتماعية آخر أهم إسهامات الديمقراطىة المسيحية فى الفكر السياسى الأوروبى؛ وقد عجز الديمقراطيون المسيحيون عن وضع نظرية سياسية خاصة بهم، ليس بسبب الافتراضات التى سبق مناقشتها عن مدى قوة الأحزاب فحسب وإنما بسبب تكون نوع جديد من الطبقات السياسية وعلمنة المجتمع وما واكب ذلك من تحلل الكنيسة من أية ارتباطات سياسية مباشرة. لم يعد من الممكن أن يجد المرء بقية من الفكر الديمقراطى المسيحى إلا فيما نقرزه الصراعات السياسية والاجتماعية؛ وفى هذا الصدد نذكر ما قاله المفكر الشيلى جايمى كاستيلو *Jaime Castillo* الذى مازال يتمتع بسمعة فكرية واحترام أخلاقى رائعين فى أمريكا اللاتينية (يسميه الناس هنالك بالأستاذ). كاستيلو رئيس تحرير جريدة *Politica y Espiritu* ويصف كتابه *Las Fuentes de la democracia cristiana* (1963) كل تطورات النظرية الديمقراطىة المسيحية منذ أواخر القرن التاسع عشر. ويؤكد أن تلك النظرية نفسها مازال لها مدلولها ومناسبتها فى الواقع بدون أية إضافات جديدة لها. كانت مشكلة كاستيلو - مثل

غيره من الديمقراطيين المسيحيين الأوروبيين- هي محاربة الماركسية وتجريد الطبقة العاملة من تأثيرها السلبي نحو مفهوم بديل عن الحرية و"تظرة طليعية" رائدة، كما عرّف كاستيلو الديمقراطية المسيحية بأنها حزب طليعي رائد حتى يتجنب إدراجها ضمن تصنيفات اليمين أو اليسار.

في مجتمع أوروبا الغربية، حيث الصراعات الشديدة والتناقضات الحادة وقوى الطرد المركزية في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، لم يعد هناك أى مجال لتجديد الفكر الديمقراطى المسيحى؛ وعلى الأحزاب التى مازالت تحمل الاسم نفسه أو تدعى الانتماء إلى هذا النمط الثقافى، عليها أن تتواكب مع خصائص السياسة المعاصرة التى تتميز بالبرجماتية والعلمانية ورفض كل الأيديولوجيات.

٨- نقاد الشمولية

جيفرى سى. ايزاك^(*) Jeffrey C. Isaac

من الشائع لدى المؤرخين أن يدمغوا حقبا تاريخية بعينها بما ساد فيها من أفكار وقيم وظروف عالمية؛ لذا يطلق على القرن الثامن عشر أحيانا عصر المنطق أو عصر التنوير وعلى القرن التاسع عشر عصر الأيديولوجيا أو عصر التاريخ؛ وفي كتاب له تحت العنوان نفسه وصف الكاتب ريمون آرون *Raymond Aron* القرن العشرين بأنه "قرن الحرب الشاملة" (Aron 1955). هذا التعميم، مثل كل التعميمات التاريخية، يهتم بما هو أساسى، والأساسى هنا هو ذلك القدر الهائل من العنف والدمار الذى أغرق العالم على حساب تطورات أخرى تبدو رغم أهميتها - مقارنة بهذا العنف - أقل جوهرية؛ هذا الحكم ينبئ قطعا على أمور كثيرة ذات دلالة، إذ لم يكن آرون الوحيد الذى صنّف القرن العشرين على هذا النحو.

شهد القرن العشرون اكتمال ثورات تكنولوجيا جديدة: من بيتر وكيمواويات إلى إلكترونيات وطاقات نووية وشبكات كمبيوتر عنكبوتية عالمية، كما شهد أحداثا جساما كتحرير المرأة فى الكثير من أنحاء العالم؛ وقيام إمبراطوريات وسقوطها؛ وتنظيم حركات الاستقلال الوطنى وحروب "التحرر الوطنى"؛ وقيام الشيوعية وسقوطها فى روسيا وأوروبا الشرقية؛ وإنشاء الأمم المتحدة؛ وإقامة دولة الرفاهة الحديثة؛ وقيام موجة ثالثة من التحول الديمقراطى الليبرالى فى آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. مع كل هذه التطورات، وكثير منها عظيم الأثر والفائدة، وكلها مهم ومتربط، لم إذن النظر إلى القرن باعتباره قرن الحرب الشاملة؟

ربما لأنه القرن الذى تبعثر فيه العالم وتناثر فى موجات غير عادية وغير مسبوقه من الدمار المنظم، وربما لأن الكثير من التطورات المفيدة المذكورة عليه

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة إنديانا - بلومنجتون.

خرجت إلى النور مصحوبة بالدمار. ملايين من الناس لقوا حتفهم وملايين آخرون أصيبوا في الحرب العالمية الأولى، وبعدها مباشرة دوى سقوط الممالك الروسية والبروسية والعثمانية مما أدى إلى تفكيك مستعمرات كثيرة في العالم كله ووجود مئات الآلاف من المشردين بغير مأوى ولا وطن. أما الحرب العالمية الثانية فقد فاقت سابقتها في قدر الدمار حيث تطورت تكنولوجيا الموت المتمثل في القنابل الغازية والقنبلة الذرية وغرف الغاز ومعسكرات الموت.

كان الأسوأ من فقدان الحياة البشرية، فقدان الإنسانية نفسها حيث انجرف الناس والثقافات بفعل موجات عاتية من البربرية. وشهدت الحربان العالميتان تحول البروياجندا والدعايات الزائفة إلى علم استخدمته الحكومات لسحق أعداءها وحشد أمم بكاملها لمساندتها في جهود الحرب. وكما قالت سيمون فيل *Simone Weil* "يبدو أننا فقدنا ما تبقى من ذكاء، فكرة المعايير والدرجات والنسبة والتناسب.. مسائل المقدمة والنتيجة.. لقد ملأنا عالمنا السياسي بالطغاة وبالأساطير، ولم نعد نميز سوى الكيانات والمطلقات والنهايات" (*Weil 1946*).

لم تكن الحرب العالمية الأولى سوى المرحلة الافتتاحية لسلسلة من الأحداث السياسية الدامية- الثورة الروسية والتحول من الدكتاتورية الثورية إلى الستالينية، وصعود الفاشية في إيطاليا، وبداية جمهورية فيمر، وصعود النازيين إلى السلطة، وقمع الشيوعيين للراديكالية الشعبية، والنشاط الثوري في إسبانيا مما أدى إلى انتصار فرانكو، ومحاكمات موسكو فيما بين ١٩٣٦-١٩٣٨، ومعاهدة هتلر-ستالين في ١٩٣٩، وتفجر الحرب العالمية الثانية، وجرائم الحرب والقتل الجماعي التي ارتكبتها النازيون في أوروبا، والمذابح السوفيتية في كاتين ووارسو، وانتقال أوروبا الشرقية من الدكتاتورية النازية إلى الدكتاتورية الشيوعية، ثم أخيرا تدمير هيروشيما وناجازاكي بالقنابل الذرية. كل من تلك الأحداث كان يواكبه إعلام زائف وخداع وتضليل شديدين وقد برشع من العنف والدمار، كما كانت الأحداث تتوالى بسرعة متفجرة، وكأن التاريخ قد خرج تماما عن السيطرة. كانت قوة تلك الأحداث والعمليات هي ما دفع آرون إلى تسمية القرن بقرن الحرب الشاملة. ومع هذه

الحرب الشاملة والأزمات التي وقعت فيما بين الحربين، كان هناك نوع جديد غير متوقع وغير مسبوق من نظم الحكم، وفكرة سياسية جديدة تميزه هي الشمولية *Totalitarianism*.

فكرة الشمولية- دون شك- هي الإسهام الواضح للقرن العشرين في تاريخ الفكر السياسي، وبينما يمكن النظر إلى الكثير من الأفكار الأخرى المهمة في القرن العشرين كالبولشفية والفاشية والتحرر الوطني والديمقراطية الليبرالية ودولة الرفاهية باعتبارها امتدادا لأفكار سياسية واهتمامات سابقة قديمة، فإن الشمولية هي الفكرة الوحيدة المستحدثة وهي التي تميز شكلا غير مسبوق من أشكال السيادة والسيطرة السياسية- والقتل والإجرام كذلك.

وللشمولية تاريخ ثرى ومعقد؛ مثل كل الأفكار والمفاهيم السياسية. وقد وُظفت بعدة طرق حيث وظفت أحيانا- وهو الغريب- كنموذج يُحتذى وغالبا كشكل من أشكال النقد؛ ولكن حتى في النقد كانت الفكرة تخدم مختلف الأهداف، من المفكرين الأوروبيين المهاجرين؛ ودارسى الحرب الباردة؛ ومستشاريها السياسيين؛ إلى المثقفين المناهضين للشيوعية في أوروبا الوسطى. في هذا الفصل من الكتاب سوف أقوم بشرح بعض هذه الاستخدامات المختلفة للشمولية ومدى القوة التي كان عليها فكرها ونظريتها، أما العبرة المستفادة هنا فهي أن "الشمولية" بينما تحتوى على مواضيع ومشاكل وتوحدها، فإن مناهجها قد تغيرت تغيرات ذكية ومهمة عبر الزمن، وهذه التغيرات كان لها تداعياتها الفكرية بالإضافة إلى متضمناتها السياسية.

انبثاق الفكرة

ظهرت الشمولية كمفهوم سياسى مناهض للأزمة التي أحدثها حشد الجماهير غير المسبوق فى الحرب العالمية الأولى والفوران السياسى الذى عم أوروبا كلها، ونتائجها غير الواضحة بعد أن وضعت أوزارها (Bracher 1981). فى دراسته الحديثة "الشمولية" *Totalitarianism* يقول أبوت جليسون *Abbott Gleason*

إن أول من استخدم مصطلح الشمولية كان جيوفاني أمندولا *Giovanni Amendola* الصحفي والسياسي المناهض للفاشية في ١٩٢٣، وذلك في إشارة منه إلى معاداة موسوليني للبيرالية واستهانتته بقواعد ومبادئ القانون. كتب أمندولا يقول: "إن أبرز خصائص الفاشية هي روحها الشمولية، هذه الروح لن تسمح ليموم جديد أن ييزغ فجره بدون أن يلقي التحية الفاشية كما لن تسمح للحقبة الحالية أن يكون بها إنسان ذو عقل وضمير لا يركع على ركبتيه ويعترف "أنا مؤمن". ويشير جليسون إلى أن المصطلح سرعان ما شاع في المعارضة المناهضة للفاشية عن تركيز موسوليني للسلطة السياسية في يده. ويقتبس عبارة أحد النشطاء الاشتراكيين: "كل أجهزة الدولة: التاج والبرلمان والقانون والقوات المسلحة، أصبحت أدوات حزب واحد جعل من نفسه المعبر الوحيد عن إرادة الشعب- أي شمولية كاملة" (*Gleason 1995, p.15*).

ويبدو أن الفاشيين أنفسهم أعادوا تقييم هذا المصطلح حيث كتب الفيلسوف الهيجلي الإيطالي جيوفاني چنتايل *Giovanni Gentile* باستفاضة عن "الروح الشمولية" للدولة الفاشية التي بسطت نفوذها على جميع جوانب الحياة الاجتماعية. في ١٩٣٢ كتب مقالا عن "مبادئ الفاشية" أوضح فيه كيف أن موسوليني نفسه كان يقول "إن الحزب المسلح يؤدي إلى النظام الشمولي... إن حزبا يقود أمة جديدة قيادة شمولية... لهو حقيقة جديدة في التاريخ". (مقتبس من كتاب كيرتس *Curtis* ١٩٦٩، ص ٥٩. انظر أيضا شرح لينز *Linz* ١٩٧٥، ص ١٢٧). ويواصل موسوليني: "إن المفهوم الفاشي عن الدولة كلى شامل، لا يمكن لإنسان أو لقيمة روحية أن توجد خارجه، وبناء عليه فإن الفاشية نظام شمولى، وبالتالي فإن الدولة الفاشية تترجم حياة الشعب وتطورها وتقويها" (*Gleason 1995, p.19*). ويتفق معظم المعلقين على أن تلك الاستخدامات للمصطلح سبقت الظهور الكامل لما أصبح يعرف بعد ذلك باسم "الشمولية" في ألمانيا النازية وروسيا الستالينية، وعلى أنه بينما تصورت الفاشية الإيطالية تلك التطورات تصورا مسبقا فإنها لم تتوقع التركيز الشديد المتطرف للسلطة واستخدامها الدموي بهذه الطريقة التي حدثت في نظامي هتلر وستالين.

الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الاستخدامات الأولى للمصطلح في ألمانيا، بيد أن الكتاب الألمان الفاشيين الجدد تعاملوا مع الفكرة بالمزيد من الراديكالية ومعاداة السامية. الكتاب الألمان أرنست يونجر: *(Ernest Jünger Die totale Mobilmachung)* (١٩٣٠)، وكارل شميت: *(Carl Schmitt Die Wendung zum totalen Staat)* (١٩٣١)، وأرنست فوستهوف *(Ernest Fosthoff: Der totale Staat)* (١٩٣٣)، والجنرال إريك فون لوندنورف *(Erich von Luddendorf: Der totale Krieg)* (١٩٣٥) كلهم عبروا عن مواضيع مناهضة للبرلمان منادين بدولة ألمانية قوية تقوم بتعبئة الجيش والصناعة والسياسة باسم التجديد الوطني، والكثير من تلك النصوص تنبأ بأخطار القتل الجماعي والدمار الذي أحدثه النازي في الأربعينيات. سميت مثلاً في كتابه "أزمة الديمقراطية البرلمانية" *(Crisis of Parliamentary Democracy)* (١٩٢٣) يدين الليبرالية وينادي بحكم "دكتاتوري قيصرى" يعبر عن "إرادة" شعب متجانس (*Volk*) ويؤدى إلى "القضاء على التشتت والتناؤ" (*Schmitt 1985, pp. 14-17*). ولكن إذا كان هانز مومسن *Hans Mommsen* محققاً - فإن هذه الأعمال كانت تعكس آمال حلفاء هتلر المحافظين أكثر مما تعكس أهداف الحركة الاشتراكية القومية نفسها (انظر مومسن *Mommsen* (١٩٨١) وجريفنهاجن *Greiffenhagen* ١٩٨١ وولين *Wolin* ١٩٩٢ وشيرمان *Scheuerman* (١٩٩٤)).

بداخل الحركة الشيوعية، من الممكن تتبع تطور رؤية سياسية متجذرة فى أفكار لينين عن "حزب الطليعة" وعن "دكتاتورية البروليتاريا" التى كانت أشبه بالمانوية^(*) وعسكرية معادية لليبرالية. مثل هذه "الشمولية" الماركسية وصلت إلى أعلى درجاتها فى مفهوم ستالين عن الحزب الشيوعى باعتباره "الاستقلالية المتقدمة" و"القوة الموجهة" للطبقة العاملة حيث كل المؤسسات والتنظيمات الأخرى

(*) نسبة إلى العقيدة التنوية التى دعا إليها "مانى" الفارسمى وقوامها الصراع بين النور والظلام.

أدوات انتقالية مساعدة كما كتب ستالين فى كتابه "بشأن قضايا اللينينية"

Concerning Questions of Leninism يقول:

ما تلك الوسائل "الانتقالية" أو الدوافع فى دكتاتورية البروليتاريا؟ وما هى "القوة الموجهة"؟ ولماذا نحتاج إليها؟ الأدوات الانتقالية هى التنظيمات الجماهيرية للبروليتاريا التى لا يمكن للدكتاتوريات أن تتحقق بدون مساعدتها، والقوة الموجهة هى القدرة على الاستقلال لدى البروليتاريا وهى أهم ما يقودها إلى الدكتاتوريات (ستالين؛ كما ذكر ليونارد فى كتابه عام ١٩٧٤). (Stalin, quoted in Leonhard 1974, p.105)

ورغم أنه كان هناك من يتحدى المفهوم الستالينى عن الحزب فى داخل الحركة الشيوعية نفسها، ورغم أن فكرة الشمولية لم تحتفظ أبداً بالتقدير الإيجابى العام الذى كانت قد حققتة بين المفكرين الفاشيين فى إيطاليا وألمانيا، فإن كلا من حزب الطليعة ودكتاتوريات البروليتاريا كانا هما أسس الأيديولوجية الشيوعية. بل إن أنطونيو جرامشى كتب فى مقالاته عن الحزب الشيوعى باعتباره "الأمير المعاصر"؛ كتب باستحسان شديد عن الحزب الشمولى والتى كان يعنى به التكوين السياسى الشامل والموحد الذى كان الشيوعيون يطمحون إليه. كتب يقول:

تهدف السياسة الشمولية تحديداً إلى (١) ضمان أن يجد أعضاء حزب ما فيه كل متطلباتهم التى كانوا فى السابق يجدونها فى مجموعة منظمات متعددة، أى قطع كل الخيوط التى كانت تربطهم بهيئات ثقافية دخيلة متعددة؛ (٢) تحطيم كافة التنظيمات الأخرى أو إدماجها فى نظام يكون فيه هذا الحزب هو المنظم الوحيد لكافة أنشطتها. ويمكن أن يتم ذلك: ١: عندما يكون هذا الحزب حاملاً لثقافة جديدة ومن ثم تقوم مرحلة تقدمية؛ ٢: عندما يريد هذا الحزب أن يمنع قوة أخرى تحمل ثقافة جديدة من أن تصبح هى نفسها قوة "شمولية" لكى تقوم مرحلة رجعية، حتى وإن ظهرت هذه الرجعية نفسها فى ثوب ثقافة جديدة (انظر Gramsci 1971, pp. 147-8, 335).

كانت صورة الحزب الجماهيرى باعتباره حزبا يستوعب الكل، وصورة كل المؤسسات الأخرى باعتبارها "دخيلة" وقابلة للإزالة، كانت هذه الصور تمثل توازياً غريباً مع تصور ستالين؛ وكانت الفكرة الأشد غرابة هى تلك التى أثارها

كارل شميت *Carl Schmitt* وهى أن الصراع التاريخى الأساسى القائم الآن هو الصراع بين اليسار واليمين، الشكلين "التقدمى" و"الرجعى"، وهما شكلان من الشمولية. وفى ١٩٤٧ وضع موريس ميرلوبونتي *Maurice Merleau-Ponty* جدلية شبيهة فى كتابه الدفاعى "الإنسانية والرعب" *Humanism and Terror* حيث فرق ما بين "فكرة الكلية الماركسية" وما يسمى بـ "الأيدولوجية الشمولية" *totalitarian ideology* للفاشية على أساس الطابع التقدمى للفكرة الأولى. وبينما كلا الأيدولوجيتين ترفض الليبرالية وطابعها الشكلى القانونى، فإن الماركسية وحدها هى ما تقوم بذلك بشكل موثوق به، فكتب:

لم يخفق خصوم الماركسية أبداً فى مقارنة هذا الأسلوب "الشمولى" بالأيدولوجية الفاشية التى تدعى هى الأخرى أنها تذهب من الشكلى إلى العملى ومن التعاقدى إلى العضوى. ولكن هذه المقارنة غير عادلة؛ فما الفاشية إلا نسخة سخيفة ومقزومة من البولشفية. حزب أوحد، دعاية، عدالة الدولة وصدق الدولة- لقد حفظت الفاشية عن ظهر قلب كل أفكار وآراء ومبادئ ومناهج البولشفية باستثناء الشيء الجوهرى الوحيد وهو نظرية السبروليتاريا؛ فيما أن السبروليتاريا هى القوة التى يقوم عليها المجتمع الثورى، وبما أن السبروليتاريا هى "الطبقة الشاملة" التى وصفها ماركس واعتقنا نحن هذا الوصف منه، إذن فإن مصالح هذه الطبقة تدخل القيم الإنسانية التاريخ، وقوتها هى قوة الإنسانية؛ أما العنف الفاشى فى المقابل فهو ليس عنف طبقة شاملة وإنما عنف "سلالة" أو أمة قامت متأخراً، وهذا العنف لا يتبع مجريات الأمور بل هو يسبح ضد تيارها (Merleau-Ponty 1969, pp. 123-4).

يوضح ميرلوبونتي من خلال هذا التبرير لعنف الشيوعية أن الفرق بين النمط الشيوعى والنمط الفاشى للشمولية لا يكمن فى الوسائل التى يستخدمها كلاهما، وإنما فى الغايات التى تخدمها تلك الوسائل؛ وبينما هناك أدبيات ثرية عن العلاقة بين هذا الفكر وكتابات ماركس والمنهج الماركسى عموماً، فإنه ليس من شك فى أن تفكير الكثير من الشيوعيين فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين

(*) تولى ميرلوبونتي فيما بعد عن تبريره هذا للشيوعية. انظر كتابه الصادر فى عام ١٩٥٥ مجازفات الجدلية الهيجلية (1973) *Adventures of the Dialectic* والنقاش بشأن هذا التطور فى Whiteside (١٩٨٨).

كان يعكس تفكير خصومهم الفاشيين. وأن هذا التعارض الأيديولوجي بين الجناحين اليساري واليميني المعادين للبيرالية كان نذيرا بالعقود الدموية التي جاءت بعد ذلك^(*).

في منتصف الثلاثينيات انتقلت الشمولية إلى مرحلة ما بعد التطبيق، حيث تحول النظام الشيوعي في روسيا والنظام الفاشي في ألمانيا- وهما النظامان اللذان بدا أنهما متناقضان أيديولوجيا وسياسيا وكل منهما يبرر سطوته وقوته بتشويه سمعة الآخر- تحولا إلى ما أصبح نمطا جديدا للحكم. كذلك انقلب الكتاب السياسيون وأصحاب النظريات الاجتماعية في أوروبا- وكثير منهم نفى بسبب هذه التطورات - على مفهوم "الشمولية" أو "الدكتاتورية الشاملة" كوسيلة لتعريف تلك الفكرة السياسية الجديدة الغربية؛ وكما قال جورج أورويل *George Orwell* في 1941: "أحد التطورات التي حدثت في السنوات العشر الأخيرة كان ظهور "الكتاب السياسي"، وهو عبارة عن مقال مطول يجمع بين التاريخ والنقد السياسي... يكتبه أفضل الكتاب... كلهم تقريبا ارتدوا عن أحد الأحزاب المتطرفة...الذين خبروا الشمولية عن كثب وعرفوا معنى النفي والإعدام (*Orwell 1968b, p. 142*).

بذل كل من هانز كوهن *Hans Kohn* وسيجموند نيومان *Sigmund Neumann* جهودا كبيرة لتحديد أوجه الشبه بين النازية والستالينية، مركزين على تعبئة الجماهير والطابع "الكلّي" لقوة الدولة في هذين النظامين (*Kohn 1935, Neumann 1942*)، كذلك أكد كتاب إيلي هاليفي *Elie Halévy* "عصر الطغاة" (*The Era of Tyrannies*) (1936 [1966]) أهمية التعبئة للحرب، وأنه نتيجة لذلك "تنتقل الاشتراكية الكاملة إلى نوع من القومية كما تنتقل القومية المتكاملة نحو نوع من الاشتراكية". وقد ناقش ريمون آرون موضوعات مشابهة مؤيدا أطروحة هاليفي عن التماثل ما بين الستالينية والفاشية.

(*) للمزيد عن العلاقة بين الماركسية والستالينية انظر (Lukes (1985) and Kolakowski (1985)

Jay (1984)

الحرية السياسية: يمثل الاستفتاء العام تفويضا من الناس بالسلطة لزعماء مطلقى الحكم. الحرية الشخصية: ضد إساءة استخدام السلطة؛ فلا المواطن الألماني ولا المواطن الإيطالى ولا المواطن الروسى يملك أية وسيلة لتغيير مسار هذه القوة أو استخداماتها، وكل من المسئول البيروقراطى وعضو الحزب الشيوعى وعضو الحزب النازى أو سكرتير الحزب الفاشى ما هم إلا عبيد رؤسائهم وإن كانوا أدوات خوف للعامة. لقد اختفت كل الحريات تماما: الحرية الفكرية وحرية الصحافة وحرية الرأى والحرية العلمية. وإذا كانت المعارضة فى الممارسة الديمقراطية الإنجليزية تعتبر خدمة عامة فإنها فى الدول الشمولية جريمة. اقتباس عن (Colquhoun 1986, p. iii).

تلك الجهود الباكرة واكبها العديد من الكتب عن مخاطر النظم الشمولية. وبينما كانت تلك المؤلفات تعالج أخطار الشمولية من وجهات نظر سياسية مختلفة، كان كل كتابها يعارضون الشمولية باسم الحرية. فبعضهم مثل آرون *Aron* وكارل مانهايم *Karl Mannheim* وكارل پوپر *Karl Popper* وإميل ليدرر *Emil Lederer* عبروا عن الليبرالية التى نادى بها منتسكيو *Montesquieu* وتوكفيى *Tocqueville* مؤكدين التركيز الاستبدادى للسلطة السياسية وغياب المؤسسات الوسيطة وغياب التعددية السياسية. وغيرهم مثل لودفيج فون ميسيس *Ludwig von Mises* وفريدريك هايك *Freidrich Hayek* أيدوا ليبرالية السوق الواضحة مؤكدين على مسألة التجميع فى النظم الشمولية وعدم خضوعها للقانون وادعاءاتها بأنها الوحيدة التى تملك زمام المعرفة بالصالح الاجتماعى (*).

وفى اليسار الماركسى غير الشيوعى، كان المفكرون المرتبطون بمدرسة فرانكفورت يحاولون مزج عناصر من النظرية الشيوعية الرسمية عن الرأسمالية الاحتكارية للدولة مع منهج أحدث معنى بالملاح الأيديولوجية المميزة للنظم الشمولية الجديدة. كان كتاب هيربرت ماركوزه *Herbert Marcuse* "الصراع

(*) أهم هذه الأعمال وأكثرها تأثيرا هى أعمال: Borkenau (1940); Mannheim (1940); Lederer (1944); Mises (1944); Fraenkel (1941); Burnham (1941); Reimann (1941); (1940)، (Hayek (1944). وتقع كتابات هيرمان روشنينج Hermann Rauschnig فى تصنيف خاص بها، كان روشنينج نازيا فى السابق، ولكنه ألف سيلا من الكتب تهاجما وتوضح أوجه التشابه بينها وبين الستالينية (انظر على وجه الخصوص كتابيه الصادرين فى عامى ١٩٢٩ و ١٩٤١).

ضد الليبرالية فى الرؤية الشمولية للدولة" *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* (١٩٣٤) جهدا باكرا، رغم أنه كان يركز على النازية المتصاعدة فقط، ويعتمد اعتمادا كبيرا على التوافق بين النازية و"المرحلة الاحتكارية فى النظام الرأسمالى"؛ أما ماكس هوركهايمر *Max Horkheimer* فقد أكد فى كتابه "الدولة السلطوية" *The Authoritarian State* (١٩٤٠) التشابه بين النازية و"اشتراكية الدولة" واصفا كليهما بـ"السلطوية" و"القمع" ومحددا كلا من التعبئة الدائمة و"الاستبداد" والمعسكرات المركزية بأنها كلها أشكال من الشمولية اليمينية واليسارية معا. ووضع فريدريك بولوك *Friedrich Pollock* فى كتابه (١٩٤١) "رأسمالية الدولة: احتمالاتها وقبورها" *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations* جدليات مثيلة لما قاله هوركهايمر حيث فرّق بين "رأسمالية الدولة الديمقراطية" كما فى الولايات المتحدة وبريطانيا، و"رأسمالية الدولة الشمولية" فى ألمانيا النازية وروسيا الستالينية كنظام "يقدم حلا للمشكلات الاقتصادية فى مقابل الظلم الشامل والعام".

كان كتاب "*Behemoth*" لفرانز نيومان *Franz Neumann* (١٩٤٢) من بين أكثر الدراسات إبداعا وتنظيما لاستكشاف "بناء الاشتراكية القومية وممارستها" وإقامتها لنظام من "الرأسمالية الشمولية الاحتكارية" (*). ومع أن تحليلات نيومان بقيت مقترنة بالنظرية الشيوعية عن الرأسمالية الاحتكارية—وبالتالى بفكرة أن النازية نظام رأسمالى مختلف عن الشيوعية ومناقض لها، فإنه فى تقديره للعوامل الدكتاتورية الموجودة فى النظام النازى وفى تأكيدته منافاته للقانون، لم تكن تحليلاته بعيدة عن تحليلات زملائه فى مدرسة فرانكفورت والذين كانوا معنيين بالتقارب بين نظامى هتلر وستالين.

ويوسعنا أن نجد تطورات كهذه فى حركة تروتسكى، رغم أن تروتسكى وأشد الناس له ولاء لم يتخلوا أبدا عن انتماءاتهم اللينينية ولا نظرتهم للاتحاد السوفيتى باعتباره "دولة للعمال مشوشة". فى ١٩٣٧ لاحظ تروتسكى نفسه أن

(*). انظر كذلك كتاب Jay (١٩٧٣).

"الستالينية والفاشية كانتا ظاهرتين متطابقتين رغم الاختلافات الشديدة في أسسهما الاجتماعية" (Trotsky 1937 p.278). كما تعرض كتابات تروتسكى خلال تلك الفترة جهدا خلاقا لوضع تصنيفات نظرية جديدة داخل الماركسية لإثبات هذا "التشابه القاتل"، وفي مقاله بعنوان "الاتحاد السوفيتى فى الحرب" (١٩٣٩) ذهب إلى أن اقترح أن الحرب القادمة، لو لم تأت بثورة عالمية فسوف تودى إلى قيام نظام شمولى فى الاتحاد السوفيتى يندر بأفول الحضارة، ولو حدث ذلك، كما يقول، "فسوف تكون هناك حاجة إلى برنامج حد أدنى جديد للدفاع عن مصالح العبيد فى المجتمع البيروقراطى الشمولى" (تمت مناقشة هذا المقال فى كتاب ماكدونالد (Macdonald 1946, pp. 97-115, 194-214). وقام تابعوه- ومن أبرزهم الأمريكى ماكس شاكتمان Max Schactman- بتوسيع منطوق هذه الجدلية حتى استنتجوا أن الاتحاد السوفيتى، مثل ألمانيا النازية، هو نظام "بيروقراطى شامل" ظهرت فيه طبقة حاكمة جديدة تقوم على احتكار السلطة السياسية والاقتصادية. وفى حين اعترف تروتسكى بمساندة النظام السوفيتى مع معارضة النخبة الحاكمة به، إلا أن شاكتمان عارض النظام السوفيتى على طول الخط (Schactman 1962)^(١). كما كانت هناك جدليات مشابهة على يد الأمريكى الماركسى سيدنى هوك Sidney Hook والماركسى الفوضوى الروسى فيكتور سيرج Victor Serge الذى سجنه ستالين وأصبح فيما بعد من أشد منتقدى الستالينية الأوروبيين تأثيرا^(٢).

يقول أندريه ليش André Liebich إن أكثر الآراء الماركسية حداثة عن موضوع الشمولية هو فكر ردولف هلفردنج Rudolf Hilferding "رأسمالية الدولة أو اقتصاد الدولة الشمولية" State Capitalism or Totalitarian State Economy (١٩٤٠) المنشور فى الجريدة الروسية للمنشفيك فى باريس Sotsialisticheskii Vestnik، ويصر هلفردنج فى هذا المقال على أن "الجدل

(١) انظر (1987) Wald (1987): Isserman للمزيد عن شاكتمان ومدى تأثيره.

(٢) للمزيد عن هوك، انظر سيرته الذاتية (1987) Hook، وللمزيد عن سيرج انظر كتابه 1937 Serge و Ciliga الذى نشر فى باريس ١٩٣٨ عن تجربة الكاتب الشخصية، وما رآه من قهر على يد النظام الستالينى.

حول ما إذا كان النظام الاقتصادي السوفيتي نظاما رأسماليا أم اشتراكيا تبدولى
بقيمة القيمة، فالاقتصاد السوفيتي لا هو بالرأسمالي ولا هو
بشرايط اشتراكي، إنه يمثل اقتصادا حولة شمولية، أى أنه نظام يقترب من اقتصادات
الرأسمالية وإيطاليا شيئا فشيئا" (Liebich 1987 pp.239, 223).

بزغت الأفكار الشمولية الأكثر تأثيرا من اليسار المستقل - غير الماركسي
أو الماركسي سابقا. كتب إجنازيو سيلوني *Ignazio Silone* مؤسس الحزب
الشيوعي الإيطالي الذي انفصل عن الحزب لما فيه من سلطوية، سلسلة من
الأعمال عن إفلاس الشيوعية وعن تواطئها في ظهور الفاشية واعتماد الحركتين -
الشيوعية والفاشية معا - على الدعاية الكاذبة والعنف، ومن ضمن كتاباته "مدرسة
الطغاة" *The School for Dictators* (1939). وروايته الكلاسيكية "خبز ونبيذ"
Bread and Wine (1937). كانت روايته الكلاسيكية "الإله الذى هوى" *The*
God that Failed (1954) بمثابة أحد النماذج المهمة المعبرة عن الفراغ
الأخلاقي للشيوعية، كما عالجت روايتها *أرثر كوسترل* *Arthur Koestler* "ظلام
في الظهيرة" *Darkness at Noon* (1941) عن "لاعب البوجا والقوميسار" *The*
Yogi and the Commissar في (1945) موضوعات مشابهة. والواقع أن
رواية ظلام في الظهيرة تنفق جنبا إلى جنب مع رواية جورج أورويل
"1984" *Nineteen Eighty Four* باعتبارهما من أشد الروايات تأثيرا عن
الشكل الأيديولوجي للنظم الشمولية (للمزيد عن هؤلاء الكتاب انظر
Walzer (1988).

كان أورويل بلا شك أحد نقاد الشمولية تأثيرا، فمفردا منسلف الثلاثينات
لوطول (وكان أحد المشاركين في الحرب الأهلية الإسبانية) إلى الاستنتاج بأن
الشيوعية لا تختلف عن الفاشية التي كانت تعارضها لما بها من قتل ودمار (انظر
أورويل 1948). قدم أورويل في روايته الرمزية "مزرعة الحيوان" *Animal*
Farm قدرا كبيرا من السخرية اللاذعة بتصوير كيفية تحول مبادئ المساواة إلى

دهماوية دكتاتورية؛ وفي سلسلة من المراجعات و المقالات هاجم وأهدى بشدة المدعية الكاذبة والعدمية الموجودتين بالنظم الشمولية يقول:

الأمر المرعب في الدكتاتوريات الحديثة هو أنها غير مسبوقه بالمرة ولا يمكن التنبؤ بنهايتها. في الماضي كان يطاح بأى طاغية إن عاجلا أو آجلا أو على الأقل يقاوم لأن الطبيعة البشرية تتعطش للحرية، ولكننا لا يمكن أن نقول إن الطبيعة البشرية أمر ثابت لا يتغير، إذ يمكن إنتاج قطيع من البشر لا يسعون إلى الحرية كما يمكن إنتاج قطيع من البقر بلا قرون. لقد فتشت محاكم التفتيش ولكنها لم يكن لديها وسائل الدولة الحديثة، فقد غير الراديو والرقابة على الصحافة والتعليم المقنن والبوليس السرى كل الأمور (Orwell 1968a, pp.380-1).

وفي أشهر أعماله "1984" أوضح أرويل مثل هذه الرؤية المأساوية الأشبه بالكابوس عن الشمولية حيث يتدخل "الأخ الكبير" في كل كبيرة وصغيرة في الحياة، وحيث يتم القضاء على حرية الفرد وضميره تماما (انظر مجموعة المقالات التي جمعها Howe في كتابه الصادر عام 1983).

وفي أوائل الخمسينيات تدعم هذا الأدب المناهض للشمولية بنشر أربعة كتب عن قمع الشمولية للحرية: فكان كتاب شيسلاف ميلوش *Czeslaw Milosz* "العقل الأسير" *The Captive Mind* في (1935 [1951]) تعبيرا ذكيا وفذا عن ضلالات وأوهام الفكر الشمولى سواء اليميني أو اليسارى، وكتاب جاكوب تالمو *Jacob Talmon* "جنور الديمقراطية الشمولية" *The Origins of Totalitarian Democracy* (1970 [1951])، الذى تتبّع مناهضة الأيديولوجيا الشمولية للبيرانية وأرجعها إلى الفكر السياسى للثورة الفرنسية وتبعاتها، وكتاب ألير كامو *Albert Camus* "المتمرد" *The Rebel* (1956) [1951] وهو مقال عن مشروع التسلط والشمولية اللذين حاول نظاما هتلر وستالين تطبيقهما، وكتاب حنا أرندت *Hannah Arendt* "جنور الشمولية" *Origins of Totalitarianism* (1951)، وهى رواية معقدة عن ظهور الشمولية التى كانت ذروتها معسكر الموت الذى أفضى إليه ذلك النظام المخيف، كما كان هذا الكتاب الأخير هو أعظم الكتب تأثيرا عن الشمولية على الفكر التالى.

كان كتاب "جنود الشمولية" عملاقاً يعتمد إلى حد بعيد على الأعمال الأدبية السابقة المنوه إليها عاليه، وعلى الأعمال الأصلية لكتاب من أمثال ديفيد روسيت *David Rousset* وبوريس سوفيارين *Boris Souvarine* وفكتور سيرج *Victor Serge*، وكذلك كتابات أرندت نفسها عن قضية اليهود منذ الأربعينيات؛ إلا أن "جنود الشمولية" لم يكن ليضاهيه أى عمل أدبى آخر فى شموله وفى تصويره للقتل والدمار الهائلين فى ظل نظامى هتلر وستالين، فهو يربط بين ظهور الشمولية وتاريخ معاداة السامية فى أوروبا وأزمة الإمبريالية الأوروبية فى بدايات القرن التى تمثلت ذروتها فى الحرب العالمية الأولى؛ إلا أن معظم أجزاءه الرئيسية يعود لأبعد من السرد التاريخى أو الوصف التجريبي ويقدم تقريراً صادماً عن عالم معسكرات الاعتقال "المؤسسة المركزية الحقيقية للقوة التنظيمية الشمولية".

كتبت حنا أرندت تقول:

كانت معسكرات الاعتقال والتصفية الجسدية للنظم الشمولية هى المختبرات التى تتحقق فيها العقيدة الشمولية الأساسية بأن كل شئ ممكن وقابل للحدث.. فتلك المعسكرات لا تعنى إيذاء البشر أو الحط من قيمة الأدميين فحسب، بل إنها تحقق التجربة المريرة لمحو أى نوع من أنواع التلقائية كتعبير إنسانى ولتحويل الكائن البشرى إلى مجرد شئ- شئ أدنى مرتبة من الحيوان (*Arendt, 1951, p. 437-8*).

وفى أكثر أجزاء كتابها درامية ربطت حنا أرندت بين ما كان يحدث فى معسكرات الاعتقال ومعسكرات العمل الإجبارى التعذيب وشبهتها بدوائر الجحيم الثلاث عند دانتي، حيث "جماهير البشر المكسدة بها تعامل وكأن لم يعد لها وجود، وكأن ما يحدث لهم لم يعد يهم أحداً، وكأنهم ماتوا بالفعل وراحت روح شريرة ما تعبت بهم فتضعهم فى منطقة ما.. بين الحياة والموت.. قبل أن تدعهم ينتقلون إلى السلام الأبدى" (*Arendt 1951, p. 445*).

كانت أرندت، أكثر من أى كاتب آخر سبق ذكره، هى التى جعلت من معسكرات الموت محور تحليلاتها، وفى الملحق الذى أضافته للطبعة الثانية من

كتابها جذور الشمولية في ١٩٥٨ تحت عنوان الأيولوجيا والرعب، ذهبت لمدى أبعد في الكشف عن الصلة بين الرعب الذى تسببه الشمولية وتدمير جميع المؤسسات الوسيطة وإجبار الأفراد على الشتات والعزلة والتفتت:

بينما تعمل النظم الشمولية بدأب وحدة شديدين على تفرغ العالم من كل معنى راق، فإنها تفرض عليه فى الوقت نفسه نوعا من المعانى غير التقليدية وغير العادية.. فجنون مثل هذه النظم لا يكمن فى فرضياتها أو أطروحاتها الأولى فحسب، وإنما فى المنطق الذى يقوم عليه، منطق كل أيديولوجياتها ونزعاتها الفكرية، ثقنها المطلقة المتواضعة الفكر فى قيمة الخلاص دون النظر إلى العوامل الخاصة والمتغيرة، مما يرفعى البذور الأولى لاحتقار الشمولية لكل ما هو حقيقى وواقعى (Arendt 1951 p. 457).

ترى أرندت أن ما يميز الشمولية ليس مجرد تركز القوة وبيروقراطية العنف، بل - بالقدر نفسه - تركز علاقات التوجس والخوف التى تسود كلا من الحاكم والمحكوم، مجردة الأفراد من أية قواعد أو حدود واضحة أو توقعات متاحة، مُحولة حياتهم إلى حياة غير آمنة بالمرّة.

الحرب الباردة وتبعاتها

ما زالت كتب مثل "جذور الشمولية" و"العقل الأسير" تحمل بصمة مقاومة الشمولية التي تركها مفكرو ما بعد الحرب في أوروبا (انظر *Wilkinson* 1981)، وتأثر هؤلاء بطرق كثيرة بالكتب السياسية ككتب أرويل التي ألفها كتاب مستقلون عانوا هم أنفسهم من تجربة النفي والقهر وبزغت كتاباتهم بعد الصراع ضد الفاشية التي تصاعدت وتسرطن بفعل التقارب بين الفاشية الشيوعية. في منتصف الخمسينيات تحول هذا الخطاب عن الشمولية عند بداية الحرب الباردة. وإذا كانت معاداة الفاشية في الفترة الباكرة هي الخصيصة المميزة للأدب المناهض للشمولية- حتى بالنسبة إلى أولئك الكتاب الذين ثاروا على الستالينية وعارضوها- فإن معاداة الشيوعية في الخمسينيات كانت هي أهم ما ركز عليه الأدب المناهض للشمولية.

وإذا كان كثير من الكتاب المهمين الذين تناولوا الشمولية في الفترة السابقة مستقلين - صحفيين أو كتابا بالقطعة أو باحثين أو مشاركين في نشاط المقاومة بشكل أو آخر- فإن نظريات الشمولية في فترة ما بعد الحرب كانت مرتبطة بالمعاهد الأكاديمية للدراسات السوفيتية أو الروسية وشؤون شرق أوروبا التي كانت تمولها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، التي انشغلت كثيرا بأمر الشيوعية السوفيتية ومحركاتها الداخلية وطموحاتها السياسية.

كانت هذه التغيرات متوقعة بالطبع في إطار التطورات السياسية بعد الحرب- مثل زيادة الهيمنة السوفيتية عسكريا وسياسيا على ما أصبح يعرف بأوروبا الشرقية، وقوة الولايات المتحدة الأمريكية العسكرية بعد الحرب متجسدة في استخدامها القنبلة الذرية ضد اليابان، وظهور قوة الولايات المتحدة في أوروبا متمثلة في حلف شمال الأطلسي *NATO*، والأزمة السياسية الطاحنة حول تقسيم برلين، وانتصار الشيوعيين في الصين في 1949 بزعامة ماوتسى تونج *Mao Zedong*، ثم نشوب الحرب الكورية. باختصار، مع نهاية الحرب العالمية الثانية والانتصار على الفاشية، بدت الشيوعية السوفيتية العقبة الكنود الوحيدة الباقية في

الطريق إلى "الديمقراطية"، وأصبح للعداء ما بين "الحرية الغربية" و"الستار الحديدي" في الشرق أهمية سياسية وفكرية جديدة. في ظل هذا الوضع الجديد تحول خطاب الشمولية وكان ذلك تحولا ذكيا لسببين، أولا: لأن الموضوع المحوري - ألا وهو الدكتاتورية الشمولية - بقي كما هو رغم التحول في الاهتمام الثقافي، وثانيا: لأن العديد من الكتاب السابقين ظلوا على اهتمامهم بالموضوع نفسه. وظلت كتابات آرون وبوبير وأورويل وحتى أرندت يُستشهد بها، وتوثر في النقاش الأكاديمي والسياسي وقد بدأ العديد من هؤلاء الكتاب يهتمون بالشيوعية السوفيتية^(*).

إلا أن تحولا حادا ما حدث. فكما يقول هربرت سبيرو *Herbert Spiro* وبنجامين باربر *Benjamin Barber* إن مفهوم الشمولية أصبح سلاحا أيديولوجيا مضادا في الحرب الباردة، على نحو جعل الاتحاد السوفيتي يسمى فيما بعد "بإمبراطورية الشر"، وتعريف تحالف الناتو بقيادة الولايات المتحدة بـ "قوى النور". وكما لاحظ المؤرخ الألماني هانز مومسن *Hans Mommsen* فإن "نظرية الشمولية اتخذت ملامح أيديولوجية معينة: وهي عبارة عن نمط جديد كان مثمرا في بعد نظره التاريخي ولكنه تحول إلى أيديولوجيا عقيمة للحفاظ على البنية الليبرالية - البرلمانية القائمة" (*Mommsen 1981 p.153*).

كان العمل الأهم في خطاب الشمولية الجديد هذا، هو كتاب كارل فردريك *Karl Friedrich Zbigniew Brzezinski* وزبجنيو بريجنسكي *Zbigniew Brzezinski* في عام ١٩٥٦ "الدكتاتورية الشمولية والأوتوقراطية" *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. حيث يمثل هذا الكتاب استمرارية، وربما تطابقا، مع الكثير من الأدبيات السابقة في الثلاثينيات والأربعينيات، ففي نحو أربعمئة صفحة راح الكاتبان يقدمان نظرية شاملة عن الدكتاتورية الشمولية - وهي النظرية التي كانت تهدف إلى تغطية النظم الشيوعية والنازية والفاشية والروسية والصينية، وكانت

(*) اعترف كارل فردريك *Karl Friedrich Zbigniew Brzezinski* وزبجنيو بريجنسكي *Zbigniew Brzezinski* مثلا بتأثير أرندت وسيجموند نيومان و فرانسز نيومان في مقدمة الطبعة الأولى من كتاب الدكتاتورية الشمولية والأوتوقراطية (1956 p. xiii).

الفكرة المحورية التي صاغاها هي أن النظام الشمولى يتميز بنمط أو بمجموعة مترابطة مكونة من ست سمات متداخلة:

- ١- أيديولوجيا رسمية مُختصة.
- ٢- حزب جماهيرى يحتكر السلطة بزعامة "دكتاتور" أوحد ويعتمد على "عبادة الشخصية".
- ٣- نظام إرهابى يدعمه بوليس سرى.
- ٤- احتكار السيطرة على كل وسائل الاتصال الجماهيرى.
- ٥- احتكار السيطرة على استخدام القوة.
- ٦- اقتصاد موجه.

"الدكتاتورية الشمولية والأوتوقراطية" كتاب ثرى لما به من معلومات، وهو لا يتميز بأية أجندة أيديولوجية ليبرالية أو موالية لأمريكا قدر ما يتميز بحماسته الشديدة وتطلعه الاجتماعى العلمى؛ ولكن- كما أشار العديد من المعلقين- فإن موقف "نهاية الأيديولوجيا" الذى ادعته العلوم الاجتماعية الأمريكية بعد الحرب، كان له فى حد ذاته دلالة أيديولوجية حتى وإن ادعت أنها "بلا أيديولوجيا". بل إن كتاب فردريك وبريجنسكى كان مأخوذاً بآليات الشيوعية السوفيتية، واستنتاجه الواضح هو أن هذا النظام هو نظام كلى وحدوى غير قابل للتغيير أو التغير، وأنه نظام إمبريالى فى تطلعاته العالمية. ولذا فقد كتبنا فى الفصل قبل الأخير عن السياسة الخارجية أن:

من الواضح أن إمكانية التعايش السلمى بين الشعوب التى تسكن هذا العالم تفترض مسبقاً اختفاء الدكتاتوريات الشمولية. وبما أن تلك النظم تنعق جهراً أن نظمها ينبغى أن تعمم فى العالم فإن من يرفضون ذلك النظام لا يجدون بديلاً عن الصراع لتدميرهم؛ وأى تهاون فى مواجهة مثل هؤلاء الإمبرياليين الأيديولوجيين مثل الشموليين سوف تقضى إلى كارثة مثل كارثة الحرب العالمية - وربما أسوأ.

وتعتبر هذه العبارة على نحو قاطع عن الولاءات الأيديولوجية للكاتبين، اللذين يقولان في النهاية: "ويبقى السؤال: من إذن ينبغي أن يحكم العالم؟" (*Friedrich and Brzezinski 1956, pp. 365-6*). الشمولية السوفيتية أم الحرية، الخياران مطروحان بقوة.

كان ذلك الموقف المتعارض على نحو واضح أشد ما ميز خطاب الشمولية في الحرب الباردة؛ فمن ناحية نشر الكثير من الدراسات التي كانت تحاول توثيق الأليات الشمولية للشيوعية والأيديولوجيا السوفيتية وقمع الانشقاق السياسي وغياب محاسبة القيادات والتعاقب المنظم^(١)، ومن ناحية أخرى كانت تمثل رد فعل العلماء السياسيين على خطر الشمولية إن هم وضعوا "نظرية ديمقراطية تجريبية" لتحديد وتقوية عناصر الديمقراطية الغربية الرأسمالية الليبرالية التي تقف في مواجهة الشمولية الشيوعية. وراح كتاب من أمثال سيمور مارتين لبست *Seymour Martin Lipset* وجيوفاني سارتوري *Giovanni Sartori* وروبرت دال *Robert Dahl* يشرحون تعددية الديمقراطيات الغربية وتعارضها مع "عمومية" تعبئة الجماهير في الشمولية، والطابع التجريبي اللا أيديولوجي للثقافة السياسية الديمقراطية وتعارضها مع المنطق المطلق غير التجريبي في الشيوعية، وأشكال حلول الوسط السياسية التي تنتج عن تبادل الصفقات السياسية في النظم الديمقراطية بدلا من تعاليم النظم الاحتكارية^(٢). بذلك كانوا يعيدون تأكيد تمييز كارل پوپر بين المجتمعات "المغلقة" والمجتمعات "المفتوحة". ولذا جاءت دراسة ميرل فينسود *Merle Fainsod*؛ وهو من أكثر الكتاب تأثيرا في الشمولية السوفيتية، بعنوان "كيف تُحكَم روسيا" *How Russia is Ruled*. بينما جاءت دراسة روبرت دال الكلاسيكية عن الديمقراطية في أمريكا تحت عنوان "من يحكم؟" *Who Governs* (١٩٦١). كان أفكار الحكم والهيمنة السياسية وإخضاع الأفراد للقوة السياسية تُقدم

(١) انظر كل من 1953 Fainsod، 1956 Brzezinski، 1959 Schapiro، 1961 Conquest، and 1964 Kassof، 1961 Wolfe، 1961 Baur and Inkeles، 1961 Armstrong، 1972 Schapiro.

(٢) انظر كل من 1956 Dahl، 1960 Mayo، 1963 Lipset، 1962 Sartori.

باعتبارها أمورا مصاحبة للديمقراطية الليبرالية. في روسيا كان الناس يُحكّمون. في الولايات المتحدة كانوا يحكّمون أنفسهم، وكانت "النظرية الديمقراطية التجريبية" و"الدراسات الشمولية" تؤدي كلها إذن إلى تقوية تطورات فترة ما بعد الحرب.

في الستينيات بدأ هذا المفهوم عن الشمولية كنفويض للمجتمع المفتوح يواجه تحديات من جانبيين، فعلى الصعيد السياسي حرك ظهور اليسار الجديد في الولايات المتحدة - بل وبطول أوروبا الغربية وعرضها- نقدا شديدا لـصورة الديمقراطية الليبرالية الغربية بوصفها مجتمعا مفتوحا، وظهرت الأسئلة عن انفتاح وتعددية السياسات الديمقراطية في الولايات المتحدة، سواء كانت أسئلة متصلة بحركة الحقوق المدنية، أو حركات مكافحة الفقر في أواخر الستينيات، أو حرب فيتنام وما أحاط بها من تكتم رسمي؛ وقد عكست شعبية وتأثير كتب كثيرة مثل "الإنسان ذو البعد الواحد" *One-Dimensional Man* لهربرت ماركوزه هذه الأفكار الجديدة. وبات يُنظر إلى معاداة الشيوعية باعتبارها أيديولوجية في حد ذاتها وتبسيط مخل للعالم؛ وأنها عذر للخداع وذريعة لاستخدام القوة العسكرية. كما أصبح ينظر إلى لغة الشمولية كسلاح في إقامة الادعاء ضد الحرب الباردة وفي الاحتفاء بالغرب (*Spiro and Barber 1970, p.21*). وقد ذهب ماركوزه خطوة أخرى أبعد معتبرا الديمقراطية الليبرالية- بصرف النظر عن تمثيلها للمجتمع المفتوح - شمولية في حد ذاتها (*Marcuse 1964, p. 3*).

في الوقت نفسه - واستجابة لهذه الأحداث - تزعزع مفهوم الشمولية نتيجة للتغيرات التي حدثت في العالم الشيوعي وتحدثت صورة القوة الواحدة التي قال بها فريدريك وبريچنسكى وقبلها الكثيرون من أتباعهما الأكاديميين. كل التطورات التي حدثت فيما بعد دعت إلى فكرة أن الشمولية السوفيتية حركة واحدة وغير متغيرة. ذوبان الجليد والتحرر من الستالينية اللذان صاحبا صعود خروشوف *Khrushchev* إلى السلطة في الاتحاد السوفيتي وبداية النقد الاجتماعي المتمثل في نشر كتاب ألكساندر سولجينيتسين *Alexander Solzhenitsyn* رسميا "يوم في حياة إيفان دينيسوفيتش" *One Day in the Life of Ivan*

Denisovich، والمناقشات السياسية عن حدود الاقتصاد الموجه، وإمكانية تقديم أليات السوق؛ وتطور تيارات مراجعة الماركسية في "الكتلة السوفيتية"، ونقد السلطوية السياسية وعدم الكفاءة البيروقراطية باسم "شيوعية أكثر مصداقية وتحرراً"، وظهور حركات انشقاق داخل الأحزاب الشيوعية في أوروبا الشرقية نفسها، وخاصة أثناء "ربيع براغ" عام ١٩٦٨، كل هذه التطورات وضعت فكرة أن الشمولية السوفيتية كانت كلية وغير متغيرة نسبياً، وضعتها موضع المساءلة. "الاشتراكية ذات الوجه الإنساني" سحقتها الدبابات السوفيتية بسرعة. ولكن إمكانية ظهورها وتطورها - مهما كانت قصيرة الأمد - أثار تساؤلات عن مدى ملاءمة مفهوم الشمولية كوصف لتنظيمات القوة السياسية في الدول الشيوعية، ونتيجة لذلك ظهرت في الوسط الأكاديمي الكتب والمقالات الكثيرة التي تستهجن الشمولية كمفهوم وتشير إلى جوانب "تعددية القوة في المجتمعات ذات الطابع السوفيتي" (*).

وبدأ ما أمكن تسميته "النمط الشمولي" في الدراسات السوفيتية والشيوعية المقارنة، بدأ يفقد مغزاه العلمي، وأصبح ينظر إليه باعتباره بنية أيديولوجية: بدأ تفسيراً سياسياً مقحماً على الأحداث والعمليات يضع النموذج - على نحو متزايد - موضع المساءلة.

أدب التمرد على الشيوعية

من دواعي السخرية أنه في اللحظة نفسها التي فقد فيها مفهوم الشمولية مغزاه في الغرب، كان هذا المفهوم يؤجج النشاط الديمقراطي في الشرق. وإذا كان في السياق الغربي قد فقد كل الأرضيات النقدية التي ميزت صياغته الأساسية في الثلاثينيات والأربعينيات وأصبح أكثر شيوعاً في مخططات الحرب الباردة عن العالم الحر؛ فإن مفاهيم الشمولية وما بعد الشمولية في الشرق كانت عوامل مهمة في "الأدوات الديمقراطية" للمعارضة السياسية التي اتخذت طابع الشيوعية

(* انظر 1971 Skilling and Griffiths، 1971 Cohen، 1972 Hough، 1980 Bialer وكانت الريادة في هذا المنهج التعددي عن الدراسات السوفيتية لكل Brzezinski وHuntington

السوفيتية^(١). وكان للفكرة القوة نفسها في كلا الإطارين الشرقي والغربي من ناحية واحدة- كأداة لمعاداة الشيوعية. ولكن إذا كان الصراع ضد الشيوعية في الغرب قد اتخذ شكل الصراع السياسي بقيادة دولة عسكرية- صناعية كبيرة على رأس تحالفات عسكرية عديدة؛ فإنه في الشرق كان صراع مواطنين حاصرهم الظلم وفقا لمفهومهم هم عن الحرية. وفي حين بدأت فكرة الشمولية في الغرب تنتزع ليبرالية ما بعد الحرب التي هي أشد نقابية وبيروقراطية- وبالتالي تضيق حدود ما كان يُعتبر مقبولا سياسيا- فإن الفكرة نفسها أسهمت في المزيد من الانفتاح السياسي في الشرق.

مهد لهذا الانفتاح ظهور وانتشار كتابات "تحت الأرض" ونشاط انشقاقى معاد للشمولية ترجع جذورها إلى الكتابات النقدية السابقة ككتاب "العقل الأسير" *The Captive Mind* لميلوش Milosz (١٩٥٣) و"الطبقة الجديدة: تحليل للنظام الشيوعي" *The New Class: An Analysis of the Communist System* لميلوفان دجيلاس *Milovan Djilas* والكتابات الأسبق كأعمال فيكتور سيرج *Victor Serge* "من لينين إلى ستالين" *From Lenin to Stalin* (١٩٣٧) وكتاب بوريس سوارين *Boris Souvarine* "ستالين: تحليل نقدي للبلشفية" *Stalin: A Critical Survey of Bolshevism* (١٩٣٩). كان جل هذا الأدب معاديا للماركسية بوضوح. ولكن لم يكن لأي من تلك الأعمال مثل تأثير كتاب ألكساندر سولجينيتسين *Alexander Solzhenitsyn* "أرخيبيل الجولاج" *The Gulag Archipelago*. وهو وصف قوى مبنى على تجربة الكاتب المباشرة كضحية في معسكرات الاعتقال السوفيتية، أحدث موجات من الصدمات في الكتلة الشرقية برمتها. كما قامت حركة سرية قوية في الاتحاد السوفيتي يترجمها الطبيب المنشق أندريه ساخاروف *Andrei Sakharov*^(٢). وفي منتصف

(١) مصطلح "علاق العالم الحر" يعود إلى مقال عن اليمين الجديد كتبه هوروفيتز David Horowitz ١٩٧٢. وأشار الكاتب المجري جورج كونراد إلى صندوق الأدوات الديمقراطية في كتابه عام ١٩٩٢.
(٢) قدم ساخاروف وصفا تفصيليا عن هذه الحركة في كتابه "مذكرات" *Memoirs* (١٩٩٠). انظر أيضا كتاب *Babyonshv* (١٩٨٢).

الستينيّات تطورت المراجعة الماركسية التي يشار إليها أحيانا بـ "الإنسانية الماركسية أو الاشتراكية" وتحولت إلى نوع حيوى من النقد السياسى فى كل أوروبا الشرقية، حيث كتّاب مختلفون من أمثال ليّزك كولاكوفسكى *Leszek Kolakowski* فى بولندا وكارل كوسيك *Karel Kosik* فى تشيكوسلوفاكيا وما سميت بمدرسة بوداست بهنغاريا ومدرسة "براكس" بيوغوسلافيا وكانت كلها تتحدى الملامح السلطوية فى الشيوعية السوفيتية^(١)؛ وقد أدى قمع الحكومة السوفيتية لربيع براغ فى ١٩٦٨ إلى تحطم الآمال الإنسانية لهؤلاء الماركسيين وتحول معظمهم عن الماركسية إلى النقد الأوسع والأشمل للأيدولوجيا الشيوعية الذى قدمه بطرق مختلفة كل من سولچينتينسين وساخاروف.

كان من رحم ذلك الفكر أن ولدت الحركات الديمقراطية التى أدت فى النهاية إلى سقوط شيوعية أوروبا الشرقية، وقد اقتفى عدد من المعلقين المحذّنين أثر تيموثى جارتون آش *Timothy Garton Ash* لصياغة الثورة الفكرية التى قامت عليها هذه الحركات، مركزين على التقارب الذى أدى إلى مقاومة الشمولية فى الثلاثينيات والأربعينيات^(٢). وإذا كان الكثير من خطاب الشمولية فى الخمسينيات والستينيات قد أكد قوتها الشيطانية العنيدة، فإن أدب الثورة الذى ازدهر بعد ١٩٦٨، والذى للأسف كان له نفس مصير ثورة براغ، كان يتميز بتأكيد الروح الإنسانية وقدرة الأفراد الذين يتحملون المسؤولية على خوض المعركة والحفاظ على جزر الحرية وسط بحر الخوف والامتثال.

وفى حين كان هذا الأدب ضخما وثرىا للغاية فلعل أهم إسهاماته كتاب *Vaclav Havel "قوة الضعفاء" The Power of the Powerless* (١٩٧٨). الذى قام بتحليل (الشبح) الذى يسكن أوروبا الشرقية - شبح الانشقاق. جادل هافل بأن الشيوعية السوفيتية لم تعد تعمل وفقا للمبادئ الإرهابية للشمولية الكلاسيكية التى كانت تميز حقبة ستالين، وقال بأن النظام قد

(١) انظر كتاب Leonard (١٩٧٤) لمخلص عن هذه الماركسية التعديلية.

(٢) انظر Garton Ash 1990, Tismaneanu 1992, Goldfarb 1989, and Isaac 1996.

تحول إلى "ما بعد الشمولية" محتكرا القوة السياسية عن طريق تواطؤ غير معلن من رعاياه، وإذا كانت الشمولية التقليدية يتميز بحشد الشعب حشداً أيديولوجياً حماسياً، فإن نظام ما بعد الشمولية يتميز بالاستخفاف الواضح بالأيديولوجية؛ وفي حين كانت الشمولية التقليدية متجذرة في الخوف والشعور بعدم الأمان، فإن ما بعد الشمولية تقوم أساساً على اعتمادها على الرعايا والمواطنين العاديين. ووفقاً لرأى هافيل فإن ما بعد الشمولية نظام تطبيع للهيمنة: نظام يعمل أساساً وفقاً لما أسماه "الكلية الذاتية". ولكنه في الوقت نفسه يراه نظاماً شديداً الضعف. فكما أن الجميع تحته يخضعون لتلك القوة كذلك فإن الجميع متمردون ضده؛ وكل فرد توجد بداخله بذور للمقاومة. ثم راح هافيل يقول بأن الكلية الذاتية للنظام بدأت تفقد مغزاها ومصدر قوتها وبالتالي ظهرت كل أنواع النشاط المستقل مما أدى إلى انهيار الشرعية وانهيار نظام ما بعد الشمولية نفسه (Havel 1992).

كان مقال هافيل هو المدخل الأكثر تأثيراً في الأدبيات التي ظهرت بعد حركة ميثاق ٧٧ في تشيكوسلوفاكيا (Skilling 1981، Skilling and Wilson 1989) (Wilson 1991). كما لعبت كتابات آدم ميشنيك Adam Michnik وخاصة مقالته "الكنيسة واليسار" *The Church and the Left* (1992) و"النشوء الجديد" *The New Evolutionism* في 1985 دوراً مشابهاً في بولندا، وكذلك لعبت كتابات جورج كونراد George Konrad الدور نفسه في هنغاريا (انظر كتابيه الصادرين عام 1984 وعام 1979). كان هؤلاء الكتاب يمثلون قمة جبل الجليد في المعارضة الفكرية والسياسية للنظم الشيوعية في أوروبا الشرقية (وقد أصروا على تسمية هذه المنطقة بمنطقة وسط أوروبا أو أوروبا الوسطى الشرقية حتى يؤكدوا على ابتعادها عن الحرب الباردة). كلهم تصدى لكل الملامح الشمولية الاستبدادية للنظم الشيوعية، بدءاً من إصرار هذه النظم على حكم الحزب الواحد وكتبها وقمعها الحريات المدنية، إلى اعتمادها على الدعاية والكذب بدلاً من العلنية، كما أدركوا الطابع "ما بعد الشمولي" لهذه النظم: اللامبالاة بالإرهاب المحض واعتماد الشرعية السياسية على خلق أنواع من النزعة الاستهلاكية يصعب دعمها في الاقتصاد الموجه، ووجود نقاط ضعف قد تدع المجال مفتوحاً للحرية بل

ولإمكانية المناورة السياسية الاستراتيجية من قبل المعارضة الديمقراطية، وفي ١٩٨٩ ازدادت نقاط الضعف هذه وتحولت المعارضة الكامنة إلى موجات عارمة أطاحت النظام الشيوعي كله وهو ما جسده سقوط حائط برلين تجسيدا دراميا مدويا.

كان أدب التمرد في أوروبا الشرقية الذي ساعد على حدوث ذلك كله معاديا للشمولية بقوة. ولكن كثيرا من كتابه الأساسيين التزموا قيم الأصالة والمصادقية والحريات المدنية التي ظلت دائما في تنافر مع أشكال الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الاستهلاكية اللتين اجتاحتا مجتمعاتهم تلك بعد انهيار الشيوعية؛ ومن دواعي سخرية التاريخ أن لحظة انتصار هؤلاء النشطاء نفسها كانت هي بعينها اللحظة التي أصبحت فيها مبادؤهم غير ملائمة للأحداث أو الواقع. وكما قال ميشنيك في ١٩٩١ «لقد انتهى الزمن الذي يخوض فيه أمثالي مجال السياسة... فالسياسة اليوم أصبحت عادية؛ وصار من الصعب أن يجد من ينظرون إلى السياسة باعتبارها أسلوبا للدفاع عن القيم الأساسية وليس باعتبارها مباراة، أن يجدوا لهم مكانا- وسوف يكون ذلك أكثر صعوبة بالنسبة إليهم في المستقبل»^(*).

سوابق وتصورات

كان لخطاب الشمولية- مثل أي خطاب سياسي آخر- جوانب استمرار وجوانب انقطاع، وكان أدب الشمولية منذ الثلاثينيات أدبا ينتقد ملامح الاستبداد في نوع من أنواع النظم السياسية هو في الأصل أحد ابتكارات القرن العشرين، نظام موصوم ليس بتركيزه للسلطة القانونية فحسب، بل بتركيز السلطة السياسية والأيدولوجية الفعالة وبممارسة تلك السلطة بأساليب دموية غير مألوفة. ما تغير هو طبيعة النقد بتغير موضوعه.

(*) انظر 1991 Paradowska، 1992 Havel، 1994 Tismaneanu، 1995 Konrad ، Garton Ash 1995

نقاد الثلاثينيات والأربعينيات عانوا النفي السياسي والوجودى الذى بلغ ذروته مع تقارب نظامى هتلر وستالين، وما كان يعنيه ذلك عن قوة الشر فى العالم. كثير من هؤلاء الكتاب كانوا يساريين مستقلين تَبَّطت عزيمتهم شمولية الشيوعية وراحوا يبحثون عن مرفأ سياسى وسط ذلك الخضم المتلاطم على مدى عقدين كاملين من الهزيمة السياسية والحرب العالمية؛ وقد ركز نقاد ما بعد الحرب الذين ارتبطوا بالنموذج الشمولى للسياسات السوفيتية - ركزوا على "الخطر" الكونى الذى تمثلته الشيوعية السوفيتية التى كانت تسيطر على نصف أوروبا. منهكين بسبب ما كان فى العقود السابقة من حماسة أيديولوجية زائفة، مستشعرين الأمان فى هيمنة الولايات المتحدة بعد الحرب اهتموا فى الوقت نفسه بالحفاظ على هذه الهيمنة؛ انتقدوا الشيوعية ولكن تركيزهم على ذلك جعلهم لا ينتقدون سلبيات وظلم الرأسمالية أو الخداع والعنف الذى ساقه "العالم الحر" أثناء الحرب الباردة. وقد بلغ هذا الأدب ذروته فى الكتابات الشهيرة لـ "جين كيركباتريك" *Jeanne Kirkpatrick* أحد أبرز المفكرين فى إدارة ريجان عن الاختلافات بين الأنظمة "السلطوية" والأنظمة "الشمولية"، التى وضعت المبررات للولايات المتحدة لى تدعم النظم العسكرية الوحشية فى أمريكا الوسطى حتى توازن الحركات الثورية فى ألسلفادور ونيكاراجوا التى كانت تمثل تهديدا شموليا متوهما (*1982 Kirkpatrick*)^(١)

نقاد وسط أوروبا مثل هافيل وميشنيك وكونراد اشتركوا مع مفكرى الحرب الباردة فى عدائهم للشيوعية بل وجدوا بعض الراحة فى السياسة الخارجية المتشددة لإدارة ريجان التى اشتهرت بعنائها الشديد للشمولية الذى أزكى نيرانه أمثال كيركباتريك^(٢). والحق أنه أثناء "السنوات المظلمة" بعد أن سحق السوفييت ربيع براغ فى ١٩٦٨ جنح الكثيرون من مفكرى الغرب المهتمين بأدب أوروبا الشرقية

(١) لجليسون نقاش رفيع المستوى فى هذا الصدد فى كتابه (Totalitarianism 1995, pp.190-210).

(٢) انظر كتاب هافيل "تشریح أحد المتحفظين" Anatomy of a Reticence (١٩٨٥) فى (1992.

Feher and Heller (1987 and 1990) وللמיד (pp.291-322

الثورى إلى أن يكونوا محاربين فى الحرب الباردة^(*). بيد أن نقاد الشمولية فى وسط أوروبا لم يكونوا من مؤيديها؛ بل كانت جل كتاباتهم تتحدى التفكير فى التكتلات بكافة أنواعها وتفسح المجال للسياسة المستقلة المناهضة للشمولية، وإن كانت مناهضة فى الوقت ذاته للنقابية والبيروقراطية الموجودتين فى الديمقراطية الليبرالية "العادية". لقد أصغى هؤلاء إلى كتاب آخرين من الرواد من أمثال أرندت وأورويل وكامو ليستقوا منهم الطبيعة الثورية فى تفكيرهم.

ولكنهم عادوا أيضا إلى الأجناس الباكرا الأسبق من الفكر السياسى الحديث.. فى مقدمة كتابها الشهير "جنور الشمولية" (١٩٥١) تقول أرندت: إن الشمولية قد سببت توقفا جذريا فى التاريخ- حيث إن النظرية السياسية السابقة لم تقدم أى إرشاد عن الظاهرة الجديدة المرتبطة بالشمولية؛ ولكن هذا الحكم مبالغ فيه رغم أهميته التحذيرية. صحيح أن الشمولية - كما تصر أرندت- كانت فكرة جديدة ارتبطت بشكل من أشكال السيطرة السياسية؛ ولا وجه لإنكار أن هذه الحادثة قد جلبت وأكدت طرقا جديدة للتفكير فى السياسة. ولكن خطاب الشمولية كان يعتمد فى الوقت نفسه- ولو جزئيا- على مصطلحات سابقة فى الفكر السياسى وخاصة الكتابات المعادية للاستبداد، لليبراليين مثل مونتسكيو *Montesquieu* وكونستانت *Constant* وتوكفي *Tocqueville*، وكذلك كتاب مختلفو التوجهات مثل هوبز *Hobbes* وبيرك *Burke* وماركس *Marx* ونيتشه *Nietzsche*. وفى حين كان مفهوم الشمولية مستحدثا، فإنه كانت له أهميته فى خضم المناقشات الأيديولوجية بين المحافظين والليبراليين والفوضويين والاشتراكيين والشيوعيين المختلفين؛ ولا يقتصر خطاب الشمولية على هذه النقاشات الأيديولوجية التى تحولت تحولا شديدا عند بدء ممارستها فى روسيا الستالينية وألمانيا النازية، بل إن أهم المشاركين فى هذه النقاشات السياسية من أمثال أرندت أو منظرى مدرسة فرانكفورت هم الذين أخذوا الشمولية لأبعد مراحل حدوثها وحاولوا أن يذهبوا بها لما هو أبعد من

(*) انظر مثلا كتابات الفلاسفة الجدد فى فرنسا: ريفيل ١٩٧٧ وليفى ١٩٧٩. وكان هناك ديمقراطيون اشتراكيون غربيون يميلون لسماع تلك الأصوات الأوروبية الشرقية؛ انظر Howe فى كتابه عام ١٩٨٣ كذلك الأعداد الكثيرة من مجلة (Dissent) التى تحتوى على الكثير من ترجمات المثقفين المناهضين للشيوعية.

التصنيفات الأيديولوجية للقرن التاسع عشر، ولا شك في أن هذه التصنيفات ظلت تمارس فعلها وتؤثر على رؤيتنا للشمولية منذ ظهورها في العشرينيات.

ظلت فكرة الشمولية والحقائق التي أشارت إليها بارزة في الجدليات السياسية وفي تحديث النظريات السياسية منذ الثلاثينيات؛ ومع الانهيار المدوي للإمبراطورية السوفيتية وانتصار الليبرالية في الشرق، ربما يبدو أدب الشمولية جزءاً من الماضي لا يهم سوى مؤرخي الفكر، ولكن المظاهر أحياناً ما تكون خادعة. الشمولية لم تنطفئ جذوتها بعد كما هو ملاحظ في أنظمة مثل الصين وكوبا والعراق وكوبا الشمالية وكما هو ملاحظ في استمرارية تأثير الستالينية في روسيا نفسها. ولكن على أية حال مازلنا نحن ورثة العواقب الوخيمة التي خلفتها الشمولية، كما أننا - في الوقت نفسه - ورثة المجهودات المضنية لمن حاولوا مناهضتها، والآن.... ونحن على أبواب قرن جديد يظل خطاب الشمولية ذا أهمية خاصة لأولئك المعنيين بممارسة الحرية في العالم الحديث.

٩- هل هي نهاية دولة الرفاهية؟

روبرت إي جودين (*) *Robert E. Goodin*

أيام الازدهار

من المؤكد أن المؤسسين لدولة الرفاهية كانوا يعنون تماما مدى اختلاف الدوافع والأنماط الكائنة وراء ما نعرفه اليوم بهذا الوصف. إذ كانت صيغة بسمارك العامة المحافظة مبنية على المؤسسات الإقطاعية الجديدة لكي تحقق السلام الاجتماعي. أما النموذج الديمقراطي الاجتماعي عند ألفا *Alva* وجونر ميردال (*Gunnar Myrdal*) فقد كان هدفه الإكثار من عدد المواليد في السويد (*Tilton* 1990)؛ وفي بريطانيا قامت دولة الرفاهية أساسا على أفكار وآراء اثنين من الخارجين على الليبرالية وهما لويد جورج *Lloyd George* وبيفردج (*Beveridge 1942*). في حين كانت في أمريكا استجابة وانعكاسا ديمقراطيا للكساد العظيم حيث عمد إلى تخفيف العبء عن كاهل العجزة والمعاقين والأرامل والمرضى بأمراض مزمنة (*Hofstadter 1948, ch. 12*).

هذه الاختلافات كثيرا ما يتأملها المنظرون لدولة الرفاهية، بعضهم بحثا عن نماذج (*Titmuss 1974, ch. 2; Esping-Andersen 1990; Goodin et al. 1999*) وبعضهم لكي يوضح تفرد تاريخ بلاده وقوانينها وبرامجها الخاصة (*Skocpol 1992; Castles 1985*)، ولا شك أنهم محقون من الناحية التاريخية ومن ناحية تحليل السياسات كذلك؛ إذ من الأهمية بمكان معرفة الأسباب والنتائج والدوافع والعواقب للنظم الرفاهية المختلفة. (*Flora and Heidenheimer 1981*)

(*) أستاذ النظرية السياسية والاجتماعية والفلسفة بجامعة أستراليا الوطنية.

ومع ذلك فإن النظرة المعروفة عن دولة الرفاهية فى الفكر السياسى المعاصر تمثل ظاهرة واحدة. فدولة الرفاهية" فى الذاكرة الجماهيرية وفى الخطاب السياسى الأوسع ولدت من رحم معاناة الشعوب فى الحروب والكساد العظيم؛ وحركتها الرغبة فى إشباع حاجات الناس وتحقيق المساواة الاجتماعية وتعمل من خلال اقتصادات رأسمالية تدار بشكل عام على نهج أفكار كينز.

وإذا كان بيفرديج هو مهندس دولة الرفاهية فى بريطانيا بعد الحرب فإن ريتشارد تيتموس *Richard Titmuss* كان أهم منظريها، فمن خلال كتاباته وكتابات من أثروا فيه أو تأثروا به، بدأت نظرة قياسية معينة عن ظاهرة دولة الرفاهية تسود الفكر السياسى فى فترة ما بعد الحرب (*Titmuss 1950;1971; (1973; 1974; 1987).*)

أحد جوانب هذا النموذج كان الجانب الاجتماعى. فدولة الرفاهية يُنظر إليها باعتبارها استجابة للتغيرات الاجتماعية الناتجة عن التصنيع، وتحول الاقتصاد إلى اقتصاديات السوق. وبالتالي أصبح من لا يملكون وسيلة لتحقيق دخل من السوق يعانون ضعفا ماليا شديدا ويحتاجون إلى الحماية الاجتماعية (*Polanyi 1957 (1944]; Wilensky and Lebeaux 1958*). وكانت دولة الرفاهية المتصورة لتؤمن دخلا ثابتا للمستبعدين من قوة العمل المأجور سواء بسبب السن (حيث أعطت معاشات لكبار السن) أو الظروف الأسرية (منح للأسرة وإعانات للناجين من الحرب) أو الظروف الصحية (منح إصابات العمل والتأمين ضد المرض أو العجز) أو بسبب ظروف السوق (التأمين ضد البطالة). وكانت دولة الرفاهية - شأنها شأن النظم الاقتصادية التى قامت عليها - تتطور من خلال "مراحل تنموية" مع توسيع مظلة الحماية الاجتماعية المطلوبة التى تقدمها الدول، مع وصولها إلى مستويات أعلى من التنمية الاجتماعية الاقتصادية المطلوبة (*Cutright 1965*).

أما من حيث البرامج فإن دول الرفاهية كانت تعمل من خلال أنظمة للتأمين الاجتماعى (*Atkinson 1995, ch. 11*). كما بقيت البرامج الأقدم للمساعدات العامة (أو المساعدات الاجتماعية أو الجماهيرية) - مثل قانون الفقراء وما تبعه من

قوانين - معمول بها أيضا، ولكن هذه الأشكال القديمة للمساعدات الاجتماعية كانت ينظر إليها (حسب الوصف البريطاني الرسمي لها) باعتبارها إعانات إضافية تعمل كشبكة حماية اجتماعية لتحتوي الحالات التي قد لا تشملها الإعانات الأخرى لدولة الرفاهية؛ وعلى النقيض من هذه الأنظمة القديمة للمساعدة الاجتماعية، فإن حماية دولة الرفاهية الجديدة والتميزة منحت كل من هم في تصنيفات معينة المستوى نفسه من الإعانات بغض النظر عن مواردهم المالية أو حتى عن سابق إيراداتهم أو سجل إسهاماتهم (*tenBroek and Wikson 1954*)؛ تماما مثلما تُمنح بوليصة تأمين ضد الحريق لكل من احترق منزله أيا كان دخله أو ثروته أو مدة اشتراكه في بوليصة التأمين كذلك الحال بالنسبة إلى فوائد دولة الرفاهية وتأمينها.

صممت برامج التأمين الاجتماعي هذه أساسا لتدعيم الدخل، ولكن الخدمات الاجتماعية العديدة التي وضعت لاستكمالها تم تنظيمها بالأسلوب نفسه بشكل عام. كانت الأسس الثلاثة لدولة الرفاهية البريطانية هي: التأمين القومي (الذي اقترحتَه خطة بيفرديج وصار دستوريا بدءا من 1946) والتعليم الشامل (وفقا لقانون راب بتلر 1944) وخدمات الصحة القومية (وفقا لقانون ناى بيفن 1946)؛ وكما كانت مزايا المسكن تُمنح لكل أصحاب المعاشات، كانت حقوق الرعاية الصحية والتعليم تُمنح لكل المرضى والطلاب؛ وكما كان التأمين القومي يدفع دون النظر إلى الموارد المالية، كذلك كان يتم تقديم الرعاية الصحية والتعليم لكل محتاج إلى الرعاية الصحية أو من يبلغ السن القانونية للتعليم أيا كان دخل أسرهم أو ممتلكاتها (*Glennerster 1995, esp. chs.2-3*).

من الناحية الأيديولوجية كان لخصائص دولة الرفاهية هذه دوى هائل تردد صداه في معظم العالم المتقدم في فترة ما بعد الحرب؛ وعلى عكس السوق كان المفترض أن تقوم دولة الرفاهية بسد الحاجات الاجتماعية وليس مجرد الطلب (*Doyal and Gough 1991; Braybrooke 1987; Plant 1988*). وعلى النقيض من سياسة الإحسان الخاصة أو إعانة الفقراء، كانت فوائد دولة الرفاهية عامة وليست مقصورة على الفقراء (*Titmuss 1967*)، وكان ذلك بهدف الحد من

اللامساواة في المجتمع ككل وليس مجرد إغاثة الفقراء (*Le Grand 1982, ch. 2; Ringen 1987*)؛ حيث عمدت دولة الرفاهة إلى تقوية وتشجيع الحس الاجتماعي والوحدة والإخاء في أوصال المجتمع، وهو ما أصبح يعرف فيما بعد بـ"المواطنة الاجتماعية" (*Marshall 1965 [1949]; Titmuss 1971; 1973; 1974, postscript*). ورغم أن الفلاسفة قد ينتقدون مدى ملاءمة هذه الاقتراحات (*Goodin 1988, chs. 2-4*)؛ بدت دولة الرفاهة وحدة متماسكة وواضحة بالنسبة للشعور الشعبي العام.

ولكن اليسار تحدى هذه التركيبية، وتشكك الراديكاليون في توجهاتها وفي محاولتها أن تراوغ تأثير اقتصاديات السوق بدون أن تغير خصائصها أو تركيبها الأساسية (*Cohen 1981*). كما تحدى آخرون توجهاتها الإنتاجية ومحاولتها أن تقدم دعما لدخل من يعانون قلة الإيراد من السوق العادي مع نظرة دونية لمن ليسوا في السوق أساسا (*Nelson 1990; Fraser 1994; Land 1994; Offe 1992*).

كانت "حركات الفقراء" و"لوبيات الفقر" بوجه أعم تتخذ سبيلا أقل راديكالية وأكثر برجماتية (*Piven and Cloward 1979*)، وعندما لاحظت أن الرفاهة الاجتماعية كانت بمثابة أداة لتنظيم الفقراء فحسب (*Piven and Cloward 1971*)، تجمعوا من أجل تقليل الاختلافات الإدارية وتوسيع نطاق الحقوق (*Titmuss 1971b*)، وعندما وجدوا أن إعانة الفقر لم تمنح الناس الموارد التي يحتاجونها للمشاركة الكاملة في مجتمعاتهم (*Townsend 1962; 1979*)؛ وأن تقديم المساواة في الأصول قاصر تماما عن ضمان المساواة في الدخل (*Le Grand 1982*)، وأجمعوا على أن يزداد قدر الأموال التي يعاد توزيعها بشكل مباشر.

تزايدت أهمية الجدل بشأن مستويات الفوائد (*Block et al. 1987*)، ولكن المناقشات حول دولة الرفاهة كانت تدور حول الطرق التي من خلالها يتم توزيع الفوائد، وكان التركيز على المساعدة الاجتماعية وعلى إضافة المزيد من فوائد

الرفاهية الاجتماعية على "الضمان الاجتماعي". كانت تلك الجدليات تهدف إلى "استكمال مشروع دولة الرفاهية" بتحديد وإقرار الملامح الأخيرة لقانون الفقراء (tenBroek and Wilson 1954; Nelson 1990).

تحديات / أزمات

على أثر أزمة البترول في عام ١٩٧٤ والتدهور الاقتصادي الذي تلاها وصعود الحكومات اليمينية إلى السلطة حدث تغير كبير في البناء البلاغي المؤلف حول الإنفاق العام بوجه عام والإنفاق الاجتماعي بوجه خاص (Rose and Hills 1993; Glennerster 1995, chs. 8-9)، وطرحت من جديد تساؤلات (Rose and Peters 1979; Ringen 1987, ch.5; Lindbeck et al. 1994) ومع زيادة التجاوزات (منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD 1981) أصبحت دولة الرفاهية في أزمة مما دفع إلى قيام أشكال معينة سيتم عرضها فيما سيأتي.

أجندة اليمين الجديد وحدث كل هذه الاتهامات وقدمت عدة حلول (King 1987; Gray 1989). وبينما كانت المبادئ الكنزيرية للاقتصاد الكبير تدعو الحكومات إلى التحكم في الطلب والحد من الإنفاق كان اليمين الجديد يدعو إلى سياسات مالية صارمة مع الحد من احتياجات الدين في القطاع العام ووجود ميزانيات متوازنة (Friedman 1962; Friedman and Friedman 1980). وفي حين توجه التقدميون إلى الحكومة لحل المشكلات الاجتماعية، كان اليمين الجديد يعارض تخطيط الحكومة المركزية ويحث بدلا من ذلك على الاعتماد على "النظام التلقائي" للسوق التي تنظم نفسها بنفسها- حتى ذهب هايك إلى تنظيم عرض النقود ذاتها (Hayek 1976, see also Rhoads 1985; Self 1993).

وفي حين لم ينكر منظرو اليمين الجديد الأخطاء الموجودة في آليات السوق فإنهم أشاروا إلى الأخطاء الفادحة في الأساليب غير السوقية للتنظيم الاجتماعي (Wolf 1988)، فالحكومة التي تملك القوة لإصدار مراسيم، تجعل لذوى المناصب

السيطرة على النظم والتصاريح والتشريع والإدارة (Buchanan, Tollison and Tullock 1980; Stigler 1988) خلال البناء الهرمي وتدرج السلطة، وأساليب السيطرة قد تؤدي إلى هروب "العميل الرئيسي" مما يسمح للبيروقراطيين من المستوى الأدنى بتحقيق أهدافهم الخاصة بدلا من تحقيق أهداف من هم أعلى منهم (Niskanen 1971; Miller 1992).

وفوق التحديات لسياسات أو آليات بعينها هاجم اليمين الجديد فكرة "العدالة الاجتماعية" معتبرا إياها محض خيال (Hayek 1979). أما التحرريون من أمثال نوزيك (Nozick 1974) فكانوا يقولون بأن إعادة التوزيع بهذا الأسلوب تعد أمرا غير أخلاقي، فلو أن المرء يربح المال حلالا فمن حقه أن يحتفظ به وأن ينفقه كما يريد، وأن الضرائب الفادحة توازي في هذه الحالة "العمل الاضطراري"، أما المنادون بحرية السوق من أمثال هايك (Hayek) وفريدمان (Friedman) فقد قالوا إن تخطيط الدولة المركزية سواء من أجل العدالة الاجتماعية أو لأي سبب آخر سوف يزداد لا محالة أمام الحواجز التي تفرضها لامركزية المعلومات في المجتمع.

منتقدو دولة الرفاهية الذين كان لهم تأثير كبير في السبعينيات والثمانينيات من أتباع مارجريت تاتشر أو رونالد ريجان، أصبحوا هم أنفسهم موضع نقد. فقد ثبت بالدليل القاطع أن النظام العشوائي للسوق نظام مضطرب حيث تضر حركة رأس المال اليسيرة بالأسواق المالية غير المنظمة. كما ثبت أن فكرة أن الأغنياء حصلوا على ثروتهم عن طريق حلال فكرة غامضة، حيث إنهم يزدادون ثراء وهم يتغذون على نفايات السوق (Hutton 1995). كان من الواضح أن لا عودة إلى الآليات التقليدية لتدخل الدولة والإعانة العامة، فتلك الآليات - أيضا - خاب الأمل فيها. ولكن العودة إلى هذه القضايا من خلال آليات أخرى أمر مطروح حاليا وسوف أعود إليه وإلى هذه الموضوعات ثانية ولكن بعد دراسة التحديات التي واجهت دولة الرفاهية وردود الفعل التي أثارته.

أزمة الإمكانات

الحديث عن أزمة الإمكانات في دولة الرفاهة والذي ظل طويلا في الخلفية وجد له أرضا خصبة من جديد. أحد أسبابه يرجع إلى الطبيعة الديموغرافية للدولة ونظام المعاشات. فصناديق المعاشات الخاصة مستغلة حيث يحصل صاحب المعاش على ما كان قد دفعه أثناء حياته العملية. أما المعاشات العامة لكبار السن فإنها تدفع من إسهامات العاملين. المتغير المالى هنا أصبح يعرف باسم (نسبة الاعتمادية) - أى عدد المعتمدين على المزايا الاجتماعية مقارنة بعدد العاملين الذين يقومون بالتمويل. وبما أن الكثير من العاملين قد يقومون بمعاش مبكر (وقد ارتفع متوسط سن الوفاة) فإن القليل من العاملين سيكون عليهم أن يدفعوا المال للمزيد من أصحاب المعاشات. كان لابد إذن أن يحدث تغير ما: إما أن تزيد ضرائب الضمان الاجتماعى أو تقل مستويات المعاشات ويرتفع سن استحقاقها (منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية *OECD* - ١٩٩٤؛ البنك الدولى ١٩٩٤).

قيل أيضا إن المعاشات التى تدفع قبل الخروج من الخدمة تقلل إمكانات دولة الرفاهة وتحد من الادخار والاستثمار وبالتالي تعيق النمو الاقتصادى (البنك الدولى ١٩٩٤). وهنا ينضم اقتصاديو اليمين (*Feldstein and Pellechio* 1979 إلى علماء اجتماع اليسار (*O'Connoer 1973; Gough 1979; Offe 1984; cf. Klein 1993*) فى تأكيد اعتماد الاقتصاد الرأسمالى على "تراكم رأس المال"، حيث المدخر من الاستهلاك يكون أساس الاستثمار وبالتالي يتحقق النمو الاقتصادى ككل. ثم يشير علماء اجتماع اليسار إلى حاجة الحكومات الديمقراطية الليبرالية إلى الإنفاق أكثر من الادخار لكى تشتري المساندة السياسية، أما اقتصاديو اليمين فيشيرون إلى الطرق التى تحل بها المعاشات محل المدخرات العامة أو الخاصة، التى قد تحدث عندما يحاول الناس (أو حكوماتهم) أن يدخروا جزءا من دخولهم الحالية لسنوات عجزهم. وفى الحالتين يتم عرقلة تكوين رأس المال ومن ثم النمو الاقتصادى.

أما الأدلة العملية على هذه الآثار السلبية لدولة الرفاهية (من تقليل مجهود العمل وزيادة اعتمادية الشعب) فقد ازدادت واختلطت (*Danziger et al. 1981*; *Mofitt 1992*). وهناك قليل من الأدلة وقليل من المنطق من الناحية الاقتصادية فى أن ندعم الزعم بأن نفقات دولة الرفاهية تعيق النمو الاقتصادى (*Atkinson 1995, ch. 6; 1999*). لكن الخطاب العام ليس دليلا اقتصاديا، وفى ظل عدم اليقين الاقتصادى الحالى أو الانهيار الاقتصادى الفعلى، يصبح من قبيل الادعاء المصطنع أن نقول إننا لم نعد نستطيع تحمل وسائل الحماية الاجتماعية التى كان معمولا بها فى الفترات السابقة التى كانت أكثر ثراء.

أزمة المحاسبة

الجانب الثانى من هجوم اليمين الجديد على دولة الرفاهية هو "أزمة المحاسبة". فدولة الرفاهية تبدد أموالا طائلة على الإنفاق العام دون محاسبة مركزية تضمن أن تحصل على قيمة للنقود فى قطاع الرفاهية. ومسألة الحساب هنا ربما تتصل بعلم المحاسبة وليس بالمسئولية السياسية. فقد قامت (عصابات رازور) بعمل كشف حسابات كفاءة لاستبعاد أية نفقات عامة غير ضرورية فى قطاع دولة الرفاهية كما فى كل قطاع آخر (*Hood and Wright 1981; Power 1994*). وكانت حسابات الكفاءة السابقة تعرف بأنها أدوات قياسية غير دقيقة وأدوات تحكم كئيلة. كما أدى التركيز على قيمة النقود إلى تثبيت الإجراءات المالية مما غطى على كل الأهداف الأقل أهمية أو الأطول أمدا التى قد تخدمها سياسة ما (*Heald 1983*)، كما سهلت الاستقطاعات الكلية فى ميزانيات الهيئات الطريق نحو المزيد من الجهود لـ"إعادة اكتشاف الحكومة"، أى إعادة تشكيل مؤسسات الحكم من أجل المزيد فى كفاءة مهام الهيئات وتوصيل الخدمات (*Osborne and Gaebler 1993*).

وراء أسئلة المحاسبة المالية التى طرحتها كشف حساب الكفاءة تكمن أسئلة أكبر وأعمق عن المسئولية السياسية ومسئولية الحكومة؛ وراح رجال السياسة

المنتخبون يضعون برامج الإنفاق متحملين مسئوليتها أمام الشعب، ويقوم بتنفيذها موظفون يتحملون المسئولية بدورهم أمام رؤسائهم (Day and Klein 1987). ولكن اليمين الجديد يتساءل عن كلا الجانبين؛ فلا يمكن الاعتماد على السياسيين الراغبين في كسب الأصوات لرفع شأن مصالح الشعب؛ فعلى أفضل الفروض قد يعاد التوزيع من كلا جانبي ميزان الدخل لكسب صوت الناخب (Stigler 1970)؛ وعلى أسوأ الفروض، فإن منطق العمل الجماعي يفترض أن المجموعات الصغيرة ذات المصالح المركزة هي الأفضل تنظيمًا والأفضل سياسيًا من مجموعات المصالح الكبرى المتداخلة (Oslon 1965; Peltzman 1980; Pierson 1994)؛ ومن ناحية أخرى فإن لدى البيروقراطيين مصالحهم الخاصة لتوسيع ميزانياتهم وزيادة موظفيهم وجوانب مسئولياتهم مما يجعلهم أسرع استجابة لأولويات المنتخبين (Niskanen 1971).

تلك الفرضيات كثيرًا ما يتخذها اليمين الجديد ليثبت أن الإنفاق العام دائمًا أعلى كثيرًا في السياسة الديمقراطية، وبالتالي يعطى تحذيرًا نظريًا لمجموعاتهم الباحثة عن وسائل للحد من الإنفاق العام. الغريب أن نفس هذه الجدليات قد تستخدم لإظهار أنه في بعض النواحي قد يكون الإنفاق العام ضئيلًا للغاية في الدول الديمقراطية (Downs 1960). والمعنى الحقيقي لهذه الجدليات (cf. Dunleavy 1991) ليس أن الإنفاق العام مرتفع للغاية أو منخفض للغاية وإنما أنه لا يدار إدارة ناجحة وكثيرًا ما يُنهب ويُبتعد به عن المصالح العامة الحقيقية التي تفيد المجتمع، لحساب المصالح الضيقة لبعض القطاعات الاجتماعية القوية فحسب (Goodin 1982).

تلك المحاولات الأولى لتكوين روابط قوية بين نقد اليمين الجديد للمسئولية السياسية وفكره عن المحاسبة المالية وزيادة الإنفاق، أدت في النهاية إلى دعاوى غير متوقعة. وكما أن هناك "مثالب لنظام السوق" ترتبط بالسلع العامة، هناك أيضًا مثالب لنظم "إبعاد السوق" ترتبط بالبيروقراطيات العامة (Wolf 1988)، فأى المثالب سيطغى، مثالب سياسة السوق أم مثالب إبعاد السوق؟ هذا سؤال مطروح

يجعلنا نقرر وفقا لكل حالة، أو بالأحرى وفقا لكل قطاع، أى من النموذجين-
السوقى أو غير السوقى- هو ما يتيح الكفاءة الأعلى أو المحاسبة الأكبر للشعب.
تفضيل اليمين الجديد لإصلاح القطاع العام أمر ثابت فى كل هذه الحلول
المطروحة. كانت فكرة نiskanen الأساسية (١٩٧١) هى أن إدخال
المنافسة الشبيهة بنظام السوق فى الدولة سوف تزيد من الكفاءة وبالتالي من
المسئولية سواء المالية أو الاستهلاكية؛ ومن ثم يمكن تبرير خصخصة الكثير من
الشركات العامة ووجود منافسة من ممولى القطاع الخاص. ولما لم يكن أى منهما
متاحا لا عمليا ولا سياسيا كان الأفضل خلق "أسواق داخلية" (Le Grand 1991).
وكان النموذج أو المثال القائم على ذلك هو إصلاحات الخدمات الصحية القومية.
قدما لم يكن للأطباء الممارسين الباحثين عن أفضل علاج ممكن لمرضاهم أى
دافع شخصى لتحمل نفقات الخدمات الصحية القومية، مثلما لم يكن لدى الأطباء
الأمريكيين الباحثين عن تعظيم فوائدهم أية مصلحة فى تحمل نفقات شركات
التأمين عن مرضاهم، وتحت مظلة إصلاحات الخدمات الصحية، أعطى الأطباء
ميزانية لكى ينفقوها على المرضى الموجودين على قوائمهم لشراء ما يروق لهم
من الخدمات ممن يريدونه من المانحين، وقد أثر هذا الانفصال بين المشتري
والممول فى سحب الميزة التى كانت متاحة فى السابق للمستشفيات العامة وجعلهم
يفكرون مليا فى أولويات العلاج ومدى فاعليته ونجاحه.

الأطباء المعالجون يمكنهم بهذه الطريقة أن يصبحوا أكثر تحملا للمسئولية
بما يفعلونه بالأموال، ولكن من غير الواضح ما إذا كانت النظم المحاسبية بالفعل
تنتعش بفعل هذه الإصلاحات، فالمسئولية الشاملة موزعة، وإذا سألنا لماذا وضعت
خدمات الصحة القومية هذه الأولويات فسوف تكون الإجابة الوحيدة أن تلك هى
الأولويات التى ظهرت من خلال قرارات الكثير من الأطباء المعالجين بحثا عن
علاج لمرضاهم؛ ومن الطبيعى أن تظهر عيوب لمثل هذه الأسواق المصطنعة كما
أن هناك عيوباً للأسواق الأصلية مما دفع- مثلا- إلى عدم وجود طلب عام على
خدمات الأبحاث وتطوير التكنولوجيا الجديدة ونظم العلاج. فالأسواق المصطنعة-
مثلها مثل الأسواق الحقيقية- ستستجيب للمطالب المطروحة وليس للحاجات الفعلية

أساسية، لذا فإن المعوزين الذين لا يتوقعون سوى القليل لن يحصلوا إلا على قليل. وسوف يحاول الأغنياء في الأسواق غير الواقعية أن يُجملوا المخاطر تماما كما يفعل المنادون بالتأمين في الأسواق الحقيقية. وسوف تكون الأسواق المزيفة شديدة الحساسية للتوزيع المبدئي للموارد- مثلها مثل الأسواق الحقيقية- لذا فسوف يحتاج الأغنياء القائمون بالعناية ببعض المرضى إلى "تحمل" أكبر. كل هذه القضايا يمكن أن تناقش خارج نموذج المحاسبة السوقية فقط- بواسطة السلطات المركزية في الحكومة المسؤولة.

أزمة المسؤولية الفردية

في رطانة اليمين الجديد، اختلطت لا مسؤولية ممولى دولة الرفاهة التقليديين بلا مسؤولية مستقبلى الرفاهة. فضمن حق الرفاهة للجميع أدى إلى إضعاف الحس الأخلاقى فى المجتمع والنقليل من شأن الجهد الفردى. وبدلا من فضيلة الاعتماد على النفس نشأت "ثقافة التواكل". ظهر هذا بوضوح فى سلوك التربية والأمهات صغيرات السن اللاتى يأتين بأطفال وهن غير مستعدات عاطفيا أو ماليا لتحمل أعباء الأمومة (Murray 1984; Himmelfarb 1994).

ارتبطت هذه الأقاويل النقدية عن التواكل والاعتمادية عادة بجذليات عن إمكانية تحمل النفقات وإمكانية تحمل المسؤولية، وقيل إن الاعتمادية الرفاهية تعيق النمو الاقتصادى وبالتالي تقلل من أملنا فى الحد من الفقر الإجمالى على المدى البعيد. وبعبارة تشارلز موراي *Charles Murray* الشهيرة "كنا منتصرين فى الحرب على الفقر إلى أن قرر ليندون چونسون إشعالها" (كتابه الصادر عام ١٩٨٤ ص ١٦) فأقرار حق الجميع فى الرفاهة مع غض البصر عن ظروفهم يسىء إلى أفكار وجوهر تحمل المسؤولية الفردية.

وفى النهاية فإن أهم نقد تم توجيهه لدولة الرفاهة هو القول بأنها تدحض الأخلاق وتحض على اعتماد الفرد على الغير، فالنساء اليائسات اللاتى يُقدمن على

الحمل وهن يعلمن تماما أنهن لن يجدن إلا الدولة للاعتماد عليها للإنفاق على الطفل، هن نساء غير سويات الخلق، يوزعن تسيبهن الأخلاقي على غيرهن من الناس فيعتمد هؤلاء أيضا على الدولة.

فهل هذا بالفعل ما يكون في ضمير هؤلاء الأمهات؟ وهل هن بالفعل نموذج يحتذى في الاعتماد على الدولة؟ وهل هناك بالفعل بعد سلوكي أو أخلاقي مختل تشجعه الدولة؟ وهل ستكون هناك في المستقبل حلول لمثل هذه المشكلات وحسابات أخرى لتجنبها؟ - كل تلك أسئلة مطروحة (*Fraser and Gordon 1994; Goodin 1997*). هكذا تم تقديم هذه المواقف بشكل انعكس على المشهد السياسي كله بحيث إنه في ١٩٩٦- و بعد ممارسات قانونية دامت ستين عاما- شرّع كونجرس جمهوري ووقّع رئيس ديمقراطي (كلينتون) تشريعا بسحب المساعدة عن الأمهات اللاتي يرعين أطفالا واستفدن لعامين متصلين أو خمسة أعوام غير متصلة من سياسة الرفاهة.

الحل وفقا للأراء المعلنة الآن هو العمل بدلا من الاعتماد على الرفاهة. فبرامج التعليم والتدريب المصممة لكي تؤهل المستفيدين من الرفاهة حتى يصبحوا قادرين على العمل تساعد على الاعتماد على النفس، وتحل المشكلة الأخلاقية التي تسببها الاعتمادية الرفاهية، كما تحل مشكلات تحمل النفقات لأنها تؤدي إلى استثمار رأس المال البشري ومن ثم النمو الاقتصادي في المستقبل (*Bane and Ellwood 1994; King 1995*). ولكن أي الاتجاهين سوف ينجح؟ الكثيرون يرون أن متلقي الرفاهة ليسوا في حال اجتماعية تؤهلهم للعمل (من بينهم مستحقو معاش كبار السن)، فهم إما صغار للغاية أو كبار للغاية أو معاقون ذهنيا أو جسمانيا أو يتحملون أعباء أطفال صغار. وأيا كان ما سيحصل عليه هؤلاء من تعليم أو تدريب تعويضي، فلن يتعدوا كونهم مجرد عمال مهمشين ضئيلي الدخل، إذن فإتاحة العمل لحل مشكلة الاعتمادية الرفاهية كلها مسائل نظرية أو شكلية، وليست حولا جذرية في الاقتصاد أو حتى في الأخلاقيات.

التحدى النسوى

يسارع مناصرو المرأة إلى الإشارة إلى خطأ الفكر الذى ينتقد الاعتمادية والتواكل فى دولة الرفاهية. والاعتراض هنا ليس على الاعتمادية فى حد ذاتها، وإنما الاعتماد على الدولة عند الاحتياج إلى المساعدة. فالاعتماد على الذات الذى ينادون به متناسب مع، بل ويتطلب، الاعتماد على الأسرة والأهل والأصدقاء والصدقات الخاصة. ولكن ذلك غير منطقى بقدر ما هو راجع إلى النوع. ولو أن هناك عيباً فى الحقيقة فى شخصية من يعتمدون على مؤسسات أو كيانات خارج أنفسهم لكى تقدم لهم ما يحتاجون إليه وهم عاجزون عن أن يقوموا بذلك، فينبغى ألا يكون هناك اختلاف بين الرجل والمرأة (Goodin 1988, ch. 12; 1997; Fraser and Gordon 1994) ولكن تحويل عبء الرعاية من الدولة إلى المجتمع سيؤدى إلى المزيد من الأعباء على النساء الراعيات للأطفال والأسرة واللاتى يحاولن التمسك بوظائفهن فى الوقت نفسه (Ungerson 1987).

ويشير المنادون بحقوق المرأة إلى أن بعض النواحي المهمة من دولة الرفاهية- مثل المساعدات المالية للأمهات غير المتزوجات على وجه الخصوص- تسهم فعلاً فى استقلالية هذه النوعية من الأمهات حيث تساعد النساء على تكوين بيوت مستقلة مما يجعلهن لا يعتمدن على الرجال لمعاونتهن (Orloff 1993). هؤلاء النسوة يبقين عاجزات عن تأمين دخل كاف لرعاية أنفسهن، ولذا فإن اعتمادهن على الغير لا يقل بل فحسب، ينتقل من الاعتماد على الأسرة إلى الاعتماد على الدولة. ولكن الاعتماد على مؤسسة مثل الدولة- حيث موظفوها ليس لديهم موانع فى توزيع الموارد المطلوبة- أفضل من اعتمادهن على الأسرة أو الأصدقاء- حيث يحد ذلك من خطورة ابتزاز المرأة أو استغلالها، وهى نقطة أشار إليها النسويون المنتقدون لمبدأ الأبوية والمنادون بحقوق الرفاهية (Orloff 1993; Titmuss 1973).

فى كثير من الأمور الأخرى تساعد دولة الرفاهية المرأة على الاستقلالية- وليس الاعتمادية- داخل المنزل. ومن العادات القديمة لدولة الرفاهية أن تقدم أجرا

للأسرة من خلال كل من سوق العمل وسياسات التحويل الاجتماعي، مما جعل هناك دولة رفاهة للقائم على الأسرة مما يزيد الاعتماد على الرجل المعيل. أما البديل الأحدث والأقرب للمرأة فهو أن تقدم الرفاهة على أسس فردية، أي أن تتم مساعدة الأفراد وليس الأسر، وأن يكون ذلك على أساس حاجة الأفراد وليس على أساس حاجة المنزل أو متطلباته (Fraser 1994). بعض الدول تفعل ذلك منذ فترة والبعض الآخر بدأ لتوّه، ومن الواضح أن ذلك سيكون الأسلوب المعمول به في المستقبل مع الأخذ في الاعتبار العدل بين الجنسين في عالم تزداد فيه أمور الزواج والطلاق تعقيدا (Land 1994; Sainsbury 1996; O'Connor et al. 1999).

المستقبل

تحت وطأة كل هذه التحديات انتهت دولة الرفاهة التي تقوم على مصالح الفرد من المهدي إلى اللحد من الناحية السياسية. غير أن هناك اتجاها جديدا نحو نظام للخدمات الاجتماعية وتدعيم الدخل أكثر تحديدا (Atkinson 1995, chs. 12-16). ولكن هذه الإصلاحات ليست كل شيء، فيبدو بعضها يراجع إلى عدم مقدرة دولة الرفاهة قديمة الطابع على تحمل النفقات المطلوبة للاستمرار في تقديم خدماتها، ويتضح ذلك في أن البرامج التي كانت تتاح للجميع بغض النظر عن دخولهم أو ممتلكاتهم يعاد النظر فيها من حيث إتاحتها وفوائدها؛ وفي بعض حالات أخرى يقوم الإصلاح على إعادة تشكيل دولة الرفاهة القديمة وليس مجرد تخفيض نفقاتها، وبدلا من الفوائد الثابتة لكل المستفيدين، هناك برامج اجتماعية خاصة توفر فوائد بعينها لأفراد بعينهم (Rothstein 1998).

حتى وإن كان الحديث عن تأمين اجتماعي من المهدي إلى اللحد أمرا عفا عليه الزمن، فإن البرامج الاجتماعية مازالت تهتم بكل من صغار السن والمسنين تحديدا، وبرامج التأمين على الدخل في سن الشيخوخة يعاد صياغتها لتوائم أزمة التكاليف ولا أحد يعترض عليها (Korpi 1995). كذلك الحال بالنسبة لبرامج رعاية الطفل ومنح الأسرة في معظم الدول. أما إعانة الوفاة فهي أمر شديد الأهمية

حتى في دول الرفاهية التي أعيد إصلاحها- وإن كان هذا أمرا لا يناقش كثيرا. لن تكون هناك عودة إلى مقابر الفقراء أبدا، وسوف تبقى الرعاية الصحية للأُم والجنين قبل الولادة وبعدها مباشرة أمرا قائما، وكذلك الحال بالنسبة لإجازة الوضع مدفوعة الأجر- وإن كان أجرا متواضعا- كما تبقى الفوائد الأخرى في حالات الحمل والوضع حتى وإن أعيدت صياغة قوانين الرعاية الصحية وقوانين العمل. حتى في أضعف الدول رفاهية وأحدثها مازالت هناك رعاية صحية ورعاية للأطفال حديثي الولادة، وقد تستمر الرعاية خلال معظم سنوات المدرسة.

ولكن إصلاح الرفاهية قد أصاب من هم في منتصف الطريق. فالتوقع من التقاديرين على العمل والكسب أن يعملوا لا أن يعتمدوا على الدولة، وعلى الدولة أن تساعدهم من خلال برامج التعليم والتدريب التي تخدم العمل (*King 1995*) (*Bane and Ellwood 1994*). ومع هذا التأكيد على قيمة الاعتماد على النفس مالياً في سوق العمل، هناك أيضا أسئلة تطرح نفسها عن طبقات المسموح لهم بالإعفاء من العمل. إنهم بلا شك الصغار والمسنون والمعاقون جسمانيا (*Titmuss 1955*). ولكن إعادة تأكيد العمل كشرط أساسي للرفاهية سوف يثير تساؤلا مثل: هل ينبغي أن يسمح للأمهات الراعيات للرضع أو الصغار بالإعفاء من العمل والبقاء في المنزل، لأن مهمتهن في تنشئة جيل جديد مهمة اجتماعية أعظم من مجرد اشتغالهن كعاملات في المصانع يكدحن لقاء أجر زهيد؟ (*Land 1994; cf. Bane and Ellwood 1994, ch. 5*) وكذا القائمون على رعاية أقارب أو أهل مسنين أو القائمين على أعمال تطوعية، ألا يؤدون خدمة اجتماعية أعظم من مجرد وجودهم في سوق العمل؟ (*Ungerson 1987*).

إلى أين يقودنا هذا المنطق؟ على الأقل سيقودنا إلى دفع أجر مشاركة لكل من يقوم بخدمات عامة خارج نطاق سوق العمل (*Atkinson 1996*)، وربما قادنا كذلك إلى دفع "دخل أساسي" لكل فرد في المجتمع (*Van Parijs 1992*). كانت مقترحات الدخل الأساسي قائمة منذ زمن طويل في عدة صور من أشهرها مقترح فريدمان "ضريبة الدخل السلبي" (*Friedman and Friedman 1962ch.12*).

4. 1980, ch. 1980). ومثل هذه المقترحات يثير تساؤلات عن إمكانية الدفع وإمكانية المحاسبة، وعمّا إذا كنا بالفعل نريد أن نقطع كل الصلة بـ"الإعانات الفئوية"، وكم سندفع لكل شخص في المجتمع حتى بعد إلغاء الإعانات الفئوية (متذكرين في الوقت نفسه أن مدفوعات الدخل الأساسي سوف تحصل عنها ضرائب إذا تجاوزت حدود الإعفاء). فوق هذه السراجماتية تثار تساؤلات عن المبادئ، مثل: هل من الصواب أن يحصل الناس على المال بلا أى عمل؟ (cf. Van Parijs 1992) ومن يجيبون عن هذا التساؤل بالنفى هم المنحازون إلى فكرة "أجر المشاركة" الذى يدفع لجميع من يقومون بأية خدمات اجتماعية (بما فى ذلك العناية بالصغار أو بالمسنين فى المنازل).

من الفئات الأخرى الواجب إعفاؤها من المشاركة فى سوق العمل، العاطلون بسبب النظام الاقتصادى، فلو أن النسبة الطبيعية للبطالة فى اقتصادنا هى 5% مثلا، فمن المنطقى أن نقوم بإعفاء 5% من القادرين على العمل من ذلك، ولكن من الصعب تحديد من هو العاطل بسبب حالة البطالة وهو راغب فى العمل، ومن هو العاطل بإرادته؛ وبالتالي سوف نقوم بعمل اختبارات الرغبة فى العمل لكل مستفيد من إعانة البطالة وننفق الكثير من الأموال لتقنينهم، وكلما ازدادت التكنولوجيا سوف تزداد معها أعداد العاطلين عن العمل ومن ثم يصبح من الأيسر - مرة أخرى - أن نقوم بتعويضهم من خلال برامج أقل شروطا لتدعيم الدخل، مما يقودنا إلى شىء يقارب الدخل الأساسى (Hamminga 1995; Mead 1995).

سيؤدى ذلك بنا إلى التفكير مليا فى مخطط بيفرديج الأساسى لتدعيم الدخل على ضوء الظروف الاجتماعية الجديدة. كانت خطة بيفرديج الأساسية لفوائد التأمين الوطنى مرتبطة بإسهامات الموظفين فى تأمين اجتماعى وخدمات مصاحبة (Beveridge 1942)، مما يفترض مسبقا ما يشبه التوظيف الكامل (Beveridge 1945) أى أن يكون لكل فرد إسهاماته فى المجتمع. كما افترض بيفرديج فى كتابه الصادر عام 1948 أن حدود دعم الدخل ستكون أفضل فى حالة الفعل الإرادى

نوع من النشاط الخيري في القطاع غير الحكومي. ومع زيادة البطالة، يسقط الشرط الأول ومع زيادة الضغط نحو الأسر ذات الدخلين فإن المانحين سوف يتشغلون بأمور أخرى (Ungerson 1987; Land 1994). وقد يُحسن الدخل الأساسي (أو أجر المشاركة) لتعويض الناس عن إسهاماتهم في المجتمع خارج سوق العمل من هذين العييين الموجودين في الشروط الأساسية لنموذج بيثردج.

وعاد التأمين الاجتماعي مرة أخرى ليتمثل شرطاً أساسياً في دول الرفاهية حديثة الطابع. أحد جوانب ذلك - كما ذكرنا - هو الانتقال من سنوات منتصف العمر ذات الدخل المرتفع إلى سنوات الطفولة والشبؤوخة معدومة الدخل. وما قد يبدو انتقالاً من مجموعة من أفراد المجتمع إلى غيرهم (أى انتقال الأموال من الشباب إلى الصغار أو الشيوخ) هو في واقع الأمر انتقال عبر سنوات عمر الشخص ذاته.

أما برامج المساعدات الاجتماعية الفئوية فإنها تعتمد على قيمة إيرادات الدخل وتهدف ضمناً إلى تثبيت أو موازنة دخول من أصيبوا بإصابات أو أمراض (Goodin 1990)، ويمكن النظر إلى المساعدات الاجتماعية بشكل عام باعتبارها مساعدات مشروطة تأخذ بأيدي الناس في لحظات الأزمات حتى يستطيعوا أن يعولوا أنفسهم من جديد. إعادة صياغة المفاهيم هذه ستتعدر على الأمهات وغيرهن ممن يحتجن إلى الاعتماد على الدعم العام بشكل مستمر ويخشون أن يحرمهم الفوائد التي يحصلون عليها بعد فترة وجيزة. ولكن ذلك لا يلغى حقيقة أن معظم من يحصلون على المساعدة الاجتماعية يستخدمونها لفترة انتقالية (Duncan 1984; Duncan et al. 1988; Bane and Ellwood 1994; Goodin et al. 1999). ثم إن هذه الأزمات الحياتية من بطالة أو مرض أو فقد العائل بوفاته أو عجزه أو الطلاق منه - أمور قد تحدث لأي شخص ولذا فهذا النوع من التأمين الاجتماعي أمر بالغ الأهمية للجميع (Duncan 1984, p. 119).

ومن هنا تتضح النقطة السياسية من إعادة فهم التأمين ضد انقطاع الدخل، فالواضح أن القادر هو من يعطى غير القادر ولكن الواقع هو أن أياً منهما قد

يصبح فجأة غير قادر وبالتالي فإن الجميع مستفيد من هذا التأمين (*Goodin and Dryzek 1986; Barr 1987*)، ولذا فإن إعادة التوزيع أمر له مبرراته بغض النظر عن القيم القديمة للمساواة أو الإيثار، فالتضامن والتماسك في وجه المخاطر والقدرة على تقديم الضمان الاجتماعي على أسس عامة وليست خاصة (*Goodin 1988, ch. 6; Barr 1989*).
الموجودة في دولة الرفاهية على طول المدى.

الجزء الثاني
تنوعات ماركسية

١٠- الدولية الثانية: الاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية

ديك جيري^(*) Dick Geary

مقدمة

في ١٨٨٩ تكونت في باريس رابطة العمال الدولية الثانية *Second International Working Men's Association* في اجتماع من أعضاء الاتحادات المهنية والاشتراكيين من دول عديدة. ثم أصبحت هذه المنظمة في العقود التالية منتدى للحوار بين المذاهب الاشتراكية المختلفة. لم تكن المنظمة مجرد مكان يتحاور فيه المثقفون ورجال الفكر؛ فقد ضمت عضويتها منظمات شعبية كبرى مثل الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية النمساوية والألمانية والروسية وحزب العمل البلجيكي والاشتراكيين الفرنسيين الذين اتحدوا في ١٩٠٥ ليكونوا القسم الفرنسي من المنظمة العالمية *Section Francaise de l' Internationale Ouvrière SFIO* والحزب الاشتراكي الإيطالي. وفيما بين ١٨٨٩ و١٩١٤ لم يبتعد المفكرون الماركسيون عن السياسات العملية للأحزاب: فقد انتعشت النظرية الاشتراكية مع نمو حركة العمال، فكان العام ١٨٨٩ على سبيل المثال عاما للإضرابات الجماعية بما في ذلك إضراب عمال حوض السفن الكبير في لندن وانتفاضة الآلاف من عمال المناجم في "روهر" *Ruhr*. وفي السنوات الخمس عشرة التالية اشترك الملايين من العمال في الاتحادات؛ في حين أدى إضراب ثالث إلى الحصول على حق الاقتراع لجميع الذكور في بلجيكا؛ وبعد قضية دريفوس *Dreyfus* دخل أحد الاشتراكيين (ميلرا *Millarand*) الحكومة الفرنسية؛ ومرت روسيا بتجربة الثورة في ١٩٠٥؛ كما سيطر الحزب الاشتراكي الإيطالي *SPI* على الحكومة المحلية في عدة مدن بشمال إيطاليا قبل اندلاع الحرب العالمية

(*) أستاذ التاريخ الحديث ومدير الدراسات بجامعة نوتنجهام.

الأولى بفترة وجيزة. وفي ١٩١٠ حصل حزب العمال البريطاني على اثنين وأربعين مقعدا بالبرلمان وبعد عامين حشد الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني **SPD** أربعة ملايين ناخب وأكثر من مليون عضو. كان الحزب الديمقراطي الاشتراكي الألماني هو أكبر الأحزاب السياسية بألمانيا، وأكبر الأحزاب الاشتراكية في العالم؛ ووفقا لحجمه وتنظيمه ووفقا لتقل مفكره وواضعي نظرياته (كاوتسكي **Kautsky** و برنشتاين **Bernstein** ولو كسمبورج **Luxemburg** وياقوس **Pavus**) أصبح هو القوة الأكبر في الدولية الثانية وسيطرت على خطابه "الأرثوذكسية الماركسية" لكارل كاوتسكي، "بابا" الاشتراكية، سيطرة كبيرة. وبالطبع لم تختف التنوعات غير الماركسية في الفكر الاشتراكي. حيث كان الاشتراكيون المسيحيون موجودين في معظم الدول؛ وكان كير هاردي **Keir Hardie** يقتبس من الإنجيل أكثر مما يقتبس من أدبيات الماركسية. لم يكن لحزب العمال البريطاني أي برنامج اشتراكي في ذلك الحين؛ وبقي الفابيون **Fabians** غير متأثرين بماركس. في إسبانيا وإيطاليا وفرنسا كان للنقابية صوت مسموع بينما كان القسم الفرنسي من الدولية (**SFIO**) يحتوى على جزء يؤمن بالاحتمالية تحت قيادة پول بروس **Paul Brouse**، ويؤمن بالإصلاح التدريجي من خلال المحليات. كانت معظم الأحزاب الاشتراكية تضم توجهات أيديولوجية متنافسة؛ ولكن النقاش في الدولية الثانية كان نقاشا ماركسيا خالصا، يستخدم لغة ومصطلحات مثل "الصراع الطبقي" و"الرأسمالية" وكان الفكر السائد في اجتماعاتها هو فكر الحزب الديمقراطي الاشتراكي **SPD**.

الأرثوذكسية الماركسية

بدأت الماركسية تغلب على الديمقراطية الاشتراكية الألمانية في ثمانينيات القرن التاسع عشر. وكانت تلك فترة كساد اقتصادي عالمي وكبت سياسي في ألمانيا دعم تنبؤ ماركس بالأزمة الرأسمالية وتحليله للدولة. وقام كل من كارل كاوتسكي وإدوارد برنشتاين (الذي لم يكن قد أصبح من أنصار المراجعة بعد) بنقل

تلك الأفكار، وكانا قد التقيا ماركس وإنجلز فى لندن وبقيا على اتصال بالأخير حتى وفاته، وقد أصدرنا جرائد ومجلات لنشر الرسالة الماركسية كانت توزع سرا فى ألمانيا أثناء سريان قانون مناهضة الاشتراكية (١٨٧٨ - ١٨٩٠). كما كان كاوتسكى المحرر المؤسس لجريدة الزمن الجديد *Die Neue Zeit* التى أصبحت بؤرة للجدل النظرى العالمى وكان لينين من أشهر قرائها. وكتب مع برنشتاين برنامج الحزب الديمقراطى الاشتراكى الألمانى *SPD* لعام ١٨٩١ (برنامج إرفورت) *Erfurt Programme* الذى أصبح نموذجا لبقية الأحزاب فيما بعد؛ هذا البرنامج بالإضافة إلى المقالات العديدة لكوتسكى فى جريدة الزمن الجديد، هى التى قدمت الماركسية لجيل ما بعد ماركس وأرست أسس الأرتودوكسية الماركسية.

كانت ماركسية كاوتسكى اشتقاقية وإن لم تخل من عمق، فقد شرح ودافع عن نظريات فائض القيمة والإفقار والاستقطاب الطبقي والأزمة الرأسمالية. لم يكن يتخيل أبدا أن يتحول مفهوم الماركسية عن الاستغلال - كما ورد شرحه فى نظرية فائض القيمة - إلى مجرد اقتراح بشأن الأجور المنخفضة. قال إنه مادامت طبقة السبروليتاريا ليس لديها ما يتبعه سوى قوة العمل التى يستغلها الرأسمالى بغرض الربح، فإن العمال لن يحصلوا أبدا على القيمة الكاملة لعملهم، إذن فالرأسمالية تقوم على استغلال الطبقة العاملة ولن تنتهى إلا عندما يمتلك العمال أنفسهم ناتج عملهم أى فى المجتمع الاشتراكى، وكلما تطورت الرأسمالية أصبح العمال أكثر فقرا ولكن ذلك لا يعنى أن تنهار الأجور لدرجة مطلقة. كان كاوتسكى يرى أن الإفقار أمر نسبي وليس مطلقا. كما أدرك أن صراع الاتحاد المهني أو تدخل الدولة قد يؤدي إلى تحسن فى الأجور وظروف العمل، ولكن هذا التحسن لابد من أن يكون فى إطار الإنتاجية الأعلى، التى يقويها تكثيف العمل والتحديث التكنولوجي؛ وبالتالي ينتهى الحال بالعمال إلى الحصول على نصيب أصغر من قيمة عملهم حتى وإن ارتفعت أجورهم إلى درجة مطلقة. وقد أوضحت ذلك إحصاءات ضريبة دخل الرايخ؛ إذ إن الأرباح كانت ترتفع أسرع كثيرا من الأجور كما أن الدخل الكبيرة كانت ترتفع أسرع كثيرا من الدخل الضئيلة فى ألمانيا الإمبريالية.

لم تستغل الرأسمالية العمال فحسب، بل جعلت وجودهم المادى ذاته غير مضمون نتيجة للأزمة الاقتصادية التى لا يمكن تجنبها. ومادامت هناك منافسة وإنتاج من أجل الربح - أى رأسمالية - إذن فإن البطالة سوف تستمر. قللت التكتلات من تأثير الكساد على الرأسماليين ولكنها فاقتت المشكلات التى يواجهها العمال إذ زادت من عدم المرونة وبالتالي كان هناك المزيد من البطالة أثناء الأزمات، ومن ناحية أخرى سيطرت على مستويات الأجور بتخفيض المنافسة بين العمال فى حالة انتعاش العمل؛ وقد وضع نظام التكتلات لى تظل الأسعار مرتفعة وتزيد الأرباح ولم يكن المقصود منه حماية الطبقة العاملة. باختصار كانت الرأسمالية المنظمة تعنى زيادة الاستغلال والصراع الطبقي، كما وجدت فيها الاتحادات المهنية صعوبة فى الدفاع عن مصالح أعضائها ضد المؤسسات الصناعية القوية، وكان العقد الأخير قبل الحرب العالمية الأولى فى ألمانيا يحمل الكثير من نذر الشؤم.

كانت جذور الأزمة الرأسمالية فى نظر كاوتسكى موجودة فى الجانبين الأساسيين لها: الإنتاج من أجل الربح والمنافسة، أما الآليات التى أدت إلى الأزمة فقد شرحها على نحو مختلف. فبسبب نمط الاستهلاك المنخفض كان يرى أن عدم التناسب بين قطاعى الإنتاج والاستهلاك سبب أساسى للكساد. وكانت النظرية المحددة للإمبريالية- التى ظل كاوتسكى مؤمنا بها حتى عام ١٩١١- كانت استجابة لمن يعتقدون أن الرأسمالية تستطيع أن تنظم نفسها، لأن الإمبريالية قد حولت المنافسة الرأسمالية من السوق المحلية إلى السوق العالمية. وكما شرح فى "الطريق إلى القوة" *The Road to Power* (١٩٠٩)، وهو الكتيب الذى ترك انطبعا عميقا على لينين، فإن الإمبريالية قد أدت إلى أزمات اقتصادية أكثر عمقا وربطت بين الصراع الطبقي والثورة ضد المستعمر كما أدت إلى اندلاع الحرب (هذا الرأى الذى كان يتفق معه فيه كل من أوجست بيبيل *August Bebel* وروزا لوكسمبورج *Rosa Luxemburg*، ولكن كاوتسكى عاد ورفضه تماما بعد عام ١٩١١، عندما طور مفهومه عن "ما بعد الإمبريالية" كما سنرى).

كما دافع كاوتسكى دفاعا ضاريا عن فكرة تركيز رأس المال والاستقطاب الطبقي. وكانت تلك قضية جد مهمة، إذ لو لم تكن البروليتاريا فى ازدياد من حيث الحجم والوعى- فإن استراتيجية اعتماد الطبقة العاملة على نفسها- وهى حجر الزاوية بالنسبة لسياسة الحزب الاشتراكي الديمقراطي- لن تكون ذات مغزى أو مضمون وسوف تكون فرص الثورة هزيلة. وبالتالي سعى كاوتسكى إلى إيضاح أن وجود صغار الفلاحين وظهور "طبقة متوسطة جديدة" من العمال ذوى الياقات البيضاء لم يمنع أو يلغى الاستقطاب الطبقي. ومع إصراره على أن رأس المال الصناعي سوف يصبح أكثر تركيزا وأن الأعمال الصغيرة سوف تسحق سحقا على يد المنافسين الأكبر والأكثر كفاءة، كان يرى فى الوقت نفسه أن النمو فى القطاع الزراعى يختلف عن ذلك بعض الشيء. وفى كتابه "المسألة الزراعية" *Agrarian Question* (١٨٩٩) الذى أعجب به لينين، قال كاوتسكى إن التركيز لا يظهر بهذا الوضوح فى القطاع الزراعى ولكن ذلك له ثمنه؛ فبعض المزارع الصغيرة ظلت قائمة، فقط لأن الفلاحين فيها توظفوا فى مصانع ريفية أو صاروا عمالا من الخارج فى الصناعة المحلية. واستطاع هؤلاء أن يستمروا اقتصاديا فى مقابل ما عرضوا أنفسهم أو أسرهم له من استغلال بالإضافة إلى دخولهم إلى السوق الرأسمالية. إذن ظلت أعداد العمال الصناعيين فى ازدياد دون أن يتركوا الفلاحة. واستطاع المزارعون البقاء ولكن على حساب التقدم الزراعى ومستهلكى المدينة. وعلى أية حال فإن صغار الملاك الزراعيين كانوا سيعجزون عن إنتاج الفائض الضرورى للمجتمع الاشتراكي المستقبلى.

لم تكن جدليات كاوتسكى عن الفلاحين معنية بالاقتصاد فحسب لأنه لم ينظر إلى الفلاحين باعتبارهم طبقة، ووجودهم لم يغير من حقيقة ازدياد الصراع بين رأس المال والعمل لأن الفلاحين عاجزون عن الفعل السياسى المستقل. ورغم أنهم كانوا على عدااء مع الرأسمالية المتنامية فإنهم تمسكوا بمبدأ الملكية الخاصة ولم يتحدثوا أو يدافعوا عن نظام اجتماعى جديد، وذلك على عكس البروليتاريا والبرجوازية. فالفلاحون- مثلهم مثل الطبقة المتوسطة بوجه عام- كانوا ينقلون ولاءاتهم السياسية من مذهب لآخر ولكنها كانت ذاهبة إلى الرجعية، قريبة من

السياسة الحمائية. وتحت راية الإمبريالية، تحالف الفلاحون والبرجوازية الصغيرة مع النخب المناهضة للاشتراكية. (من الغريب أن كاوتسكى لم يطبق هذه الاستنتاجات نفسها على الفلاحين الروس لأنه كان يعتقد أن الطبقة الصناعية العاملة في روسيا هي التي ستقود "الثورة البرجوازية" بسبب ضعف الطبقة المتوسطة الأصلية، وتوصل عام ١٨٩٢ إلى الاستنتاج بأن الفلاحين أيضا يمكن أن يكون لهم دور - على عكس ما كان يرى بليخانوف *Plekhanov* - وهي النقطة التي راح كاوتسكى يؤكدتها بعد ١٩٠٠ والتي تفسر سبب شعبيته لدى لينين وتروتسكى).

أما في أوروبا الصناعية فكان من رأى كاوتسكى أنه لا مستقبل للتحالفات مع الفلاحين الرجعيين، وليس ذلك فحسب، بل إنه رفض فكرة أن ظهور "الطبقة المتوسطة الجديدة" يمثل مشكلة للنموذج الذى وضعه عن الاستقطاب الطبقي. كان مدركا لوجود هذه الجماعة - جماعة الفلاحين الرجعيين - ولكنه لم يكن يرى أنها تمثل طبقة مستقلة؛ فالطبقات العليا من الموظفين - كرؤساء البنوك أو الشركات مثلا - ستنتضم إلى الرأسماليين فى الصراع الطبقي بينما الموظفون العاديون والذين يواجهون مشكلة المنافسة والأتمتة هم الأقرب إلى طبقة السبروليتاريا فى كل من موقفهم الموضوعى ومعتقداتهم الذاتية. وبالتالي لم يكن هناك معنى لأن تتخلى الأحزاب الاشتراكية عن هويتها كطبقة عاملة. هذا الميل إلى الاعتماد على طبقة السبروليتاريا أكدته سياسات الطبقة المتوسطة الجانحة نحو اليمين. كذلك كانت البرجوازية تزداد قوة وتنظيما - كما أكد ارتفاع نسبة فشل الإضرابات فى ألمانيا. لم يحقق عمل الاتحاد المهني سوى نجاحات مؤقتة وجزئية، وكان التحالف بين الليبراليين والمحافظين الأقدم، الذى مثل العلامة المميزة للسياسات البرجوازية فى ألمانيا الإمبريالية، وكان - كما قال كاوتسكى - ملحوظا حتى فى بريطانيا أثناء حرب البوير - كان مدعاة إلى أن تتوقع طبقة العمال المزيد من العدوانية والمزيد من القمع فى المستقبل. كتب كاوتسكى يقول: "لو أن الديمقراطية البرلمانية نمت بحيث أصبحت تهدد حكم البرجوازية فسوف تفضل الطبقة البرجوازية أن تقمع الأشكال الديمقراطية للحكومة بدلا من أن تدعن مستسلمة أمام السبروليتاريا".

هذا التحليل الذى شاركه فيه بيبيل ولوكسمبورج، ربط بين تطور الإمبريالية وتحالفات الطبقة الجديدة ووحشية السياسة؛ ومع انهيار مانشستر انهارت المبادئ الليبرالية وذهبت أدراج الرياح كل الأفكار عن إمكانية تحقيق مصالح العمال بأية وسيلة أخرى سوى التحالف مع البرجوازية، فالثورة الاجتماعية المطلوبة لن تكون إلا ثمرة جهود الطبقة العاملة الصناعية - هذه الثورة تحتاج إلى "دكتاتورية البروليتاريا".

وفى جداله العنيف مع لينين بعد ١٩١٧، كان واضحا أن كاوتسكى لم يربط بين "دكتاتورية" البروليتاريا والقمع العنيف- وكان ذلك هو الحال لفترة طويلة. ومنذ ١٨٩٣ كان يقول إن الديمقراطية البرلمانية يمكن أن تكون أداة للحكم فى يد الطبقة العاملة، كما كانت دكتاتورية البروليتاريا بالنسبة له تعنى حكومة يقوم فيها نواب هذه الطبقة وحدهم بالحكم وليس إلى جانب نواب الطبقات الأخرى؛ فهى إذن شكل آخر من اعتماد البروليتاريا على نفسها وليست مجرد صيحة للقيام بثورة عنيفة. كان كاوتسكى منذ البداية يرى أن الديمقراطية البرلمانية والاشتراكية يكملان كل منهما الأخرى، ولكنه اختلف مع برنشتاين *Bernstien* فى إدراكه أن ألمانيا قبل ١٩١٤ لم تكن تتمتع بوجود حكومة برلمانية، وأن الثورة كانت ضرورية لإقامة مثل تلك الحكومة. هنا استعاد كاوتسكى موقف ماركس الذى أعلنه فى ١٨٧٢ من أن الانتقال السلمى إلى حكم الطبقة العاملة أمر ممكن فى الدول ذات الحركات العمالية الكبيرة الجيدة التنظيم، وفى وجود نظام انتخاب عام وسيادة برلمانية.

كان كاوتسكى يعتقد أن المؤسسات الديمقراطية تمثل الأسس المثلى لتنمية طبقة البروليتاريا وممارستها للقوة، وهو الاعتقاد الذى كان يشاركه فيه معظم أعضاء الدولية الثانية بمن فيهم لينين قبل عام ١٩١٤. هذا الاعتقاد نفسه طرح التساؤل عما يمكن فعله إذا ما هدد تحالف من الليبراليين السابقين والنخبة الرجعية التقليدية مثل هذه المؤسسات كما توقع الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى نفسه. وعلى نحو مطلق كانت إجابته واضحة: ينبغى أن تكون البروليتاريا على

استعداد لاستخدام القوة دفاعا عن نفسها، بل إن عليها أيضا أن تفكر في استخدام الإضراب العام. ورغم أن الإضراب العام في بلغاريا عام ١٩٠٢ وضع الإصلاح الانتخابي على أجندة أعماله، كم تبناه اليسار الراديكالي في الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني بعد ثورة عام ١٩٠٥ في روسيا، فإن كاوتسكي تجنب الدفاع عن هذا المنحى تحديدا؛ وقد وصف أنتون پانيكويك *Anton Pannekoek* موقفه هذا بأنه "انتظار بلا فعل- أو نظرية الراديكالية السلبية" (*NZ (1912), 30(2): 694*). وكانت هذه العبارة تنطبق أيضا على ماركسية بليخانوف في روسيا وچول جيسد *Jules Guesde* في فرنسا وإنريكو فيري *Enrico Ferri* في إيطاليا؛ وهكذا حدد كاوتسكي عددا كبيرا من الشروط المسبقة التي ينبغي توافرها قبل الشروع في القيام بإضراب شعبي: لابد من أن يكون النظام القائم ضعيفا، ولابد لغالبية العمال من أن يكونوا بالفعل منظمين، ثم لابد من أن يشاركوا جميعا في الإضراب. وفي كل الحالات لن ينجح مثل هذا الإضراب إلا إذا كان تلقائيا. ومن الطريف أن بارفيس *Parvus* ولينين كانا متفقين على أن فهم كاوتسكي للموقف الألماني كان أكثر واقعية من فهم لوكسمبورج، إلا أن تحذيراته لم تكن محصورة في هذا الموقف فحسب بل كان يرددها كلما شرح كيفية الإطاحة بالنظم الرجعية، كما في حالة حكومة البولشفيك، إذ كان يرى فيها دكتاتورية على طبقة البروليتاريا في العشرينيات، وكما في حالة الحكم النازي في الثلاثينيات. وحتى في رآئعته الراديكالية وكبرى أعماله "الطريق إلى القوة" *The Road to Power (1909)* الذي تناول فيه الثورة والحرب العالمية وثوراة المستعمرات، لم يتحدث مطلقا عن التكتيكات وهو ما أدركه المحامي الذي عينه الحزب ليفند الكتاب ويبحث الإجراءات القانونية التي يمكن اتخاذها ضده. ومثلما كان يقول منذ ١٨٨١ "ليست مهمتنا أن ننظم الثورة بل مهمتنا أن ننظم أنفسنا للقيام بالثورة"، كان يزعم بعد ذلك في ١٩٠٤ أن المهمة التي تواجه الحزب الديمقراطي الاجتماعي ليست "تقاتل أو لا نقاتل" وإنما "هل نستعد للقتال أو لا" (*NZ (1904), 22(2): 581*). مثل هذا الموقف نفسه أقره ودعمه في إصراره الدائم على أن البروليتاريا لابد من أن تكون "تاضجة" قبل القيام بعمل ثوري.

هذه "الراديكالية السلبية" *passive radicalism* في حالة كاوتسكي كانت إلى حد ما نتيجة لطبيعته الحذرة، إلا أن شيوع مثل هذا الحذر في الحزب الاجتماعي الديمقراطي - *SPD* - يشير إلى شيء آخر وهو موقف الحزب في ألمانيا الإمبريالية. كان الحزب مقموعا إلى حد ما، ولكن سُمح له ببناء تنظيم جماهيري ينافس في الانتخابات، ولم يستطع أبدا أن يكون ثوريا خالصا ولا إصلاحيا منظما وخاصة في ظل الطبيعة غير البرلمانية لحكومة ولهملين *Wilhelmine*. كما واجه الحزب نظاما عسكريا قويا وحصل على دعم كبير ليس من النخبة البيروقراطية وملاك الأراضي فحسب، وإنما من الطبقة المتوسطة المعادية للاشتراكية ومن المزارعين كذلك؛ وكانت نتيجة ذلك سلبية وعزلة عبرت عنها ماركسية كاوتسكي بدقة أشد من التفاؤل التعديلي لبرنشتاين أو التفاؤل الثوري للوكسمبورج. وهو ما يفسر عدم مقدرة المفكر التعديلي الكبير برنشتاين ولا الثورية البولندية روزا لوكسمبورج على حشد الدعم الكافي في مؤتمرات الحزب.

هذا مجرد تفسير جزئي لصمت الماركسية الأرثوذكسية يعود سببه إلى أن الماركسيين من الجيل نفسه أذعنوا في الدول الأخرى لنظرية مشابهة، ثم إن الكثير من الاشتراكيين الألمان كانوا يحملون آراء أكثر سلبية عن التطور التاريخي من تلك الآراء التي حملها كاوتسكي "بابا" الاشتراكية. بعض التعديليين كانوا يعتقدون أن القوانين التي تحكم تطور المجتمع تمحو الحاجة إلى الثورة. وبعض الماركسيين كانوا يعتقدون أن انهيارا حتميا للرأسمالية سوف يأتي بالمجتمع الاشتراكي، وهو اعتقاد مهم ومحوري في نقد برنشتاين للماركسية، غير أن ماركس وكاوتسكي لم يقراه. ففي رأي كاوتسكي أن وصول البروليتاريا للسلطة السياسية، وليس الانهيار الاقتصادي، هو الذي سيأتي بالاشتراكية، كما كان رفضه للانكماش الاقتصادي أوضح ما يكون في تأكيده ضرورة وجود تنظيم سياسي واعتقاده بأن الوعي الثوري لن يتحقق بفعل الصراعات الاقتصادية والانقسامات بداخل الاتحادات المهنية فحسب، وإنما لابد من أن يجلبه مفكرون ثوريون وحزب ثوري داخل حركة العمال؛ (كان يرى أن الحزب الاجتماعي الديمقراطي هو ذلك الحزب

الثورى؛ كما كان لينين يراه قبل ١٩١٢)، تلك النظرية التى استنقها لينين من كاوتسكى فى كتابه "ما العمل" (*Lenin 1960-70, What Is To Be Done*, vol. V [1902], pp. 347-529)، تنفى تماما ذلك الادعاء بأن كاوتسكى كان من المنادين بالانكماش الاقتصادى.

إلا أن الدور الأساسى فى صيغة كاوتسكى للماركسية، قام به نموذج التغيير الاجتماعى المستوحى من القوانين التى تحكم العلوم الطبيعية. ولجهله بهيجل *Hegel*، تعرّف كاوتسكى على ماركس من خلال أكثر الكتابات وضعية عنه ألا وهو كتاب إنجلز *Engels* "ضد دوهرينج" *Anti-Dühring*، كما عرفه من خلال أعمال دارون *Darwin* التى كان يرى فيها فى شبابه وحيا وإلهامًا مثل كثيرين من أبناء جيله؛ وقد صدرت جريدة الزمن الجديد *Die Neue Zeit* تحديدا لى تروج لكل من الماركسية والداروينية معا، وظل محررها على مدى معظم حياته يرى أن هناك قوانين تحكم تطور المجتمع، ويصح القول إن ماركسية كاوتسكى كانت أقل استعارة لنظريات النشوء والارتقاء من ماركسيات أخرى، كما هاجم "درونة" علماء الاجتماع، وأصر على أن الماركسية ليست "حتمية". فالناس يصنعون تاريخهم والعمليات الاقتصادية لا تعمل بشكل آلى، كما أن الرأسمالية ليست ذاهبة إلى الانقراض لأسباب اقتصادية محضة. لم يكن كاوتسكى - إذن - مجرد مررد للاختزالية العلمية الوضعية *positivistic scientific reductionism*.

ولكن اتهامه بذلك ليس بلا أساس: خاصة وأن آراءه عن التغيير الاجتماعى تجيء مع تحليله للحياة الإنسانية فى مواقف بعينها. كانت محاولات كاوتسكى للدفاع عن "المفهوم المادى للتاريخ" ضد الاتهامات بالنزعة العلمية الزائفة وبالانكماش الاقتصادى أقل تأكيدا وأضيق نطاقا من إغائه لإحصاءات برنشتاين أو فهمه لمجتمع وللممين. لم يكن مهتما بالفلسفة، واعترف لـ"پليخانوف" أنها لم تكن أبدا من نقاط قوته. كان يرى الاشتراكية علما- نتاج تحليل صحيح للمجتمع الرأسمالى - وليست مسألة اختيار أخلاقى، ولو أن الاشتراكية كانت مسألة أخلاق

فردية وليست نتاج مصالح طبقة معينة في المجتمع الرأسمالي فلن يكون ثمة سبب للاعتقاد بحتمية انتصارها أو نقض التحالف مع البرجوازية. (هنا نجد مدركا للصلة القوية بين الكينزية الجديدة لدى التعديليين وبين دفاعهم عن التحالف الطبقي). كان يرى أن الأخلاق يمكن توقعها من خلال الطبقة، وأن الطبقة العاملة فقط هي التي لديها اهتمام موضوعي بالاشتراكية. وهو ما يجعل الثورة وانتصار الاشتراكية أمرا حتميا، وكان خطابه هو منهج "الضرورة الطبيعية" و"القانون الطبيعي" و"الضرورة الاقتصادية" حتى رغم اعتقاده أن قوانين المجتمع تختلف عن قوانين الطبيعة. وعندما تراجع عن الدفاع عن اتخاذ إجراءات ضد الحكومة الألمانية الإمبريالية قبل ١٩١٤ أو ضد نظام البولشفيك القمعي في العشرينيات، أو ضد دولة النازي في ١٩٣٤، كانت حججه في كل تلك الحالات واحدة: علينا أن نستعد للحظة التي تحوّل فيها القوى الاقتصادية بقاء هذه النظم إلى أمر مستحيل. وقوله إن "ضروريات الإنتاج" أقوى وأهم من الإرهاب الدموي في العشرينيات، مماثلة تماما لحججه من أجل عدم اتخاذ أي موقف في ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى: إذ كان من رأيه أن أي نظام قمعي سوف يسقط لا محالة أمام أية طبقة تؤازرها "الضرورة الاقتصادية". ورغم أن ماركسية كاوتسكي كانت دقيقة في تقييمها لصعوبات ومخاطر أية محاولة للعصيان أو التمرد في ألمانيا الإمبريالية، فإن زعمها بأن "الثورات لا تُصنَع ولكنها تقوم بفعل الظروف" (Kautsky 1964, p.63)، لم يكن له فائدة بالنسبة للحركات الثورية عندما واجهتها فرص للثورة في ١٩١٧-١٩١٨.

هذه القراءة "الحتمية" لفكر ماركس اعتنقها إنجلز على مستوى عام (وليس على مستوى تكتيكي)، وظهرت بوضوح في كتابيه "جدل الطبيعة" *Dialectics of Nature* و"ضد دوهرنج" *Anti-Düring*. كانت هذه القراءة الحتمية عن ماركس معروفة لكثير من الماركسيين الآخرين مثل چول جيسد *Jules Guesde* وچول لافارج *Paul Lafargue* في فرنسا وچيورجى پليخانوف *Georgy Plekhanov* والجيل الأول من الماركسيين الروس، واتس إن هيندمان *H.N. Hyndman* والفيدرالية الديمقراطية الاجتماعية الإنجليزية، واثريكو فيري

Enrico Ferri فى إيطاليا. وأستطيع القول إن الاعتقاد فى قوانين التطور التاريخى أسهمت فى نظرية لوكسمبورج عن الإمبريالية، التى ادعت حتمية أزمة رأسمالية كبرى واعتمدت على تلقائية الجماهير تماما كما أسهمت فى آراء لينين العامة عن التطور التاريخى؛ كان لينين يرى أن المفهوم المادى للتاريخ عبارة عن "افتراض ثابت علميا" (*Lenin 1950, vol. I, p. 250*) ويؤمن بـ"قوانين" التطور التاريخى، حتى وإن تعارضت هذه المعتقدات تعارضا ملحوظا مع المذهب الإرادى لتكتيكاته الثورية.

كانت هناك استثناءات بالطبع؛ حتى فى جيل كاوتسكى من المفكرين الماركسيين، وكان أنطونيو لابريولا *Antonio Labriola* - أهم مروج لأفكار ماركس فى إيطاليا، أحد تلك الاستثناءات، ولكنه لم يكن ناشطا حزبيا بل كان فيلسوفا أكاديميا قبل أن يصبح ماركسيا. الأهم من ذلك أنه تعرف على فكر ماركس من خلال هيجل وكان منفتحا على المؤثرات النظرية الأخرى بما فيها كانط *Kant* ومناهضة الوضعية التاريخية. كان يعتقد أن الفلسفة تعبر عن ظروف تاريخية معينة، ولكنه كان ضد محاولات تخطيط التاريخ، كما وكان يرى أنه لا يمكن التنبؤ بالمستقبل. كان يفنقر إلى يقين كاوتسكى وجيسد - حتى وإن اشترك معهما فى التنديد بالتعددية. اعتنق الماركسيون النمساويون أيضا مبادئ كانط وتشكوكوا فى الوضعية، واتفقوا فيما بينهم على أن الماركسية ليست نظاما متكاملًا، وانتقدوا "مادية" إنجلز؛ إلا أن معظم الماركسيين النمساويين بمن فيهم أوتو باور *Otto Bauer* وفكتور أدلر *Viktor Adler* رفضوا التحالفات البرجوازية والتعددية وراحوا يؤيدون نظرية فائض القيمة وصراع الطبقات وبقيت مسألة الطبقات مسألة جوهرية فى فكرهم السياسى (يستثنى منهم كارل رينر *Karl Renner* الذى كان أقرب إلى فكر برنشتاين). أما جين چوريه *Jean Jaurès* فكان يمثل منهاجا فكريا آخر إذ كان يرى أن الاشتراكية استمرار للمنهج الجمهورى الثورى الفرنسى، ورغم تأثره بماركس كان يحاول التوفيق بين أشد المواقف الفكرية تبائنا ورأى أن الاشتراكية مفهوم أخلاقى بالضرورة ولا تنحصر فى طبقة بعينها (وهو الموقف الملائم لخريج فى المعلمين العليا)، واعتقد أن إصلاحات

الحاضر يمكن أن تتراكم لتشكل المستقبل الاشتراكي؛ إلا أن المفكرين السابق شرح آرائهم لم ينخرطوا أبداً في مواجهة ضد الفرضيات الكبرى لماركسية؛ ومنذ منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر وقعت هذه الماركسية تحت وطأة هجوم شرس وواضح ليس من قِبَل السياسيين وعلماء الاجتماع البرجوازيين فحسب، وإنما من قِبَل المعسكر الاشتراكي نفسه.

التعديلية

كانت معظم الأحزاب الاشتراكية الملتحقة بالدولية الثانية تضم ساسة إصلاحيين وراдикаليين ماركسيين بين صفوفها، إلا أن الساسة العمليين وحلفاءهم في الاتحادات المهنية، المعنيين أساساً بالمكاسب قصيرة المدى، لم يهتموا بالنظرية إلا عندما كانت تمس سلوكياتهم. ولكن الهجوم التعديلي على "الماركسية الأرثوذكسية" الذي بدأه إدوارد برنشتاين في منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر كان مختلفاً رغم تأكيده أنه مازال "ماركسياً". في سلسلة من المقالات تحت عنوان "مشكلات الاشتراكية"، التي نشرت في جريدة "الزمن الجديد" فيما بين ١٨٩٦ و١٨٩٨ ثم في عمله الرئيسي *Die Voraussetzungen des Sozialismus* الصادر عام ١٨٩٩ وهو الذي يُترجم عادة بعنوان *Evolutionary Socialism* "الاشتراكية التطورية"، فنَدَّ برنشتاين نظريات فائض القيمة والإفقار وتركيز رأس المال والأزمة. فالعمال لن يصبحوا أكثر فقراً، وأعداد الفلاحين ليست في تناقص، والطبقة المتوسطة الجديدة آخذة في النمو حجماً وأهمية، وملكية الأسهم تناقص مسألة مركزية رأس المال، والرأسمالية تضع الآليات للحد من المنافسة وإزالة الأزمة الاقتصادية الحالية. (كان برنشتاين يكتب في نهاية الكساد العظيم *Great Depression 1873-1896* التي كان بعض الديمقراطيين الاشتراكيين يعتقدون خطأً أنها ستكون الأزمة الأخيرة للرأسمالية). ولخص ذلك بقوله "الفلاحون لا يتناقصون؛ الطبقة المتوسطة لا تختفي؛ الأزمات لا تتسع؛ البؤس والعبودية لا يتفانان" (Gay 1962, p.250). وفي ظل هذه الظروف لن يكون العمال ثوريين، وبدون

أزمة اقتصادية عالمية لن تقوم ثورة. لذا كان من الأفضل منطقياً للحزب الاجتماعي الديمقراطي أن يتخلى عن الرطانة الثورية وسياسة اعتماد السبروليتاريا على نفسها وأن ينخرط مع العناصر التقدمية من البرجوازية لإحداث تغيير تدريجي - ربما من خلال المحليات. كانت هناك تشابهات واضحة بين هذه الآراء وآراء كل من بول بروس *Paul Brousse* في فرنسا والفابيين الإنجليز، الذين كان برنشتاين على اتصال دائم بهم أثناء إقامته الطويلة في لندن في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر؛ ولكن كونها آتية من مروج قديم للماركسية أورثه إنجلز فكر ماركس وكان شخصية مهمة في الحزب الاجتماعي الديمقراطي، فإن هذه الآراء كانت كفيلة بأن تحدث ضجة كبيرة. كما تشكك برنشتاين من إمكانية تحقيق "الاشتراكية العلمية" وأكد الأسس الأخلاقية للالتزام الاشتراكي، التي كانت تفصل ما بين الاشتراكية والمصالح الطبقية، وبالتالي زادت فكرة التعاون بين الطبقات. كانت قضية العلاقة مع السياسات البرجوازية أهم ما في الجدليات التعديلية كما كان فرانز ميرينج *Franz Mehring* يقول آنذاك.

وكما رأينا رد فعل كاوتسكي: أخطأ برنشتاين فهم معنى "الثورة" التي لا يجوز أن ترتبط بالعنف "البلانكي" - وهو الاتهام الذي ألحقه كاوتسكي بلينين فيما بعد، وأخطأ قراءة الإحصاءات الاجتماعية، كما كان متأكداً أكثر مما ينبغي من مقدرة الرأسمالية على السيطرة على الأزمة الاقتصادية حتى في زمن الصراع الإمبريالي. ومتأثراً بالظروف في بريطانيا، فشل في أن يرى الاختلاف البين بين ألمانيا وبريطانيا وأنه ليس ثمة طريقاً ديمقراطياً إلى الاشتراكية في الرايخ شبه الأوتوقراطي؛ وتغاضى عن طريق اليمين الذي اتخذته الطبقات المتوسطة بعيداً عن الليبرالية وخاصة في إطار التوسع والصراع الاستعماري؛ وهكذا فإن برنشتاين لم يقدم أي أسس للحزب الاجتماعي الديمقراطي ليغير استراتيجيته السبروليتارية (وباعتبار أن ٩٠% من عضوية الحزب كانت من العمال اليدويين فلا عجب إذن أن يربح كاوتسكي المنافسة!).

لم تختلف الانتقادات الموجهة إلى التعديلية على لسان الراديكاليين الأصغر سنا مثل پارفوس *Parvus* وروزا لوكسمبورج *Rosa Luxemburg* عما ذكرنا عليه. ففي كتابها "الإصلاح الاجتماعي والثورة" *Social Reform and Revolution (1902)*، رأت روزا لوكسمبورج أن أكبر مهامها هي الدفاع عن الضرورة الموضوعية للاشتراكية. كتبت تقول: "في رأينا أن قمة أفكار برنشتاين لا توجد في آرائه حول المهام العلمية للديمقراطية الاشتراكية وإنما تكمن في آرائه بشأن التطور الموضوعي للمجتمع الرأسمالي (*Luxemburg 1969, p.13*). لم تطالب أن يتخلى الحزب عن استراتيجيته البرلمانية وكانت تدرك أن "الكفاح اليومي" تكتيك "برجوازي". ما ربط بين الصراعات اليومية للحزب وبين الهدف النهائي للاشتراكية لم يكن تكتيكا ثوريا معينا وإنما نظرية ثورية. الشيء نفسه ينطبق على *Parvus (Israel Helphand)* الذي كان أول من انتقد برنشتاين على الملأ. وكان مقاله الشهير "الانتهازية في الممارسة" *Opportunism in Practice* الذي نشر في جريدة *Die Neue Zeit* في ١٩٠١ تأكيداً آخر لهدف ثوري وراء حقيقة الإصلاح. كان مهتماً بالربط بين النشاط البرلماني والهدف النهائي للاشتراكية وليس بوضع تكتيك جديد. ما لم يفعله أي من هؤلاء الراديكاليين الاجتماعيين الديمقراطيين هو إيجاد حل تنظيمي لخطر المنهج الإصلاحى أو التعديلى. كان لينين هو الذى فعل ذلك عندما طالب بنبذ غير ذوى الأيديولوجيات الخالصة من الحزب الثورى. وبدا هذا الحل بالنسبة لكل من روزا لوكسمبورج وتروتسكى في ١٩٠٤ حلاً خطراً ومصطنعاً؛ إذ إنه كان يفصل بين الحزب والطبقة ويهدد الثوابت البيروقراطية. وفي الجدل التعديلى لم يعارض پارفوس ولا لوكسمبورج الاستراتيجية القائمة للحزب الاجتماعى الديمقراطى؛ إذ كانا يريان أن النظرية هى التى تمثل همزة الوصل بين السياسة العملية والثروة المستقبلية وليس استراتيجية ثورية معينة فى الحاضر، ولم تظهر الاختلافات بين كاوتسكى والراديكاليين الأصغر سنا إلا فى سياق جدل آخر وهو الجدل حول الإضراب الجماهيرى.

اليسار الراديكالى

فى مواجهة النقد الأخير زعم كاوتسكى أنه كان أول اجتماعى ديموقراطى المانى يروج لفكرة الإضراب الجماهيرى وأنه كان يدعو حزبه منذ ١٨٩٣ إلى مناقشة الأمر- فى حال تعرض الحقوق الديمقراطية العليلة التى كانت تمارس بالفعل فى الإمبراطورية الألمانية لانقلاب رجعى، وأصبحت القضية أكثر حدة فى ١٩٠٢ بعد فشل الإضراب البلغارى العام الثانى، ثم أشعلتها الهبات الثورية الكبرى فى روسيا بعد ذلك بثلاث سنوات. كان كاوتسكى أحد الذين ضغطوا على قيادات الحزب الاجتماعى الديموقراطى لمناقشة القضية- ضد رغبة الحزب ورغبات الاتحادات القوية؛ وكتب مقدمة كتاب هنرييت رولاند هولست *Henriette Roland-Holst* "الإضراب العام والديمقراطية الاشتراكية (*General Strike*)". (*and Social Democracy Kautsky 1905*)، كما كان يرى فى الإضراب العام أفضل سلاح فى حرب الطبقات- سلاح بإمكانه أن يحل محل متاريس ثورات الماضى - وسرعان ما أصبح الإضراب هو السلاح المشهر ضد أى خطر يتهدد المؤسسات الديمقراطية.

ما أصبح واضحا وحقيقيا حتى فى ١٨٩٣ هو أن دفاع كاوتسكى عن الحق فى مناقشة الإضراب العام وتأملاته لاستخدام هذا الحق على إطلاقه لم يضاهه أى دفاع آخر، عنه فى أى موقف تاريخى آخر؛ وعندما دعا راديكاليون مثل روزا لوكسمبورج (وغيرها بمن فيهم برنشتاين بعد عودته إلى ألمانيا) الحزب الاجتماعى الديموقراطى إلى الإضراب العام لإحداث إصلاح انتخابى فى بروسيا، قدم كاوتسكى قائمة طويلة ومستحيلة من الشروط المسبقة للقيام بهذا الفعل: فعلى الطبقة العاملة أن تكون قوية ومنظمة، لديها وعى طبقى، متحدة فى تنظيم سياسى واحد. ولكى ينجح الإضراب كان يحتاج إلى تعاون كل العمال وليس المنظمين منهم فحسب؛ كما ينبغى أن يعتمد الفعل الجماهيرى على تعليم وتنظيم البروليتاريا؛ ثم إن الإضراب الجماهيرى لن ينجح إلا والنظام يتداعى- ولم تكن تلك الحال فى ألمانيا الإمبريالية.

أما روزا لوكسمبورج فكان موقفها مختلفا بالطبع؛ ليس لأن قراءتها للموقف في ألمانيا كانت مختلفة فحسب (وربما كانت خاطئة أيضا)؛ ولكن لأنها تأثرت بإضراب عمال مناجم روهر *Ruhr* في ١٩٠٥، وربما تأثرت أكثر بالانقذاضات الثورية في روسيا؛ فاعتقدت أن الديمقراطية الاشتراكية عليها أن تختار: إما أن تضع نفسها على رأس الثورات أو أن تطيح بها الثورات، فالحزب الثوري لا يمكن أن ينفذ يديه من الأمر برمته؛ وكما أعلنت في مؤتمر حزب "جينا" *Jena* في ١٩٠٥ "لقد جاء الوقت الذي تحينه زعيمانا العظيمان ماركس وإنجلز عندما تقضى مرحلة تطور إلى مرحلة ثورة" (*Protokoll, 1905, p.320*). بيد أن روزا لوكسمبورج لم تقيّم احتمالية الهزيمة بأسلوب مختلف عن أسلوب كاوتسكي فحسب؛ وإنما اقتربت من المسألة من منظور مختلف تماما؛ قد كان زميلها الأكبر سنا يعتقد أن أى إضراب فاشل سوف يعرّض التنظيم القوى- الذى هو أساس لقيام ثورة ناجحة- للخطر. لم تكن مسألة الإضراب العام بالنسبة للوكسمبورج مجرد تحقيق أهداف محددة قصيرة المدى؛ ولم يكن الخطر فى نظرها يكمن فى تنظيم الحزب وإنما فى "زيادة الخضوع للمؤسسة"، إذ كانت تعتقد أن السبروليتاريا طورت إمكاناتها من خلال الفعل وليس من خلال التنظيم، فالتنظيم والتعليم والوعى والفعل ليست عناصر منفصلة متوالية فى عملية ثورية وإنما هى جوانب مختلفة فى العملية نفسها، والتنظيم والوعى عندهما هما نتيجة للنضال. (فى هذا الصدد يمكن تطبيق مقولاتها النقدية على لينين وكاوتسكى، وكان ذلك واضحا جدا فى مقالها "المشكلات التنظيمية للديمقراطية الاجتماعية الروسية" الذى نشر فى عام ١٩٠٤)، فالانتهازية لا تُحارب من خلال حزب مركزى يعامل العامل كما يعامل مشرف المصنع - وكان كليهما ترس فى آلة- وإنما من خلال أفعال وكفاح العمال أنفسهم.

ينبغى- رغم ذلك- الإشارة إلى أن تأكيد لوكسمبورج آليات تصرف السبروليتاريا بها ما بها من تناقضات، فهى نفسها- على عكس لينين- لم تتعامل مع مسألة قوة الدولة وإطاحتها بوضوح أكثر مما فعل كاوتسكى. يقول پانيكويك *Pannekoek* إن "صراع السبروليتاريا ليس مجرد صراع ضد البرجوازية على

سلطة الدولة وإنما هو صراع ضد سلطة الدولة" (١٩١٠) مقتبس من *Fetscher* (1965, vol.III, p.334). ولكن هذه الملاحظة ظلت منعزلة نسبياً، خارج روسيا. لم تقل لوكسمبورج إن الإضراب الجماهيري ينبغي أن يحل محل الاستراتيجية البرلمانية للحزب الاجتماعي الديمقراطي؛ فهي لم تكن نقابية ثورية ولا شجعت أن يكون مثل هذا الإضراب؛ عنيفا بالضرورة؛ وفوق كل شيء فإن الإضراب الجماهيري لا يمكن أن يتم حسب الرغبة ولا أن يمنعه قانون ما عندما "ينضج" (لاحظ اللغة الاصطلاحية لكاوتسكي). وعلى عكس فكر الشيوعيين بالمجلس، من أمثال بانيكويك، لم تُشر روزا لوكسمبورج أبداً إلى الصلة بين الأشكال التنظيمية الجديدة و"عفوية" الجماهير.

روسيا

فتحت الثورة المباشرة في روسيا بمجتمعها الذي لم يكن قد تحول بعد إلى التصنيع، فتحت المجال أمام نوع محدد من الماركسية. في مراحلها الأولى التي تدين لكاوتسكي بالكثير، كان دعاة الغربة هم الذين يتبنونها، ويصرّون على أن روسيا لن تستطيع أن تتجنب خط التطور التاريخي نفسه الذي وصفه ماركس في أوروبا الصناعية: الإقطاع ثم الرأسمالية وطريق فلاحى مباشر إلى المجتمع الجديد الذى ينادى به الجماهيريون. (وبدا أنهم يتجاهلون أن ماركس نفسه كان أكثر مرونة في هذه القضية). التقط جيورجى پليخانوف *Gyorgy Plekhanov* الأفكار الماركسية ولكن لأغراض سياسية أكثر وضوحاً: تطوير حزب ثورى من العمال الصناعيين. ولعب الدور الترويجى نفسه الذى لعبه كاوتسكى فى ألمانيا، وكان يعتبر "أبو" الماركسية الروسية فتعلم النظرية الماركسية واعتنق المادية الفلسفية، كما أنه شبه ماركس بداروين وشبه قوانين ماركس عن التطور التاريخى بقوانين داروين عن الطبيعة. كان يرى أن كانطية التعديليين ما هى إلا اجتياح من العقلية البرجوازية لاشتراكية السبروليتاريا. ورغم أنه ناقش القضايا الفلسفية وحتى

أفكار هيجل، فإن وجهات نظره كانت متأثرة بالبناء المادى للديالكتيك عند إنجلز. أما فيما يخص روسيا فكان التطور الاقتصادى متقدما للغاية بالنسبة للمزارع الجماعية لتكون الأساس لنظام اشتراكى مستقبلى - كما كان الشعبيون يظنون (بليخانوف ولينين متفقان هنا). الثورة القادمة ستكون "ثورة برجوازية"، رغم حاجتها إلى مشاركة البروليتاريا الصناعية، بسبب ضعف وجبن الطبقة المتوسطة فى روسيا، بعد ذلك سنأتى مرحلة من الرأسمالية تتبعها ثورة اشتراكية ستكون من صنع الطبقة العاملة وحدها. ولكى تصل الطبقة العاملة إلى الوعى الثورى فإنها تحتاج إلى توجيه فكرى وقيادة من قِبل حزب ثورى. وهكذا فإن رأى بليخانوف عن دور الحزب لم يكن فى هذه المرحلة مختلفا عن رأى كل من كاوتسكى ولينين؛ وعليه فقد وجد نفسه فى معسكر البولشفيك عندما انشقت الديمقراطية الاجتماعية الروسية فى ١٩٠٣. فى تلك المرحلة، لم تكن الدعوة إلى حزب من الثوار المحترفين دعوة من قِبل النخبة المتآمرة، وهناك من الأسباب المعقولة ما يجعلنا نقول إن لينين فى ١٩٠٢ كان يرى فى الحزب الديمقراطى الاجتماعى نموذجا يُحتذى. أما جدليات التكتم والسرية والمؤامرة فى كتاب "ما العمل" *What Is To Be Done?* فهى واضحة (بسبب القمع القيصرى)، فى حين أن تبرير دور الحزب الاحترافى أمر ضرورى ومأخوذ أساسا من كاوتسكى وليس من التراث الروسى التآمرى أو البلائكية، (وهى أسلوب ثورى وضعه لوى أوجست بلانكى *Louis Auguste Blanqui* يقول إن الثورة تقوم بها مجموعة صغيرة نسبيا من المتآمرين السريين).

إلا أن بليخانوف سرعان ما اتهم لينين بالمركزية الزائدة وانتقل إلى معسكر المنشفيك. كان يخشى أن يكون الحزب واقعا تحت خطر فصل نفسه عن الطبقة العاملة وأنه قد أصبح بلائكيا. فى الوقت ذاته اتسعت شقة الخلاف بين "أبى الماركسية الروسية" وتلامذته السابقين، وبين تروتسكى ولينين عن دور الفلاحين

في روسيا، وبينه وبين كاوتسكى أيضا الذى كان يحمل آراء أكثر إيجابية عن القدرة الثورية لروسيا الزراعية. في ١٩٠٢ تنبأ كاوتسكى بأن مركز الثورة سوف ينتقل شرقا إلى روسيا، وهو التصور الذى سرعان ما طوره پارفوس وتروتسكى. وكان پارفوس - وهو يهودى روسى وجد مستقره السياسى فى الحزب الاجتماعى الديمقراطى - قد اكتشف أن الثورة الديمقراطية فى روسيا لا بد من أن تقودها البروليتاريا وبالتالي تأتى بالديمقراطيين الاجتماعيين الروس إلى السلطة، الذين بدورهم سيجدون أنفسهم مضطرين إلى دفع العملية الثورية أكثر وأكثر نحو الاشتراكية. وبعد ١٩٠٥ ذهب تروتسكى بهذه الجدلية إلى مرحلة أبعد: إن غياب طبقة متوسطة قوية ومستقلة فى روسيا - وهو الأمر الذى يعود فى جزء منه إلى التخلف الاقتصادى، وإلى حقيقة أن رأس المال الخارجى يهيمن على الصناعة الجديدة - كان يعنى أن الثورة الديمقراطية لن تتوقف عند مرحلة "البرجوازية"، وأن البروليتاريا - التى ساندتها الطبقة الفلاحية فى الثورة الأولى - سوف تجد نفسها معزولة داخل روسيا فى الثورة "الاشتراكية" الثانية؛ ولكن هذه الثورة الثانية سوف تضرب رأس المال العالمى فى أضعف نقاطه، وبالتالي تنطلق ثورة اشتراكية فى عمق الدول الرأسمالية ذاتها - وخاصة ألمانيا. (حتى أبريل عام ١٩١٧ لم يكن لينين مع هذا الرأى)، وبالتالي فإن فرصة القيام بعمل ثورى فى روسيا كانت سببا فى مراجعة المواقف بالنسبة لطبقة الفلاحين مع الاهتمام بالوسائل والتكتيك وهو الأمر الذى كان غائبا تماما فى الغرب، وهنا أدركوا ضرورة "تحطيم" الدولة. إلا أن تروتسكى ولينين - رغم قلة حلفائهما بشأن المركزية الديمقراطية فى اليسار الراديكالى فى فرنسا وألمانيا - كان لهما رؤية واحدة مع الاشتراكيين الفرنسيين جين چوريه *Jean Jaurès* وجوستاف هيرفى *Gustav Hervé* ومع پارفوس ولوكسمبورج وپانيكويك وحتى مع كاوتسكى قبل ١٩١١، فى اعتقادهم أن هناك علاقة حتمية بين الإمبريالية والحرب والثورة.

الإمبريالية والحرب

في البداية كان الجدل عن "الإمبريالية" داخل الحركة الاشتراكية يثور حول التوسع الإمبريالي وكيفية تعامل القوى الاستعمارية مع شعوب الدول المستعمرة بدلا من إعادة بناء الرأسمالية. وكان البعض في الدولية الثانية يعتقد أن من واجب المجتمعات المتقدمة "تمدين" العالم غير الأوروبى. كان هذا الموقف سائدا في المملكة المتحدة واعتنقه الاشتراكي الألماني فان كول *Van Kol* مثلا، كما اعتنقه إدوارد برنشتاين. كان هناك أيضا اشتراكيون من أمثال ولهم ليننخت *Wilhelm Liebnicht* ممن يدركون أن الحكم الاستعماري ليس متحضرا ولا متمدينا بالمرّة. كان كاوتسكى يرى أن التوسع الاستعماري ينطوى على كثير من السلب والنهب واستغلال أبناء البلاد الأصليين؛ وبسرعة نسبية ذهبت كتابات كاوتسكى عن الاستعمار إلى ما هو أبعد من هذا النقد الأخلاقي، ففي ١٨٨٤ حاول أن يفسر التوسع الاستعماري للقوى الأوروبية على أساس قوانين التطور الرأسمالي، وكان من رأيه - وهو رأى أوجست بيبيل *August Bebel* والكثير من الاشتراكيين الأوربيين كذلك - أن إنتاج السلع ينتج فائضا ليس عليه طلب محلي كبير، وأن الأسواق الخارجية داخل أوروبا لم تعد قادرة على امتصاص هذا الفائض بسبب التعريفات التي فرضت في فترة الكساد العظيم (ولذا فإن الاستعمار كان مرتبطا بالسياسة الحمائية ونهاية التجارة الحرة)؛ وبالتالي أصبحت المستعمرات ضرورية لبقاء الرأسمالية. ولما كانت هناك حدود لقدرة المستعمرات على امتصاص هذه السلع؛ (هكذا كان كاوتسكى يظن حتى في ١٨٨٤) فإن حركات الاستقلال في المستعمرات كانت تهدد النظام كله بالانهيار.

هذا الفكر عن قلة الاستهلاك سرعان ما أقره كثيرون، فكاوتسكى نفسه غير موقفه مرارا، فيما بين ١٨٩٨ و ١٩٠٢، إذ عندما بدأ يستخدم مصطلح الإمبريالية لوصف ابتعاد بريطانيا عن التجارة الحرة وتورطها في حرب البوير *Boer War*، قال مثلما قال توراتي *Turati* الإيطالي ومثلما قال جوزيف شومبيتر *Joseph Schumpeter* فيما بعد، إن النخبة الرجعية هي التي كانت تركز نيران السياسة الإمبريالية وكذلك رأس المال التمويلي. ولحماية المعدلات

العالية من الاستثمارات فى الدول المحتلة التى كانت تهبط فى أوروبا، كان رأس المال التمولي المدعوم بالمصالح العسكرية والبيروقراطية يتطلب قيام الدولة بضم الأراضى عبر البحار أى استعمارها. هذه العودة إلى الدولة، وكانت خصيصة من خصائص السياسة الداخلية أيضا، حدثت حتى فى بريطانيا حيث كان رد الفعل ضعيفا، وكان ذلك مفصلا تاريخيا عندما تخلت البرجوازية عن ليبراليتها السابقة. وهكذا فى مطلع القرن، ربط كاوتسكى ما بين السياسة الداخلية الرجعية والسياسة الحمايية والتوسع الإمبريالى، ثم تحرى هذه الصلات على نحو أكثر عمقا فى كتابه الصادر عام ١٩٠٧ "الاشتراكية والاستعمار" *Socialism and Colonialism* الذى تناول فيه عمليات تركيز رأس المال والاحتكار وزيادة الإنتاج والكساد والتوسع الاستعماري، كما دخلت كذلك مسألة سباق التسلح فى المعادلة.

كان الكثير من هذه الافتراضات شائعا فى الحركة الاشتراكية الأوروبية فى وكذا الاعتقاد العام بأن الرأسمالية سوف تعجز عن إنتاج نفسها بنفسها إلى ما لا نهاية كما جاء فى كتاب روزا لوكسمبورج "تراكم رأس المال" *Accumulation of Capital* وكتاب لينين "الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية" (*Luxemburg Imperialism: the Highest Stage of Capitalism*) [1917] 1950 [1910]; 1951)، زاد على ذلك أن ربط الإمبريالية بالحرب أصبح أمرا محوريا فى الخطاب الاشتراكي، وفى كتابه الطريق إلى القوة *Road to Power* - وفى الكثير من كتاباته الأخرى، قال كاوتسكى إن عصر الثورة والحرب قد اقترب وإن ذلك كان له علاقة بدخول التنافس الاقتصادى فى الإطار الاستعماري. وكان الديمقراطيان الاشتراكيان الألمانيان كونراد هاينش *Konrad Haenisch* وپول لينش *Paul Lensch* يعتقدان أن الحرب ضاربة بجذورها لا محالة فى نمط الإنتاج الرأسمالى بما لا يدع مجالا للفتوى بعدم التسلح، وهى لن تنتهى إلا بسقوط الرأسمالية، وكان ذلك هو سبب اعتقاد لينين أن الإمبريالية هى أعلى مراحل الرأسمالية. من الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى أن لينين لم يكن يعتبر الإمبريالية استعمار، بل ظاهرة مرتبطة بسيطرة رأس المال

المالى والاستثمار عبر البحار وليس مجرد الاستيلاء على اراضٍ فحسب. بهذا المعنى يمكننا اعتبار روسيا أيضا مُستعمرة: دولة مرتبطة باقتصادات متقدمة باعتمادها على رأس المال الأجنبى. هذا الانتباه إلى رأس المال المالى كجوهر للإمبريالية (وليس الاستعمار الرسمى) كان مستوحى- ولو جزئيا- من الماركسى النمساوى هيلفرديج *Hilferding*.

صدر كتاب ردولف هيلفرديج *Rodolf Hilferding* "رأس المال المالى" *Finanzkapital* فى ١٩١٠، وكان محاولة لتحليل تطور الرأسمالية منذ وفاة ماركس، وبيان أن الرأسمالية قد مرت بتغير نوعى فى طبيعتها، فالحاجة إلى تعبئة رأس المال على نطاق أوسع فأوسع، كنتيجة لتركيز رأس المال والتحديث التكنولوجى، هذه الحاجة كانت تتطلب وجود شركات مساهمة وبنوك، وعندما زاد نفوذ البنوك حاولت الحد من المنافسة بين عملائها الصناعيين بخلق الاحتكارات الصناعية، وهكذا أصبحت الصناعة أكثر اعتمادا على البنوك. كان هناك تكتل بين رأس المال الصناعى ورأس المال المالى، ولم يكن هيلفرديج يعتقد بوجود حد مطلق لإمكانية تكتل الصناعة الذى قد ينتهى نظريا بتكتل عالمى أى إلى اقتصاد مخطط لجميع الأغراض. حتى ذلك الوقت كانت الأزمات تبدو حتمية فى ظل الرأسمالية وكان من شأنها أن تؤثر على الاقتصاد العالمى. فى ظل هذه الظروف بقيت المخاوف بشأن سيطرة رأس المال المالى قائمة بل تأكدت. هذه السيطرة كانت تتضمن تغيرا فى العلاقة بين الدولة والسوق، فرأس المال المالى يحتاج إلى دولة قوية لتسهيل تصدير الأموال من خلال كل من الإمبريالية عبر البحار والحماية داخل الدولة ذاتها، حتى يمكن الإبقاء على نسبة الربح؛ كما أنها أفرزت مجتمعا أكثر استقطابا بخلق صراعات بين الطبقة العليا والشريحة الدنيا من الطبقة المتوسطة، رغم أنها شجعت أيضا على زيادة عدد المدراء والفنيين فى الشركات.

استنتج لينين من أفكار هيلفرديج أن الثورة فى روسيا كان لها دور فى الانهيار العالمى للرأسمالية؛ إلا أن كاوتسكى كان له استنتاجات مختلفة تماما. ففكرة التكتل العالمية قللت من مخاطر الصراع بين الدول الرأسمالية،

فالإمبريالية سوف تستمر وعلى الحركة الاشتراكية العالمية أن تقضى عليها، ولكن ذلك لا يعنى الحرب بالضرورة، وجاءت حلول الوسط الفرنسية الألمانية فى المغرب، وحل أزمة البلقان الثانية فى مؤتمر لندن، وغير ذلك من الحلول الدبلوماسية الأخرى فيما بين ١٩١٠ - ١٩١٢، كل ذلك جاء ليؤكد وجود مناخ جديد فى العلاقات الدولية كان كاوتسكى منذ ١٩١١ تحديدا يعزوه إلى "الإمبريالية المتطرفة". (لم يكن هو الوحيد الذى لاحظ هذا التحول: هيرمان مولكنبوهر *Hermann Molkenbuhr* العضو البارز فى الحزب الاجتماعى الديمقراطى وپارفوس *Parvus* وتوراتى *Turati* فى إيطاليا والنمساوى كارل رينر *Karl Renner* وحتى أوجست بيبل *August Bebel* فى آخر عمره كلهم كانوا يعتقدون أن القوى الرأسمالية أصبحت أقل ميلا للحرب والقتال). كانت نظرية الإمبريالية المتطرفة تقر أن الشركات الرأسمالية من مختلف الدول أصبحت تتعاون على استغلال المستعمرات كما فى حالة الشركات الفرنسية والألمانية فى المغرب، وأن الرأسماليين أصبحوا يدركون أن الحرب ذاتها هى أكبر خطر يتهدد مصالحهم. كما أصبحوا يدركون أن شرط النمو الاقتصادى لم يعد "إبعاد الخيار العسكرى بل محوه تماما". هكذا كان على الرأسماليين أن يجدوا حلا سلميا للصراعات الدولية من خلال اتفاقيات دبلوماسية وتكتلات اقتصادية. وفى تناقض كامل مع موقفه الواضح فى كتابه "الطريق إلى القوة" بدأ كاوتسكى يرى أن الحرب يمكن تجنبها من خلال التعاون بين تلك القطاعات البرجوازية ذات الاهتمام بالتجارة الحرة والسلام الدولى (وهو موقف مخالف لمواقف كل من لوكسمبورج ولينين، ومخالف حتى لموقف هيلفردينج).

كان ما ينبغى فعله فى حالة الحرب أو حفاظا على السلام- يمثل إحدى المشكلات الكبرى التى واجهت وحدة الدولية الثانية *Second International*. فالبعض مثل جول جيسد *Jules Guesde* كان يعتقد أن الحرب حتمية فى ظل الرأسمالية. وأعلنت قيادة الحزب أنها ستفعل كل ما بوسعها لمنع الحرب بينما رفضت أن تلتزم نفسها (كالعادة) بأية استراتيجية، كما كان من رأيها أن الإضراب العام قد يكون له عواقب وخيمة. البعض مثل جين چوريه *Jean Jaurés*

و جوستاف هيرفى *Gustav Harvé* وروزا لوكسمبورج *Rosa Luxemburg* أيدوا اللجوء إلى الإضراب العام فى حال نشوب الحرب. أما كارل ليكنشت *Karl Liebknecht* فكان مهتما بكل من هذا الموقف وبتأييد الدبلوماسية العالمية من أجل السلام ونزع السلاح كاشفا عن تخبط نظرى كبير. كاوتسكى كان يعتقد أن بالإمكان منع الحرب من خلال التحالف مع عناصر برجوازية مسالمة، صاحبة تجارة حرة، ومن خلال نزع السلاح عالميا، ولكن لينين *Lenin* وكذا أنتون باننيكويك *Anton Pannekoek* وپول فرولش *Paul Fröhlich* وكارل راديك *Karl Radek* فكان من رأيهم أن الإضراب العام لا يمكن اعتباره مجرد وسيلة لمنع الحرب- التى لا يمكن فى أية حال تجنبها، بل إن من شأنه أن يحول الحرب إلى ثورة.

أدت الحرب العالمية الأولى إلى اندلاع الثورات فى روسيا والنمسا وألمانيا وهنغاريا- رغم أن روسيا كانت الدولة الوحيدة التى انتصرت فيها الثورة الاشتراكية. كما أدت إلى انشقاق فى صفوف الاشتراكية العالمية بين الاجتماعيين الديمقراطيين والشيوعيين. ومع النجاح الثورى فى روسيا والفشل فى كل مكان آخر فإن التاريخ- كما قال تروتسكى- قد أدان "الرايكاية السلبيية" فى الماركسية الأرثوذكسية. كما كشف عن مركزية الدولة الأمة *nation state* والقومية *nationalism* حتى بالنسبة لهوية الطبقة العاملة، وكان ذلك يمثل مشكلة أخرى لمروجى أفكار ماركس.

كان الماركسيون البولنديون (الذين كانوا بلا دولة قبل الحرب العالمية الأولى) والماركسيون النمساويون (الذين كانوا يعيشون فى إمبراطورية متعدد، الجنسيات) وكذا الروس (وكانوا أيضا يعيشون فى دولة متعددة الجنسيات) هم أكثر من فكر بجدية فى المسألة القومية. كانت مسألة إعادة تكوين دولة أمة بولندية خطوة ضرورية ومطلوبة على الطريق إلى الاشتراكية فى رأى الديمقراطيين الاشتراكيين البولنديين. أما بالنسبة لروزا لوكسمبورج التى وجدت فى الديمقراطية الاجتماعية الألمانية مستقرا لها، فقد كانت القومية، مثلها مثل النسوية، تغييبا

لحفاق الرأسمالي العالمي. ليس بالإمكان الفصل في الحقيقة بين الرأسمالية البولندية والرأسمالية الروسية فقد كانت هذه الرأسمالية هي السبب الجذرى للقهر. وبالتالي فقد كان مطلب استعادة بولندا مطلباً يوتوبياً، بل لعله كان مطلباً رجعياً إذ كان ضد وحدة السبروليتاريا فى الإمبراطوريات الروسية والألمانية والنمساوية، غير أن لينين توصل إلى استنتاجات مختلفة تماماً فى روسيا. وسواء كان ذلك مسألة مبدأ أو بدافع من الانتهازية فقد أيد قضية تقرير المصير الوطنى مدركا أنها كانت قوة يمكن إطلاقها فى وجه الأوتوقراطية القيصرية. كما شجع كاوتسكى وغيره حركات الاستقلال فى المستعمرات. وفى النمسا وهنغاريا ظهرت تحليلات مختلفة عن العلاقة بين الطبقة والثقافة والشعب. فقد بدأ أوتو باور *Otto Bauer* "مسألة القوميات والديمقراطية الاشتراكية" *The Nationalities Question and Social Democracy* فى ١٩٠٧ بدأ بنقد النظريات الروحية والعنصرية عن الأمة باعتبارها نظريات ميثافيزيقية منافية للتاريخ. كان يرى أن "الطابع القومى" هو أهم ما يحدد القومية والوطنية ولكنه يتغير مع الزمن حيث إنه هو نفسه نتاج للعوامل الطبيعية والثقافية، وأن الفروق القومية لن تختفى مع الاشتراكية ولكنها على العكس سوف تنمو بما أن الثقافة قد أصبحت فى متناول الجماهير، كما أن الفروق القومية المتزايدة لا تعنى أن الضغائن أو الكراهية سوف تتعظم، حيث كان من رأى باور أن الظلم الشعبى سببه الظلم الطبقي وهو ما ستقضى عليه الاشتراكية. وبالتالي فإن الاشتراكية كانت مع تقرير المصير القومى ولكنها لا تذكى الخصومات القومية فى ظل الظروف الرأسمالية. ولذا فإن الجماعات القومية المختلفة فى الإمبراطورية النمساوية لا ينبغى أن تتحارب من أجل الانفصال، بل إن أفضل الحلول فى المجتمع الحالى هو الحكم الذاتى الوطنى داخل دولة متعددة القوميات.

خاتمة

فى أغسطس ١٩١٤ كان يبدو واضحا أن معظم الأحزاب الاشتراكية تعتقد نظرية الدفاع عن النفس على المستوى القومى كان ذلك أمرا مهما بالنسبة إلى لوكسمبورج ولينين اللذين أوضحا أنه لا وطن للبروليتاريا فى زمن الإمبريالية والحرب الرأسمالية، فالعدو- الرأسمالية- قابع بداخلها. غير أن الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية الصربية والروسية وحدها هى التى عارضت الحرب منذ البداية، وفى هذا الصدد فشلت الدولية الثانية فى مهمتها فى توحيد النضال العالمى من أجل الاشتراكية. كانت الثورة الروسية، بالإضافة إلى فشل الثورة الاشتراكية فى أوروبا الغربية والوسطى، تشهد صعود الدولية الثالثة وهى تطغى على الثانية؛ بينما كانت الماركسية- بقيادة حزب البولشفيك وخاصة تحت حكم ستالين- تعاني انغلاقا نظريا وجمودا لم تشهده قبل ١٩١٤، ثم إن رفض الجيل كله للعلمية *scientificism* والوضعية *positivism* فى بداية القرن مصحوبا بإعادة اكتشاف كل من لوكاتش *Lukacs* وكورش *Korsch* لأفكار هيجل فى الماركسية، وكذلك اكتشاف كتاب ماركس "مخطوطات باريس" *Paris Manuscripts*، كل ذلك جعل الماركسية الأرثوذكسية جزءا من الماضى الفكرى الذى عفى عليه الزمن.

١١ - الثورة الروسية: أيديولوجيا في السلطة

نيل هاردينج^(*) Neil Harding

كانت الثورة البولشفية في أكتوبر من عام ١٩١٧ علامة على بداية الصراع العالمي بين الشيوعية والرأسمالية الذي كان ليسود سياسات القرن العشرين ويعيد رسم خريطة الأيديولوجيات الحديثة، وكان الشقاق حادا بين الديمقراطية الاجتماعية "الغربية" التدريجية وبين الشيوعية "الشرقية" الثورية، وعلى الهامش ظهر الكثير من الجماعات المنشقة التي كانت هوياتها تتمحور حول تفسيراتها المتصارعة، للتجربة السوفيتية، وعليه كانت الاشتراكية منقسمة على نفسها، متصدعة، تنظيميا وأيديولوجيا، وباختصار كانت في حالة حرب مع نفسها.

كما أصبحت الثورة والتجربة السوفيتية أيضا تمثل "الآخر" بالنسبة للكثير من أيديولوجيات اليمين وأحدوثة مفكريه؛ إذ نسبوا سقوط الدول الاشتراكية في دائرة السلطوية أو الاستبداد إلى تظاهرها بالقضاء على اقتصاد السوق الحرة (*Hayek 1976*)، واحتقارها للقيود الحضارية لسيادة القانون (*Freidrich 1954*)، أو محاولاتها المندفعة لكي تجد مناطق ضعف في الفكر الغربي (*Schapiro 1972*)، أو محاولاتها المندفعة لكي تجد مناطق ضعف في الفكر الغربي (*Talmon 1961; Popper 1980; Walicki 1995*).

ومن الواضح بالنسبة لكل من اليسار واليمين أن مصير الماركسية الثورية قد تصافر وامتزج مع مصير الثورة الروسية. هذا الفصل من الكتاب يتناول كيف أعاد البولشفيك تعريف الماركسية الثورية في القرن العشرين، كما يبحث جانبا من الجدل الذي أحاط باستيلاء البولشفيك على السلطة في أكتوبر ١٩١٧ والنظريات التي قامت لتبرر عملية بناء الدولة التي قامت حينئذ، فهي قصة أيديولوجيا استطاعت أن تصل إلى السلطة وأن تشرع تكوين دولة، وأخيرا أن تتفجر داخلها كنظام فكري تفسيري أو تبريري.

(*) أستاذ نظم الحكم بجامعة ويلز، وأستاذ العلوم السياسية بجامعة ميتشجن.

هل يمكن تبرير قيام ثورة اشتراكية في روسيا وفقا للأبعاد الماركسية؟

قامت في روسيا ثورتان في ١٩١٧ ؛ كانت الأولى في فبراير، وكانت تلقائية الى حد بعيد ودعمتها كل القطاعات الشعبية، وعانى الشعب من إدارة الحرب مع ألمانيا وعواقبها الوخيمة ، وأصبحت الأمور في روسيا غير محتملة وانتهى حكم أسرة "رومانوف" نهاية مفاجئة بفعل ثورة شعبية غير دموية قادها عمال "پتروجراد" *Petrograd* وعندما انضمت القوات التي تم استدعاؤها لقمع المظاهرات الحاشدة في الشوارع إلى المتظاهرين، تنازل القيصر عن العرش. أمسكت مجموعة من الساسة من الطبقة الأرستقراطية والمتوسطة بزمام السلطة في الدولة وكان هؤلاء من البارزين في الدوما *Duma* (الذي كان القيصر قد اضطر إلى تأسيسه بعد ثورة ١٩٠٥). كان الدوما مجرد هيئة استشارية لا سلطان لها على الميزانية أو الوزارة، وبعد أن أصبح حكومة مؤقتة راح ينظم المجهود الحربي وإطعام العوام ويحاول إشباع المطالب الملحة المتزايدة لعمال المدن وسد جوع الفلاحين، إلى جانب إدخال الديمقراطية والحريات المدنية إلى روسيا للمرة الأولى، وبات من الواضح أن القيام بكل هذه المهام في وقت واحد كان أمرا أشبه بالمستحيل.

كان موقف الحكومة المؤقتة منذ البداية مرهونا بوجود مركز آخر للقوة والسلطة- هو "السوفيئات" (الترجمة الروسية لكلمة "المجالس") وقد ظهرت السوفيئات العمالية مع ثورة ١٩٠٥ أساسا لكي تنسق بين الإضرابات الاقتصادية والسياسية التي كانت على وشك إطاحة القيصر، ثم أعيد إحيائها في فبراير ١٩١٧ كوسائل أساسية لتنظيم العمال وقدرتهم على التعبير (*Anweiler 1974, pp. 97-143*). وسرعان ما تكونت مجالس (أو سوفيئات) الجنود والبحارة وأدمجت أعمالها مع سوفيئات العمال؛ وعلى رأس هذه الشبكة الفوضوية من المؤسسات والهيئات المتنافسة كان هناك سوفييت پتروجراد *Petrograd*، وكان معظم الزعماء الأساسيين للأحزاب الاشتراكية الرئيسية ضمن لجنته التنفيذية كما كانت لهم شرعية أكبر، في نظر الملايين، من شرعية وسلطة الأعضاء غير المنتخبين في الحكومة المؤقتة.

ومما لا يمكن إنكاره أن زعماء سوفيت بتروجراد كان باستطاعتهم أن يقتصوا السلطة لو أنهم أرادوا، في اليوم الذي فرضوا فيه وجودهم (وهو اليوم نفسه الذي فرضت فيه الحكومة المؤقتة وجودها أيضا). وفي العام نفسه وتحديدا في يوليو، تعالت الصيحات من العوام المنشقين ومن الجنود لكي تأخذ قيادات المجالس بزمام السلطة التي أتيحت لها. كانت تلك الصيحات تتعالى بإصرار وكانوا هم يرفضون بإصرار؛ إذ كانوا يرون أن روسيا ليست قادرة بعد على خوض ثورة اشتراكية. كان شعار "كل السلطة للسوفيئات" وفقا لبيان المنشق في يوليو ١٩١٧، شعارا خطرا يهدد بانقسام القوى الثورية؛ إذ لن يكون هناك سلام منفصل ولا كبت للمشاعر المعادية للرأسمالية: "إن أهم أهدافنا هو أن نساعد الدولة في حربها ضد الفوضى الاقتصادية" (Ascher 1976, pp. 98-9)، وقد دعم كل من المنشق *Mensheviks* (يعتبرون بوجه عام ماركسيين أرثوذكسيين) والثوريين الاشتراكيين *Socialist Revolutionaries* أو *SR* (هو حزب فلاحى بالأساس) دعما للحرب وناديا بالنظام وأصبحت أكثر اتفاقا مع سياسات الحكومة المؤقتة التي لم يكن لها شعبية كبيرة.

كان المنشق برون أن روسيا التي أطاحت ثلاثة قرون من أوتوقراطية أسرة آل رومانوف بانت على أعتاب ثورة ديمقراطية برجوازية. وقد بدأت الانتخابات من أجل مجلس تأسيسي *Constituent Assembly* لوضع دستور كما بدأت الحقوق المدنية وسيادة القانون في الظهور وانغمست البلاد في حرب دفاعية منهكة ضد ألمانيا. لم تكن الأمة لتسامح المغامرين بوحدتها في هذا الموقف العصيب وهم يدعون إلى حرب أهلية من أجل الاشتراكية، وكان كل أولئك من وجهة نظر المنشق مغامرين لا محالة، لأنهم استخفوا بالشروط التي حددها ماركس لمعرفة ما إذا كانت الظروف ملائمة لقيام ثورة اشتراكية.

كانت هناك "ظروف موضوعية" خاصة بتطور قوى الإنتاج، وبما أن الاشتراكية تفترض نهاية للنزعة المادية فلا بد من وجود أساس لنظام صناعي عريض ومتقدم لتقوم عليه، كان ذلك بالتالي يعنى تنقيح ما أسماه ماركس قوى

الإنتاج" ألا وهى الآلات والتكنولوجيا والمباني والمنشآت التى تحويها وشبكات الاتصالات التى تحتاج إليها لتبادل المواد الخام والسلع والعمالة. وطبقا لرؤية ماركس للتاريخ فإن تطوير وتنمية قوى الإنتاج عملية تقدمية، وما دامت الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تسمح بهذا التطور فليس ثمة مجال للشورة. "لا يفنى نظام اجتماعى أبدا قبل أن تتطور قوى الإنتاج فيه فيستبدل بنظام غيره أحدث منه، ولا تظهر أية علاقات إنتاج أحدث أو أعلى أو أفضل قبل أن تتضح الظروف المادية التى تساعد على وجودها فى رحم المجتمع القديم نفسه" (*Marx and Engels 1962, vol. I, p.363*). وكان من الواضح أن روسيا لم تكن قد وصلت بعد إلى النقطة التى تكون الرأسمالية فيها قد استنفدت قدراتها التقدمية.

على نفس القدر من الأهمية، حدد ماركس نضج "ظروف ذاتية" معينة لها علاقة بوعى وتنظيم الطبقة التى ستقوم بالثورة الاشتراكية، ألا وهى البروليتاريا، والتعريف المبسط لهذه الطبقة هو أنهم لا يملكون وسائل الإنتاج- كلهم من غير ملاك العمل أو الأرض ومجبرون على أن يبيعوا قوة عملهم. تلك التركيبة جعلت منهم طبقة "فى حد ذاتها" ولكن ليس "من أجل ذاتها". حيث إن أية طبقة لكى تظهر كفاعل تاريخى لا بد أن من تكون قادرة على التعبير عن مصالحها العامة (وهذه تختلف عن المصالح المحلية أو التجارية أو المصالح القائمة على النوع). وبالتالي فلا بد من تنظيمها كحزب سياسى محدد لأن "كل صراع طبقى هو صراع سياسى" (*Marx and Engels 1962, vol. I, p.42*). ولا بد من أن تكون هناك تجربة ديمقراطية طويلة المدى لتحضير البروليتاريا للإسك بزمام السلطة، وكان من رأى المنشقك أن التمسك بهذه القيود هو ما يميز الماركسيين فى روسيا؛ ولم يكن الفراغ السياسى فى هذا الموقف ليدفع الماركسى إلى محاولة اقتناص السلطة، بل إنها كانت تلزم الماركسيين بقيود المجلس وبمبدأ إنكار الذات إلى أن يحين الوقت الذى تصبح فيه الظروف مواتية، بناء على التحشيد العام، ليتم التقدم الواعى نحو الاشتراكية. كان المنشقك يعتقدون أن البديل عن ذلك هو أن يتحول الأمر إلى عنف سلطوى يمارس ضد الشعب الروسى برمته.

كانت حركة المجلس (السوفيت) نتاجا للراديكالية غير العادية في المواقف الاجتماعية والسياسية التي وقعت في روسيا عام ١٩١٧؛ كانت نتاجا لها وعنصرا فعالا فيها في آن واحد. وتزامن سقوط أسرة آل رومانوف بالمصادفة مع انهيار القوة الاجتماعية للنبلاء والصفوة، كما أن قوتهم الاقتصادية أيضا تلاشت سريعا بسبب نزع أراضيهم الزراعية. أما في المدن فلم يستطع العمال أن يتقبلوا سلطة رؤسائهم. كانت هناك حرب متصاعدة من العامة على التميز بحيث صار لفظ *burzhooi* (وهو النطق الروسى لكلمة برجوازي) سببا لكل موظف أو ضابط أو صاحب أرض أو قس أو تاجر أو يهودى أو طالب أو مهنى أو أى شخص حسن الثياب أو يبدو عليه مظهر الثراء أو حسن الهيئة أو يبدو أجنبيا *(Figes 1997, pp.522-3)*. وساعد على هذا التصعيد الراديكالى حزب البولشفيك، وخاصة لينين.

ظل لينين شخصية محورية في الحركة الثورية الماركسية لأكثر من عشرين عاما قبل ١٩١٧، كناشط ومنظر للحركة. وكان له دور رئيسى فى شق حزب العمال الديمقراطى الاشتراكى الروسى فى ١٩٠٣ إلى فصيلين: المنشفيك *Mensheviks* (الأقلية) والبولشفيك *Bolshevik* (الأغلبية) وكان هو القائد الذى لا ينازع فى البولشفيك الذين أصبحوا الحزب الشيوعى الروسى فى سنة ١٩١٨.

عندما عاد لينين إلى روسيا فى ذلك القطار الشهير فى أبريل ١٩١٧، أعلن لرفاقه ولشعب روسيا عن برنامج بلغ من ثوريتته حدا أذهل كل أقرانه حتى أقربهم إليه فى الماضى. كان صوت لينين الآتى من القطار كأنه "صوت من الخارج" *(Sukhanov 1955, p.274)*، وكان البيان الذى ألقاه فى أبريل يشجب الحرب باعتبارها "حربا إمبريالية للسلب والنهب" مرتبطة لا محالة بالرأسمالية. ويؤكد أن إنهاء الحرب يستلزم القضاء على الرأسمالية؛ وأن روسيا كانت تنتقل من المرحلة الأولى للثورة - وهى المرحلة التى أهدت فيها السلطة للطبقة البرجوازية إهداء - إلى المرحلة الثانية حيث ينبغى على البروليتاريا وصغار الفلاحين الاستيلاء على السلطة، وبالتالي لم يكن ثمة دعم للحكومة المؤقتة وأن "تواب

سوفيئات العمال هم الشكل الوحيد الممكن للحكومة الثورية"، بحيث ينبغي أن تنتقل
كل السلطات إليهم، وأن يتم حل الجيش والشرطة والبيروقراطية ويحل محلها
الشعب المسلح، وأن يتم انتخاب كل المسؤولين وتُلغى جميع تفويضاتهم، وتأمم كل
الأراضي ويؤسس بنك قومي واحد، وألا مجال للعودة إلى دولة برلمانية وإنما إلى
شكل لدولة "على غرار كومونة باريس"، وأخيرا يتعين قيام دولية اشتراكية ثورية
بحق- كانت تلك أهداف ومهام الثورة (Lenin 1960-1970, vol. XXIV, pp.21- 26).

كانت طروحات لينين في أبريل صيحة قوية ودعوة صريحة للعودة إلى
الماركسية الثورية. كنظرية وممارسة للثورة، ضعفت شوكة الماركسية في مطلع
القرن العشرين. بينما سادت سياسات التحول السلمي التدريجي للرأسمالية في
الأحزاب الاشتراكية في أوروبا من خلال الوسائل الديمقراطية. ودفع وجود أحزاب
اجتماعية ديمقراطية إلى زيادة قوة الكيانات البيروقراطية المركزية وخفوت النشاط
المحلي، كما أشار "مايكلز" و"قبيير". كما لم يعد عنصر البروليتاريا يحسب له
حساب في الحركة. تقول روزا لوكسمبورج أسفة "أصبح أعضاء الإدارة بالحزب
الاشتراكي يميلون إلى لعب دور محافظ" (Luxemburg 1951, p.93)، وبلغت
تلك السياسات الإصلاحية ذروتها في الرابع من أغسطس عام ١٩١٤ عندما
صوتت الأحزاب الفرنسية والألمانية الاشتراكية المجتمعمة في البرلمان لصالح
الحرب. وجاء الديمقراطيون الاشتراكيون من البرودة إلى أحضان المجتمع القومي
(الرأسمالي) الدافئة. كان خطر الحرب يتطلب السلام الاجتماعي، *a union sacrée*
أو *Burgfrieden* حيث الزعماء الديمقراطيون الاشتراكيون وزعماء
العمال هم الأكثر نفوذا. ولم يكن لينين يرى دليلا على فشل السياسات الإصلاحية
وتحطيم الالتزام الثوري أوضح من نشاطات من يُدعَوْنَ بالماركسيين مع الحكومات
القومية ومنحهم الدعم للدول البرجوازية في وقت ضعفها، وخلص في ١٩١٤
إلى أن كل أولئك الخونة لا يستحقون أن يسموا ماركسيين فقد جُندوا لدى الدولة
الإمبريالية كجنود ورجال شرطة وبالتالي أصبحوا جزءا من معسكر العدو.

أمضى لينين السنوات من ١٩١٤ إلى ١٩١٧ يفكر ويضع النظريات حول ما كان يعتبره ردة من المفكرين والزعماء الذين كان يبجلهم في السابق، وخاصة كارل كاوتسكي *Karl Kautsky* الأب الروحي الأول للاشتراكية الأوروبية. فقد كان تقصيرهم شديدا وكان مصدر أخطائهم كامنا في نهج تفكيرهم. كان همه الأول بعد اندلاع الحرب هو أن يكتشف في ماركس وهيجل وفويرباخ الجوهر الحقيقي للجدل الماركسي. ثم راح يدرس كيف أن الطبيعة المتغيرة للاقتصاد العالمي قد دفعت إلى الحرب وإلى نمو التوجهات التعديلية والمراجعة. وأخيرا عكف (١٩١٦ - ١٩١٧) على دراسة العلاقة بين تكوين الدولة الرأسمالية ومتطلبات الرأسمالية الاحتكارية. واستنتج من هذه الدراسات النظرية أن:

١- الحقائق الاقتصادية السائدة حقائق عالمية فالرأسمالية الاحتكارية هي الرأسمالية العالمية.

٢- الرأسمالية الاحتكارية تقمع القوى الإنتاجية أكثر مما تساعد على التقدم، وبالتالي فهي تاريخيا رأسمالية رجعية أكثر منها تقدمية.

٣- كذلك فإنها أفرزت منافسة ضارية لكسب أرضية اقتصادية (الإمبريالية) مما أدى إلى زيادة استخدام القوة العسكرية والحروب العالمية.

٤- قدرتها على البقاء وإعادة إنتاج نفسها بنفسها كانت مرتبطة دون شك بوجود دولة ممتدة باطشة.

٥- لن يكون هناك سلام بدون إطاحة رأس المال المالي وبورته المؤسسية ألا وهي الدولة الإمبريالية.

٦- الشكل الإداري المناسب الذي يصلح أن يحل محل الدولة هو ما قال به ماركس عندما تكلم عن كومونة باريس *Paris Commune*.

٧- تقدير مدى النضج من أجل قيام الثورات الاشتراكية لا بد أن يتم على أسس عالمية وليس على أسس قومية أو وطنية ضيقة.

٨- بربرية ومذابح الحرب الإمبريالية لن تتوقف إلا بفعل ثورة اشتراكية عالمية تنظمها وتنسقها منظمة شيوعية عالمية.

هذه الصياغة- وهي أساس التحليل الثورى عند لينين- لم تكن مجرد شعارات، فهي تلخيص لعملية معقدة من التحليل النظرى فى الفترة ما بين ١٩١٤ - ١٩١٧. كتاباته الكثيرة تحت عنوان "أوراق فلسفية" *Philosophical Notebooks (Lenin 1960-1970, vol. XXXVIII)* تتبعها تحليل اقتصادى فى كتاب "الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية" *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* فى ١٩١٦ *Lenin 1960-1970, vol. XXII* وكتابه الآخر الذى أعاد فيه بناء نظرية ماركس عن الدولة (وإن لم يكتمل) "الدولة والثورة" *(Lenin 1960-1970, vol. XXV)*، وقد وضع نظرية عن الرأسمالية الحديثة وطبيعة وشكل الحرب الديمقراطية الاجتماعية والدولة المعاصرة وشروط الثورة العالمية ودواعى القيام بها، وكان ذلك كله قبل وصوله إلى پتروجراد بوقت طويل.

لم تكن الجدليات النظرية عن نضج روسيا للثورة الاشتراكية أكثر من مجرد "حوار طرشان". كان المنشفيك وحلفاؤهم فى الخارج يرون أن الشروط الموضوعية أو الذاتية للثورة لم تتحقق بعد بداخل روسيا، وحذر كاوتسكى من أن قيام ثورة اشتراكية فى روسيا سوف يمثل "محاولة لمحو أو إزالة العقبات التى نشأت عن المراحل المتتابعة من النمو العادى أو الطبيعى" *(Kautsky 1965, p. 98)* ويرى الكثير من المعلقين الآن- كما فى ذلك الوقت- فى برنامج البولشفيك لسنة ١٩١٧ إعادة قولبة لكتاب لينين السابق عن بناء الحزب "ما العمل؟" *What Is To Be Done?* هنا أوضح لينين: بأسه بداية من السبروليتاريا كحاملة للاشتراكية واقترح بدلا منها حزبا منظما من الثوريين الواعين. النزعتان النخبوية والطوعية فى سنوات تكوينه تبرران تأييده لاقتناص حزب البولشفيك للسلطة قبل الأوان، حيث يرى أن الثورة هكذا كانت انقلاب أقلية وليست ثورة شعبية: إنها

ثورة يعقوبية^(*) *Jacobin* أكثر منها ماركسية، شرقية أكثر منها غربية. وقدر لها بسبب عدم نضجها أن تفرض إرادة حزب/دولة على حقائق الاقتصاد الروسي والتخلف الثقافي للشعب الروسي، ولكي يصبح كلاهما مستعدا للاشتراكية كان من رأيه أن يعاد بناء المجتمع بالكامل بكل ما فيه من مواقف واتجاهات. هذا التحليل عن عدم الصبر "اليعقوبي" مع التخلف كان يصب في- ويكتمل بوجود- النظريات الغربية اللاحقة عن الشمولية. كانت نظريات القوة الاستبدادية المتجبرة والإرهاب وغياب المجتمع المدني واستقلالية الذات قد نشأت من الفجوة التي يصعب اجتيازها بين طموحات النخبة الحاكمة غير المحدودة، وضعف الناس وقابليتهم الشديدة للانصياع.

ظهر الكثير من التحليلات والتفسيرات بشأن مسألة النضج الثوري، ولكن من الواضح أنه لا توجد إجابات مسؤولة في الماركسية ذاتها، فهناك في المقام الأول السؤال المربك وهو: عن أي ماركس ينبغي أن نأخذ. البعض يرى أن موقف لينين الثوري في ١٩١٧ كان يتفق تماما مع موقف ماركس في الفترة ما بين ١٨٤٨ - ١٨٥١ (*Wolfe 1956*). ماركس أيضا - كما لوحظ مرارا - كان بعيدا تماما عن الدقة عندما حاول قياس نضج الظروف الموضوعية والذاتية، فقد حاول أن يثير ثورة اشتراكية عالمية في ١٨٤٨ في بلدان لم تكن أكثر تقدما من روسيا ١٩١٧؛ واضطر إنجلز بعد ذلك إلى الاعتراف بأن "التاريخ قد أثبت أننا كلنا- وكل من حذا حذونا في التفكير- كنا على خطأ، فقد أوضح لنا أن حالة النمو الاقتصادي في القارة في ذلك الوقت لم تكن من النضج بحيث تسمح بالقضاء على الإنتاج الرأسمالي" (*Marx and Engels 1962, vol. I, p.125*).

كان جزءا من قضية لينين هو أن الأتباع المخلصين لماركس يُعَرَّفون من خلال تطبيقهم لأسلوبه وليس بترديدهم لظروحاته، وأعاد لينين في ١٩١٤ اكتشاف أن أسلوب ماركس كان أسلوبا جديليا ومن ثم ثوريا. هذا الأسلوب- كما أصر لينين- لم يكن له أية صلة بالوضعية المتفائلة ولا بالتطورية الحشنة لدى التعديليين،

(*) نسبة إلى اليعاقبة وهم جماعة سياسية منظرية عرفت بنشاطها الإرهابي خلال الثورة الفرنسية.

وكان أهم ما توصل إليه هو أن تطور كل الظواهر (بما فيها الطبقات وأساليب الإنتاج وحقب التاريخ) لها دائما حد فاصل تنكسر أو تتصدع عنده، متحوّلة إلى ظاهرة مختلفة. كان لابد من فهم أن كل شيء في حالة تغير دائم طوال الوقت، وعملية التغير هذه مستمرة (كما أن هناك إضافة في كل لحظة) وهو ما يسمى بالتغير الكمي. إلا أن هناك دائما نقطة لا يمكن عندها تكيف أى مقدار ولو ضئيل للظاهرة وهنا تتحول فجأة إلى شيء مختلف كيفا. فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يعبر الديالكتيك عن نفسه باعتباره تاريخ الصراع الطبقي- كما يقول ماركس وإنجلز مذكرين أتباعهما. ويصران على أن البروليتاريا والثروة نقيضان (Marx and Engels 1975 – 1986, vol. IV, p.35) وأن حرب الطبقات أمر لا يمكن تحاشيه أو الحد منه فى المجتمع البرجوازي؛ ولا يمكن التفاوض بشأنه أو تعليقه حتى تنتهى الحرب لأنه كان بمثابة "الاعتداء على الوحدة الوطنية". الخونة الحقيقيون بالنسبة لماركس هم من استنكروا متضمنات أسلوبه الثورى وشجعوا البرجوازيين على أن يعلنوا الحرب على إخوانهم "البروليتارية"، وكان مبدأ عدم النضج فى ١٩١٧ ستارا يخفى وراءه جبين المنادين بالتحالف الطبقي.

كان لينين يرى أن جبين الاشتراكيين الدفاعيين فى روسيا فى ١٩١٧ هو أشد وأبغض أنواع الجبن، لأن الجنود فى روسيا على وجه التحديد كانوا يساندون العمال، وكان للعمال مؤسساتهم وتنظيماتهم وبؤرهم القوية- السوفيات- لديهم حرية غير محدودة للتجمع والنشر؛ كما كانوا مدينين لعمال الدول المحاربة بتحمل مسؤولية بدء الثورة ضد الحرب وضد رأسمالية التمويل ودولته القمعية الظالمة. ولأن روسيا كانت الأفضل حالا فى هذه النواحي كلها كان عليها أن تتحمل مسؤولية بدء الثورة العالمية من أجل الاشتراكية. وكل ذلك كان يفترض مسبقا أن العالم بأكمله كان مهينا للاشتراكية.

تحليل الإمبريالية والحرب الإمبريالية

لم يعر الروس القائلون بالتوقيت غير المواتى اهتماما للتحويلات الرأسمالية الحاسمة التى حدثت فى بداية القرن وزادت وتيرتها أثناء الاستعداد للحرب ثم فى أثناء الحرب نفسها. وبدأ المفكرون الماركسيون من أمثال هيلفردنج *Hilferding* (١٩١٠) وروزا لوكسمبورج *Luxemburg* (١٩٥١) والبولشفيكى بوخارين *Bukharin* (١٩٧٢) منذ تسعينيات القرن التاسع عشر فصاعدا، بدأوا يضعون تحليلا لمرحلة نوعية جديدة فى تطور الرأسمالية لم تكن كتابات ماركس تتوقعها بالمرّة. واستنتجوا أن تسعينيات القرن التاسع عشر كانت تشهد تركيزا سريعا لرأس المال تحت سيطرة البنوك الكبرى التى أصبحت بالتالى المراكز الموجهة لتراكم رأس المال وإعادة إنتاجه. تحت إدارة هذه البنوك حدثت عمليات تراكم ودمج للوحدات الإنتاجية فى شركات كبرى أو مصارف احتكرت قطاعات صناعية بكاملها وطغى رأس المال المالى على رأس المال الصناعى وحل الاحتكار محل المنافسة، ومع انحسار المنافسة فقدت الرأسمالية حقها التاريخى فى البقاء حيث إن المنافسة وحدها، حسب عقيدة ماركس، هى ما يجعل الرأسمالية تتقدم، إذ بدونها يتوقف الدافع على تغيير قوى الإنتاج، وبالتالي تتراجع الرأسمالية. هذا الاستنتاج أدى إلى عواقب ثورية وخيمة، فلو أن مفكرى الرأسمالية الاحتكارية كانوا على حق فإن الرأسمالية تكون قد دخلت آخر مراحل سقوطها. هذا التفكير عن الانتقال من حقبة لأخرى كان يمثل جزءا محوريا من فكر لينين (والدعاية الشعبية له فى ١٩١٧)، كما كان عنصرا مهما فيما اعتبره لوكاتش *Lukács* فهم لينين "لواقعية الثورة": فالثورة هنا... والآن. (*Lukács 1970*)

من ضمن المشكلات التى كان على المفكرين الماركسيين أن يشرحوها هى كيف نجحت الرأسمالية (أ) فى إعادة إنتاج نفسها على مستوى واسع؛ و(ب) استيعاب منتجها؛ و(ج) تحاشى التغيير الثورى الذى توقعه ماركس بسبب انخفاض نسبة الربح، وكانت نظريات الرأسمالية الاحتكارية التى وضعها لينين تضع حولا لكل تلك المشكلات.

أصبحت مشكلتنا إعادة إنتاج رأس المال واستيعاب المنتج مشكلتين حادثين في الدولة الصناعية الرائدة في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر، فقد كانت هذه الدول تعاني من زيادة كبرى في السلع لم تستطع السوق المحلية أن تمتصها وتبع ذلك زيادة في إنتاج رأس المال الذي لم يجد التوظيف المربح، وكان لابد من تصدير كل من السلع ورأس المال على مستوى واسع حتى يمكن لدورة إنتاج رأس المال أن تكتمل وأن تتجدد. من الطبيعي أن يكون هناك مقاومة من قبل الاقتصاديات المستقبلية لأي اقتحام من قبل السلع الرخيصة أو رأس المال الزائد عن الحد المسموح به الذي يهدد بتدميرها، وسيكون من الضروري إذن تكوين جيوش وبحريات قوية لتوسيع الأراضي الاقتصادية التي تمتلكها العاصمة الأم؛ ومن ثم نشأت الإمبريالية كوسيلة من وسائل الرأسمالية الاحتكارية، وقد نجحت الرأسمالية الاحتكارية أخيرا في عصر الإمبريالية في تحقيق توقعات ماركس بأن الرأسمالية "سوف توجد في كل مكان وتستقر في كل مكان" (*Marx and Engels 1962, vol.I, p.37*) وإنما لابد من أن تكون أول الأنماط الإنتاجية في العالم (*Marx and Engels 1975-86, vol.V, p.49*). وقد استطاع أخيرا التوسع الإمبريالي المحموم في الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر أن يستحوذ على جميع أراضي العالم في وجود علاقات رأسمالية (احتكارية).

عممت حقبة الرأسمالية العالمية تناقضات الرأسمالية وتسببت أثناء ذلك في نشأة ظاهرة جديدة ألا وهي ظاهرة الأمم المستغلة، والجدلية هنا باختصار هي أن تصدير السلع ورأس المال إلى أسواق محمية (غير تنافسية) مع انتزاع فائض القيمة بلا رحمة من العمال الذين لا تحميهم اتحادات تجارية في المستعمرات (ولا تحميهم أية مبادئ أخلاقية لدى المستعمر)، هذا التصدير ينتج عنه أرباح كبرى، أي أكبر كثيرا من أرباح الأسواق المحلية الأم. استطاع الرأسماليون الاحتكاريون أن يستخدموا هذه الأرباح الكبرى ليمنعوا تناقص نسبتها كما استطاعوا أن يستخدموا جزءا من هذا الفائض في شراء التأمين الصناعي بوجود عمال أكثر أمنا وأكبر أجرا- أرستقراطية عمالية- ترتبط مصالحهم ارتباطا مباشرا بالإمبريالية. كان

هذا البناء- في نظر لينين- هو السبب في الفكر التعديلي وسياسة التدرج التي ظهرت في دفاعية القادة الديمقراطيين الاجتماعيين.

وكما وجد لينين تفسيراً مادياً للخيانة الديمقراطية الاشتراكية، وضع الرأسمالية- وبالتالي الثورة- ضدها من منظور جديد تماماً؛ فلن يهزم الرأسمالية العالمية سوى الثورة العالمية، وبالتالي لا بد من تقدير مدى النضج الثوري من خلال النمط الإنتاجي العالمي وليس على صعيد السوق المحلي فحسب. كما أظهر التحليل أن الاستغلال كان على أشده في النظام العالمي (والتعدلية أو المراجعة في أضيق حدودها)، وكان من المتوقع أن تبدأ الثورات المعادية للإمبريالية في المستعمرات أو شبه المستعمرات (مثل روسيا) وأن تتكسر السلسلة الإمبريالية في أضعف حلقاتها وليس في قلاعها المتروبوليتانية الحصينة.

بناء الدولة الإمبريالية

يرى التحليل البولشفي أن الحرب كانت ذاتها كانت نتاجاً مريراً للمنافسة المشتعلة التي خلقتها الرأسمالية من أجل اكتساب الأراضي الاقتصادية، فالرأسمالية خلفت تنافساً بين الدول، وصاحبه نمو عسكري وإعادة توجيه للنظام الاقتصادي لكي ينتج وسائل دمار وليس وسائل إنتاج أو استهلاك؛ ومنذ العقد الأول من القرن العشرين أدرك ملوك وبارونات الرأسمالية المالية الأهمية القصوى للدولة كمنظم سلطوي وضامن للرأسمالية المعاصرة، وبالتالي راحوا يسعون للسيطرة عليها. فالدولة، في نهاية الأمر، هي المسئول الوحيد الذي يملك السلطة لجباية الضرائب وفرض التعريفات والقادر على فرض سياسة أجنبية مناسبة وتوجيه الجيوش والأساطيل البحرية وإنشاء إدارات استعمارية، كما أن تغير طبيعة الرأسمالية أثر على تكوين الدول البرجوازية. كان نيكولاى بوخارين أهم مفكر في حزب البولشفيك وقد توقع معظم أفكار لينين في الفترة من ١٩١٤ - ١٩١٧. في عام ١٩١٦ اختلف لينين مع بوخارين حول فكرة الأخير بأن تحطيم رأس المال المالي كان يستلزم تحطيم الدولة الإمبريالية، ولكنه في مطلع ١٩١٧ وافقه على هذا الاستنتاج. تزعم بوخارين

فكرة التراجع عن الدولة الليبرالية الأقل تدخلا إلى الدولة الإمبريالية السلطوية الشديدة التدخل (Bukharin 1925).

كان من رأى بوخارين أن الدولة الإمبريالية فى زمن الحرب هى الدولة الأخطر على الإطلاق فى التاريخ، فهى تطمح إلى- وتحاول تنفيذ - نظام رقابة كلى وشامل، وأوكلت إلى نفسها مهمة تكوين المجتمع المدنى، وضمت إليها الهيئات المهنية "الفلسفة والطب والدين والأخلاق والكيمياء وعلم البكتيريا- كلها تم تعبئتها وعسكرتها بالكامل كما حدث للصناعة والتمويل" (Bukharin 1925, p.29). وأخيرا، قضت على استقلال الأحزاب الاشتراكية وحركات العمال، وهذه أيضا اقتنعت بأساطيرها عن المصلحة القومية وأقرت وجودا قويا للدولة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية كطريق نحو "اشتراكية الدولة"، وباعت الدور العسكرى البطولى للبروليتاريا فى التاريخ لتشتري بعض فئات الرفاهة التى تقدمها الدولة وبضع كلمات التملق، وتواطأت لتحويل الحركة إلى إدارة للعمل فى الدولة الإمبريالية .

ما حدث- من وجهة نظر كل من بوخارين ولينين- هو أن الدولة ابتلعت المجتمع تماما، فلا شىء ولا أحد أفلت من قبضتها: "من هنا نشأ الشكل المتكامل للدولة الإمبريالية أو اللص المعاصر، التى هى عبارة عن تنظيم حديدى يمسك بمخالبه الحادة جسد المجتمع كله. إنها الدولة الدكتاتورية الجديدة التى تبدو خيالات توماس هوبز بجانبها مجرد ملهاة" (Bukharin 1925, p.30). وقد أوضح بوخارين ولينين كيف أن الدولة الإمبريالية لا تشبه أية دولة أخرى عرفت على مدار التاريخ. فقد شرعت أيديولوجيا جبرية قمعية قضت على الفكر السياسى وطوعت عقول الناس لأغراضها؛ وفى شكلها الإمبريالى فى وقت الحرب، ابتعدت عن تنمية القوى الإنتاجية أو تنمية السوق، بل راحت تطور قوى الدمار وعكفت على أكبر عمليات الغزو والتدمير والإبادة فى تاريخ البشرية. كان ذلك هو المرض العصابى للحضارة حتى أصبح العالم قبرا كبيرا مطمورا فى الوحل وفى دماء المذابح والمجازر التى خلفتها أول حرب عالمية بقيادة أول دول عالمية

شمولية. عند هذا المنعطف من تاريخ الإنسانية كان البديل الوحيد عن البربرية هو الاشتراكية، وكان الهروب من الحرب يعنى القضاء على الرأسمالية وبالتالى القضاء على الدولة، وكان برنامج الثورة ضروريا وممكنا فى إطار الماركسية. أما السؤال الذى فرض نفسه فى هذه الظروف التاريخية فكان هو: إذا كان لابد أن تختفى الدولة، فما الذى يمكن أن يحل محلها؟

من أكبر تناقضات القرن العشرين أن النظام الذى جسد الشمولية فى العقل الجمعى (والأكاديمى) بدأ حياته خصما خطيرا لشمولية الدولة البرجوازية المعاصرة. وتم تصوير المشروع الثورى الروسى فى ١٩١٧ باعتباراه سيقضى على ذلك الكابوس... كابوس الدولة الدكتاتورية الحديثة... الدولة الإمبريالية العسكرية، الدولة اللص الملتخة بالدماء (Harding 1996).

شارك مفكرو الثورة الروسية من البولشفيك ماركس فى الإيمان بأن الدولة والمجتمع لابد من أن تكون حصيلة جمعهما متساوية دائما بحيث إن وجود أحدهما يلغى وجود الآخر، وقاموا على الأقل فى ١٩١٧ بإحياء خطاب كان الكثيرون يظنون أنه بدائى أو أنه انتهى حتى عندما عبر عنه ماركس. ولكنهم أفاقوا وضمّنوا تحليلهم عن القرن العشرين فكرة ماركس بأن نمو الدولة لا يتحقق إلا على حساب المجتمع.

السوفيئات كأشكال معاصرة من الكوميونة

كان النمط الأفضل لقوة الدولة فى نظر ماركس هو نظام لوى بوناپارت *Louis Bonaparte*، فقد أفاد من التوازن الطبقي الذى كشفت عنه ثورة ١٨٤٨. ووضع طبقة ضد أخرى (كما وضع طبقة الفلاحين ضدهما معا) لكى يضمن استقلالية الهيئة التنفيذية بما فيها من بيروقراطية وچنرالات. أرهقت الدولة المجتمع وأنهكته أثناء عملية نضجها وكشّرت لهذا النضج، "لم تستطع الدولة تحقيق استقلالها التام إلا تحت حكم بوناپرت الثانى" (Marx and Engels 1962, vol.I, p.333). ولا

عجب أنه عندما قامت الثورة ضد نظام لوى بوناپارت لم تأخذ شكل المواجهة مع شكل معين من الدولة ولكنها كانت ثورة "ضد الدولة ذاتها... ضد إجهاض المجتمع وضد استغلال الشعب لم تكن ثورة لتحويل دفة الحكم من هذه الطبقة إلى تلك وإنما ثورة لكسر آلية الطبقة ذاتها" (Marx 1970, p.166). هذه هي المعادلة التي لا بد أن تكون نتيجتها صفرا: فدولة بلا مجتمع لا بد من أن يعقبها مجتمع بلا دولة. الكوميونة التي حلت محل لوى بوناپارت تحركت فورا لإلغاء الجيش والشرطة، فلم تعد هناك هيئات منفصلة للمسلحين أو هيئات منفصلة للسياسيين أو البيروقراطيين أو القضاة أو أية مهنة أخرى... لا شيء من هذا القبيل. أى أن الدولة- من حيث التعريف- لم يعد لها وجود. كان ذلك هو الخطاب الجذرى وغير العادى الذى ظل لينين يكرره ويعيد تصحيحه فى عام ١٩١٧ كدليل للاستراتيجية البولشفية وبرنامج الثورة الروسية، وكانت تلك هى مادة كتابه "الدولة والثورة" وكذلك كتاباته السياسية والتحريضية، وقد أنفذها من الضياع والنسيان كما ضاعت ونسيت كتابات ماركس عن كوميونة باريس فى ١٨٧١، كما حدد لينين السوفيتات (المجالس) الروسية كأنماط معاصرة للكوميونة واستثمر وضعها ودورها كشكل لمناهضة الدولة. كان الاشتراكيون من كل بقاع الأرض قد نسوا درس ماركس وهو أن هناك بديلا للدولة.

كان تاريخ الدولة حتى ذلك الحين هو تاريخ تطور القوة والامتيازات لدى المجموعات الوظيفية والسياسية المتخصصة، كما كان عبارة عن إطار للأفكار والمؤسسات والممارسات التى تصب فيها هذه الامتيازات أو الأوامر ويتم تبريرها. وكانت طبيعة الزمن الجديد، زمن تحول كل هذه الأنماط القديمة للهيمنة والتبعية، هى أن المسلحين بوجه العام والمنظمين داخل ميليشياتهم وكوميوناتهم ومجالسهم وكذا مصانعهم ولجانهم الإقليمية، قد نسبوا لأنفسهم كل تلك السلطات المفقودة. كانت فكرة الثورة قد رسخت نفسها باعتبارها معادلة للدولة أو بالأحرى اشتراكية إضفاء القوة على المجتمع، وتجسدت كثورة ضد الدولة- أو بالأحرى ثورة اشتراكية- تعيد القوة والسيطرة إلى المجتمع. كانت ثورة ضد الأمة كدولة، وهى الفكرة السياسية السائدة منذ الثورة الفرنسية.

أصر لينين على أن هذه البداية الجديدة بانت لا مفر منها، ليس لوجود ضرورات نظرية وإنما لأنه لم يعد هناك بدائل لها لدى العالم المعاصر. روسيا نفسها فى الشهور الست منذ أطاحت ثورة فبراير ١٩١٧ القيصر، اتجهت إلى منهج المؤسسات والأنماط الحكومية المتاحة، وانتقلت روسيا من ملكية إلى حكومة أرستقراطية، ثم حكومة بنكية، ثم حكومة وسط دستورية تنفيذية، ثم يسار وسط، وطوال هذا الوقت وفى كل الأحوال كانت تزداد تورطاً فى الأزمات. استمرت الحرب وتضاعفت أعداد القتلى والثكالى والمعاقين والمشوهين وتهافت البنى الاقتصادية ونظم الاتصالات وتساعد التضخم والبطالة إلى مستويات خرجت تماما عن السيطرة، بينما استفاد المرابون والمضاربون من البؤس العام وسقطت البلاد فريسة سهلة لسائغة لأعدائها، وكان من رأى لينين أن كل الأشكال السياسية قد تمت تجربتها بالفعل وثبت عدم جدواها. لا شىء من كل تلك الأنماط استطاع أن يشبع الاحتياجات العامة، حيث كانت كلها تفترض أن الزعامة والتنظيم مصدرهما الدولة فقط. وحدهم البولشفيك هم الذين كانت لديهم الشجاعة ليخرجوا عن هذه القوالب الضيقة ويفجروا الطاقة الكامنة والمبادرة فى الجماهير، وكان لينين موقفاً أن تلك وحدها هى الطريقة العملية لمنع الانحدار نحو الكارثة، وأصبحت الحتمية النظرية ضرورة عملية (Lenin 1960- 1970, vol.XXV, pp.323-67).

تم تدمير البنى السياسية للرأسمالية الاحتكارية، وكان للثورة أن تستمر وتصبح أكثر راديكالية، أما بالنسبة للبنى الاقتصادية للرأسمالية المالية فقد تحرى لينين الحرص الشديد فلم يكن بالإمكان تحطيم أو إلغاء هذا الجزء من ميراث الرأسمالية المالية، بل سمح بممارسة كل طاقة الرفاهة الكامنة بداخله. بذلك استطاعت الاشتراكية أن تتعلق بأذيال الحداثة. كان ذلك هو لينين الحداثى المنادى ببنك الدولة الأوحد كآلية لوضع نظام محاسبى يشمل الأمة كلها ويمثل تسعة أعشار الجهاز الاشتراكي، وكان ذلك ليصبح نمط الإنتاج والتوزيع الذى بنى

وظهور مؤسسات الرأسمالية الاحتكارية مثل التراسنات والكارنلات(*) . وقد أسفر ذلك عن تبسيط مسألة وضع الصناعة تحت السيطرة الاجتماعية، كما أنه قدم آليات يمكن العمل بها "بضربة واحدة وبقرار واحد" لخدمة حاجات الأغلبية بدلا من ربحية الأقلية. وباختصار، سلمت الرأسمالية مجموعة مؤسسات قوية استطاع من خلالها المجتمع الاشتراكي أن يؤثر على "إدارة الأمور" (Lenin 1960- 1970, vol.XXVI, p.106). لم يكن هناك غموض أو أسرار بشأن المؤسسات التجارية، فالرأسماليون أنفسهم لم يديروا شيئا، ففي كل الأحوال كانوا يجندون من يقوم بالعمل، وبسطوا عمليات الإنتاج والتوزيع والتحكم حتى أنها صارت متاحة لكل شخص متعلم. والواقع أن الكل ينبغي أن يتعلم فن الإدارة عن طريق التجربة وتحمل مسؤولية إدارة حياته والتحكم فيها. وكان ذلك، كما كان لينين يؤكد مرارا في الشهور الأولى من الثورة، هو حصيلة وجوه مشروع الاشتراكية في روسيا ومحتوى وعد ماركس بالتحريير .

التحليل الطبقي والاستراتيجية

كانت الأسئلة الرئيسية للثورة عند لينين هي: أى الطبقات يؤتمن على السلطة وأى شكل من أشكال قوة الدولة سيسهل نمو الاشتراكية؟ كإجابة عن الشق الأول من السؤال كان يرى أن هناك ثلاث طبقات يمكن أن تؤتمن على السلطة وهى البرجوازية والفلاحون والبروليتاريا. اعتمدت سياسة المنشفيك والـSRs على محاربة تحول الشعب إلى الراديكالية لضمان بقاء الطبقة البرجوازية على ولائها للثورة، ولكن لينين كان يرى أن الطبقة البرجوازية سوف تخون الثورة الديمقراطية إذا ما حانت اللحظة وسوف تنقلب على السوفيتات (المجالس) لتطفئ خطر الاشتراكية، سوف تفعل ذلك لأن وضعها الاقتصادي والاجتماعي وأمنها المستقبلي يتطلب ذلك. كان ذلك هو عبء تقييم ماركس للثورات الأوروبية فى

(*) الترسن Trust اتحاد احتكارى بين عدد من الشركات والكارنل Cartel اتحاد بين المنتجين للتخفيف من وطأة التنافس فيما بينهم.

١٨٤٨ ودرس الثورة الروسية في ١٩٠٥. كان التصور أن قدر الثورة والسوفيئات (المجالس) سيكون آمنا في يد البرجوازية أمرا شديدا الساذجة، فهو في حقيقة الأمر يجرد العمال من أسلحتهم ويجعل منهم فريسة سهلة للضربة القادمة.

ووفقا لهذا التحليل لم يكن من الممكن للحكومة المؤقتة والمجالس أن يتعايشا لأن لكل منهما وضعا طبقيًا مناقضا للآخر. فإحدهما تسعى لزعامة البرجوازية والثانية لزعامة البروليتاريا. الأولى تحاول أن تحد من الثورة ثم تحطمها والأخرى تحاول أن توسع منها وتطورها. طبقيًا، كانت الطريق واضحة تماما بالنسبة للينين وهو أن ينهى السلطة المزدوجة؛ فتكون السلطة كلها للسوفيئات مع جعل الفلاحين المتعطشين لامتلاك الأرض، والعمال من أهل المدينة يسيطرون على الإنتاج، وهكذا فإن كل الحركات التي توسع من مجال الثورة وتعمقها - أي تضعف القوة الاقتصادية والاجتماعية للطبقة البرجوازية والنبلاء - ينبغي تعزيزها.

كانت فترة ما بعد فبراير فترة توازن طبقي مؤقت بالنسبة للينين، كما كانت هي الفترة الحرجة لكي تقوم فيها كل طبقة بمضاعفة قواها وتحضيرها لاحتلال أفضل المواقع من أجل المواجهة الأخيرة. وكان ذلك يعني لحزب البروليتاريا تأمين أغلبية في السوفيئات - وهي الأجهزة التمثيلية للطبقة العاملة والفلاحين. ثم إنه يعني تعبئة وتوجيه أكثرية القوة المسلحة في الوقت المناسب وفي المكان المناسب. راح لينين يُذكر رفاقه بأن الثورات ما هي إلا تجربة للسلاح، فالتعبئة والنواحي العسكرية لاقتناص السلطة لا بد من أن تؤخذ مأخذ الجد وأن تعامل كفن الحديثة للاهتمام المبالغ فيه بالأشكال البرلمانية أو الديمقراطية الشكلية. كانت السوفيئات هي الشكل المعاصر للكميونية وكانت الكوميونة هي "الشكل السياسي الذي اكتُشف أخيرا لتحرير العمل والعمال اقتصاديا" بتعبير ماركس (*Marx and Engels 1962, vol. I, p.522*). كانت تلك هي السبيل الإداري الوحيد الملائم لبناء الاشتراكية، والأرقى من شرثرة الديمقراطية الرسمية أو البرجوازية: أرقى لأن بها مشاركة، ولأنها تشرك كل فئات الشعب وخاصة غير المتعلمين والفقراء

والمعوزين وغير المالكين، تتركهم فى تشريع كل السياسات الأكثر تأثيرا على حياتهم وتنفيذها. كانت السوفيات هي الكلمة الأخيرة فى المشروع الاشتراكي لأنها جعلت من الاشتراكية علاقة مشاركة بين أطراف متساوية وحوالتها إلى النشاط الدائم، فى هذه الاستراتيجية كان نشاط الجماهير هو ما يجعلهم يختبرون أنفسهم ويزيدون من قدراتهم على إدارة أمورهم اجتماعيا، وهي العملية التى يتم من خلالها الاستيلاء على قوى وسلطة الدولة والطبقات الحاكمة القديمة أو تحييدها.

لم تكن النظرية الماركسية قطعا هي التى أخضعت شاغلي "ونترپالاس" ذلك الخضوع المذل واستولت على مكاتب البريد والبرق وأمنت الكبارى واستولت على المواقع العسكرية المهمة فى أكتوبر ١٩١٧. كان ذلك كله من فعل النشاط المنظمين المستعدين للقتال من أجل القضية الثورية وفى سبيلها. كانت دوافعهم لذلك مختلفة، ولكن المتفق عليه هو أنه فى الفترة من يوليو إلى أكتوبر ١٩١٧ كان هناك انحسار شديد وعزوف جماهيري عن دعم الحكومة والأحزاب السياسية الموالية لها. وبعد فشل هجوم جاليسيان *Galician* الذى خاطرت حكومة كيرينسكى *Kerensky* بكل شيء من أجله - اتضحت الأمور، وراحت تتطور من سئ إلى أسوأ ومن هزيمة إلى هزيمة ومن تضحية إلى تضحية، حتى لم يعد للشعب الروسى طاقة على الحرب ولا اقتناع بالحكومة التى تدعمها. من الطبيعى أن تصبح مجموعات الجنود محور اهتمام الحركة اليمينية لاستعادة النظام وإعادة إحياء الوطنية وخلق قوة نظامية محاربة قادرة على الدفاع عن روسيا. كانوا يعتقدون أن ذلك يتطلب نوعا من الدكتاتورية المؤقتة يمارسها زعيم كاريزمى؛ وهو ما قد يعنى قمع كل الأحزاب والمؤسسات التى تهدد برنامجهم ألا وهي السوفيات وأحزاب اليسار. وكمقصد متطوع للبلاد، حشد الجنرال "كورنيلوف" *Kornilov* قوات "القوزاق" *Cossack* التى كانت تحت إمرته فى يوليو، وبدأ مهمته فى تطهير بتروجراد من العناصر غير الوطنية. ولكن المحاولة التى باءت بفشل مخز؛ كانت لها عواقب متعددة؛ كان هناك الكثير من الغموض بشأن دور الحكومة المؤقتة فى مسألة كورنيلوف حيث اتهمها كثيرون بالتواطؤ. والأسوأ من ذلك أن الحكومة المؤقتة كان عليها أن تحدد القوات التى قد تعارض انقلاب

"كورنيلوف" لكي يرى الناس أنها تقمعه، ولجأت إلى مجلس بتروجراد الذي أسرع فأسس لجنة ثورية عسكرية، وأطلق سراح زعماء البولشفيك الذين كانوا قد اعتقلوا بعد ثورة يوليو العشوائية المجهضة وفرضوا السيطرة على تسليح وحدات العمال الموالين للمجالس. كانت اللجنة الثورية العسكرية تحت سيطرتهم من البداية (من خلال تروتسكى ورفاقه).

بفشل انقلاب كورنيلوف، نَعِمَ البولشفيك بمجد المدافعين الحقيقيين عن الثورة، فقد صحَّت توقعاتهم، وانحازت البرجوازية للثورة المضادة، داعمة مغامرا عسكريا كان يتطلع إلى أن يكون نابليون: "كانت أزمة كورنيلوف هي نقطة التحول الحاسمة؛ إذ بدت أنها تؤكد رسالة البولشفيك وهي أن لا سلام ولا تغير اجتماعيا جذريا يمكن أن يتأتى من خلال سياسات حلول الوسط مع الطبقة البرجوازية" (Figs 1997, p.457). لم تحل أى من المشكلات الجوهرية التي كانت تؤرق الشعب: لا الأرض الزراعية، ولا الحرب، ولا العمل، ولا الرفاهة العامة، أو الرخاء الشعبى، وأثبتت الأحزاب التي تؤلف الحكومة المؤقتة أنها كانت عاجزة عن الحكم بينما أثبت الشعب أنه لن يُحكم بالأساليب القديمة. كانت الظروف الملائمة للاستيلاء على السلطة تتضح، وكان البديل الجذرى الذى اقترحه البولشفيك يكسب أرضا جديدة. فى سبتمبر كان للبلشفيك الأغلبية فى سوفيتات موسكو وبتروجراد، وكانوا بسبيل الحصول على الأغلبية فى المجلس الثانى لسوفيتات كل روسيا *Second All-Russia Congress of Soviets* الذى كان سينعقد فى الخامس والعشرين من أكتوبر. كسبوا ولاء المدن الكبرى والمناطق الصناعية والحاميات العسكرية والقواعد البحرية. كان لينين مصرا على أن لحظة الثورة قد حانت؛ فالمقاومة فى أضعف حالاتها والقوى الثورية فى صعود، وأى تأخير سيكون قاتلا، وجعلت المطالبة بالثورة العالمية التحرك فى روسيا حتميا، وكان الشرف لروسيا أنها أول من يكسر السلسلة الإمبريالية، وهنا هاجم لينين اللجنة المركزية لحزبه لتردها وخوفها وطالبها بحشد قواتها للاستيلاء على السلطة قبل أن يقوم مجلس السوفيتات بذلك (Lenin 1960- 1970, vol.XXVI, pp.19-21). وأخيرا اتخذ القرار، مع بعض التحفظات، بالهجوم على بتروجراد

فى الليلة السابقة لافتتاح أعمال مجلس السوفيتات الثانى. دونما مقاومة تذكر استولى المتمردون فى پتروجراد على كل مراكز السلطة واعتقلوا كل الموظفين (باستثناء كيرنيسكى)، أما معركة موسكو فكانت أطول أمدا وأكثر دموية.

كان تأثير الثورة البولشفية على المجتمع الروسى يتفق مع الراديكالية المتطرفة لنظامها الأساسى، ذلك النظام لم يقض على شرعية الدولة وكل مراكز القوى فحسب بل إنه جعل أى نظام اجتماعى آخر وأى نظام إنتاجى وتسويقى سلعى أمرا مستحيلا. فالشعار البولشفى للقضاء على السلطة الإدارية تم اتخاذه بحماسة شديدة لدرجة جعلت مجرد احتمال تشريع أو تبرير السلطة داخل الحياة الإدارية أو الاقتصادية أو الاجتماعية فى البلاد مشكلة كبرى. طرد الفلاحون ملاك الأراضى واستولوا عليها، وحيث إنهم لم يكونوا بحاجة إلى إنتاج المحاصيل التى تجلب المال لكى تنبأ فى الأسواق لخدمة سداد الديون (التي قامت الثورة بإلغائها)، أصبح دافعهم الوحيد للتجارة فى الأسواق هو الحصول على المال لشراء السلع الاستهلاكية التى كانوا يعجزون عن إنتاجها بأنفسهم؛ وإذا لم تكن هذه السلع متوفرة بالأسواق فلن يكون لدى الفلاح أى دافع للتجارة وقد يترجع إلى إنتاج ما يحقق الاكتفاء الذاتى من أجل الاستهلاك المباشر بدلا من الإنتاج من أجل السوق - وهو ما حدث. وبالتالي كانت الحياة المدنية والإنتاج الصناعى مهتدين بالانتهاء بسبب إحجام الفلاحين عن البيع والشراء.

أما بالنسبة للعمال الصناعيين، فقد كان لديهم أجدانهم الخاصة التى تخالف الخطط والطموحات البولشفية. لم يميلوا إلى التفردة التى نادى بها لينين بين الملكية والسيطرة. واقترن التأميم برفض كل ما هو برجوازى بما فى ذلك التعليم والمهارات الخاصة. المتعلمون ورموز السلطة باتوا كلهم أعداء للشعب وكان "بوخارين" يتحسر فى ١٩٢٠ لأن ثورة أكتوبر لم تجلب سوى تفكيك الأنماط القديمة للسلطة والتشريع فى الدولة والمجتمع. فعلى كل المستويات وعلى كل الأصعدة تم تفكيك الروابط بين الطبقة التقنية المتعلمة والكوادر الإدارية والعمال. كانت النتائج وخيمة بقدر هذا التفكيك، حيث حدث انهيار مأساوى فى الإنتاج

الصناعي: "من المسلم به أن الثورة البروليتارية يصحبها انهيار كبير في القوى المنتجة (Bukharin 1971, p.106). ولم تكن الأهمية القسرية التي أولتها الرأسمالية للأجر (اعمل أو مت جوعا) قد استبدلت بعد بأى دافع أخلاقي أو مادي ليضمن النظام داخل العمل، لم تكن هناك مبادئ إيجابية تدعم نمط الإنتاج والتحضر الذي من شأنه أن يحل محل الرأسمالية. ما حدث حتى ذلك الحين لم يكن سوى عملية سلبية لتفكيك البنى القديمة للسلطة وتوجهاتها.

دكتاتورية البروليتاريا- النظام والأمن

في ١٩٢٠ كان من الواضح أن ثمة فجوة كبيرة قد ظهرت بين الممارسات الفعلية وبنية السلطة في النظام والمبادئ الشرعية المؤسسة له. انتهى عمل الجهاز النيابي الوحيد الذي انتخب عن طريق الاقتراع العام في روسيا بمجرد انعقاده في يناير ١٩١٨، وكانت غالبية أعضاء المجلس التأسيسي (المنتخب في ١٩١٧) من أعضاء الحزب الثوري الاشتراكي ولم يقبلوا مطالب البولشفيك بالموافقة على كل الإجراءات التي شرعت منذ أكتوبر والاعتراف بسيادة السوقيات، فقامت حرب أهلية ضارية ومريرة، وكان ليون تروتسكي *Leon Trotsky* بلا شك هو الشخصية المحورية فيها. برز تروتسكي أثناء ثورة ١٩٠٥ حين كانت خطبه الحماسية البليغة وطافته العظيمة سببا في انتخابه نائبا لرئيس مجلس عمال بتروجراد، وحاول فيما بعد أن يوفق بين البولشفيك والمنشفيك في نزاعاتهم ولكنه انحاز بقوة إلى لينين في ١٩١٧. وكمفوض للحرب، أعاد تروتسكي السلطة إلى ضباط الجيش كما أعاد النظام والتماسك للجيش الأحمر.

في أواخر عام ١٩٢٠ كانت الحرب الأهلية قد وضعت أوزارها. وكان الفلاحون يخشون إحياء قوة ملاك الأراضي أكثر من خشيتهم البولشفيك، وفشلت المعارضة الداخلية كما فشل التدخل الخارجي في اقتلاع البولشفيك؛ بيد أنهم أعاقوا إمكانيات بناء الاشتراكية في روسيا كما قال لينين. أما وقد انتهت الحرب الأهلية، فقد تعالت الأصوات داخل الحزب وخارجه تنادى بمراجعة وإلغاء الإجراءات

المركزية في المجالات العسكرية والاقتصادية والسياسية التي كانت تبررها حالة الطوارئ أثناء الحرب الأهلية. كانت سيطرة العمال على الإنتاج هي أهم ما في برنامجهم الانتخابي المعارض، وطالب ديمقراطيو الوسط بالعودة إلى الإجراءات الديمقراطية داخل الحزب وخارجه، كما طالبت السوفيئات البارزة باستعادة قوتها وبترحيل جميع الأحزاب الاشتراكية حتى تستطيع المنافسة. ولكن لينين والبولشفيك كانوا يعرفون أن العودة إلى المبادئ المؤسسة للثورة سوف تقضى على قوتهم تماما، وربما تقضى الانتخابات الحرة إلى أن تصبح الأغلبية لمعارضهم السياسيين. كانت روسيا تعتمد على نفسها عالميا أما على الساحة الداخلية فلم يكن البولشفيك سوى أقلية تحظى بدعم شعبي ضعيف، ولم يعد سوى القليل من الناس "بضع آلاف في روسيا" (Lenin 1960- 1970, vol.XXXII, p.61) من المنخرطين في الحكم والإدارة. وكما ذكر لينين الحزب، فإن قاعدتهم البروليتارية كانت قد ذوت (Lenin 1960- 1970, vol.XXXIII, p.23-4).

لم يعد النمط القديم للاشتراكية باعتبارها قوة الشعب، والمبادئ التشريعية التي يعتمد عليها لإقامة الديمقراطية بالمجتمع بقادر على الاستمرار، وكانت دكتاتورية البروليتاريا هي النموذج الإيجابي الذي اقترحه ماركس على تابعيه لتطور الدولة. وهو شكل الدولة الذي كان مقترحا في البيان الشيوعي وازداد الاهتمام به والاعتماد عليه من خلال "نقد برنامج جوتا" *Critique of the Gotha Programme* (Marx and Engels 1962, vol.II, pp.18-37). كانت دكتاتورية البروليتاريا هي النقيض التام للكميونة، وكانت مركزية محكمة وليست متشعبة وانتقالية وليست شكلا نهائيا من الإدارة الشعبية. وفي حين كانت الكوميونة تحاول أن تغير علاقات القوة، كانت دكتاتورية البروليتاريا تحاول تغيير علاقات الملكية؛ كانت الأولى تتسم بالديمقراطية والمشاركة بالضرورة والأخرى جاهلة تماما بتركيب القوى وأنماط المسؤولية والمحاسبة، وبينما كانت الكوميونة تُعرف نفسها على أسس مؤسسية وتنظيمية وإجرائية كانت نسبية لينين الجديدة قد أعلنت: "أن شكل الحكومة لا علاقة له بها مطلقا" (Lenin 1960- 1970, vol.XXVIII, p.237). فلو أن الكوميونة كانت ترى الاشتراكية حريية

وفاعلية، فإن دكتاتورية البروليتاريا كانت تراها كفاءة في الإنتاج وعدالة في التوزيع، وحالة تحرر من الحاجة المادية. لم يكن هدفا هو إنهاء الاغتراب وإنما القضاء على الاستغلال. كانت ماركسية في ثوب الحداثة وكان صوتها سليبا.

في عام ١٩٢٠ كان لينين وبوخارين وتروتسكى كلهم إصرار على أن الاشتراكية لا علاقة لها بالحكم الذاتى ولا بالنشاط ولا بالحرية. "إننا لا نعد بأية حرية ولا أية ديمقراطية" (*Lenin 1960-1970, vol.XXXII, p.495*). وفى عبارة قاطعة عبرت عن الحالة الجديدة قال لينين "الديمقراطية يمكن الاستغناء عنها أما الصناعة فلا" (*Lenin 1960-1970, vol.XXXII, p.27*). كان بوخارين وتروتسكى ولينين متفقين على أن الأولوية هي تعظيم الإنتاج وأن ذلك كان يعنى أعلى درجات الانضباط والمسئولية وفرض السيطرة السلطوية فى العمل. وكان بوخارين واضحا فى اعتقاده "أن قوة الدولة الثورية- وهي أعلى مقومات الثورة الاقتصادية- تتحول إلى الداخل بأن تصبح عنصرا من التنظيم الذاتى والتنظيم الإجبارى للشعب العامل، وأن الإجبار والقسر اللذين تفرضهما الدولة قد يمتدا إلى الطبقة الحاكمة ذاتها، وربما إلى طليعتها البروليتارية التى تتحد فى حزب الثورة" (*Bukharin 1971, pp.151-6*). ظل تروتسكى هو الأكثر تشددا. وكان الجيش هو النمط التنظيمى الوحيد الملائم لفترة الانتقال تلك، والذى كان له حق التشريع المطلق على أفرادهِ وتوجيههم أو معاقبتهم، وأن يضعهم جميعا تحت إمرة رجل واحد. راح تروتسكى يؤكد فى ١٩٢٠ و ١٩٢١ عسكرة العمل والدولة باعتباره الأسلوب الوحيد لإصلاح قوة العمل المشتتة والاقتصاد غير القويم حتى يمكن الوصول إلى الهدف الأهم للاشتراكية وهو تعظيم الإنتاج (*Trotsky 1961, p.144*). وكان لينين أيضا واضحا فى رأيه بأن الطبقة العاملة المنقسمة على نفسها، المبخوس حقها، غير قادرة على إفراز دكتاتوريتها الخاصة، وأن قوتها كطبقة لن تكون ذات أثر إلا من خلال طليعتها الواعية المتمركزة فى الحزب.

كانت دكتاتورية البروليتاريا ظاهريا قاعدة أفضل وعدا من الكوميونية لتأسيس شرعية قوة الدولة؛ فالكوميونية كانت مناهضة للدولة من الألف إلى الياء

وكانت رسالتها واضحة ومؤكدة: إعادة كل السلطات التي استحوذت عليها الدولة إلى المجتمع؛ وهدفها الأساسى هو توزيع السلطة؛ وأهم مبادئها المساواة وسرعة الاستجابة وغياب الوساطة أو التمييز المادى. كانت تنبئ بالعودة إلى الماضى وقلب موازين مجتمع ما قبل الحداثة. كانت تفترض ضمنا أن قيمة وأهمية الأعمال العامة أمر يقدر عليه الشعب بأسره، وهذه لا تصلح أن تكون قاعدة يبنى عليها أى فكر فى الحداثة أو أية تركيبة دائمة للقوة من أى شكل؛ أما دكتاتورية البيروليتاريا فهي أكثر أشكال الدولة سلطوية وتمردا، لا تعترف إلا بالعمال ولا تقدر سواهم. كانت هيئة مركزية معنية بتركيز جميع قوى الإنتاج والتوزيع والتبادل فى أيدى سلطة الدولة، وكانت حداثية تماما فى تبنيها للآلة وتقسيم العمل ومزايا التنظيم السلطوى الواسع المجال. لم تكن تقف عند قانون أو أخلاق أو عرف ولكنها كانت تسعى للمصالح الطبقيّة للبيروليتاريا بلا هوادة، وقد أدركت - وأعلنت بكل فخر - أن قوة الدولة قد تلجأ إلى القمع والإرهاب إذا ما دعت الضرورة لذلك.

فى عام ١٩٢٠ اتفق بوخارين ولينين وتروتسكى على أن الطريق إلى الاشتراكية تمتد عبر الزيادة الكبيرة فى قوى الدولة. وعلى الصعيد الرسمى، كما كان يرى بوخارين، ينبغى لدولة المجالس (أو السوفيتات) أن تحد من السلطوية المركزية للدولة الإمبريالية وبخاصة فى سيطرتها على الاقتصاد وتوجيهها له؛ وكان الوعد الذى أخذته الاشتراكية فى هذه اللحظة من تطور قوة السوفيتات هو أن تصلح وتعديل كل عيوب وأخطاء وظلم النمط الرأسمالى فى الإنتاج، ولكنها لكى تقوم بإنجاز هذه الأهداف الإنتاجية والتوزيعية عليها أن تسيطر على قوى الإنتاج وموارد الاستثمار وقوة العمل وتوزيع السلع والخدمات على المجتمع ككل وعلى نطاق قومى. فى ذلك الموقف الصعب الذى وجدت روسيا (ومن ثم الاشتراكية) نفسها فيه فى ١٩٢١، كانت الغلبة لهذه المجموعة من الأفكار ولمفهوم الاشتراكية. كان البلد محطما. فالحرب العالمية والحرب الأهلية وانتقال الصناعة أدت كلها إلى انخفاض الناتج العام فى كل المجالات تقريبا إلى حوالى ٢٠% مما كان عليه فى ١٩١٣، وفى مجال الحديد والصلب كانت النسبة أقل من ٥% (Hosking 1985, p.120). كانت المدن قد أفرغت من سكانها وقضى على

السيروليتياريا كما قضت المجاعة على الفلاحين، ولم تتحقق الثورة الأوروبية التي كان يفترض أن تخلص روسيا من الرجعية- على عكس كل التوقعات النظرية. كان البولشفيك معزولين داخليا (كثيرا ما كان لينين يردد في أسي: نحن مجرد قطرة في بحر الشعب) ومعزولين خارجيا ولم يكن هناك من يساندهم. لم يكن لهم قاعدة اجتماعية صلبة تذكر، فكيف لهم إذن- على المستوى العملي- أن يعيدوا إنتاج قوتهم؟ وكيف لهم أن يضمّنوا قوة الدولة التي أصبحت حصنهم الأخير؟

في ذلك الموقف، كان بوخارين يفكر في الأسلوب الذي استطاعت به قوى البرجوازية الإمبريالية المحاصرة أن تتعلق بالسلطة وتعيد إنتاج نهجها في استخلاص فائض القوة، كان يرى أنهم استطاعوا البقاء من خلال الإقضاء على الديمقراطية وتشكيل أيديولوجية واحدة شبه إجبارية عن الوحدة الوطنية، وفوق هذا وذلك من خلال استغلال قوة الدولة والتدخل الكبير في الاقتصاد من أجل ضمان إنتاج رأس المال الخاص بهم واستمرار أساليبهم المعقدة لاستخراج فائض القيمة من الشعب ككل، وقال بوخارين إن دولة السيروليتياريا سوف تكون انعكاسا لدولة الرأسماليين الاحتكاريين "وهكذا فإن نظام رأسمالية الدولة يحول نفسه إلى نقيضه- إلى دولة اشتراكية للعمال" (Bukharin 1971, p.79).

أيديولوجية الدولة السوفيتية - الوعد بالوفرة

لقد بلور لينين وتروتسكي، وكذلك بوخارين على وجه الخصوص، الدعائم النظرية للدولة الاشتراكية في ١٩٢٠ و ١٩٢١، ولكن ثبت استحالة تحقيقها في ذلك الوقت. وفي ربيع ١٩٢١ واجه النظام تراكم أزمات دمرته- وكادت أن تطيحه، فقد قامت انتفاضة العمال في بتروجراد وتلاها تمرد البحارة في قاعدة "كرونشتات" **Kronstadt** البحرية المتشددة، في الوقت الذي كانت فيه ثورة الفلاحين مشتعلة غربى وجنوبى روسيا. تم القضاء على بقايا الحركة الثورية التي قامت بعد الحرب عندما قُمت الحركة الشيوعية الألمانية في مارس ١٩٢١، أما الأمل فى ثورة

بروليتارية عالمية لوضع نهاية للرجعية الروسية فكان مؤجلا إلى أجل غير مسمى، وكان النظام يحاول محاولات العاجز أن يحكم دولة منهاره منعزلة.

فى ذلك المناخ حدث التراجع الاستراتيجى للسياسة الاقتصادية الجديدة وانقلبت الخطط الكبرى لتوجيه الدولة وإدارتها الشاملة للاقتصاد رأسا على عقب، وانسحبت الدولة من ملكية وإدارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، مسقطه جل اهتمامها على الجوانب المهمة والشركات الكبرى استراتيجيا فى الصناعة والاتصالات؛ ومع انسحاب الدولة ازدادت حرية الفلاحين والتجار فى تسويق سلعهم ووصلت تجربة حرب الشيوعية إلى نهايتها، ووضعت مكانها الاشتراكية كنمط إنتاجى.

وكان واضحا منذ البداية أن التخطيط القومى الشامل يتطلب سيطرة الدولة على عناصر الإنتاج: الأرض ورأس المال والعمل والنقل وتوزيع الناتج. وفى ١٩٢٨ كان الشيوعيون الروس أبعد كثيرا عن تحقيق تلك السيطرة مما كانت عليه الكثير من النظم الأوروبية. قامت ثورة ستالين فى الخطتين الخمسيتين التاليتين بتغيير هذا الموقف وتفعيل ما أصبح يعرف بالاقتصاد المخطط لأول مرة فى التاريخ، وكثيرا ما كان لينين يشيد بستالين باعتباره رجلاً يُعتمد عليه فى وضع الأشخاص والعاملين فى الحزب وفى أجهزة الدولة فى مواضعهم الصحيحة. بعد وفاة لينين قدم ستالين نفسه باعتباره المفسر لما أسماه "اللينينية" واستخدم قاعدة القوة التى بناها داخل الحزب ليهاجم اليسار أولا (المرتبط بروتسكى ومؤيديه) ثم اليمين (الملنف حول زينويف *Zinoviev* وكامينيف *Kamenev*). وفى ١٩٢٨ أصبحت له السيطرة على آلة الحزب/الدولة وراح يعلن عن خطط جذرية لتحويل البلاد سريعا إلى التصنيع والتجميع الزراعى؛ وفجأة انقلبت السياسة الاقتصادية الجديدة رأسا على عقب. ليس بوسعنا هنا أن نخوض فى أسباب ودوافع ذلك التحول المفاجئ أو تفحص أرقام الوفيات التى جلبتها تلك الإبادة الجماعية ولكن بوسعنا القول إن ذلك التحول كان الأكثر وحشية والأشد دموية يواجهه مجتمع حديث على يد حكومته. تحطمت تماما سبل الحياة بكل ما فيها من تقاليد ومواطن

أمن ونقاط حيوية، تحطمت إلى الأبد... وعانت كافة الطبقات من الحرمان، دُمّرت المدن وأقيمت معسكرات العمل الجبرية وأحرقت المحاصيل وضُيِّعت تماما سبل الحياة ووقعت المجاعة التي حصدت أرواح الملايين، واستطاع النظام أخيرا أن يضع الأرض تحت سيطرته - ولكن أية تكلفة باهظة دفعت لقاء ذلك! كما أخضعت أيضا عمالة مهولة من المعدمين الذين وُظفوا من أجل بناء المدن والمؤسسات الصناعية الكبرى وشق القنوات وبناء محطات الكهرباء المائية لإشغال الدافع إلى زيادة الإنتاج. كان ستالين هو الذى يقود ذلك التحول الزراعى والصناعى الأهوج .. غير المخطط (Nove 1992).

كانت تلك جدلية محورية فى معركة ستالين الطويلة مع تروتسكى، وهى أن الاتحاد السوفيتى يستطيع بالفعل أن يبنى الاشتراكية فى دولة واحدة. لم يستطع بالطبع أن يكمل بناء الشيوعية ولكن كان بوسعه (بل تعين عليه) أن يمضى قدما فى بناء نمط إنتاجى يؤكد تفوقها على الرأسمالية (Stalin 1953-5, vol. VI, pp.110-11). وعلى المستوى الملحوظ يتعين على الاشتراكية- كنمط إنتاجى- أن تثبت، وتوضح، تفوقها على الرأسمالية. لقد حلت محل الرأسمالية بالتدريج وراحت تدعى أنها سوف تحرر الإبداع التكنولوجى الذى أخدمته الاحتكارات الرأسمالية، ووعدت بأن تنهى ازدواجية الطاقة الإنتاجية وأن تزيل الفجوات المتواترة بين الإنتاج والاستهلاك التى تتسبب فى توالى حالات الركود وتبديد الموارد والبطالة.

وتوافقا مع النمط السان سيمونى فى الماركسية، وهو الفكر الذى سيطر على أيديولوجية الدولة السوفيتية فيما بعد، فإن هدف المجتمع كان أن يضمن للفرد الإشباع المستمر لحاجاته المادية، فالأفراد لديهم احتياجات دائمة ومهمة إلى الطعام والسكن والملبس لابد من إشباعها، ثم باستطاعتهم أن يدركوا وجود المزيد من الحاجات من خلال التخيل. المأساة هنا هى أنه حتى الحاجات الضرورية قد لا يتم إشباعها، والمفهوم الأساسى للاشتراكية على النمط السوفيتى هى أن للفرد حاجات مادية كثيرة للغاية (وطاقة إنتاجية محدودة) وبالتالي فهو يحتاج إلى المجتمع

لضمان إشباع هذه الحاجات، والفرد بداخل المجتمع لا يُمنح مجموعة من الحقوق المكتسبة وإنما لا بد من أن تكون لديه مقدرة على العمل؛ فهو يدخل المجتمع كطاقة عاملة. ولكي يشعر الأفراد بالأمان وبإشباع الحاجات التي لن يتيحها لهم سوى المجتمع، فإن عليهم أن يقبلوا السيطرة على قدرتهم على العمل وهذه السيطرة لا بد أن يمارسها المجتمع أو بالأحرى المؤسسة السلطوية المنظمة للمجتمع- ألا وهي الدولة. ومن الطبيعي أن الدولة لن تستطيع أن تضع وتراقب وتكافئ خطط عمل كل فرد من المواطنين، ولكنها تعرف مقدار قوة العمل وتضعها في إطار البناء القومي الذي تقوده الوزارات المركزية في الحكومة، فالفرد يشارك بالعمل المفيد اجتماعيا (وبالتالي يصبح صالحا للمواطنة) كعامل داخل المؤسسة المشاركة في الخطة؛ وعلى المؤسسة الجماعية مسئولية أن تضمن أن يكون لدى كل أفرادها مواقف سليمة وصحيحة تجاه الأداء المنظم والمستمر، ليس كعمل فحسب وإنما كمسئولية اجتماعية أيضا، كما تتكون من بناء متدرج من قواعد الأوامر والواجبات التي تضمن أن يقوم كل فرد بالفعل بتحقيق أهداف العمل، كما أنها هي التي تحدد قدر مكافأة كل عامل؛ كذلك فإن الإدارة، التابعة للحزب، هي التي تحدد المرشحين للتدريب واكتساب المهارات وبالتالي هي التي تحدد أسباب الترقية، وهي التي تحدد ما ينبغي فعله وكيف يتم وعلى يد من.

كان للمؤسسة الجماعية جوانب اقتصادية اجتماعية وأخلاقية سياسية أوسع، وكثيرا ما كانت تتحكم بالعقارات وتحدد من يحظى بأفضلها، كما كانت تتحكم بالسلع الاستهلاكية المعمرة مثل السيارات والتلفزيونات الملونة والغسالات، وتدير الأنشطة الترفيهية المتاحة للعمال، وكثيرا ما تملك وسائل الراحة والترفيه. كانت المؤسسة الجماعية هي الموقع الإيجاري الذي يمكن لأي مواطن أن يحقق ذاته فيه، وعليه أن يخضع لسيطرته عليه، سيطرته على أن يمنحه أو يمنع عنه السلع القيمة التي يوفرها المجتمع. من الطبيعي إذن أن يتم إشراك الأفراد منذ نعومة أظفارهم في البنى الاجتماعية للأسرة والأصدقاء والجيران وفي أنماط السلوك التي تضمن لهم الحصول على الموارد النادرة، العمل المنظم كان وحده أهم مؤشر ولا بد من تكملته بأنماط الملابس وعلامات التحضر (كحضور الاجتماعات ورفع الأيدي

والتصويت وترديد شعارات المساندة) ودعم السياسات القائمة والشخصيات القيادية. كانت المؤسسة الجماعية إذن هي المكان الذي تتم فيه مساندة القيم المادية وكذا القيم الأخلاقية والسياسية وهي مكان إنتاج هذه القيم التي توحد المجتمع ككل.

ووفقا للأراء السوقية عن عدالة التوزيع فإن العامل بقدر ما ينتج، يحصل على المقابل. وكلما زاد إنتاج العامل ومؤسته زاد عائد المؤسسات التخطيطية المركزية، أى أن قوة جهاز الدولة المركزى تزيد. نظام التخطيط القائم من خلال الوزارات وصناديق الائتمان والشركات والمصانع هو وسيلة الدولة السوقية لاستخلاص الفائض الاجتماعى من الشعب كله. وفى المطلق، كان هو النظام الأمثل لإعادة إنتاج القوة ممن يملكونها. كانوا هم من يتحكمون فى فائض القيمة الاجتماعى من خلال فرض أسعار كل السلع والخدمات والتحكم فى الضرائب وأجور العمال، وهذه القيمة الاجتماعية المضافة كانوا هم وحدهم الذين يحافظون عليها. ومن خلال الإدارة الصحيحة لفائض القيمة ومن خلال تدرج العوائد والفوائد التى تعود على النخب صار باستطاعة أصحاب المصانع الكبار أن يضموا زيادة إنتاجهم. الكل فى هذا النظام أعضاء فى شبكات معقدة، يأخذ بقدر ما يعطى وينطبق ذلك على جميع المستويات (Konrad and Szeleyni 1979; Feher, Heller and Markus 1983; Harding 1984).

إن أمراض الجهاز الاقتصادى السوقية لهى اتهام للماركسية الوضعية التى اشتق منها، والتجربة السوقية تؤكد أنه مع اتساع وحدات الجهاز الاقتصادى السوقية وتحديثها وتعقدها واعتماد كل منها على الأخرى تزداد الصعوبة فى تخطيطها، وبعيدا عن كونها المنقذ العظيم الذى خلص الصناعة أخيرا من عدم الكفاءة وأطلق العنان للتحديث التكنولوجى فإن خطة الدولة أثبتت أنها، على جميع المستويات، عقبة فى وجه التحديث والكفاءة وصعب التخلص منها. أصبحت خطة الدولة هى المشكلة وليس الحل، وثبت أن الفرضيات الحدائية الوضعية التى أدت إلى مشروع التخطيط ممعنة فى التفاؤل. حتى أفضل العقول الرياضية وأعدت أجهزة الكمبيوتر أثبتت أنها غير كفاء بالمرّة فى محاولاتها لتخطى كم المتغيرات

المتشابكة التي كان على الاقتصاد المخطط أن يتعامل معها، وقد بات واضحا للناس أخيرا، وللمخططين أنفسهم، أن التخطيط قد فشل في وعوده لأنه ببساطة لم يضمن لا للمواطنين ولا للمنتجين المزيد من الفوائد المادية عما تضمنه الأنظمة المنافسة، كما أن ذلك النظام لم يكافئ المنتجين على قدر إنتاجهم، ولكن تلك الوعود هي ما بررت الافتقار إلى استقلالية الفرد أو تحكمه في عمله. كانت تلك هي الوعود المركزية في تشريع النظام السوفيتي. وكانت المشكلة التي ظهرت أخيرا في جميع نظريات العقد الاجتماعي هي أنه عندما تفشل الدولة في تقديم التزاماتها يصبح المواطنون في حل من التزاماتهم. في أواخر الثمانينيات اتضح أن أنماط التشريع المستقاة من ماركس والتي كانت تتم ممارستها داخل الاتحاد السوفيتي لا يمكن أن تستمر كأساس لقوة الدولة.

...والنتيجة

كل أشكال المشروع الماركسي للتححر تم تجربتها وثبت فشلها جميعا؛ وانتهى المشروع الاشتراكي الذي كان ينظر إليه باعتبار حريته تقوم على الكوميونة- انتهى بالتراجع والعزلة والدمار، وأفضى مشروع الاشتراكية، ككفاءة وأمان نتيجته وتضمنه الدولة، إلى جوع ورعب في عهد ستالين، كما انتهى المشروع الاشتراكي كوعد بالوفرة تحققها آليات التخطيط التي تحوى جميع طوائف الشعب، انتهى إلى فساد النخبة ونقص السلع الاستهلاكية. وفي النهاية كانت هناك محاولة نظرية (وعملية) للتفاعل مع تعقيدات السياسات الحديثة.

يمكن القول إذن إن الماركسية أفقرت الخطاب السياسي على مدار الفترة السوفيتية ولازالت إلى يومنا هذا تعرقل قيام علاقة صحية بين الدولة والمجتمع المدني في روسيا. لم يحدث أثناء التجربة السوفيتية بكاملها أن نوقشت قضايا مثل كيف نحكم وكيف نحاسب أصحاب السلطة أو كيف نحملهم المسؤولية، ولم توجد أبدا السياسة التي تتضمن استراتيجيات بديلة سياسيا أو اقتصاديا. في نهاية الأمر فقط بدأ واضعو النظريات الاجتماعية السوفيتية والزماء السياسيون يفكرون بجديّة

في العلاقات المتبادلة بين المجتمع المدني والفرد والدولة. وفي النهاية فقط أعيد اكتشاف المجتمع المدني ك مجال ممكن للتطوير والتنمية الذاتية المستقلة، وأنه ينبغي أن يكون له نصيب كبير منها. وكان ذلك يتطلب مواقف جديدة تجاه القانون. في نهاية التجربة السوفيتية فقط عرفت فضائل التعددية واعترف بها على استحياء. تلك الاكتشافات الجذرية اقترحها ميخائيل جورباتشوف على استحياء في برنامجه البريسترويكا (*perestroika*) "إعادة البناء" و"التحول إلى الديمقراطية" (*demokratisatsiya*). ولم يؤدي إلى استقرار وتحديد النظم السوفيتية للسلطة، بل كان لهما الأثر المعاكس لذلك تماما. التحول إلى الديمقراطية تحديدا أثبت أنه يمحو الاحتكار الشيوعي للسلطة، وأسرع بإفراز دوائر انتخابية سياسية ووطنية جديدة أدت إلى تفكيك الاتحاد السوفيتي تماما؛ وأخيرا وبالكثير من المشقة، استطاع بعض المجموعات والأفراد أن يخرجوا عن قيود خطة الدولة والمؤسسة الجماعية ويؤسسوا أعمالا جماعية أو فردية؛ لكن ما إن تم إشباع هذا الميل إلى سيطرة الإنسان على عمله حتى تلاشت قوة الحزب والدولة، ولم يعد النظام قادرا على إنتاج القيم المادية ولا المعنوية الضرورية لبقائه، بل أفسح مجالا لشكل مناقض من الرأسمالية والنمو القوى لديمقراطية العامة وإغواءات غامضة بالقومية.

١٢- الشيوعية الآسيوية

ديفيد مكليان^(*) DAVID McLELLAN

السياق التاريخي

لما كانت الماركسية بداية هي نتيجة التفكير في التداخيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للثورة الصناعية، فقد استقرت في أوروبا؛ ولذا فإن تطبيقها في آسيا لم يخلُ من مشكلات، إلا باعتبارها مرآة تحملها الدول الأكثر تقدماً أمام تلك الأقل تقدماً لكي ترى فيها الأخيرة مستقبلها" (Marx 1995, p. 12). ما حدث هو أن الماركسية لم تتقدم في آسيا إلا بالتكيف مع عاملين: أولاً: كان عليها أن تتوافق مع القيم الثقافية الأصلية، وذلك رغم أن الكثير من الماركسيين قد لا يتفقون مع ما قال به يو با سوي *U Ba Swe* الأمين العام للحزب الاشتراكي في بورما في ١٩٥١ من أن "الماركسية لا تعادي البوذية؛ فالفلسفتان صراحة ليستا متشابهتين فحسب، بل إنهما متطابقتان من حيث المفهوم" (Trager 1959, p.11)، إلا أن الأمر يستدعي قدراً من التكيف بين النظرية الماركسية والأنماط والمعتقدات الثقافية في الدول الآسيوية. وتطبق كلمات ماوتسي تونج *Mao Zedong* حين قال: "أقول للشيوعيين الصينيين الذين هم جزء لا يتجزأ من الأمة الصينية العظيمة إن أي حديث عن الماركسية بمعزل عن الخصوصيات الصينية هو ماركسية مجردة- ماركسية في الفراغ" (Mao 1965-77, vol.I, pp.209ff)، هذه الكلمات تنطبق على الماركسية الآسيوية بشكل عام. ثانياً: لقد وصلت الماركسية إلى آسيا لتدعم- ظاهرياً على الأقل- الطموحات القومية الوطنية المناهضة للاستعمار، ورغم تصريحات ماركس المبسطة بأن العمال لا وطن لهم فإن التحليل الماركسي للإمبريالية والحركات القومية في العالم غير الأوروبي أصبح أكثر إلحاحاً مع توالي سنوات القرن العشرين.

(*) أستاذ النظرية السياسية - كلية جولد سميث - جامعة لندن.

كان انتصار البولشفيك في ١٩١٧ يعنى أن الماركسية الآسيوية نشأت تحت مظلة الاتحاد السوفيتي (*Carrere d'Encausse and Schram 1969, pp.69ff*). وفي المؤتمر الثاني للدولية الشيوعية في ١٩٢٠ قال رئيس الوفد الهندي ام. ان. روى *M. N. Roy* إن مصير الثورة في أوروبا كان يعتمد على نجاحها في آسيا وهو ما سوف يحرم الرأسمالية الأوروبية من مكاسبها الزائدة (للمزيد عن آراء روى انظر *Gupta 1980*). أما لينين فقد تبنى، على العكس، منهجا أكثر حذرا وكان أكثر اهتماما بحماية الدولة السوفيتية الوليدة، وساند فكرة حماية الدولة السوفيتية، كما استحسّن إحقاق الحركة الشيوعية في الدول المتخلفة بالحركات القومية "البرجوازية الديمقراطية". وفي حين كان لينين شديد التعاطف مع الحركات الفلاحية، كان من رأى روى أن الطبقة العاملة في آسيا هي بالفعل طبقة كبيرة ولديها من الوعي ما يؤهلها لقيادة الحركة الثورية، ولكن الأحزاب الشيوعية الجديدة فشلت في تحقيق تقدم في المجالات التي كان يتوقع منها ذلك وفقا للمبادئ الماركسية الأرثوذكسية؛ ففي الهند فشل الحزب الشيوعي في أن يصبح حزبا رئيسيا في الصراع ضد الحكم البريطاني؛ وفي اليابان، التي كانت بها بالفعل طبقة عاملة صناعية كبيرة، لم يصبح الحزب الشيوعي قوة يحسب لها حساب إلا في ظل الاحتلال الأمريكي بعد الحرب. في الصين فقط بدأ يتكون شكل متميز من الماركسية الآسيوية- ولكن بعد التدهور الدرامى الذى أصاب الحزب الشيوعي على يد الحركات البرجوازية القومية نفسها والتي كانت السياسة السوفيتية قد أخضعت الحزب لسلطوتها.

الماركسية الصينية

تأسس الحزب الشيوعي الصينى *CCP* في ١٩٢١ بحضور ماوتسى تونج *Mao Zedong* أحد أعضائه الثلاثة عشر، ومنذ البداية كان يواجه المشكلات التقليدية عن ماهية السياسات التي ينبغي تبنيها للثورة التي بدت وكأنها ثورة قومية جمهورية "برجوازية" (للمزيد انظر *Luk 1990*). في بداية عام ١٩٢٠ دعمت

معظم القوى القومية الثورية حزب الكومينتانج (*KMT*) الذى أسسه الدكتور صن ياتسن *Sun Yatsen* فى جنوب الصين فى كانتون بدعم من روسيا، واعتبره تروتسكى حزبا برجوازيا على عكس ستالين الذى كان يراه تحالف طبقات مختلفة، ولكن وجهة نظر ستالين هى التى سادت؛ وتحت ضغط روسى كون الحزب الشيوعى الصينى جبهة موحدة فى ١٩٢٣ كان الكومينتانج هو جناحها اليسارى. فى بداية ١٩٢٦، وتحت زعامة "شيانج كاي شيك" *Chiang Kai-shek* الذى خلف "صن"، قام الكومينتانج بالحملة الشمالية الناجحة لإطاحة زعماء الحرب والإمبرياليين الغربيين المتحالفين معهم، ولكن عندما نظم الشيوعيون ثورة ناجحة فى شنغهاى (كانت تضم أكبر تجمع للعمال الصناعيين فى الصين)، انقلب شيانج عليهم بلا رحمة فقتل المئات منهم وتم حظر الحزب بشكل عام؛ وتحت زعامة ماو تراجع الجنود الشيوعيون إلى منطقة "چنج كانج شان" *Jingkangshan* الجبلية الوعرة على الحدود الشرقية لمقاطعة "هunan" *Hunan* مسقط رأس ماو. ومع تعقب الكومينتانج للجنة المركزية الآخذة فى اتباع منهج ستالين ومحاصرتها، فضلت هذه اللجنة سياسة ملاقات الكومينتانج وجها لوجه. كان مصير الجيش الأحمر فى النهاية هو التصدع والبحث عن ملجأ له، وهو ما حدث بالفعل فى ١٩٣٤ فقطع ستة آلاف ميل فى اثنى عشر شهرا فى أشد الأراضى الجبلية وعورة قبل أن يجد قاعدة آمنة فى "ينان" *Yenan* شمال غربى الصين، وكان أثناء ذلك الزحف الطويل أن أصبح ماو الزعيم الأوحد للحزب والقادر على منح الماركسية الصينية شكلها المميز.

من الصعوبة بمكان تحديد مدى اقتباس ماركسية ماو من الثقافة الصينية. قد تكون الحقيقة القائلة بأن الفكر الصينى أكثر تجريبيا ونفعية وبراجماتية من نظيره الغربى قد أثرت فى ماركسية ماو. كذلك كانت هناك عناصر جدلية فى البوذية والطاوية- وكانت كنتاجهما تنظران إلى الأمور من خلال التضاد بين الخير والشر، أو "*yin and yang*"، كما تأثر ماو بقراءاته للروايات الصينية الكلاسيكية مثل "حد الماء" بما فيها من تمجيد للثورات الفلاحية والعسكرية؛ أما الأكثر وضوحا من ذلك فهو أن الدور المحورى فى الحركة الثورية كان للفلاحين الذين وصفهم ماو

بأنهم "طلّاع الثورة" (Mao 1965-1977, vol.I, p.30). أصبح ذلك أكثر وضوحاً في التطبيق عندما استقر الشيوعيون في "ينان" حيث كانت تطبق سياسة زراعية معتدلة: المصادرة والإيجار مقصور على ثلث المحصول، ولم يكن هناك حوافز إضافية لاستصلاح الأراضي فتمكن الشيوعيون من تحقيق الاكتفاء الذاتي في الغذاء، كذلك قام المسؤولون بالجيش والحزب بدور فعال في الزراعة وفي الأنشطة الإنتاجية الأخرى لكي يحدوا من الحاجة إلى تمويل الحكومة، ولكن الطبيعة الثورية للشيوعيين كانت تعنى منح المزيد من الأهمية للجيش. في هذا السياق أطلق ماو تصريحه الشهير بأن "كل شيوعى لابد من أن يدرك حقيقة أن القوة السياسية تتبع من ماسورة المدفع"؛ رغم أنه أستطرد ليقول "إن مبدأنا هو أن الحزب هو الذى يقود المدفع ولا يمكن أبدا السماح للمدفع بأن يقود الحزب (Mao 1965-1977, vol.II, p.224). ولعل إحدى الركائز الأساسية للجذور التاريخية للشيوعية الصينية هي تلك السرية التي أحاطت بالمناقشات داخل بنية المستويات التنظيمية للحزب؛ وفي حين خاض الشيوعيون الروس حربهم الأهلية القصيرة بعد أن امتلكوا السلطة وحافظوا على مناخ من النقاش المفتوح نسبياً داخل الحزب في العشرينيات، كان الحزب الشيوعى الصينى منخرطاً في الحروب بشكل دائم سواء ضد الكومينتانج أو ضد الغزاة اليابانيين على مدى عقدين من الزمان قبل أن يعلن انتصاره النهائى.

كانت الطبيعة العسكرية للشيوعية الصينية الباكرة تعنى أن أحد أهم إسهامات ماو في الماركسية المعاصرة وتطبيقاتها هو مفهومه عن حرب العصابات. واعتماداً على التراث الصينى الكلاسيكى لدى كتاب من أمثال صن تسو (Sun Tzu) (Mao 1965-1977, vol.I, p.237)، كان يرى أن قوات حرب العصابات لابد من أن تكون منظمة للغاية، ومن خلال التركيز السريع تتجح في شن الهجمات على قوات تفوقها عدداً، وعندما تحين الفرصة لابد أن يسارعوا بالانضمام إلى القوات المنظمة التي تعمل خلف خطوط العدو. الأهم من ذلك هو أن العصابات لابد من أن يكون لها قواعد تستريح فيها من وقت إلى آخر، شريطة أن تكون في مناطق يصعب الوصول إليها جغرافياً كالمناطق الجبلية أو تلك التي

تحيط بها صحارى أو مستنقعات. فى هذه المناطق ينبغى على القوات أن تفلح الأرض، وتتشط فى الإنتاج، وأن ترفع من إنتاجية السكان المحليين، وأن تنظم الخدمات الاجتماعية إن أمكن؛ حتى لا تكون عبئا على السكان المحليين، وأن تقهر الملل فى فترات عدم النشاط التى توهن من عزم الجيوش. هذه الأساليب طبقها أنصار تيتو *Tito* بنجاح فى يوغوسلافيا وجبهة التحرير الوطنية *FLN* فى الجزائر وأثناء الثورة الكوبية، وفى الهند الصينية بالطبع.

نجاح هذه الأساليب والتوسع الواضح للقوة الشيوعية فى شمال شرق الصين، مكنا ماو من إعلان أفكاره عن مستقبل الثورة الصينية؛ وفى توافق مع مبادئ لينين التى أكدتها سياسات الجبهة الشعبية الستالينية للدولية الثالثة بعد ١٩٣٥ راح يتحدث عن الثورة على مراحل- ثورة ديمقراطية برجوازية تسبق الثورة الاشتراكية، "فى مسارها التاريخى ينبغى أن تمر الثورة الصينية بمرحلتين: أولاً الثورة الديمقراطية، وثانيا الثورة الاشتراكية وهما بطبيعة كلتيهما عمليتان ثوريتان مختلفتان تماما (*Mao 1965-1977, vol.II, p.341*). ولكن بسبب ظاهرة الإمبريالية فقد كانت الثورة العالمية- التى كانت الصين جزءا منها- ثورة اشتراكية. وعليه فإن الثورة الصينية رغم أنها كانت برجوازية كانت تضى تحت قيادة البروليتاريا: "إن الخطوة الأولى فى ثورتنا ستؤدى إلى قيام مجتمع ديمقراطى جديد تحت سيطرة دكتاتورية مشتركة لكل الطبقات الثورية فى الصين بقيادة البروليتاريا الصينية، ثم تضى الثورة إلى المرحلة الثانية حيث يقوم مجتمع اشتراكى فى الصين" (*Mao 1965-1977, vol.II, p.347*). وذهب ماو أبعد من لينين حين قال إن الدكتاتورية ستكون واحدة من بين طبقات ثورية عديدة. كان يريد أن يؤكد الطبيعة الثورية للشعب الصينى ككل، وكان تأكيد الطبيعة البرجوازية للثورة يكفى بالنسبة إلى الفلاحين الذين لم يتحمسوا للاشتراكية، وعندما كان يذكر البروليتاريا كان يعنى الحزب الشيوعى الصينى الذى كان بديلا عن طبقة عاملة "غائبة". لم يكن الانتقال السريع إلى الاشتراكية ولا المركزية الصينية لطبيعة التنمية بعد الحرب العالمية الثانية، جزءا من تفكير ماو حينذاك.

وبينما كان ماو يتأمل ماهية الثورة السياسية القادمة، كان مهتما كذلك بوضع الأسس الفلسفية للحزب فأصدر مقاليتين تحت عنوان "عن التطبيق" *On Practice* و "عن التناقض" *On Contradiction*. فى المقال الأول أكد أن "الماركسيين يرون أن النشاط الإنتاجى هو أهم الأنشطة العملية وأنه هو الذى يحدد بقبيتها" (Mao 1965-1977, vol.I, p.295)، وبذلك كان يواصل التراث الماركسى كما فعل لوكاتش وجرامشى وأخيرا لينين. وفى مقاله عن التطبيق زواج بين طريجة فيورباخ *Theses on Feuerbach* وأسلوب علمى طبيعى منكر أن يكون للماركسية أى أساس وجودى أو ميتافيزيقى، وكان ذلك متفقا مع بغض ماو للتعلم من الكتب والجمود الفكرى، وكذا مع رغبته فى إعطاء تبرير نظرى لسياساته الخاصة. كان النجاح العملى لنظام "ينان" *Yenan* - رغم أنه لم يكن نظاما أورثودوكسيا بالمقاييس الشيوعية - هو مبرره الذاتى؛ إذ إن الفلسفة الماركسية للمادية الجدلية "تؤكد اعتماد النظرية على التطبيق، ومن ثم فهى تخدم التطبيق؛ فصدق أى معرفة أو نظرية لا تقرره المشاعر الذاتية وإنما النتائج الموضوعية فى الممارسة الاجتماعية، فالتطبيق الاجتماعى أو الممارسة الاجتماعية فحسب هى معيار الحقيقة" (Mao 1965-1977, vol.I, p.297).

وفى مقاله الثانى "عن التناقض" نحى ماو جانبا "قوانين" الجدل ووضع مسألة التناقض فى قلب نظريته إلى العالم (انظر Knight 1990)، ولكن اهتمامه بتأكيد خصوصية التناقض كان أكبر من تأكيده عموميته، فأصحاب الجمود الفكرى *dogmatists* "لا يفهمون أن الظروف تختلف باختلاف الثورات، وبالتالي لا يفهمون ضرورة اللجوء إلى أساليب مختلفة لحل التناقضات المختلفة؛ بل إنهم على العكس من ذلك يبنون ما يتخيلونه أنماطا أو صيغا لا بديل لها ويطبونها فى كل الحالات، ما يودى إلى انتكاس الثورات أو حدوث فوضى عارمة فيما كان أصلاً يسير على ما يرام" (Mao 1965-1977, vol.I, p.331). التناقضات المختلفة تحتاج إلى أساليب مختلفة لحلها، فعلى سبيل المثال كان "فى روسيا اختلاف جوهرى بين التناقضات التى حلتها ثورة فبراير وتلك التى حلتها ثورة أكتوبر (Mao 1965-1977, vol.I, p.332). وبالتحديد كان يريد أن يحلل ما أسماه تناقضا رئيسيا

وأحد أوجه التناقض، فكتب يقول: "هناك العديد من التناقضات في عملية تطور أى شيء معقد وأحد هذه التناقضات يكون هو بالضرورة التناقض الرئيسى، ووجوده وتطوره هما اللذان يقرران ويؤثران في وجود التناقضات الأخرى وتطورها" (Mao 1965-1977, vol.I, p.331). كانت متضمنات السياسات السائدة واضحة: الحرب ضد اليابان هي التناقض الرئيسى والصراع ضد الكومينتانج-موقتا- هو الثانوى. وفيما يتعلق بالمبادئ العامة للمادية التاريخية، تضمنت وجهات نظر ماو إعادة صياغة حيث كتب يقول:-

" تلعب القوى الإنتاجية والتطبيق والقاعدة الاقتصادية بوجه عام الدور الرئيسى الحاسم، وكل من ينكر ذلك ليس ماديا. ولكن علينا أيضا أن نعترف أنه في ظروف معينة يصبح لجوانب مثل علاقات الإنتاج والنظرية والبنية الفوقية أيضا دور أساسى ومحدد، وعندما تعوق البنية الفوقية (السياسة والثقافة... إلخ) تطور القاعدة الاقتصادية، تصبح التغييرات السياسية والثقافية أساسية وجوهريّة (Mao 1965-1977, vol.I, p. 336)".

هذا المنهج الذى أفضى إلى تأكيد السياسة والثقافة استخدمه ماو فيما بعد استخداما كاملاً.

انتصار الحزب الشيوعى الصينى فى ١٩٤٩ مكن ماو من تأكيد عناصر البنية الفوقية، لا سيما أثناء الثورة الثقافية *Cultural Revolution*، وبعد ثلاث سنوات فى إعادة بناء الاقتصاد الذى دمرته الحرب الأهلية، شهدت الخطة الخمسية الأولى من ١٩٥٣ - ١٩٥٧ تقدما اقتصاديا نحو الاشتراكية، أكبر كثيرا مما كان متصورا فى ١٩٤٩؛ ويرجع ذلك، فى جزء منه، إلى الصدام الحتمى بين التخطيط ووجود الملكية الخاصة سواء فى الصناعة أو الزراعة، كما يرجع إلى الحرب الكورية التى فرضت قيودا على الاقتصاد الصينى وسارعت بتقليص القوة الاقتصادية للطبقات المعادية للنظام. أما فى القطاع الزراعى فكان الدافع نحو التعاونيات والتجميع هو وقف الانزلاق فى الاتجاه المعاكس. ومثل بوخارين، كان ماو يرى أن الصناعة لابد من أن تخدم الزراعة. فدعم الكوميونات حتى تدعم بدورها تجمعات الفلاحين وليس بغرض استخراج الفائض لصالح الصناعات الثقيلة

مثل بريوبراجنسكى *Preobrazhensky* وستالين، وبنهاية ١٩٥٦ كان كل الفلاحين مشاركين فى التعاونيات ومعظمهم فى تعاونيات اشتراكية بالكامل- قبل عشر سنوات من الهدف الذى وضع فى ١٩٥٣. هذه العجلة تضمنت بعض الخروقات فى التطبيق وبعض المقاومة من جانب الفلاحين- ولكن ليس على المستوى الذى حدث فى الاتحاد السوفيتى فى أوائل الثلاثينيات، إلا أنها كانت ضرورية لسببين: الأول هو الحاجة إلى زيادة الإنتاج الزراعى لتحفيز الصناعة. لقد أدى إيمان ماو بالإمكانات الثورية للريف الصينى وتفضيله للبشر على الآلة، أدى به فى النهاية إلى التفكير بأن زيادة الإنتاج الزراعى لا بد أن تسبق، أو على الأقل تصاحب، زيادة فى الإنتاج الصناعى وذلك، على عكس النظرة التقليدية بأن التحول إلى الآلة لا بد من أن يسبق التجميع الزراعى- وهى النظرة التى أرساها ليو شاووكى *Liu Shaoqi*؛ أما السبب الثانى فهو الحاجة إلى دعم الزيادة السكانية التى بدأت فى الارتفاع الكبير مع الانتعاش الاقتصادى.

هذا التقدم السريع نحو الاشتراكية كان مصحوبا بإعادة النظر فى طبيعة الطبقة والتناقضات فى المجتمع الصينى، ورغم إعلان ماو فى ١٩٤٥ أنه "من الوهم أن نحاول بناء مجتمع اشتراكى... دون ثورة برجوازية ديمقراطية صميمة من نوع جديد يقودها الحزب الشيوعى" (*Mao 1965-1977, vol. III, p.283*)، سادت وجهة النظر بأن الانتقال إلى الاشتراكية كان قد بدأ بالفعل فى ١٩٤٩، وفى مقاله فى ١٩٥٧ بعنوان "حول المعالجة الصحيحة للتناقضات بين الشعب" قال إن الانتصار الاشتراكى قد تحقق بالفعل فى الصين وأن الاشتراكية كانت فى طور البناء ولكن التناقضات قد تبقى- التناقضات مع العدو، وتلك الموجودة بين طبقات الشعب نفسه، وكتب "فى المجتمع الرأسمالى تعبر التناقضات عن نفسها فى الصراعات والعداوات الحادة وفى الصراع الطبقي العنيف، ولا يمكن للنظام الرأسمالى نفسه أن يحلها ولا بد لذلك من ثورة اشتراكية. ولكن الحالة مختلفة تماما فى المجتمع الاشتراكى فهى ليست تناقضات عدائية، وبالإمكان حلها دائما عن طريق النظام الاشتراكى نفسه" (*Mao 1965-1977, vol. V, p.393*).

التناقضات العدائية- مع أعداء الشعب والثورة المضادة- كان قد تم القضاء عليها الى حد بعيد أثناء العنف الذي وقع عندما استولى الشيوعيون على السلطة، في حين أن التناقضات المرتبطة بالفلاحين والبرجوازية الوطنية والمفكرين بقى التعامل معها على نحو أكثر استمرارية؛ أما التناقضات التي ظلت موجودة بين أفراد الشعب فقد تعامل معها حزب سلطوى؛ كما أدت هزيمة الشيوعيين المتمركزين في المدن في عام ١٩٢٧ وتحطيم الغزاة اليابانيين للصناعة في الساحل الشرقي أدت إلى حرمان الحزب الشيوعي من أية قاعدة عمالية لها شأنها تقع في دائرة مسؤوليتهم. رغم ذلك كان ماو يؤكد في ١٩٤٩ أهمية المدن، ولكنه ابتعد عن النموذج التتموى الروسى في منتصف الخمسينيات، واتضح أخيرا عدم الإيمان بطبقة البروليتاريا في فكر ماو. رغم ذلك بقيت البروليتاريا نقطة مرجعية، ولكن مجالات التركيز الفعلية كانت على الحزب والطبقة الفلاحية. هكذا، كما كتب "شوارتز" *Schwartz* "اكتسب مصطلح البروليتاريا دلالات جديدة إذ أصبح يشير إلى مجموعة من الخصائص الأخلاقية التي قد يرى فيها الحزب والجماهير سلوكا جمعيا حقيقيا، وأصبح المصطلح بعيدا إلى حد كبير عن مجرد الإشارة إلى طبقة بعينها" (*Wilson 1977, p.24*)؛ وكثيرا ما كان ماو يتحدث عن "الجماهير" بأسلوب غامض يعنى بها ذلك المزيج غير المتجانس من الطبقات الدنيا من الفلاحين والبرجوازية الصغيرة في المدن، ولم يكن بوسع البروليتاريا الغائبة أن تقوم بدور مسيطر ضد تلك المجموعات ولذا كان يتعين على الحزب أن يكون البديل عنها. ظاهرة البديل هذه - أى قيام الحزب بدور البروليتاريا في مواجهة طبقة الفلاحين التي لم تكن تتطلع إلى الاشتراكية - هى ما يفسر سلطوية الحزب.

كان دور الشعب في تقدم الصين نحو الشيوعية دورا سلبيا، فقد كتب ماو في عبارات شهيرة عما أسماه "خط الجماهير" يقول:

كل أشكال الزعامة الصحيحة لا بد من أن تكون "من الجماهير وإيهم" وهو ما يعنى أن نأخذ أفكار الجماهير (وهي متأثرة وغير منظمة) ونعمل على تركيزها (أى نحولها من خلال الدراسة إلى أفكار مركزية منظمة)، ثم نعود إلى الجماهير ونروج لهذه الأفكار ونشرحها لهم حتى يعتقدوها على أنها أفكارهم ويترجموها إلى فعل ثم يختبروا مدى صحتها، ثم نعود فنركز أفكار الجماهير مرة أخرى حتى يعتقدوها وهكذا دواليك حتى تصبح الأفكار أكثر صحة وحيوية واثراء مع الزمن. تلك هى النظرية الماركسية-اللينينية عن المعرفة (Mao 1965-1977, vol.III, p. 119).

وبقى السؤال: من ذا الذى سيدبج الكلمات المنمقة ويرسم الصور الجميلة؟ إذ لن يتم استقبال مبادرات الجماهير بحفاوة ما لم تكن مصبوغة بفكر ماوتسى تونج. ماو نفسه كان يزعم بأنه وضع الإعجاب بشخصيته، الذى يقارب العبادة، كثقل يوازن بيروقراطية الحزب؛ ولكن تماديه فى ذلك كشف عن مدى السلطوية والأبوية فى العلاقة بين الزعيم الكاريزمى والجماهير. الشعب فى التراث الكونفوشيوسى طيب بالضرورة، ولكنه لجهل يحتاج إلى زعيم مستتير يكون مسئولاً عن مصالحه ورفاهته. وكما يقول إيزاك دويتشر *Isaac Deutscher* "فإن التاريخ القومى والعادات والتقاليد (بما فى ذلك الآثار الفلسفية العميقة لمذهبيّ تאו وكونفوشيوس) قد انعكست فى الطبيعة البطريركية لحكومة ماو، والطابع الكهنوتى لعملها ودعايتها وسط الجماهير والهالة السحرية المحيطة بالزعيم" (Blackburn 1977, p.213).

اتضح موقف الحزب من الجماهير من خلال حركتين بدا أنهما ينفيان-مؤقتا- أبوية الحزب، ألا وهما الثورة الثقافية وحملة المائة زهرة التى سبقتها فى ١٩٥٦ - ١٩٥٧، والتى كان شعارها "دع مائة زهرة تتفتح ومائة مدرسة فكرية تتبارى"؛ ولكن كثرة الانتقادات والتوتر بل والمعارضة المباشرة للحزب أدت إلى فرض معايير صارمة للتمييز بين "الزهور ذات العبير" و"الأعشاب السامة". المحاولة نفسها لزعة البيروقراطية من خلال مشاركة الجماهير التى استطاع الحزب أن يفرض سيطرته عليها، تجلت أيضا فى الثورة الثقافية التى بدأت فى

أغسطس ١٩٦٦ فى الجامعات بحملة جماهيرية للقضاء على من أُعتبروا يمينيين، ولإعادة تأكيد أهمية فكر ماو والحد من التخصص ومن أهمية ودور الامتحانات. وفى جلسة مكتملة للجنة المركزية عقدت فى أغسطس عام ١٩٦٦ كان واضحا أن ماو ولين بياو *Lin Biao* يدافعان عن العودة إلى سياسات ١٩٥٨ - ١٩٥٩ (كما ظهر فى حركة "الوثبة الكبرى للأمام" المأساوية) فى وجه معارضة ليو *Liu* ودنج *Deng*، وفاز الماويون واتخذ القرار بزيادة حشد الجماهير خارج القنوات العادية للحزب. كان الهدف هو الهجوم على "أصحاب السلطة فى الحزب الذين ينتهجون سبيل الرأسمالية". وكانت الوسيلة هى الحركة التى عرفت باسم "الحرس الأحمر" *The Red Guards*، ولكن عندما هجم الحرس الأحمر على مكاتب المسؤولين فى الحزب وحاولوا أن يشركوا العمال فى مطالبهم، خرجت الحركة عن السيطرة ودبت انشقاقات واسعة بين صفوف الحرس على هذا الأسلوب. وفى حين كان الحزب يناضل لاستعادة السيطرة، لعب جيش التحرير الشعبى *People's Liberation Army (PLA)* دورا متناميا فى تثبيت الإدارة الجديدة، أحيانا بالتحالف مع الثوار الحمر *Red Rebels* وأحيانا بالتحالف ضدهم؛ وقد تركت زعزعة البيروقراطية القديمة والعداء المتبادل والطبيعة المتحولة للكثير من المجموعات الثورية، تركت فراغا فى السلطة لم يكن ليملاه سوى جيش التحرير الشعبى وهو جهاز محكم و متماسك^(*). إلا أن السقوط السريع للين بياو *Lin Biao* الذى اختير فى ١٩٧١ خلفا لماو، والحملة ضد عصابة الأربعة *Gang of Four* فى ١٩٧٦، أعادت ظهور الكثير من العناصر مثل "دنج زياو-بنج" *Deng Xiaoping* الذى كان قد أهدى أثناء الثورة الثقافية (انظر *Tang Tsou 1986*).

(*) للمزيد من التفاصيل عن الثورة الثقافية، انظر (MacFarquhar and Fairbank, 1991, vol.XV, esp. chs.2 and 4).

كانت ظاهرة الثورة الثقافية متسقة مع فلسفة ماو العامة، وفي فترة الوثبة الكبرى للأمام كان الحديث عن مراحل الحركة الثورية يجر حديثاً آخر عن الثورة "الدائمة" أو "المتقطعة"، وقد أُستخدم هذا المنظور لتبرير ظهور المؤسسات-الاتحادات أو الكوميونات - التي كانت ملائمة للمجتمع الشيوعي. يقول ماو: "بعد كسب معركة علينا أن نضع مهاماً جديدة، وبذلك نحافظ على الحماسة الثورية لدى الكوادر ولدى الجماهير ونحد من رضائهم عن أنفسهم حيث لن يكون لديهم الوقت لذلك حتى وإن أرادوا" (*Wilson 1977, p.57*). ثم يقول لاحقاً "إن التقدم والتخلف هما أقصى الطرفين في التناقض، و"المقارنة" هي اتحاد الأضداد... واللاتوازن هو قانون موضوعي عام وشامل؛ والأشياء تتحول من اللاتوازن إلى التوازن وبالعكس في دورات لا متناهية... ولكن كل دورة تصل إلى مستوى أعلى وأبعد، اللاتوازن دائم ومطلق، أما التوازن فمؤقت ونسبي" (*Wilson 1977, p.58*). حتى الشيوعية نفسها لم تستثن من هذه "الثورات". أصبح هذا الموقف العام لماو أكثر وضوحاً في السنينيات عندما لخص نظريته الفلسفية قائلاً "تحدث إنجلز عن ثلاث تصنيفات، ولكنني شخصياً لا أعتقد بتصنيفين منها... فلا وجود لشيء اسمه نفي النفي؛ الإثبات ثم النفي ثم الإثبات ثم النفي... في تطور الأشياء، كل وصلة في سلسلة الأحداث هي إثبات ونفي في آن... الاشتراكية أيضاً سيتم القضاء عليها... لا يمكن إلا أن يقضى عليها وإلا فلن تكون هناك شيوعية" (*Schram 1974, p.226*)؛ ربما تبدو فكرة "الثورة الدائمة" هذه مشابهة لما كان يقول به تروتسكي، ولكنها في الواقع مختلفة تماماً. كان ماو يعول كثيراً كثيراً على الدور المهم للطبقة الفلاحية في الحركة الثورية أكثر من تروتسكي، الذي كان في الواقع أكثر تشاؤماً حتى من لينين فيما يخص مسألة الإمكانات الثورية لدى هذه الطبقة؛ وبالتالي رفض ماو أن يتبنى تأكيد تنمية الصناعة الثقيلة على حساب الفلاحين، وهو الأمر الذي نفذه ستالين وفقاً لوجهات نظر تروتسكي السالفة الذكر.

كانت الصيغة الصينية من الماركسية تعلى علاقات الإنتاج على قوى الإنتاج، وكان الشقاق الصيني السوفيتي في ١٩٦٠ يعود جزئياً إلى سياسات القوى العالمية: التهديد وذوبان الجليد مع الولايات المتحدة الأمريكية، تركا الصين عرضة

للخطر، كما أن الاتحاد السوفيتي لم يقدم للصين الدعم المنتظر أثناء النزاع الحدودي بينها وبين الهند. بيد أن الأمر الأكثر دلالة هو اختلاف أنماط تحقيق الاشتراكية. فمنذ ١٩٥٥ اندفعت الصين إلى زيادة الإنتاجية الزراعية عن طريق التعاونيات الكاملة وبدأت في التحول عن النموذج السوفيتي وهو النموذج الوحيد الذي كان متاحا لهم في ١٩٤٩. وعلى عكس الاتحاد السوفيتي كان هناك تركيز على الفلاحين والريف، يعادل - وأحيانا يفوق - التركيز على الصناعة الثقيلة. وبات استمرار تطبيق النموذج السوفيتي يعني خلق هوة غير مقبولة بين القرية والمدينة، فالفلاحون في النهاية هم صناع الثورة، ولا يمكن اختزالهم إلى مجرد مصدر للفائض الذي يستثمر في تنمية الصناعة الثقيلة؛ كانت هناك حاجة لجهود كثيرة لدفع الفلاحين نحو الاشتراكية حتى يتم تجنب البديل "الطبيعي" الذي سبق أن قال به بوخارين عن التراكم من خلال نقاط فلاحية صغيرة، ولذا شنت الحملات لقيام التعاونيات والكميونات والثورة الثقافية نفسها، وغلبت على هذه الحملات نبرة أخلاقية عالية. كانت الكونفوشيوسية تربط دائما بين الأخلاق والسياسة في نسق فكري واحد، ومن المثير للدهشة امتزاج المعايير الأخلاقية بالتصنيفات الماركسية المتشددة في وثائق ماو، وكما يقول سكرام *Schram*:

فكر في ذلك التعريف الذي وضعه ماو في الخمسينيات لما يسمى "بالعناصر الخمس السيئة"، الذي مازال مستخدما حتى اليوم. ملاك الأراضي والمزارعون الأثرياء والمعارضون للثورة والعناصر السيئة واليمينيون. عنصران منهم اجتماعيان وعنصران سياسيان وواحد أخلاقي. لم يكن ماو يجد أي تعارض أو مشكلة في إجمالهم معا. أفلم ير أن الثورة من صنع السبروليتاريا والفلاحين والناس الأسوياء؟ ألا تكشف كل الحقائق المتوفرة أن ماو كان يشارك ليو شاووكي الفكرة الصينية الكونفوشيوسية وهي أنه من المستحيل الفصل بين العالم الداخلي للفرد وسلوكه الخارجي والمجال السياسي ككل؟ (*Wilson 1977, p.65*).

وأيا بلغ اعتقاد ماو أن القوة تتبع من مأسورة المدفع، فقد كان أكثر إصرارا على أن "الأسلحة عامل مهم في الحرب ولكنها ليست الأهم. إنه الشعب وليس الأشياء. وسباق القوة ليس سباق القوة العسكرية أو الاقتصادية فحسب، ولكنه سباق

القوة البشرية والأخلاقية، كما أن القوة العسكرية والاقتصادية فى يد الشعب بالضرورة" (Mao 1965-1977, vol. II, p.143).

هكذا استمرت الماوية فى التأكيد التقليدى الصينى على الجوانب الأخلاقية والسياسية. وتم اعتناق هذه المبادئ أكثر مما عداها لتعريف المجتمع وإسباغ طابع خاص عليه، وتوافقا مع هذا التراث ينبغى وصف الأحداث التى وقعت فيما بين ١٩٦٦ - ١٩٦٩ بأنها ثورة ثقافية؛ ولذا كان يقال أثناء الثورة الثقافية بخاصة أن الصراع الطبقي يحدث فى وعى الفرد- الذى تغير بين المصالح العامة والمصالح الشخصية، وبالتالي كانت الإشادة بروح التضحية بالذات، والرفض الحاد للدوافع المادية، والتشرف، والتمسك بأهداب الفضيلة الذى ساد المجتمع الصينى، والدعوة إلى المصلحة العامة على نحو يذكر بـ"روسو" أكثر منه بـ"ماركس".

الماركسية الآسيوية خارج الصين

كان معنى نجاح الثورة الصينية إتاحة المجال للشيوعيين الصينيين أن ينشروا أفكارهم حتى قبل وصولهم إلى السلطة. هكذا كان الحال فى فيتنام وكوريا الشمالية وكمبوديا- وإن كان على نطاق أضيق كثيرا بسبب الحرب وسياسات القوى الدولية، عكف الماركسيون فى كل مكان فى آسيا على التحليل الاجتماعى الاقتصادى لمجتمعاتهم ووضع استراتيجيات (فاشلة) للوصول إلى السلطة السياسية.

السؤال الأساسى الذى كان يواجه الماركسيين فى آسيا هو كيف يمكن موازنة المنهج الماركسى للمادية التاريخية مع مجتمعاتهم. هذا المنهج الذى شهد المجتمعات وهى تمر بمراحل مختلفة من أنماط إنتاج لتكون الشيوعية هى المحصلة النهائية. لقد تحدث ماركس نفسه عن نمط "آسيوى" فى الإنتاج حيث قال "يمكن اعتبار أنماط الإنتاج الآسيوية القديمة والإقطاعية والبرجوازية الحديثة كلها مراحل متتابعة فى التكوين الاقتصادى للمجتمع (Marx 1977, p.390)، وكان يعنى بذلك أن الحاجة إلى تقديم أشغال عامة كثيرة لتحقيق الرى السليم أدت إلى

وجود حكومة شديدة المركزية والغياب الكامل للملكية الخاصة للأراضي^(١)، ولكن مهما بلغت غرابة وطرافة مثل هذا المفهوم تاريخيا فإن تأثيره كان ضئيلا في الماركسية الآسيوية، التي كانت تعمل وفقا للمقاييس التحليلية للتطور التاريخي كما وضعها لينين وستالين؛ وهكذا كان السؤال الذي واجه الماركسيين الآسيويين هو ما إذا كان بالإمكان تصنيف مجتمعاتهم باعتبارها مجتمعات إقطاعية بالمفهوم الأوروبي. ففي اليابان مثلا أثير النقاش عما إذا كانت استعادة الـ "ميجي" ثورة برجوازية بالضرورة تؤدي إلى مجتمع رأسمالي كما كان ياماكاما *Yamakama* يقول أم أن العناصر الإقطاعية قد بقيت - كما كان الحزب الشيوعي الياباني يرى.

تلك الاعتبارات الكثيرة كان لها معانٍ سياسية مباشرة. والسؤال ببساطة: هل ثمة حاجة إلى ثورة أو إلى ثورتين لتحقيق الاشتراكية؟ وكما لاحظنا فقد اختلفت إجابات الشيوعيين الصينيين عن هذا السؤال في الخمسينيات عنها في الثلاثينيات اختلافا كبيرا. ففي فيتنام كان المفكر ترونج شنه *Truong Chinh*، مفكر الحزب الرئيسي، يرى أن ملاك الأراضي الإقطاعيين والبرجوازية الصغيرة الأصلية كانوا يعتمدون على قوة الاستعمار الفرنسي، وعليه فإن النضال الوطني من أجل الاستقلال كان يمكنه أن يوازن ما بين القومية والاشتراكية. أما في اليابان فقد أدى الجدل حول طبيعة استعادة الميجي إلى الانقسام بين من كانوا يرون اليابان دولة رأسمالية بالفعل وبالتالي تحتاج إلى ثورة واحدة، وبين الحزب الشيوعي الياباني الذي كان يرى ضرورة لثورة ديمقراطية برجوازية أولا لتجنب العناصر الإقطاعية التي تسيطر على المجتمع الياباني^(٢). وفي إندونيسيا التي كان يوجد بها أكبر حزب شيوعي في العالم غير الشيوعي وطبقة بروتيتاريا كبيرة نسبيا، كان من الممكن الجمع بين الإقطاع والثورة البروليتارية مباشرة، وكما كتب دي. إن. آيدت *D. N. Aidit* أبرز زعماء الحزب الشيوعي الإندونيسي (*PKI*) بعد الحرب "إن البروليتاريا الإندونيسية مُستغلة من قبل ثلاثة أطراف: الإمبريالية والرأسمالية

(١) انظر ملوتي Melotli (١٩٧٧) بشأن مفهوم ماركس عن المجتمع الآسيوي .

(٢) أفضل الأعمال التي خرجت من رحم هذه الجدل هي كتاب Kozo Uno (١٩٨٠) انظر تقييمه الشامل لـنماركسية وكذا كتاب تلميذه Makoto Itoh (١٩٨٨).

والإقطاع" (Aidit 1958, p.62). وهنا تظهر المراحل المتتابعة للماركسية الأرثوذكسية وتنضح جذورها.

من الواضح أن المراحل التاريخية والاستراتيجية الثورية كانت تعتمد على التحليل الطبقي للمجتمع الآسيوي، وكان دور الطبقة الفلاحية في ذلك جوهريا. أحد أسباب نجاح الحزب الشيوعي (الماركسي) في غرب البنغال ثم في كيرالا- وهو الحزب الذي انشق عن الحزب الشيوعي في الهند في ١٩٦٤- هو أنه دمج فكر لينين وفكر ماو ليعطى أهمية متساوية لكل من طبقة العمال وفقراء المزارعين في حملاته. وأكاديميا، قدم الماركسيون الهنود أدبيات رائعة تناقش طبيعة النمط الإنتاجي في الزراعة (انظر Patnait 1989). وفي فيتنام أشار "هو شى منه" *Ho Chi Minh* إلى القدرات الثورية الكامنة للطبقة الفلاحية حتى قبل أن يفعل ماو. وفي كمبوديا أدخل الحزب الشيوعي المناطق الريفية من العمال تقريبا وراح يحول كل سكانها إلى فلاحين. ونتيجة لذلك كان هناك تردد في وصف حكومات ما بعد الثورة بأنها دكتاتوريات پروليتارية، وميل في الصين قبل ١٩٤٩ وفي فيتنام إلى الحديث عن "الشعب" على نحو غامض. كما اختلفت الآراء حول وجود صراع طبقي في مجتمع ما بعد الثورة. أما الشيوعيون الفيتناميون الذين كانت زعامتهم موضع رضا إلى حد كبير- فكانوا يعارضون وجهات نظر ماو في ذلك ورفضوا الثورة الثقافية، وحذوا حذو "دنغ زياو بنج" *Deng Xiaoping* كما رفضوا اعتبار الصراع الطبقي في الصين بعد ١٩٧٨ تناقضا رئيسيا، وفي كوريا كان هناك زعم بأن الصراع الطبقي قد تم القضاء عليه.

كان دور الحزب كذلك مسألة إشكالية، وبما أن الماركسية الآسيوية كانت تشكيلية ماركسية لينينية، فقد كان الحزب يُعتبر الطليعة التي تدافع عن المصالح المختلفة التي يمثلها. في هذا الصدد، كانت فيتنام هي الأشد أرثوذكسية بين بقية الدول، أما في إندونيسيا فقد تبني الحزب الشيوعي في الخمسينيات موقف جرامشي *Gramsci* ونصّب نفسه قوة أيديولوجية، على عكس ما حدث في الصين في

الستينيات حيث أثارت الثورة الثقافية رد فعل مضاد للحزب كان شديد العنف. بينما كان يقال في كوريا إن الحزب من إبداع زعيمه الأوح كيم إيل سونج *Kim Il Sung*.

كانت فكرة أن العنف جزء لا يتجزأ من الثورة تعتمد على الثقافة السياسية ودرجة النمو الاقتصادي، فقد أسهم التفكير المتأني في مسألة حرب العصابات في الصين وكوريا وفيتنام وكمبوديا في نجاح الثورة، في حين فشلت المناهج المناهضة للعنف في حشد القوة السياسية باستثناء ولايتي كيرلا والبنغال الغربية الهنديتين. كما باعت بالفشل محاولات حركة نازاليت *Naxalite* في ١٩٦٧ بقيادة الزعيم الكاريزمي مازومدار *Mazumdar* في نقل نكتيك ماو عن حرب العصابات إلى الهند^(*). لم يستطع النازاليون أبدا أن يعتمدوا على المشاعر القومية، إذ أثبتت الرأسمالية أنها كانت أعمق جذورا في الريف الهندي من أن تقتلها أعمال العصابات؛ واعتنق الحزب الشيوعي الهندي نفسه منهج الانتقال السلمي إلى الاشتراكية منذ ١٩٥٨ بعد انتصارهم في كيرلا في العام السابق. كانت مقمة الدستور الجديد للحزب تقول إن هدفه تحقيق "الديمقراطية الكاملة بالوسائل السلمية" وكان ذلك يمثل "ضربة عاتية للتقاليد السلمية والديمقراطية في الهند" (*S. Gupta 1972, p.52*)؛ كذلك اتخذ الحزب الشيوعي الياباني من البرلمان طريقا إلى الاشتراكية بعد الحرب، كما وضع الماركسيون الإندونيسيون استراتيجية لتحويل الدولة بالطرق السلمية، قبل أن يتم قمعهم بطريقة وحشية في ١٩٦٥. ومع وجود أكبر حزب شيوعي في العالم غير الشيوعي بدت الماركسية الإندونيسية كأيدولوجية مناهضة للنخبة الذين التصقوا بالمناحي اليسارية الموجودة في الإسلام- كانوا يرون أن للدولة جانبيين، جانبا مع الناس وآخر ضد الناس. والصراع من أجل الهيمنة الأيدولوجية قد يؤكد العنصر المدافع عن الناس في الدولة ويحول طبيعتها تدريجيا (*Aidit 1964, pp.42ff.*).

لو أن هناك طابعا مميزا للماركسية الآسيوية فهو تأكيد البنية الفوقية؛ صحيح تماما أن الماركسية الغربية أعادت تقييم قوة الأيدولوجيا والثقافة مقارنة بماركسية الدولية الثانية، ولكن ذلك حدث في سياق عزلة كبار انمفكرين الماركسيين عن

(*) انظر التحليل الكامل لموهان رام Mohan Ram (١٩٧١).

الحركات السياسية الماركسية (*Aidit 1964, pp.44ff.*). تحققت في آسيا إعادة تقييم للبنية الفوقية داخل الحركة الماركسية نفسها. وفي الصين أثناء حكم ماو، كان هناك شعور بأن تحويل القاعدة الاقتصادية للمجتمع إلى الاشتراكية كان أسرع من وعى الناس الذين كانوا لازوا مشبعين بالمواقف المحافظة الموروثة عن مجتمع ما قبل الثورة. كان الكفاح المتواصل ضروريا للحفاظ على البنية الأيديولوجية الفوقية جنبا إلى جنب القاعدة الاقتصادية، على عكس خلفاء ماو الذين عادوا إلى وجهة نظر ماركس التقليدية عن تطور قوى الإنتاج. في فيتنام كانت قدرة هو شى منه *Ho Chi Minh* وأتباعه على تغليف حركتهم بالمشاعر الوطنية القوية، هى أكبر عوامل نجاح الثورة. وقد تواطأ ملاك الأراضى الأصليون والبرجوازية مع الاستعمار مما جعل الثورة القومية المناهضة للإمبريالية وثورة الإصلاح الاجتماعى وجهين للعملة نفسها. فى كوريا كان تأكيد استقلال البشرية وإبداعها ووعيتها- وكل العوامل الضرورية لخلق مجتمع جديد ولوجود زعامة فردية لأمثال كيم إيل سونج *Kim Il Sung* لتوجيه ذلك الإبداع فى الوجة الصحيحة. هنا تم التخلّى عن وجهة النظر الماركسية عن مركزية العوامل المادية لتحول المجتمع. كما كانت تلك هى الحال أيضا فى كمبوديا تحت حكم "بول بوت" *Pol Pot* حيث توافقت وجهتا نظر مختلفتان لتكونا مزيجا خطرا^(*). كانت وجهة النظر الأولى مستقاة من المادية الجدلية وهى أن كل الأمور متداخلة، والثانية كانت شكلا متطرفا من أشكال الإرادية ترى أن أية عقبة من الممكن تخطيها فى وجود الوعى السليم. إذن فإن أى سوء حظ لا يمكن أن يكون مصادفة: فالأمور متشابكة، وهناك دائما أسباب، وهذه تكمن فى رفض الفرد إحداث التغيرات الضرورية فى وعيه. وأنتجت الطائفية والعنصرية الموجودة فى الحزب الشيوعى فى كمبوديا أيديولوجية بعيدة تماما عن الماركسية التقليدية فى مادتها وفى أهميتها، وربما يكون أوضح شكل لها هو الأسلوب الجرامشى المتدرج لدى الحزب الشيوعى الإندونيسى.

(*) انظر Ben Kiernan فى كتاب *Kampuchea as Stalinism* (1985, p.232).

مع انتقال الماركسية إلى الشرق كان من الحتمى أن تمر بمرحلة تحول عميق، كانت الماركسية أساسا أداة للتعامل مع المجتمعات الرأسمالية، وقد نجحت فى آسيا فى المجتمعات البعيدة تماما عن الرأسمالية. ومن الأهمية بمكان مراجعة التقسيم الماركسى للمراحل التاريخية كما هو من الأهمية كذلك فهم التأكيد غير الماركسى للأيدولوجية والوعى. هذه المراجعات والتشوهات مرتبطة من وجهة النظر الماركسية بمحاولات غير ناضجة لإقامة الاشتراكية. وكما قال أحد العلماء الصينيين البارزين فإن "تاريخ ما يسمى بالدول الاشتراكية حسب نظرية ماركس عن التكوين الاجتماعى، ليس سوى تاريخ مجتمعات انتقلت من مرحلة ما قبل الرأسمالية إلى مرحلة الرأسمالية" (Duan 1996, p.126). هكذا تبدو الماركسية الآسيوية نموذجا حيا لما قال به هيجل عن سخرية التاريخ - بشيرا حديثا بالرأسمالية.

١٣- ماركسية الغرب

ديفيد ماكيلان (*) DAVID McLELLEN

مقدمة

تأثرت طبيعة الماركسية في أوروبا في منتصف القرن العشرين بانهيار الدولية الثانية في ١٩١٤ وهزيمة الحركات العمالية في غرب أوروبا في العقدين التاليين، وكان هذا الانهيار يعنى أن مركز جذب الفكر الماركسي قد انتقل إلى الشرق حيث سرعان ما قمعته ستالين. وعلى عكس الجيل السابق من منظري الماركسية، فإن معظم المفكرين الذين انطوا تحت لواء الماركسية "الغريبة" لم يكونوا شخصيات بارزة في الأحزاب السياسية؛ كانوا أكاديميين أكثر منهم نشطاء ثوريين، يكتبون في فترة انهيار نشاط الطبقة العاملة، وبالتالي كانوا في عزلة نسبية عن الممارسة السياسية. وهكذا شغلت الفلسفة ونظرية المعرفة والمنهجية وحتى علم الجمال شغلت حيزا أكبر في أدبياتهم منه في السياسة أو الاقتصاد - رغم أنهم كانوا كلهم يصرون على ما في كتاباتهم - حتى المبهم منها - من معانٍ سياسية. في حقبة كانت فيها الديمقراطية البرلمانية أمرا عاديا في كل الدول الرأسمالية، وشهدت اقتصاداتها فترة نمو غير مسبوق، ساد مناخ من التشاؤم بين الكثير من المفكرين الماركسيين؛ تشاؤم لم تخفف منه الطبيعة القمعية للبيروقراطية السوفيتية. وجغرافيا، كان الفكر الماركسي متمركزا في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا - وهي الدول ذات الأحزاب الشيوعية الكبيرة. وفي حين بدأ ماركس بالفلسفة ثم انتقل إلى الاقتصاد، كانت حركة المفكرين الماركسيين في الغرب في الاتجاه المعاكس، وفي بعض الأحيان كانوا يبحثون عن الإلهام لدى فلاسفة سابقين على ماركس مثل سبينوزا *Spinoza* وكانط *Kant* - وقبلهم جميعا هيغل *Hegel*.

(*) أستاذ النظرية السياسية - كلية جولد سميث - جامعة لندن.

في هذا الإطار، فإن مصطلح "الماركسية الغربية" يستبعد الشيوعيين الأورثوذوكس ذوى الولاءات الماركسية الصارمة؛ بل حتى الماركسيين النمساوين من أمثال أوتو باور *Otto Bauer* و كارل رينر *Karl Renner*، ويقتصر على مجموعة (لا تزال فضفاضة نسبياً) من المفكرين الملتفتين حول أعمال لوكتاش *Lukàcs* وكورش *Korsch* فى أوروبا الوسطى وجرامشى *Gramsci* فى إيطاليا، وربما- فوق كل هؤلاء- حول مدرسة فرانكفورت فى ألمانيا؛ وهكذا فإن الماركسية الغربية هى تفكر فلسفى فى هزيمة الماركسية فى الغرب. هذه التأملات الفلسفية لها أثر عميق فى السياسة. بيد أن الماركسية الغربية لم تكن سياسية بشكل مباشر؛ وكانت إعادة النظر فى الفرضيات الفلسفية للماركسية شرطاً مسبقاً ضرورياً للسياسة الناجحة، وسعدت الماركسية الغربية بالارتباط بالفلسفة "البرجوازية" من أجل إعادة النظر هذه، وأعيد إحياء روح هيجل بعد التغيرات التى تلت الحرب العالمية الأولى، مع مقابلاتها النظرية فى كتابات لينين الأخيرة وكتابات لوكتاش الباكورة بشكل خاص، كما ظهر تأثير نظريات فرويد فى أعمال مدرسة فرانكفورت وخاصة فى كتابات رايش *Reich* وماركوزه *Marcuse* وهابرماس *Habermas*، ونقل صعود النازية ونتائجها مركز النظرية الماركسية فى الغرب إلى فرنسا كما شهد ظهور الوجودية ثم البنيوية كأنماط فلسفية سائدة. وحديثاً فى العالم الأنجلوساكسونى استُخدمت بعضُ شروح الماركسية الفلسفة التحليلية، لإعادة تفسير الماركسية من خلال الأيديولوجية الفردية لسنوات ريجان- تاتشر. وبينما قد يتساءل البعض ما إذا كان ذلك الفكر يتوافق بالفعل مع ما يعرف بالماركسية، فإن تلك الأدبيات قد حملت أفق النقاش الماركسى إلى ما هو أبعد من وجهات النظر المحدودة للدولية الثانية وأورثوذوكسية لينين. كل محاولات إصلاح الضعف أو رأب الصدع فى التراث الماركسى الكلاسيكى- من مفهوم جرامشى عن الهيمنة وتبعاتها على الثقافة السياسية، ومعالجة ماركوزه لمنهج فرويد، ونقد هوركهايمر وأدورنو لمنهج التنوير- كل هذه المحاولات أنتجت أدبيات مهمة عن الفلسفة و السياسة و المجتمع- وإن كانت ملتبسة.

تأثير لوكاتش

جورج لوكاتش *Georg Lukàcs*. الفيلسوف المجرى الذى يقع خارج حدود الماركسية الغربية المشروحة عليه، هو رغم ذلك أحد الشخصيات التى ساعدت فى رسم تلك الحدود، وأعماله الباكورة تمثل جسرا بين نجاح الثورة الروسية ومكانتها وبين تدهورها التالى. تلك الأعمال جسدت صورة الحركة الثورية والأحزاب الشيوعية التى أدت إلى ثورات ١٩١٨ - ١٩١٩ فى ألمانيا والنمسا، وهنغاريا مسقط رأسه. ولكن الصورة بقيت بعيدة إلى حد ما عن الواقع، حيث فشلت هذه الحركات الثورية ووجد لوكاتش نفسه يقيم نظريات فى فراغ اجتماعى/سياسى. أكبر أعماله تأثيرا هو كتاب "التاريخ والوعى الطبقي" *History and Class Consciousness* الذى كتبه فى المنفى فى فيينا بعد قمع الكوميون المجرى. وفى بحث أعمال لوكاتش عن الإلهام الفلسفى خارج حدود الماركسية التقليدية، وفى تأكيدها الوعى وفى رؤيتها للماركسية كعلم، استطاعت هذه الأعمال أن ترسخ أفكارا كان لها صداها على الماركسية الغربية بأسرها. ورغم مولده فى هنغاريا فإن لوكاتش درس فى ألمانيا، وفى سنوات ما قبل الحرب استوعب المناقشات حول أفول المدرسة الكانطية الجديدة، وبدايات علم الظاهرات، والتأثير المتنامى للفكر الحدسى والرومانتيكى، وكل تلك التيارات التى جسدها أعمال ديلتى *Dilthey*، وكانت تعارض الأهمية المنسوبة لمنهجية العلوم الطبيعية. ولكن لوكاتش كان ينظر إلى هيغل بالأساس لوضع المفاهيم لمشكلات عصره. وباستثناء لابريولا *Labriola*، كان لوكاتش هو أول مفكر ماركسى يقيم دور هيغل فى تشكيل فكر ماركس تقييما جادا ويضع يده على البعد الهيغلى للماركسية. وبذلك سبق فى تسليط ضوء جديد على فكر ماركس بنشره كتاب "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية" *The Economic and Philosophical Manuscripts* نحو عام ١٩٣٠. كان لوكاتش - شأنه شأن ماركس فى شبابه - قد وجد طريقه إلى الماركسية من خلال هيغل، وجعله ذلك المنهج ينخرط فى معارضة الفرضيات النظرية لكل من المنهج الاقتصادى الذى مارسه زعماء الاتحادات التجارية الاشتراكية فى العقدين السابقين، وتأكيد الضرورة الطبيعية الموجودة فى المناهج

العلمية للعديد من الفلاسفة الماركسيين السابقين. انتقد فكرة جدل الطبيعة ونظرية الانعكاس المعرفي وانتقد إنجلز بسبب فهمه القاصر للديالكتيك (المنطق الجدلي). وكان المنهج الجدلي بالنسبة إلى لوكاتش، وهو روح الماركسية، يعنى تناولاً خاصاً للعالم يتضمن أيضاً محاولة تغييره، كان الديالكتيك جزءاً لا يتجزأ من التزام عملي بالعملية الثورية. ومن خلال تحليلات طويلة مفصلة، حاول لوكاتش أن يبين كيف فشل الفكر السابق في أن يفهم العالم فهماً صحيحاً حيث إنه كان يفصل ما بين الذات والموضوع، ولم يتم تجنب هذا الفصل إلا مع هيجل؛ وإن بأسلوب مثالي. كانت الطبقة الوحيدة التي استطاعت الجمع بين الذات والموضوع هي البروليتاريا التي عبرت من خلال فكرها الذاتي (على الأقل لما لديها من وعي طبقي) عما كانت تفعله موضوعياً في التاريخ، هذا التداخل التاريخي بين الذات والموضوع كان هو الشكل الأساسي للديالكتيك عند لوكاتش.

هكذا كانت الفرضية الأساسية في عمل لوكاتش الرئيسي هي أن مصطلحي كتابه- التاريخ والوعي الطبقي- يحملان الدلالة نفسها. وفي شرحه للوعي الطبقي، ذهب لوكاتش لما هو أبعد من الوعي الذاتي الفعلي للبروليتاريا وتحدث عن وعي منسوب إلى شيء آخر؛ الوعي الذي يكون لدى طبقة ما عندما تكون مدركة لمصالحها تماماً. وحتى ظهور البروليتاريا وقيامها بالجمع بين دورى الذاتى والموضوعى كان فهم العالم تحكمه الظاهرة التي أطلق عليها لوكاتش: التشيؤ (*reification*) (أى اعتبار الشيء مجرد شيئاً مادياً). بدأ لوكاتش من تحليل ماركس لعبودية السلع في كتابه "رأس المال"، حيث تحولت العلاقات الاجتماعية بين الأفراد من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى علاقات بين سلع، وسيطر عالم الأشياء على البشر من خلال قوانين موضوعية لا علاقة لها بهم. أصبح الناس أشياء: مقترحين سلبيين على عملية تصوغ لهم حياتهم. وبداية من التقسيم الاقتصادي للعمل، تتبع لوكاتش تطور هذه المادية في الدولة وفي البيروقراطيات الحديثة مستعيراً مفهوم "العقلانية" من ماكس فيبر *Max Weber*.

ارتبطت فكرة تحويل المجردات إلى ماديّات بفكرة الكليانية *totality*. وكانت إحدى نتائج فكرة التشيؤ "تحطيم كل صور الكيان الكلي"، وكان التخصص في العمل وتفتت المجتمع يعنى النظر إلى الناس والعالم المحيط بهم ككيانات منفصلة متميزة لا رابط بينها، وكان على البرجوازية أن ترى الأمور هكذا لأن ذلك ضرورى لأسلوبهم فى الحياة. أهم ما فى عملية التشيؤ حتى وقتنا الحاضر هو إلحاح فكرة الموضوعية؛ ففى عالم تحول كله إلى أشياء ليس هناك ذوات؛ إلا أن تطور رأس المال فى المجتمع قد وصل إلى نقطة تستطيع عندها السبروليتاريا أن تحطم عملية التشيؤ هذه وأن تصبح هى الفاعل فى العملية التاريخية. وعجزت النظرة الجزئية الجامدة للبرجوازية عن أن تفهم المجتمع.

أدان الاجتماع الخامس للكومنتيرين فى ١٩٢٤ عمل لوكاتش. فقد كان منهجه ضعيفا شديد الحرص على الجدل (الديالكتيك) على حساب، المادية وشديد التعاطف مع فكرة المجالس العمالية وتراث روزا لوكسمبورج لكى تكون مقبولة فى عالم الاتحاد السوفيتى الناشئ الذى كان يزداد سلطوية وجمودا. تأكيد دور الوعى والمجالس العمالية هذا كرره زميل لوكاتش الشيوعى الألمانى البارز كارل كورش *Karl Korsch*، الذى كان أيضا أول كاتب يطبق أفكار ماركس الخاصة على تاريخ الماركسية بشكل منهجى وطرد من الحزب الشيوعى الألمانى فى ١٩٢٦. أما لوكاتش فقد انتقل إلى الاتحاد السوفيتى وإلى مجال النقد الأدبى الأقل جدلا ثم فى النهاية إلى علم الوجود الاجتماعى. ظل تأثيره قويا، واستمرت روح أعماله سارية على نحو مباشر على يد تلميذه لوسيان جولدمان *Lucien Goldman* فى فرنسا وجهود كتاب مثل آجنيس هيلر *Agnes Heller* وفيرنك فيهر *Ferenc Feher* اللذين كانا نواة مدرسة بودابست التى ازدهرت فى الستينيات. وعلى وجه أشمل، فقد أثرت معالجة لوكاتش للوعى الطبقي على علم اجتماع المعرفة، كما تردد صداها فى الماركسية الغربية. لقد أحيا الاهتمام بالنسق الهيكلى فى الماركسية كما كانت معالجته لمفاهيم الاغتراب والتشيؤ والكليانية... أساسية فى النقد الماركسى للثقافة البرجوازية فيما بعد. وكان أسلوبه المثالى النبوى وإدخاله المنهج الرومانتيكى غير العلمى إلى الماركسية ومقاومته الشديدة للحسابات الوضعية التى

احتلت الكثير من أوجه الحياة، كل ذلك كان يعنى أن فكره ظل موضع اهتمام نقاد العصر.

جرامشى

شأن فكر لوكاتش، يعتبر فكر أنطونيو جرامشى *Antonio Gramsci* - الذى ربما يكون أكثر المفكرين السياسيين الماركسيين تأثيرا فى الغرب أثناء القرن العشرين- جسرا ما بين أعلى نقاط نجاح الماركسية فى العقدين الأوليين من القرن العشرين والنهج الأكثر تأملا فى الماركسية الغربية فيما بعد. كان جرامشى مدافعا نشطا عن المجالس العمالية خلال سنوات الثورة فى إيطاليا من ١٩١٩ - ١٩٢٠، وساعد فى تأسيس الحزب الشيوعى الإيطالى فى ١٩٢١، وأصبح زعيمه فى السنتين اللتين سبقتا إلقاء القبض عليه وسجنه فى ١٩٢٦، كما ساعدت *الدفاتر* التى كتبها فى السجن فى تقريب الكثير من مباحث الماركسية الغربية وتقديمها للأحزاب الشيوعية فى أوروبا الغربية فى السنوات التى تلت حكم ستالين. ورغم أنه كان مناصرا لمنهج لينين (إلى حد ما) فإن كتاباته التجديدية احتوت على تناول بدا غريبا بالنسبة إلى الماركسية الكلاسيكية وتراث لينين، وبخاصة فى الثقافة السياسية. كان جرامشى تاريخانيا (مؤمنا إيمانا عميقا بالتاريخ) حيث يعتبر كل أوجه النشاط البشرى لا معنى لها سوى فى إطار السياق التاريخى الذى وقعت فيه. لذا كان يميل إلى تحليل القاعدة من خلال البنية الفوقية مدركا تماما للأبعاد المختلفة التى ينبغى تفسير المادية التاريخية وفقا لها. كان واحدا من أكبر المفكرين الماركسيين استعمالا للديالكتيك وكانت تحليلاته- وخاصة فى كتابه *"دفاتر السجن"*- عن العلاقة بين الضرورة والحرية وعن البنية الفوقية وعن الصلة بين المفكرين والطبقة العاملة ... إلخ- كانت دائما تهتدى بالمنهج الديالكتيكي.

كان دور ووظيفة المثقفين فى المجتمع، أساسا بالنسبة إلى الثقافة والسياسة عند جرامشى الذى أفرد الكثير من بحثه لسلسلة من الدراسات التاريخية التى استخلص منها الفرق بين المثقف التقليدى والمثقف العضوى، فالمثقفون التقليديون

هم من يعتبرون أنفسهم - خطأ - بمنأى عن الطبقات الاجتماعية ويجسّدون استمرارية تاريخية تفوق وتتعدى التغيير الاجتماعى/ السياسى. قد تكون نماذج ذلك موجودة فى كتاب وفنانين وفلاسفة وبخاصة الكنسيين. والمتفقون التقليديون هم الذين استطاعوا البقاء رغم أقول أسلوب الإنتاج الذى كان سببا فى وجودهم من الأساس؛ وفكرة ارتباطهم بطبقات محتضرة وتظاهرهم فى الآن نفسه ببعض الاستقلال كان يعنى بزوغ أيديولوجية معينة، ذات نزعة مثالية فى الغالب، للتغطية على احتضارهم الحقيقى. وفى حين كانت فكرة المثقف التقليدى فكرة تاريخية بالأساس فإن فكرة المثقف العضوى أكثر اجتماعية، وتقاس درجة ومدى عضوية المثقف بمدى قرب علاقة المنظمة التى ينتمى إليها من الطبقة التى تمثلها هذه المنظمة، والمتفقون العضويون هم الذين يبيلورون الوعى الجمعى لطبقتهم فى المجال السياسى والاجتماعى والاقتصادى.

واعتمادا على خبرته بالمجالس العمالية فى "تورين" فى السنوات التالية مباشرة للحرب، كان جرامشى يرى أن مهمة هؤلاء المثقفين العضويين هى أن يستخرجوا الطموحات والقدرات الكامنة فى نشاط الطبقة العاملة وجعلها متماسكة، وبذلك كانت العلاقة بين المثقفين العضويين وطبقتهم علاقة دياكتيكية: فهم يستمدون مادتهم من تجربة الطبقة العاملة ويعطونها فى الوقت نفسه وعيا نظريا، وكان تكوين المثقفين العضويين أصعب بالنسبة إلى البروليتاريا عنه بالنسبة إلى البرجوازية، التى كانت تستمتع بحياتها وثقافتها فى إطار وفى وجود المجتمع الإقطاعى، بل إن جرامشى ذهب فى بعض الأحيان إلى القول بأن البروليتاريا لن تكون قادرة على إنتاج مثقفها إلا بعد الاستيلاء على سلطة الدولة.

أهم أدوار المثقفين هى أن ينظموا ويصوغوا مجموعة الأفكار والعلاقات المؤسسية والاجتماعية التى كان جرامشى يسميها بـ"الهيمنة" والتى كان تحليلها أهم إسهاماته فى الفكر السياسى. وكما فعل بالنسبة إلى مفهوم المثقفين قام بتحديث وإثراء التراث الماركسى بتقديم مفهوم لم يكن له فى السابق سوى تطبيق ضيق ظهر فى أعمال بليخانوف ولينين؛ ومرة أخرى اعتمادا على خبرته فى تورين،

وسع جرامشى مفهوم الهيمنة وجعله يشمل تحليلا عن الوسائل التى تكتسب بها الطبقات الحاكمة ولاء المجموعات التابعة لها وتخضعها لسيطرتها. بعبارة أخرى، فإن النظرة العامة للعالم لدى الطبقة الحاكمة، نشرها المتقفون باعتبارها "الفطنة السليمة" للمجتمع ككل. وكانت العقلانية البيروقراطية والتكنولوجية التى حلها فيبر جزءا من هيمنة الأيديولوجية الرأسمالية لقمع أية مبادرات إبداعية للطبقة العاملة. وقد اعتبر جرامشى إدراكه أن الطبقة الحاكمة لم يكن عليها أن تلجأ إلى القوة لتحافظ على سيطرتها، اعتبره جوهر نظريته.

يرى جرامشى أن هيمنة البرجوازية تعود إلى سيطرتها على المجتمع المدنى أكثر مما هى على القوة القمعية لسلطة الدولة، كما كرس جل طاقته لتحليل المجتمع المدنى. ورغم أنه وماركس كانا يديعان أنهما أخذتا مفهومهما عن المجتمع المدنى من هيجل فإن استخدامهما للمصطلح كان مختلفا تماما. ففى يتحدث استخدام ماركس تعبير المجتمع المدنى ليدلل على كلية العلاقات الاقتصادية، استخدمه جرامشى للدلالة على البنية الفوقية أساسا. وفى بعض الأحيان كان جرامشى يتحدث عن المجتمع المدنى باعتباره يقوم بالوساطة بين الاقتصاد والسياسة، وكثيرا ما كان المجتمع المدنى يعنى عنده كافة المنظمات والوسائل التقنية التى تنتشر التبرير الأيديولوجى للطبقة الحاكمة فى كل مجالات الثقافة. كما كان مفهوم جرامشى عن الأيديولوجيا شديد الاتساع، إذ ضم معظم جوانب العلوم الطبيعية؛ وشديد التنوع إذ تراوح من الفلسفة إلى الفولكلور. هكذا كان للمجتمع المدنى وظيفة ثقافية كما كان يمثل "المحتوى الأخلاقى والجمالى للدولة" من خلال هيمنة الطبقة الحاكمة.

كانت إحدى نتائج هذا المنهج التفرقة بين الاستراتيجيات الثورية المختلفة فى الشرق والغرب. وفى المجتمعات الأقل نموا وتطورا مثل روسيا كانت الدولة عرضة للهجوم المباشر، أما فى المجتمعات الأكثر نموا وتطورا فكان المجتمع المدنى هو أول ما يحتاج إلى التسلل إليه، ومستعيرا مصطلحات من الدراسات الحديثة فى العلوم العسكرية أطلق جرامشى على الهجوم الأول "حرب الحركة

أو المناورة"، حيث تقوم المدفعية بفتح ثغرات مفاجئة في الدفاع وتقوم القوات بالتحرك والانتقال السريع من نقطة إلى أخرى لتهاجم وتستولى على المواقع، أما النوع الثانى فقد أطلق عليه "حرب المواقع" حيث هناك توازن في القوة بين الأعداء ويستطيعون الصمود في حرب خنادق طويلة؛ فالبرجوازية الفرنسية على سبيل المثال سبقت نجاح ثورتها في ١٧٨٩ بحرب مواقع على شكل هجوم ثقافى طويل على دعائم القوى الأيديولوجية الأرستقراطية، وكان جرامشى يرى أن حرب المواقع أصبحت أكثر أهمية مع تطور الرأسمالية.

وباعتبار تفريقه بين الشرق والغرب، كان جرامشى يعارض بشدة تعميم أفكار تروتسكى وجعلها أفكارا عالمية. ومع أنه كان متفقا معه في اعتبار الفاشية رد فعل من قبل البرجوازية الصغيرة لفقدانها القوة، فإنه انحاز إلى ستالين فى طرحه حول قيام الاشتراكية فى قطر واحد. أيد جرامشى فكرة الأساليب الوطنية المختلفة لتحقيق الشيوعية وبالتالي يمكن اعتباره رائد التوجهات الشيوعية الأوروبية التى ظهرت فى الستينيات. وكما يوضح الجدل الكثيف حول أدبياته، كان جرامشى أكثر المفكرين السياسيين الماركسيين أصالة فى أوروبا على مدار الخمسين عاما الماضية- باستثناء الثوريين الروس. وقد شملت إسهاماته مجمل المجالات السياسية الماركسية فى العقد الذى تلى ثورة أكتوبر. كان يتحدث لغة الشبوعيين نفسها بالمجالس من أمثال بانيكويك *Pannekoek* وجورتر *Gorter*، كما كان نشطا أيضا فى الدولية الثالثة، وقد اعتمدت أعماله عن نظام الهيمنة والمتفقين كرابط عضوى بين القاعدة والبنية الفوقية على أعمال ماركس- وعلى أعمال لينين بدرجة أقل، ولكنها احتوت فى الوقت نفسه على منطلق لتحليل أكاديمى أوسع للمجتمع الرأسمالى والثقافة كان يميز الماركسية الغربية.

مدرسة فرانكفورت

عمل مدرسة فرانكفورت محورى بالنسبة إلى ما نعيه بالماركسية الغربية وهى المدرسة التى أخذت مسماها من معهد البحوث الاجتماعية الذى تأسس فى فرانكفورت عام ١٩٢٣، هذا المركز الذى كان يركز فى الأساس على شكل

أرثوذكسى من الماركسية غير توجهه عندما عُين ماكس هوركهايمر *Max Horkheimer* مديرا له فى ١٩٣٠؛ وسرعان ما انضم إليه تيودور أدورنو *Theodor Adorno* وهربرت ماركوزه *Herbert Marcuse*، الذين شكل عملهم مع إسهامات هابرماس *Habermas* الأخيرة نواة مدرسة فرانكفورت. وبعد طرده من قبل النازية إلى الولايات المتحدة، أُعيد تأسيس المعهد من جديد فى ألمانيا فى أوائل الخمسينيات. وهكذا فإن أدبيات مدرسة فرانكفورت اتخذت من الأحداث التى شكلت حياة أعضائها خلفية كما كانت انعكاسا لها؛ تلك الأحداث هى انهيار حركات الطبقة العاملة فى أوروبا الغربية، وصعود الفاشية، وانهيار الثورة الروسية حيث خنقت الستالينية الحوار الفكرى والانتعاش الطويل للرأسمالية فى أوروبا بعد الحرب. كان من رأيهم أن المنهج الماركسى التقليدى عن المادية التاريخية لا بد من استكماله بأعمال مفكرين آخرين من خارجه من أمثال "ثيبر" و"فرويد"، كما كان على الاهتمام الماركسى الأساسى بالاقتصاد السياسى أن يتفق مع المبادئ الأخرى الضرورية مثل توسيع نشاط الدولة وتصنيع الثقافة وزيادة السلطوية، كما وسعوا المفهوم السياسى بالإشارة إلى المشكلات التى خلفها نمو البيروقراطية وتغير التركيبة الأسرية وتأثير الثقافة الجماهيرية. ولذا فإن التحليل النفسى وعلم الاجتماع والنقاش المطول عن دور الفن فى المجتمع، أصبحت كلها جزءا من ذخيرتهم الفكرية، واستخدموا تلك المفاهيم لتحدى التفسيرات الحتمية للمادية التاريخية كما ركزوا بدرجة أكبر على القوى التى كانت تشكل هوية ومواقف أولئك الذين كان بإمكانهم أن يكونوا وسائل لتحقيق قوانين التاريخ، رغم أنهم كانوا خاضعين لها آنذاك.

كان المصطلح الذى استخدمه رواد مدرسة فرانكفورت لوصف مشروعهم هو "النظرية النقدية". وكان النقد فى هذه النظرية موجها أساسا ضد الوضعية والتجريبية اللتين رغم تقديمتهما أثناء صعود الرأسمالية كانتا مصدرا لتكريس الوضع الراهن. عارض مقال هوركهايمر التأسيسى فى ١٩٣٧، (كان عنوانه "النظرية التقليدية والنقدية")، ما كان يراه منهجا وضعيا مبسطا نحو الموضوعية، وكتب فى هذه النظرية "التقليدية": إن "شوء حقائق موضوعية وتطبيق نظم المفاهيم

المحيطة بها ودور هذه النظم فعليا- كلها أمور خارجة عن الفكر النظرى نفسه" (Horkheimer 1972, p.208)، ولكن النظرية النقدية كانت ترفض تلك الثنائيات. إذ رأوا أن هذا التقسيم يفصل ما بين القيمة والبحث وبين المعرفة والفعل، فالمفكر كان دائما جزءا من موضوع بحثه أو دراسته وسيكون من الخطأ النظر إلى المثقف باعتباره منفصلا تماما من المجتمع (كما عند مانهايم *Mannheim*) أو مستغرقا تماما فيه (كما فى الماركسية الفجة)؛ وعلى عكس النظرية التقليدية فإنه:

فى المفهوم المادى، فإن النشاط الرئيسى هو العمل فى المجتمع، والشكل الخاص بالطبقة يترك بصمته على كل أنماط السلوك البشرى بما فيها النظرية. وتدخل المنطق فى عمليات تكوين المعرفة ومفرداتها أو تبعية هذه العمليات للسيطرة الواعية لا تتم فى عالم فكرى خالص ولكنها تتفق مع النضال من أجل أساليب حياتية حقيقية بعينها (Horkheimer 1972, p.248).

وفى محاولتها لتجاوز الفرق بين الأحكام التجريبية والتقييمية، تتبع مدرسة فرانكفورت منهج لوكاتش ولكن دون الإشارة إلى السبروليتاريا، وعلى نحو أوسع كانوا يرون أنفسهم ورثة المنهج الفلسفى الغربى كله.

وهكذا فإنهم فى منهجهم عن المجتمع، كان المفكرون من أمثال هوركهايمر يحاولون دائما أن يتبنوا منظورا نقديا معنيا بالأساس بنقد الأيديولوجيا، وكانوا يقصدون به كل البيانات المشوهة عن المجتمع، التى حاولت إخفاء مسألة توزع القوة وإضفاء المشروعية عليها، كما حاولوا إظهار كيف أن الصراعات على هذه القوة الاجتماعية كان يتم التعبير عنها بالفكر وكيف كان النشاط الفكرى يستخدم لتبرير الأنماط المختلفة للسيطرة، وبكشفهم لطبيعة وأسباب تلك السيطرة كانوا يأملون فى تشجيع الفعل والتغيير.

تاريخيا، كان التنوير هو الهدف من جل هذه النظرية النقدية، وفى كتابهما بالغ الأهمية "جنل التنوير" *Dialectic of Enlightenment* شرع هوركهايمر وأدورنو فى تفحص أسباب فشل التنوير، والمنطق والعلم الغربى المتقدم بوجه عام فى تحقيق ما كان يعد به. وقد كتبنا هذا الكتاب على خلفية تجربتهما مع النازية التى

كانت في نظرهما تصويرا دراميا للبربرية الشاملة التي كانت تحيط بالعالم. وتشير كلمة "ديالكتيك" (الجدل) في العنوان إلى حقيقة أن العلم والمنطق- رغم أنه كان من المفترض أن يحررا البشرية من عبودية الخرافة والأسطورة- فإنهما أفرزا نقيض التحرر وهو أيديولوجيا پراجماتية نفعية جديدة اهتمت بالجانب الكمي فقط في الأمور فجردتها من كافة معانيها، إذ بتحويل الأشياء الفردية والبشر إلى مجردات، أفرز هذا المنحى ركائز المنهج الشمولى في القرن العشرين.

عرف هوركهايمر وأورنو موضوعهما بـ"التدمير الذاتى للتتوير"، وراحا يتفحصان ذلك التناقض الكامن في أن "التتوير كان يهدف دائما إلى تحرير الإنسان من الخوف وتدعيم سيادته ولكن التتوير المطلق يؤدي إلى كارثة" (*Horkheimer and Adorno 1972, p.3*). كان التناقض بين منطقيين أمرا محوريا في كتابهما، النوع الأول اهتم باكتشاف سبل تحرير البشر من القيود الخارجية، والثانى كان المنطق الأداة ووظيفته أن يمارس سيطرة تقنية على الطبيعة، وكان يستمد قوته الأساسية من تتوير القرن الثامن عشر، وفي تجلياته الحديثة تحلل هذا النوع من المنطق وتحول إلى شمولى.

بالنسبة إلى التتوير فإن كل ما لا يخضع لقواعد الحساب والمنفعة مشكوك فيه، ومادام بالإمكان أن ينمو دون أن يعوقه أى قمع خارجى فسوف يستمر في النمو. وفي أثناء عملية النمو هذه فإنه يعالج أفكاره عن حقوق الإنسان تماما كما يعالج القضايا العامة الأقدم، وكل مقاومة روحية يواجهها سوف تزيد من قوته. مما يعنى أن التتوير مازال يجد نفسه حتى في الأساطير. وأيّا كانت الأساطير التي تجتنبها المقاومة، لكونها جدليات تشتمل عليها عملية المعارضة، فإنها بذلك تعترف بمبدأ العقل وهو المبدأ نفسه الذى تلوم عليه التتوير. التتوير شمولى (*Horkheimer and Adorno 1972, p.6*).

وتأكيدا لذلك فإن فكر ماركس أيضا كان يحتوى على عناصر من المنطق العملى: فإن تأكيده على العمل (الذى كان الرأى فيه إيجابى في "النظرية التقليدية والنقدية")، وهكذا تأكيده على الطبيعة كشيء يستغله الإنسان، يضعاه في قلب الفكر التتويرى. ولذا فإن الصراع الطبقي والاقتصاد السياسى يأخذان مكانة تالية في

مدرسة فرانكفورت للمكانة التي يأخذها الفكر الأوسع مجالاً عن العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

كان أكثر أعمال أدورنو ابتعاداً عن الإنسان كتابه الرئيسي "الجدليات السلبية"، حيث كانت أهم أهدافه محاربة مبدأ الهوية بأسلوب ديالكتيكي، ومبدأ الهوية هو مبدأ يعالج كل شيء كما هو ويحلله باستخدام مفاهيم عامة مجردة. أما الديالكتيك فإنه - على العكس - يحدد كل شيء على أساس حقيقته الفردية الخاصة وليس عن طريق التصنيفات العامة، كما يهتم بما ينبغي أن يكون عليه الشيء وفقاً لمفهومه الفردي، الذي يحاول أن يكون عليه والذي لم ينجح في أن يكونه بعد. كانت النتيجة نقداً مستمراً للمبادئ الأولى ولكنها كانت تمثل نقلة أبعد لمدرسة فرانكفورت عن التقاليد الماركسية.

كان علم النفس والفن مجالين مهمين حاولت فيهما المدرسة استكمال الفكر الماركسي حيث يعكس كلاهما اهتمام الماركسية الغربية بعناصر البنية الفوقية في المجتمع. فقد كرس لوكاتش الكثير من الجهد لدراسة الرواية البرجوازية في القرن التاسع عشر، كما أنتج تلميذه لوسيان جولدمان في دراسته عن پاسكال وراسين (Goldman 1964) ما قد يعتبر أعظم إسهامات الماركسية الغربية في النقد الأدبي، كذلك امتد تأثير مدرسة فرانكفورت إلى نطاق أبعد فكانت ترى أن الأعمال الفنية العظيمة التي هي عميقة الجذور في المجتمع تعطي في الوقت نفسه صورة معينة عن ذلك المجتمع وهي صورة ذاتية وغير تقليدية ومدمرة إلى حد كبير. والأدب، في جانبه السلبي، اعترض على الظروف السائدة وهو يتجاوز المجتمع لأنه يشير إلى قيم أكثر إنسانية. أدورنو مثلاً، كان مهتماً بالموسيقى بشكل خاص، قارن بين شوبنبرج *Schoenberg* الذي كانت موسيقاه تعبر عن التناظر الموجود في المجتمع المعاصر وبين سترافنسكي *Stravinsky* الذي واءم موسيقى ما قبل البرجوازية مع ذوق المجتمع المعاصر؛ وهكذا أيضاً نجد نقداً لمدرسة فرانكفورت للثقافة الجماهيرية التي أصبحت سلعة وصناعة. كما أصبحت تؤدي

إلى الابتعاد عن الحياة اليومية وتقوى البنى الاجتماعية التي كانت قد باعدت بينها وبين الناس في الأساس.

وفي حين كان الاهتمام بالجماليات جزءا من النهج الماركسي بداية من ماركس فصاعدا، كانت محاولة الاقتراب من علم النفس نقطة انطلاق جديدة. فقد حاولت مدرسة فرانكفورت، وقد تأثرت تأثرا كبيرا بالتحليل النفسي وبفرويد على وجه الخصوص، حاولت أن توفق بين هذه المادة وما بقي لديها من ماركسية. وأنتج عالم النفس المحترف الوحيد من بينهم - إريك فروم *Erich Fromm* - عملا مفصلا عن فرويد وبدأ منها علميا يجمع بين الفرويدية ومنظور تاريخي قوى مؤسس على أفكار الاغتراب والإنسانية المستمدة من الكتابات الأولى لماركس. ابتعد فروم عن المدرسة في النهاية غير أن أولئك الذين ظلوا يدورون في فلكها وجهوا اهتمامهم إلى العلاقة بين التحليل النفسي والسياسة المعاصرة. وكانت نظرتهم العامة - كما عبر عنها ماركوزه مثلا - هي أن النازية ذروة الاتجاه نحو الهيمنة غير العقلانية الكامنة في تأكيد المنطق المادي، والكفاءة التكنولوجية التي هي قوام التنوير المعروف في الغرب. ولكنهم - من منظور سيكولوجي بحثوا كيف أن انهيار السلطة الأبوية في الأسرة التقليدية قوّى دور نماذج الزعامة المأخوذة من الفاشية. وفي المسح الكلاسيكي الذي قاموا به بعد الحرب تحت عنوان "الشخصية السلطوية" *The Authoritarian Personality* حاول أدورنو ومعاونوه كشف الصلة بين الشخصية التي تعتمد على الخرافات والتفكير النمطي والخضوع التلقائي للسلطة وبين الآراء السياسية التي تنجح إلى الفاشية. وزعمت أكبر المحاولات (وأشدها نقاؤلا) في التوفيق بين منهج فرويد والماركسية وهو كتاب ماركوزه: "الجنس والحضارة" *Eros and Civilization* أنه مع التقدم التكنولوجي فإن الخضوع القهري للغرائز الذي قام فرويد بتحليله لن يكون ضروريا في المستقبل: فماركوزه هنا يتوقع مجتمعا تحل فيه الجماليات محل العمل مما سيحطم غريزة الموت في آخر الأمر.

وفى حين عبر بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت مثل أدورنو عن تشاؤم قوى بخصوص المجتمع المعاصر وبعضهم مثل هوركهايمر تركوا الماركسية بالكلية، فإن ماركوزه ظل منخرطاً في النضال السياسي والاجتماعي؛ وباعتباره أبرز منظري اليسار الجديد فقد كان هو الذى روج فى الستينيات، وخاصة فى أمريكا الشمالية، لأفكار مدرسة فرانكفورت التى كان أكبر وأوضح مناصريها ومفسريها وأكثرهم تنظيماً. وقبل اليوتوبيا الراديكالية المشروحة فى كتاب "الجنس والحضارة" كرس ماركوزه جهده لشرح هيدجر *Heidegger* والدراسات الرائدة عن العلاقة بين هيجل وماركس التى تضمنت - مثل أعمال لوكاتش - هجوماً كبيراً على الفلسفة الوضعية. وبينما كان كتابه "الماركسية السوفيتية" ينطوى على نقد لاذع لاشتراكية الدولة، كان كتاب "الإنسان نو البعد الواحد" *One Dimensional Man* - وهو هجوم شامل على المجتمع الصناعى المتقدم - هو أكثر أعماله رواجاً. وتأسيساً على كتاب هوركهايمر وأدورنو "جدل التنوير"، أراد ماركوزه إن يظهر كيف أن المجتمع الرأسمالى راح يسيطر أخيراً على وعى أفراد سيطرة كاملة. ومعبراً عن أمر مهم ومحورى بالنسبة لمدرسة فرانكفورت كتب يقول: إن ما يميز المجتمع المعاصر "هو القضاء على العداء بين الثقافة والواقع الاجتماعى من خلال إلغاء العناصر المعارضة والدخيلة فى الثقافة الأعلى والنسبة كانت تمثل بعداً آخر للحقيقة" (*Marcuse 1964, p.58*). مثل هذا النظام لا يمكن القضاء عليه إلا على يد من هم خارج السياسات الأرثوذكسية: "الطبقات الدنيا من المبعدين والجانحين والمستغلين والمضطهدين من الأجناس والألوان الأخرى والعاطلين والذين لا يمكن تشغيلهم" (*Marcuse 1964, p.201*). ورغم هذا الاستنتاج المتشائم إلى حد ما، بقى ماركوزه ملتزماً بالسياسات الراديكالية التى كان معظم زملائه قد هجروها.

تميزت الماركسية الغربية بمحاولات لإحياء جوانب من التجربة الإنسانية كان المنهج الماركسى الرئيسى قد أهملها. وبينما كان من الصعوبة بمكان إحياء الفنون والتحليل النفسى، على سبيل المثال، فلا بد - بعد معرفة الموقف السلبي لماركس ومعاصريه - من أن يكون التفكير فى وجود الدين مستحيلاً. ولكن بعض

من لديهم الجسارة حاولوا. فقد قدم لوسيان جولدمان، التلميذ انابه للوكاتش، تحليلاً عبقرياً عن الجانسنية *Jansenism* (وهي فرع من الفكر الكاثوليكي يؤكد وجود الخطيئة الأولى والحرمان الإنساني والمجد الإلهي، نشأ أساساً في كتابات المفكر اللاهوتي كورنيلوس أوتو چانسن *Cornelius Otto Jansen* - المترجمة) في فرنسا في القرن السابع عشر. وظلت تأملات جرامشي الذكية عن الدروس المستفادة من المقارنة التاريخية بين الماركسية والمسيحية - على الأقل من المنظور التاريخي - أهم إسهامات الماركسية في دراسة الدين، وكان هناك آخرون لهم منهج تقييمي وإيجابي. هوركهامر - على سبيل المثال - كان لديه اهتمام، وإن كان هامشياً، بالدين وأشار إلى القوة الكبرى الكامنة في المسيحية، وهي أن فكرة الألوهية توحى بنسبية بل ونقد جميع الترتيبات السياسية والاجتماعية، فالدين هو فكرة العدالة الكاملة المطلقة، التي ربما يستحيل تحقيقها في هذا العالم، إلا أنها كانت دائماً أساساً باقياً وثابتاً لمعارضة القوى الموجودة ونقدها. وقد اعتبر صديق أدورنو الأصغر "فالتر بنجامين" *Walter Benjamin* نفسه منادياً بالمادية التاريخية. ولكن صور ولغة مقالاته عن الفلسفة والنقد الأدبي كانت متقلة بالمادة اللاهوتية مثل الافتداء والخلص المسيحي، منتجة نظرية مميزة عن الثورة تتجاوز فيها الدوافع الدينية مع التحليل المادي أكثر مما تخضع له؛ ولكن أرنست بلوخ *Ernst Bloch* هو صاحب أكبر الأعمال عن التأملات في الدين والماركسية، وإن تميز كتابه بدرجة من التشوش وعدم الترابط ورغم صداقته لكل من بنجامين ولوكاتش، لم يكن على صلة مباشرة بمدرسة فرانكفورت، وتعاطف على نحو ما مع الشيوعية الأرثوذكسية خلال أكثر فترات حياته إنتاجية. وبداية من كتابه "روح اليوتوبيا" *The Spirit of Utopia* الصادر عام ١٩١٨ إلى كتابه *magnum opus* "مبدأ الأمل"، العمل الأدبي ذي المجلدات الثلاثة في فترة الخمسينيات، حاول بلوخ أن يستعيد العناصر الرومانسية واليوتوبية للماركسية - ما أسماه بـ "التيار الدافئ". وقد عاد بلوخ إلى تعليقات ماركس الأولى عن الدين مثل "علامة المخلوق المظلوم" و"قلب العالم الذي لا قلب له" وذهب بها إلى ما هو أبعد: فالدين بالنسبة إليه ليس مجرد وهم، وأخذ كلمات ماركس مأخذ الجد قد "يفتح سبيل

النقاش بين المؤمنين الذين برأوا من الأيديولوجيا وغير المؤمنين الذين برأوا من المحرمات". فالعقيدة الدينية جزء طبيعي من الحالة الإنسانية، بينما يظل هناك شيء يتمناه الإنسان. وحتى تحت سيطرة الاشتراكية سيكون هناك مجال لكنيسة اشتراكية للتعبير عن طموحات يوتوبية للبشرية. كانت هناك استمرارية قوية بين الماركسية وبعض أشكال المسيحية: فالماركسية هي ما يجعل محتوى المسيحية حقيقيا، ولكي تحقق الماركسية ذلك فلا ينبغي أن تكون مجرد رفض للإلحاد بل ينبغي أن تعبر عن البشرية وأن تجلب كنوز الأمل الموجودة في مسيحية علمانية، الافتداء فيها ممكن في هذا العالم.

هابرماس

عكست أعمال مدرسة فرانكفورت بشكل رئيسي عالم الثلاثينيات والأربعينيات، ورغم أن ماركوزه ظل حاملا هذه الأفكار إلى السبعينيات كان يورجن هابرماس *Jürgen Habermas* هو أبرز شخصيات في "الجيل الثاني" في هذه المدرسة. وفي مواءمته لأفكار المدرسة مع أواخر القرن العشرين، راح هابرماس يتفحص ويتأمل الافتراضات الفلسفية التي أدت إلى تحول العقل من أداة للتحرر إلى أداة للسيطرة. ورغم أن الأدبيات الأخيرة له اهتمت اهتماما أساسيا بدعائم الأخلاقيات، فإن أعماله الأولى كانت محاولات لإعادة صياغة المادية التاريخية. لم يكن يرغب كما فعل هوركهايمر وأدورنو- في أن يرفض العمل كتصنيف أساسي للنشاط الإنساني - ولكنه اعتبر فكر ماركس ينطوي على تفرقة بين العمل والتفاعل. الأول فعل منطقي متعمد وهاذف في العالم الخارجي والثاني عبارة عن تواصل بين فاعلين. هذان المجالان (وهما يشبهان بدرجة ما التقسيم الماركسي التقليدي بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج) كانا منفصلين رغم أنهما بعدان متصلان بالتطور الاجتماعي، لكليهما أسلوبه المعرفي ومعياره الخاص للعقلانية: في مجال العمل الفعلي كان ذلك يعني زيادة التحكم التقني، أما في مجال التطور الثقافي فكان يتضمن زيادة أشكال الاتصال بعيدا عن التشويه والسيطرة. ثم

حاول هابرماس أن يقدم إطارا نظريا للاتصال المثالي موضحا أن "مشكلة اللغة قد حلت اليوم محل مشكلة الوعي التقليدية"، وزعم أن المجتمع التكنولوجي يمكن أن يكون مجتمعا عقلانيا فقط عندما تكون سياساته تحت سيطرة الجماهير، على أن يخلو النقاش تماما من التضليل وسيطرة جانب واحد؛ وعملية الحوار في حد ذاتها تعنى أن الفكر الأفضل سوف يحدد المسألة، وهو الأمر الممكن فقط في حال المساواة بين جميع أفراد المجتمع في فرص المشاركة في النقاش، وقدرة الجميع على التواصل الفعال، وعليه فإن الهدف النهائي وهو التحرر الاجتماعي موجود إذن في أي وكل فعل حوار.

كرس هابرماس نفسه لهذا "التحول اللغوي" معظم سنوات السبعينيات والثمانينيات حتى إنه وضع نظرية عن كفاءة التواصل، كان يرى أنها نظرية اجتماعية مهمة بتدعيم معاييرها النقدية. ومثل نظرية روسو عن "الإرادة العامة" فإن نتائج التواصل المتحرر لا يمكن تبريرها بمحتواها الموازي للمعايير الخارجية وإنما بالأسلوب الذي يتم به تحقيقها. وبنظرة أكثر نفاؤلا من نظرية هوركهبايمر وأدورنو، كان هابرماس يرى التنوير مشروعا غير مكتمل، واستبدل المفهوم السابق عن العقلانية المتمركز حول الفاعل بمفهوم من الاتصال أساسه التفاعل بين البشر حيث المعايير التي تحكم المجتمع لم توضع بعد، ومكنه ذلك من المحافظة على مفاهيم الحق والأخلاق والشرعية السياسية، وقد وجد نفسه هنا يواجه مناصري ما بعد الحداثة من أمثال فوكو *Foucault*، ودريدا *Derrida*، ورورتي *Rorty* الذين تشككوا في كافة القيم العامة. هابرماس، على العكس، احتفظ بثقته في "الحداثة" ومعاييرها المبررة بشكل عام وضمني، وكرس تحليلاته الموسوعية لتفسير الاتجاهات التي تحبط تحقيق هذه القيم في المجتمع المعاصر.

الخلاصة

هكذا يمكن رؤية الماركسية الغربية باعتبارها محاولة لإعادة النظر فى المنهج الماركسى بالعودة إلى الوراء حيث جذورها عند هيجل، والتقدم إلى الأمام حيث استوعبت المناهج الاجتماعية الأخيرة الموجودة فى فكر "ثيبر"، وبذلك يكون لها منهجها المميز الذى يختلف عن محاولات أخرى فى أوروبا الغربية التى تتوافق مع فكر ماركس. فى فرنسا مثلاً نجد سارتر *Sartre* فى محاولاته للتوفيق بين الوجودية التى كان ينادى بها والمبادئ الماركسية أو ماركسية ألتوسير ومن جاء بعدها من الفوضويين يعيش فى عالم فكرى مختلف يدين بالكثير لديكارت. وفى الولايات المتحدة وبريطانيا، كان تطور ما أصبح يعرف بالماركسية "التحليلية" أو "الخيار العقلانى" نجد الماركسية غربية بالدرجة نفسها. فهما نتاج روح العصر *Zeitgeist* وخاصة مذهب الفردانية فى سنوات تانتشر/ ريجان. وقد طيق علماء الاجتماع الماركسيين الأساليب الموجودة فى الاقتصادات الكلاسيكية - الجديدة مثل نظرية المباراة ونظرية التوازن العام. وأعدت أعمال إلستر *Elster* ورويمر *Roemer* تفسير النفس البشرية فى إطار من الفردانية المنهجية الصارمة، وقالوا بضرورة بيان أن العقلانيين يختارون أن يتصرفوا بأساليب تفضى إلى الظواهر الاجتماعية المطلوب شرحها. كانت هذه المناهج بالنسبة للماركسية الغربية لدى لوكاتش وجرامشى ومدرسة فرانكفورت متأثرة بالاقتصادات المعاصرة تأثراً شديداً ومهملة فى الوقت نفسه الجوانب النقدية والفلسفية عند هيجل. ومع تأثرهم الشديد بالمثالية الألمانية، رفض هؤلاء الماركسيون الغربيون المنهج الماركسى التقليدى لتفسير وتغيير المجتمع من خلال قاعدته الاقتصادية؛ كما رفضوا النظر إلى الماركسية باعتبارها علماً عاماً عن الطبيعة والتاريخ؛ ولم يكن لديهم الوقت للمادية الجدلية - المنهج القائل بأن المادة الحسية والكيميائية جدلية على نحو ما، بل على الماركسيون الغربيون بإنتاج نظرية عن المجتمع؛ وهو ما يتضمن فى رأيهم بداية، نظرية عن الثقافة والوعى.

بالإضافة إلى تأثير الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، شكلت أحداث العالم منهج الماركسيين الغربيين وشجعتهم على إعادة إحياء الجانب الخاص بالبنية الفوقية في تراثهم. ودفع تحول الطبقة العاملة إلى الستالينية وصعود الفاشية الكثير منهم إلى المنفى وقضى على إمكانية وجود السياسة العملية. في مواجهة هاتين الكارثتين فشل الكثير من الماركسيين الغربيين - وخاصة في مدرسة فرانكفورت - في تقدير مدى تعقد السياسة. وفي مواجهة قسوة الأحداث المعاصرة بالغوا في تقدير مقدرة القوى القائمة على حفظ توازن المجتمع وامتصاص كل المعارضة؛ وعليه فقد حاولوا تجاهل الأزمات المختلفة التي تصيب المجتمعات الرأسمالية والصراعات السياسية التي تنجم عنها، وكان الاهتمام بتلك النزاعات هو ما ميز أعمال هابرماس مثلا عن أعمال الجيل السابق - جيل هوركهايمر وأدورنو. كان عالمهم متقلبا بالتشاؤم بشأن انحراف السياسة مما شجع اهتمامهم بالعلوم المعرفية والجمالية. ومع انحسار الأفكار الثورية في الغرب، وجه الكثير من الماركسيين اهتمامهم إلى الفلسفة كغاية في حد ذاتها، كما وجهوا اهتماماتهم إلى أمور بعيدة كل البعد عن السياسة مثل علم الجمال. ومن مؤشرات تغير الفكر الماركسي على مدار القرن العشرين أن أهم الموضوعات النظرية المثيرة الآن باتت هي دراسات التنمية - خاصة في العالم الثالث - وعلم الجمال. وتوسع تحليلاتها في جوانب أهملها من كانوا قبلها، أنتجت الماركسية الغربية أدبا قويا، حيث تَقَصَّى كتابه تأثير التقدم التكنولوجي والأيدولوجيات العقلانية المصاحبة له وأشكال السيطرة المختلفة التي ينتجها ويعيد إنتاجها، وبذلك فإنهم لم يثروا الفكر الماركسي فحسب، وإنما طوروا نظرية نقدية عن المجتمع مازالت مؤثرة كذلك.

١٤- الماركسية الفرنسية - من الوجودية إلى البنيوية

Sunil Khilnani (**) سونيل خلناني

مقدمة

في أزهى عصورها في القرن التاسع عشر، كانت الماركسية عقيدة عالمية تعد بالتححرر الإنسانى فى العالم بأسره، أما فى القرن العشرين فكان قَدْرُها أن تتشظى تحت وطأة الهموم المحلية وتظل مكبلة فى الأطر القومية الجامدة، وفى الشرق، أصبحت أيديولوجية دولة؛ وفى الغرب بقيت خارج حدود سلطة الدولة، وفى بعض الدول تم إقصاؤها إلى هامش الحياة العامة؛ وفى البعض الآخر حققت قدرا من المركزية الثقافية- كما كان حالها فى فرنسا.

من بين كل تلك الصور فى الغرب، كان تطور النموذج الفرنسى من الماركسية متأخرا نسبيا؛ حيث ظهر بعد ١٩٤٥- بعد ثلاثة عقود تقريبا من موجة الثورات التى اجتاحت أجزاء أخرى من أوروبا. بيد أنه بعد نهاية الحرب العالمية الثانية نصَّبت فرنسا- أو بالأحرى باريس- نفسها بين عشية وضحاها أهم معقل لصياغة الأفكار الغربية عن الثورة، واكتسبت النظريات والأفكار التى نبعت من العاصمة الفرنسية أولوية كبيرة فى الفكر الماركسى فى أرجاء العالم، وأثارت تطورات حملت النظرية إلى مناطق أبعد كثيرا من الفكر المؤسس لها، ولذا فإن تاريخ هذه المرحلة الفكرية جزء حيوى ومهم من تاريخ الفكر الثورى فى القرن العشرين.

تاريخ الماركسية فى فرنسا أشبه بالقصص، له بداية محددة وهى دخوله السريع بعد الحرب الى ساحة الجدل الفرنسى، وانه نهاية محددة وهى انهياره السريع فى منتصف السبعينيات؛ قصة يروونها بأسلوب تراجيدى أو اعترافى كل

(*) أستاذ العلوم السياسية ومدير قسم دراسات جنوب آسيا بكلية نيتز للدراسات الدولية - جامعة جونز هوبكنز - واشنطن دى سى .

عقل واع شارك فيها، فالآمال البراقة العريضة للسنوات الأولى حينما بدت الثورة ممكنة أفضت إلى طموحات مهزومة وإلى خيبة أمل ثم أخيرا إلى رفض فكرة الثورة نفسها، التي أصبح ينظر إليها باعتبارها قرينا للإرهاب السياسى؛ والحقيقة أن الخروج من الماركسية بالنسبة إلى الفرنسيين أنفسهم جزء مهم من تاريخ الماركسية الفرنسية يعادل أهمية محتواها الفعلى.

خلال العقود الثلاثة تقريبا التي طغت فيها الماركسية على خريطة الفكر الفرنسى، قدمت - بتعبير جان بول سارتر *Jean Paul Sartre* - "الأفق الرحب للفكر الفرنسى" برمته. أما كيف وصلت الماركسية لهذه المنزلة فتلك رواية معقدة ولها خصوصيتها بالنسبة للتاريخ والسياسة الفرنسيين. ورغم وجود حزب شيوعى أكثر أرثوذكسية من أى حزب شيوعى آخر فى الغرب، فإن الماركسية الفرنسية كانت شديدة التعددية وربما مشوشة، سواء فى انتماءاتها الأولية أو فى ارتباطاتها المعاصرة الواسعة التي تشابكت مع كافة مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكان التنوع الكبير للماركسيات التي ازدهرت فى فرنسا مذهلا حيث كان لكل اتجاه منها صداه فى فرنسا: اللينينية والتروتسكية والماوية، بالإضافة إلى الأشكال الفرنسية كالماركسية الوجودية والألتوسيرية واليسارية. أما ما جمعهم كلهم وأسبغ عليهم الصبغة الفرنسية الواضحة فهو التاريخ السياسى المشترك ومجموعة من الاهتمامات التي صنعتها الأحداث فى المجتمع الفرنسى.

تلك الأنماط شديدة التنوع كانت تتضمن انقساما حادا بين اليمين واليسار منذ الثورة الفرنسية فى ١٧٨٩، وتقليدا ثوريا قويا يضم الجماعات الاجتماعية والمنظمات السياسية، وطائفة ثرية من الرموز؛ كما أن تجربة الحرب والهزيمة، والتحالف مع الفاشية ثم مقاومتها، والحروب الاستعمارية التي خاضتها فرنسا فى الهند الصينية وفى الجزائر، وقيام الجمهورية الخامسة على يد شارل ديغول *Charles de Gaulle*، وأحداث ١٩٦٨ - كل ذلك شكل المضمون السياسى للماركسية الفرنسية. تلك المناهج والتجارب حددت مجموعة من الاهتمامات بأفكار معينة - الاهتمام بفكرة الثورة، والاهتمام بمكانة الحزب الشيوعى وعلاقته بالطبقة

العامة، والاهتمام بدور النظرية ومكانة المتقنين والمفكرين، والاهتمام بالدور التاريخي لفرنسا كدولة طليعية. بيد أن الماركسية الفرنسية لم تبتد اهتماما بالمحور الرئيسى للماركسية الكلاسيكية- وهو الاقتصاد، فقد غرست في تربة ثقافية فرنسية حيث للأدب والفلسفة مكانة متميزة فيها. وفي محاولتها تأكيد الماركسية الغربية ككل، كانت الماركسية الفرنسية أكثر اهتماما بأمور الثقافة والأيدولوجيا، حيث تكمن جذور كل من الماركسية الوجودية والماركسية البنوية أساسا في الاهتمامات الأدبية والفلسفية.

كانت دعاوى الماركسية الفرنسية عظيمة، وهي خلق فلسفة عالمية عن الحرية أو خلق علم موضوعي يدرس المجتمع. لمحتوى المفاهيم والتجديد في النظرية واتساع مجال الماركسية الفرنسية دورها المهم في تفسير تأثيرها الفكري الواضح في العالم كله، ولكن طابعها الخاص غالبا ما يتم تجاهله وإهماله. ولما كان الإسهام الفرنسي في الماركسية غريبا وعرضة للأحداث المحلية فقد تركز أساسا في النصف الثاني من القرن العشرين وكان لانهباره أثره الكبير في مصير النظرية الماركسية ككل.

هناك صعوبة دائما في محاولة تحديد هوية الماركسية الفرنسية بدقة: فحدودها الفكرية متداخلة، وهناك دائما اتصال بالفكر غير الماركسي أو بالفكر السابق عليها، ثم إن المفكرين الفرنسيين الراديكاليين بعد ١٩٤٥- على عكس غيرهم في أوروبا الغربية (باستثناء الإيطاليين)- لم يكونوا يتحركون في فراغ سياسي؛ وما جعل الماركسية بالنسبة لهم منهجا لا يمكن تجنبه هو وجود أكبر حركات الطبقة العاملة في أوروبا الغربية بزعامة حزب شيوعي كان يرتبط ارتباطا وثيقا بالاتحاد السوفيتي. هكذا كانت الماركسية الفرنسية دائما منقسمة بين المبادئ "الرسمية" للحزب والنظريات الفلسفية للمتقنين الذين اختاروا أن يعملوا داخل الحزب أو خارجه، وقد تركز الكثير من الجدل والنقاش النظري في الماركسية الفرنسية على طبيعة هذا الانقسام بين المفكرين وبين الحزب، وبالتالي فإن إدراك الحالة المعرفية للماركسية كان أمرا يثير الكثير من الجدل حول صاحب

الشرعية الحقيقية في ادعاء السلطة لتفسير الماركسية وهل ينبغي النظر إلى الماركسية باعتبارها التعبير المباشر عن وعى الطبقة العاملة والتي كانت تحتاج إلى صياغة من قِبل الحزب الشيوعي، أو أن حقائق الماركسية كانت تكمن في النصوص التي تحتاج إلى تفسير نظري؟ وفي الحالة الأخيرة فأى التفسيرات يمكن اعتماده؟

ازداد تفسير الماركسية الفكرى تعقيدا في فرنسا بفعل الظلال التي أُلقت بها التجربة السوفيتية على الحياة الفكرية فيها. فبينما استطاعت الأشكال الأخرى من الماركسية الغربية - في وقت باكر وبأسلوب أكثر تحديدا- أن تفصل نفسها عن الاتحاد السوفيتي، لم يكن ذلك هو الحال في فرنسا. كان الارتباط الدائم بين الماركسية الفرنسية والاتحاد السوفيتي يعود إلى الاستجابة الفرنسية الأولى للثورة البولشفية في ١٩١٧ التي استوعبت هذا الحدث في المنهج الثوري في فرنسا نفسها، وأنتجت معجما كاملا من الرموز التاريخية السياسية ربط بين الثورتين الفرنسية والسوفيتية، معتبرا الأخيرة الوريث الشرعى للثورة الفرنسية، ولم يكن الفشل الذريع للماركسية الفرنسية المدمرة لنفسها في النهاية ليضع نقدا ملائما أو واضحا للتجربة السوفيتية وخاصة الستالينية، ولم يكن أيضا ليحدد وقع هذه التجربة على الماركسية ككل.

سياق الماركسية قبل ١٩٤٥

تشكّل فكر ماركس نفسه عن طريق فهمه للتاريخ الفرنسي، ولكن في القرن التاسع عشر كان تأثير الماركسية ضئيلا في فرنسا، فقد سيطرت على سياسات اليسار آنذاك حركة عمالية وطنية قوية تفخر بتقاليدها الثورية، كانت منقسمة بين النقابية *Syndicalism* واشتراكية جيسيد *Guesdism* واشتراكية جوريسيا *Jaurèsian* ولكنها كانت منضوية كلها تحت لواء كنيسة اشتراكية واحدة تحتكر سياسات اليسار. بيد أن الثورة البولشفية في ١٩١٧ غيرت ذلك؛ فبادعائها أنها الوسيلة إلى تحقيق الطموحات الثورية في العالم، استغلت المكانة الرفيعة المميزة

التي كانت الثورة الفرنسية تحلها وأثارت ردود أفعال مختلفة في صفوف اليسار الفرنسي. في ١٩٢٠ انقسمت الحركة الاشتراكية الفرنسية نتيجة لعدم قدرتها على التوافق مع الأحداث الداخلية في الاتحاد السوفيتي، وتكون الحزب الشيوعي الفرنسي "*PCF*" والتزم تماما وبوضوح بالمبادئ الماركسية اللينينية، التي كان يرى أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالمبادئ الثورية اليعقوبية *Jacobin*^(*) المعروفة. واعترف الشيوعيون بتحول مركز الثورة- سواء نظريا أو عمليا- من باريس شرقا نحو الاتحاد السوفيتي. أما الاشتراكيون بزعامة ليون بلوم *Leon Blum* فقد تمسكوا بالأمل في أن يكون هناك مسار فرنسي مميز للاشتراكية.

بدأ الشيوعيون- وكانوا في الأصل طائفة صغيرة من السلاميين والثوريين- بدأوا في منتصف الثلاثينيات يحولون أنفسهم إلى حركة جماهيرية، مكتسبين دعما شعبيا كبيرا لمناهضتهم الفاشية، وكان دورهم التالي في مقاومة احتلال النازي (وقتل الاشتراكيين في تنظيم أنفسهم للقيام بهذه المهمة) كان يعنى أنهم أصبحوا أكبر الأحزاب اليسارية في الأربعينيات. وكانت الماركسية في صيغتها اللينينية بالنسبة إلى الشيوعيين الفرنسيين هي الصلة ما بين الثورتين الفرنسية والسوفيتية. بالطبع كانت اللينينية حكرا على الحزب الشيوعي للاتحاد السوفيتي، وبالتالي فإن الحزب الشيوعي الفرنسي خضع للدكتاتورية الأيديولوجية في الحزب الشيوعي السوفيتي *CPSU*. وكانت لديهم القدرة على اجتذاب المثقفين وخاصة الكتاب والفنانين (السرياليين مثلا) والفلاسفة والمؤرخين. وفي الثلاثينيات أصدر الفلاسفة الشيوعيون من أمثال بول نيزان *Paul Nizan* وچورج پوليتزر *Georges Politzer* وچورج فريدمان *Georges Friedmann* وهنري لوفيفر *Henri Lefebvre* كتابات نقدية عن الأنماط الشائعة في الفلسفة الفرنسية مستهدفين تحديدا ما أسموه بـ "الوضعية البرجوازية"، وكذا أفكار هنري برجسون *Henri Bergson* المؤثرة. ولكن تلك الأعمال النقدية لم تترك أثرا، حيث لم يشهد الكثير

(*) نسبة إلى اليعاقبة وهم جماعة سياسية متطرفة عرفت بنشاطها الإرهابي خلال الثورة الفرنسية.

من كتابها الحرب العالمية الثانية ولم يبق منهم سوى "لوفيفر" ليصبح كتابا ذا أهمية
(Lefebvre 1968 [1940]).

النتيجة الأبقى لهذه المحاولات الباكرة فى الفلسفة الماركسية تحت مظلة
الحزب كانت نشر طبعة "لوفيفر" فى عام ١٩٣٣ من كتاب ماركس الصادر عام
١٨٤٤ "مخطوطات اقتصادية وفلسفية" *Economic and Philosophical
Manuscripts*، مما أتاح أهم كتابات ماركس الأولى فى فرنسا وقدم للمفكرين
الفرنسيين مفاهيم مثل الاغتراب والتطبيق التى كانت غائبة عن مناقشات صحف
الحزب الشيوعى مثل جريدة *La Pensée* (الفكر) التى كانت مثقلة بالأراء
السوفيتية. وربما فاق اكتشاف الفرنسيين لهيجل فى أهميته أهمية كتابات ماركس
الأولى، حيث أصبح هيجل المرجعية الأولى والمحورية للفكر الفرنسى برمته على
مدى نصف قرن كامل، منذ ثلاثينيات وحتى ثمانينيات القرن العشرين، وكانت
طبيعة الماركسية الفرنسية تتحدد على ضوء تغير سمعة هيجل فى فرنسا
(Descombes 1980 [1979]; Roth 1988).

كان ألكساندر كوجيفف *Alexandre Kojève* هو الشارح الأهم لفكر
هيجل بالنسبة إلى الفرنسيين، وكان مهاجرا روسيا استوطن باريس فى ١٩٣٣، بدأ
سلسلة محاضرات فى مدرسة الدراسات العليا *Ecole des Hautes Etudes*
كرسها لكتاب هيجل "ظاهريات الروح" *Phenomenology of Spirit*
([1947]). *Kojève 1969* وقد صور كوجيفف هيجل بأسلوب غير ليبرالى يحمل
ما يحمله من الصراع واتخذ من جدلية السيد والعبد مدخلا لفهم ديناميكية التاريخ
الحديث؛ وفى تطويره لفكرة هيجل عن "نهاية التاريخ" قال كوجيفف بأن نجاح أو
فشل فكرة ما على صعيد الفعل التاريخى هو ما يحدد ما إذا كانت هذه الفكرة
صادقة أم كاذبة. كان لتفسيره هذا بصمة واضحة على مخيلة جيل بأكمله، (كان
من أتباعه جان بول سارتر *Jean-Paul Sartre* وموريس ميرلو-بونتى
Maurice Merleau-Ponty وسيمون دو بوفوار *Simone De Beauvoir*
وجورج باتاى *Georges Bataille* وريمون أرون *Raymond Aron*)، كما

سيطر فكره تماما على التفسير الفرنسي لنيجل (لم تضير ترجمة فرنسية لكتاب "ظاهريات الروح" حتى ١٩٤٧). كانت جاذبية الفكر الهيغلي بالنسبة إلى المتقنين الفرنسيين القلقين في الثلاثينيات والأربعينيات تكمن في وعده بفلسفة شاملة ذات حدود راديكالية. ثم ظهر تأثير مفهوم كوجييف الديالكتيكي وما به من شغف بالإرهاب واستخدام العنف على مر التاريخ، في الجدل الفرنسي بعد ذلك مثل كتاب ميرلو بونتي "الإنسانية والإرهاب" *Humanism and Terror* (١٩٦٩ [١٩٤٧]) وكتابات سارتر، وفكر الفلاسفة الجدد *The New Philosophers* في السبعينيات - وكلهم مدين لكوجييف.

مهدت السنوات ما بين ١٩٣٩ و ١٩٤٥، سنوات الحرب والهزيمة، سنوات التآزر مع الاحتلال النازي ثم مقاومته، مهدت الأجواء لازدهار الماركسية في فرنسا بعد الحرب؛ كما أن هزيمة فرنسا عسكريا مثلت أيضا انهيارا ثقافيا: حيث أدت إلى انهيار الواجهة الكاملة للحياة السياسية والفكرية للجمهورية الثالثة، وأدى التحالف بعد تحرير فرنسا في ١٩٤٤ إلى تناثر المفاهيم الراسخة عن مجتمع سياسى وطنى فرنسى ولم يعد الشعب يجد فى نفسه رائدا للتقدم التاريخى (وهى الصورة التى غرست فى الأذهان منذ ١٧٨٩ فى صور مثل الأسطورة الجاكوبية عن "الأمة العظيمة")، كما وسعت الحرب الانقسام بين اليمين واليسار وجعلت اليمين موصوما بالتحالف مع النازية، وعلى النقيض اكتسب الحزب الشيوعى دعما شعبيا كبيرا لادعائه القيام بدور كبير فى مقاومة النازيين، كما أعادت الحرب الاهتمام مجددا إلى القضية الفرنسية، عن دور المتكف والالتزام السياسى والمسئولية السياسية.

الماركسية الوجودية

فى السنوات التى تلت ١٩٤٥، كانت الماركسية فى فرنسا تعنى المبادئ اللينينية للحزب الشيوعى الفرنسى *PCF* التى كان يروج لها منضرو الحزب فى صحف مثل "لاپنسيه" *La Pensée* و "لانوڤيل كريتيك" *La Nouvelle Critique*

(Garaudy 1945). ولكن ثمة نزعة فكرية أوسع كانت تختمر مدفوعة بشعور جريح بالتخلف الفرنسى والحاجة إلى التجديد، وقد أدى هذا إلى الانفتاح على تيارات أكثر اتساعا فى الفكر الأوروبى- والألمانى على وجه الخصوص- وفى تلك الظروف حملت الماركسية و عدا بأن تكون فكرا سياسيا ثوريا ومنهجيا حديثا لفهم التاريخ والمجتمع.

جاءت أكثر الاستجابات لباقه وتأثيرا لمشكلات ما بعد الحرب من مفكرين محوريين فى صياغة الوجودية وهما: جان بول سارتر وموريس ميرلو - بونتي. فهما معا إلى جانب سيمون دى بوفوار وكوكبة من الزملاء قد رسموا الخريطة الفكرية لمدة ما لا يقل عن عقد كامل بعد نهاية الحرب، وقد قاموا بذلك سواء من خلال أعمالهم الفردية أو بشكل جماعى على صفحات المجلة الشهرية "الأزمنة الحديثة" *Les Temps Modernes* التى خُطِّط لها لتكون موسوعية فى معالجاتها للاهتمامات العالمية، متمسكة بموقعها، وعاكفة فى الآن نفسه على خلق "فلسفة راديكالية ملموسة".

نشر سارتر- وقد أصبح روائيا قديرا عند نهاية الحرب- عملا فلسفيا بعنوان "الوجود والعدم" *Being and Nothingness* (١٩٦٦ [١٩٤٢])، قام فيه بوضع تحليل يعتمد على دراسته لهيدجر *Heidegger* وهسرل *Husserl* حول المفهوم الوجودى للحرية، باعتبارها أساس وجوهر الوجود: "الإنسان لا يوجد أولا لكي يكون حرا تاليا، فلا فرق هناك بين وجود الإنسان وكونه حرا" (*Sartre* 1966, p.30). هذه الحرية الجذرية- وهو مفهوم يرى أن الإنسان هو خالق كل القيم، وكلها اعتباطية على نحو ما- كانت مصدر قلق يومى ولكنه كان فى الوقت نفسه مفهوما مطلقا؛ بيد أن تجربة الحرب والمقاومة كانت قد وضعت الناس فى مواقف اختيار جذرى ودفعتهم إلى التصرف (وكذا إلى تعريف حريتهم)، ومن هنا بدأ سارتر جداله معطيا قوة عملية لأفكار الوجودية، التى تجعل احتمال الحرية المنظمة احتمالا واقعا. ثم إن عن طريق السياسة فى شكل حركة شيوعية قوية (فى أواخر الأربعينيات استطاع الحزب الشيوعى الفرنسى أن يكون له ٣٠% من مجموع الناخبين) الأمر الذى جعل المواجهة مع الماركسية حتمية.

انجذب سارتر إلى الماركسية من خلال تلك الفرضيات الوجودية، كما جذبته اهتمامه بالحرية وبالتفكير العملي ونظرية عدم حتمية التاريخ إلى كتابات ماركس الأولى. ولكن الحزب الشيوعي كان يقف الآن بين الماركسية والمتقف المستقل وزعم لنفسه احتكار تفسير مبادئ الماركسية. كان الحزب نفسه يزعم أنه يمثل أفضل الطاقات الاجتماعية وأنه يمثل الطبقة العاملة فى فرنسا وفى الاتحاد السوفيتى، وأنه إله الثورة التى اختارها وأجمع عليها العالم، وكان على سارتر ورفاقه من المتقفين أن يكون لهم موقف من البروليتاريا والحزب الشيوعي الفرنسى كمثلين له، وكان الاختيار ما بين التبعية للحزب أو الاستقلال عنه ليقسم كل التاريخ التالى للماركسية الفرنسية. ما أصبح يعرف "بالماركسية الوجودية" كان فى حد ذاته مراوغة سياسية بهدف حمل السياسات الثورية بعيدا عن أرثوذكسية الحزب الشيوعي، كما كان مشروعا فلسفيا فى الوقت نفسه.

كانت الماركسية الوجودية محاولة لإثراء الأدبيات الفلسفية والمصطلحات المفهومية فى الفكر الماركسى الفرنسى ونقلها بعيدا عن الافتراضات الوضعية والحتمية التى ميزت الفكر الشيوعي، وينقسم تاريخها إلى مرحلتين: الأولى من ١٩٤٥ إلى منتصف الخمسينيات والثانية من منتصف الخمسينيات حتى أوائل الستينيات، وكان ما يميز كل فترة عن غيرها هو موقف الماركسيين الوجوديين من القضية التى تواجه كل المفكرين الراديكاليين، ألا وهو: هل كانت الماركسية اللينينية- كما كان يصر الحزب الشيوعي الفرنسى- هى الفلسفة أو الأيديولوجيا الفريدة للثورة (لكى تحل محل الأشكال الأخرى من السياسات التحريرية)؟ فلو كانت الإجابة بنعم فإن الثورة البولشفية كان ينبغى أن تحتل مكان الصدارة- وهى مكانة يمكن أن تستخدم لتبرير كل ما تم ارتكابه باسمها. كانت مواقف سارتر وزملائه تتأرجح ما بين تبنيهم المبدئى لسياسات الاتحاد السوفيتى والحزب الشيوعي والابتعاد التام عنه.

تغطي الماركسية الوجودية طائفة واسعة من المناهج، ومن الأهمية بمكان التمييز بين أعمال سارتر وأعمال ميرلو- بونتي (التي كانت تهدف إلى تطوير ظاهراتية وجودية)، وبين أعمال المفكرين الأصغر سنا الذين خرجوا من تحت عباءة سارتر مثل أندريه جورز *André Gorz* ثم اتجهوا إلى المواضيع البيئية (*Gorz* 1982)، إلا أنه من الممكن تحديد أربعة مجالات مشتركة داخل الماركسية الوجودية: وهى طبيعة الحرية الفردية وعلاقتها بالوفاق الاجتماعي؛ اتجاه ومعنى التاريخ (*sens*) التي اكتُشف أن لها ترتيب عقلاى تقدمى ولكن دون نتائج محددة سلفا؛ دور الحزب كمثل للبروليتاريا وكـ"متقف جمعى"؛ وأخيرا مكانة الماركسية كفلسفة ومنهج عام.

سارتر نفسه لم يحدث أن انضم إلى الحزب الشيوعى أبدا (رغم أن علاقته به كانت وثيقة لفترة)، ورغم أنه لم يكن ماركسيا بأى معنى واضح فإنه بتكراره للأفكار الماركسية ساعد فى تشكيل مصطلحات الحوار الراديكالى لدى الجيل الأول بعد الحرب. على صفحات "الأزمة الحديثة" *Les Temps Modernes* وضع سارتر وميرلو - بونتي وغيرهما نقدا كاملا واضح النبرة: مناهضا للبرجوازية؛ مناهضا للرأسمالية؛ مناهضا لأمريكا؛ ومناهضا للبيرالية؛ شعبيا فى نزعه السياسية (وإن كان نخبويا فى الميول الجمالية والأدبية)؛ متحالفا مع الحركة الشيوعية ومدافعا عن الاتحاد السوفيتى. فى البدء كانت راديكالية سارتر مدينة للأسلوب الأدبى الفرنسى- الذى امتد من هوجو *Hugo* إلى مالرو *Malraux* مرورا بميشيليه *Michelet* - أكثر مما تدين للماركسية. وفى كتابه "ما الأدب؟" *What is Literature?* فند سارتر ضمنا ادعاءات الحزب بكونه المتحدث الوحيد باسم الطبقة العاملة، وقال بأن الكاتب الكبير هو الوحيد المتصل بالشعب والقادر على التعبير عن آماله، ولا عجب أن مفكرى الحزب الشيوعى عارضوا ذلك بضراوة متهمين سارتر وزملائه بأنهم "أدوات برجوازية" (*Kanapa* 1947).

فى بداية الخمسينيات تحول ميرلو - بونتي من السياسة ومن الماركسية إلى انخراط أكبر وأعمق فى الفلسفة وذلك نتيجة لأحداث الاتحاد السوفيتى. أما سارتر

فكان رده على انتقادات الحزب الشيوعي له. هو نفسه إعلان التزامه بالحزب، قد كتب سلسلة من المقالات فيما بين ١٩٥٢ و ١٩٥٤ جمعها في كتاب "الشيوعيون والسلام" *The Communists and Peace* حيث حاول أن يضع نظريات عن ممارسات الحزب ويبين كيف أنه كان الممثل الشرعي الوحيد للطبقة العاملة. رسم سارتر صورة طبقة عمالية ضعيفة لا قدرة لها على تنظيم نفسها، وعرضة لانتهاكات البرجوازية باستمرار، وأصبح يرى أن الحزب، وليس المثقف الفرد، هو الذي يمكن أن يمثل طبقة البروليتاريا ويعمل من أجلها وبدون الحزب تصبح هذه الطبقة مجرد "رماد" وكتلة متشرذمة من أفراد، وكان هذا التحالف الحميم بين الحزب والاتحاد السوفيتي سليما من الناحية التاريخية بما أنه كان يجسد التوجه التقدمي لحركة التاريخ.

ومن دواعي السخرية أن نجد سارتر يقترب من الحزب الشيوعي في السنوات التي كانت الشيوعية السوفيتية تترنح فيها دون يقين بعد وفاة ستالين في ١٩٥٣، وقد غذى تقرير خروشوف في ١٩٥٤ عن "عبادة الشخصية" والقمع السوفيتي لانتفاضة بودابست في ١٩٥٦ - نقد المشروع الشيوعي، ونشر شريكان سابقان لسارتر في العام نفسه نقدين مهمين للماركسية، أحدهما من اليسار والآخر ليبرالي: وهما كتاب ميرلو - بونتي "مغامرات الديالكتيك" *Adventures of the Dialectic* (١٩٥٥) وكتاب ريمون آرون "أفيون المثقفين" *The Opium of the Intellectuals* (١٩٥٥).

كان "مغامرات الديالكتيك" هو أشد الأدبيات الفرنسية النقدية تدميرا للماركسية في شكلها الأرتودوكسي وشكلها المنتمى إلى سارتر معا، ووضع ميرلو - بونتي، الذي كان منغمسا في الفلسفة الألمانية والعلوم الاجتماعية وملما بمناقشات وسط أوروبا في العشرينيات (التي شارك فيها جورج لوكاتش وغيره)، وضع جدلية أشد تعقيدا ورفعة من أي فكر ماركسي آخر في فرنسا؛ ففيه تراجع ميرلو - بونتي عن محاولاته السابقة لتبرير محاكمات موسكو في الثلاثينيات، وعبر عن شك بالغ في المشروع الماركسي برمته. وضمته مقالات عن الماركسية

الغربية والديالكتيك واما أسماء "بولشفية سارتر الفانقة" واستعرض ضعف الماركسية كلسفة للتاريخ، كما رفض فكرة هيجل عن "نهاية التاريخ"، وقال "لو أننا محونا تماما فكرة نهاية التاريخ فإن مفهوم الثورة سوف يعاد إحياءه"، وبالتالي فإن نتائج أية ثورة لابد من تقديرها بشكل تجريبي وليس من وجهة نظر غائبية، وراح ميرلو-بونتي يؤكد أهمية المؤسسات البرجوازية في التمثيل الديمقراطي، كما أعلن خيبة أمله في الاتحاد السوفيتي، ودعا إلى "مولد يسار غير شيوعي" قادر على وضع "ليبرالية جديدة" (Merleau-Ponty 1973 [1955], pp.203-30).

بعد ذلك ستبقى الدعوة الى "ليبرالية جديدة" مهمة لثلاثة عقود أخرى، حيث لم يستجب لها المفكرون الفرنسيون- وعلى رأسهم فرانسوا فيورييه *François Furet*- إلا في أواخر الثمانينيات والتسعينيات، غير أن أصدقاء جدليات ميرلو-بونتي كانت تتردد بقوة كما وكانت مادة خصبة للمفكرين الأصغر سنا الذين أرادوا مساحة أوسع من النقاش الراديكالي وأبعد من الحزب الشيوعي، وهو الحزب نفسه الذي راح يعاني كثيرا من جراء أفاعيل نظيره السوفيتي ومن جراء مساندته للاحتلال الفرنسي في الجزائر. تطورت على وجه الخصوص مناقشات ميرلو-بونتي إلى درجة كبيرة على يد مفكرين صغار مثل كلود ليفور *Claude Lefort* وكورنيليوس كاستورياديس *Cornelius Castoriadis* اللذان قاما بتأسيس جريدة تروتسكية في أواخر الأربعينيات وهي "الاشتراكية أو البربرية" *Socialisme ou Barbarie*، هاجم كلاهما إيمان الماركسية بالبروليتاريا ومهمتها التاريخية، حتى أن كاستورياديس أخذ يوضح- من خلال التحليل التجريبي- الطبيعة البيروقراطية والاستغلالية للدولة السوفيتية، بينما كان ليفور يحلل الماركسية باعتبارها أيديولوجيا شمولية. ورغم أن هذه الجدليات التي أثارها ليفور وكاستورياديس كانت مهمشة في الخمسينيات، فقد عادت لتظهر على السطح من جديد في أواخر الستينيات والسبعينيات حيث ازداد تأثيرها بعد إعادة اكتشافها في سياق سياسي متغير.

تلك الانتقادات- سواء من داخل الماركسية أو من خارجها- عندما أضيفت إلى غيرها كانت تمثل التعديلية *revisionism* أو المراجعة في فرنسا؛ وكان

تأسيس صحف مثل *Jadليات Arguments* في ١٩٥٦، التي جمعت مفكرين أصغر سنا من أمثال إدجار مورا *Edgar Morin* ورولان بارت *Roland Barthes* وكوليت أودري *Colette Audry* وكوستاس أكلوس *Kostas Axelos* - وكذا نشر النقد الثقافي الذي كتبه لوسيان جولدمان بعنوان "الماركسي الإنساني" *Marxist Humanist*، وأيضا إعادة إصدار الجريدة الناطقة باسم اليسار الكاثوليكي *Esprit* في ١٩٥٧، التي كانت مكرسة لسياسات أكثر إصلاحية، كانت تلك كلها شهادات على الجهد المبذول لإشعال حوار فكري حول الأفكار والمفاهيم الماركسية، ولكنها لم تكن مُقَيِّدة بالحزب الشيوعي، وكان متقفو مجموعة "جدليات" *Arguments* أكثر انفتاحا من كثير من المتقنين الفرنسيين الآخرين على تطورات الفكر الاشتراكي عبر الأطنطى (كان ريمون آرون أحد أهم رسلها في فرنسا)، وجذبوا الانتباه بعيدا عن الثورة ضد الرأسمالية ودور البروليتاريا في إحداث ذلك، نحو نقد أكثر عمومية للمجتمع الصناعي.

أسفرت الفلسفة الجديدة عن استجابتين رئيسيتين من سارتر والتوسير، كان العمل الوحيد الشديد الطموح الذي خرج أثناء فترة هذه الفلسفة هو العمل العمدة لسارتر "نقد العقل الجدلي" *Critique of Dialectical Reason* (١٩٦٠) الذي سبقه مقال مشابه هو "البحث عن منهج" *Search for a Method*، وكان كتاب "نقد العقل الجدلي" هو أكبر الجهود الفرنسية التي بذلت لإنتاج فلسفة عن السياسة الثورية بعيدا عن الأرثوذكسية الماركسية- اللينينية للحزب الشيوعي، حيث استبعد سارتر الحزب الشيوعي لأنه ممعن في الأيديولوجية تماما مثل الفكر البرجوازي الذي كان يعارضه، معتبرا تلك "الماركسية الكسول" عاجزة عن الوصول إلى الحقيقة، واقترح "العقل الجدلي" ليحل محلها، ذلك المنهج الذي يُجمع المعرفة ويكملها سوف يكشف عن أن هناك تاريخا إنسانيا واحدا ذا حقيقة واحدة ومصداقية واحدة (Sartre 1991 [1960], p.69)، أى أنه سيعوض البعد العالمي للماركسية؛ ومع انفصاله عن القراءات الوضعية عن ماركس التي كانت تتحدث عن "جدل موضوعي" في الطبيعة، راح سارتر يدافع عن الحاجة إلى منهج معرفي واضح لفهم العالم الذي يصنعه البشر.

فلو أن هناك تاريخا إنسانيا واحدا ذا حقيقة جوهرية واحدة لكان ذلك يعنى وجود شيء تاريخي ثابت تقوم من أجله هذه الحقيقة. خصص جزء كبير من "نقد العقل الجدلي" لتحديد شكل حقيقي للمجتمع الإنساني بواسطة التصنيف المجرّد للمجموعة الاجتماعية. كان سارتر يريد أن يفسر كيف يمكن للمجتمع السياسي السليم أو ما أسماه "الكليانية المدمجة"، أن يظهر إلى حيز الوجود ويكتسب هويته مع الزمن؛ قد يكون ذلك مجتمعا تعدى مرحلة البرجوازية ومرحلة الثورية ولا حاجة له بالدولة وبتقسيم العمل، تحترّم فيه الدعاوى إلى الفردية وإلى الجماعية على قدر سواء. وبتحديد أكبر، كان سارتر يريد أن يبين كيف أن طبقة ثورية-أى البروليتاريا- يمكن أن تتحد وتصل إلى السلطة وتستوعب وظائف الدولة دون الحاجة إلى استخدام المؤسسات المشوهة للحزب الشيوعي ولا للسياسات البرجوازية (ذات الادعاءات الكثيرة عن الانتخابات الديمقراطية والبرلمان والأحزاب السياسية). وعرف سارتر البروليتاريا، ليس من خلال وضعها البنوي في الشكل الاقتصادي للإنتاج وإنما كنتاج للعداء مع البرجوازية: فالهوية الخاصة لكل من البرجوازية والبروليتاريا- مثل هوية السيد والعبد- هما نتيجة تعارضهما ورغبة كليهما في التخلص من الأخرى. كانت البروليتاريا بالنسبة إلى سارتر مفهوما فلسفيا و"تجمعا" كليا للعملية التاريخية.

أما المجلد الثاني من كتاب "نقد العقل الجدلي" (١٩٨٥) - وهو لم ينشر في حياة مؤلفه - فيوضح أن جهوده في إعادة بناء الماركسية قد باءت بالفشل، ففي سياق جدل مطول حول مصير الثورة البولشفية، حاول سارتر أن يبين لماذا تحولت المجموعة الثورية المختلطة إلى مجتمع بشري تقليدي تحت دكتاتورية حاكم أوحده هو ستالين؛ واستنتج أن وعد الثورة البولشفية ثم سقوطها قد حطم الأمل في نظرية ثورية عالمية، حيث تحولت الماركسية- وهي في الأصل أيديولوجية وممارسة عالمية- ولدت في أكبر دولة صناعية أوربية- تحولت إلى "تشوه تاريخي" لـ "الاشتراكية في دولة واحدة": أى تم اختزالها في دوجما وطنية وسياسة واقعية لدولة مفردة أطاحت مداها العالمي وتركتها مكسورة و"محددة".

كان تشخيص سارتر للماركسية قاسيا، فنجاح الثورة البولشفية - على عكس ما توقع - حطم الطبيعة العالمية للماركسية وفتحها على مفاجآت التاريخ؛ وأفرز تحطم وحدة الماركسية وجدلها حقيقتين عامتين محددتين: فقد أفرز أولا الحركات الثورية للغرب، وأحداثا من العالمية المجردة ترتبط ارتباطا وثيقا بالاتحاد السوفيتي، كما أفرز من ناحية أخرى الماركسية السوفيتية وهي ذات خصوصية تعجز عن شرح أو توضيح تاريخها. كتب سارتر - مستاء - كيف أن الروس المتخلفين قد استوعبوا الماركسية. أما بخصوص النظرية الثورية للمتقنين فإن الماركسية كانت الآن "موجودة ومتاحة أمام مجموعات العمال التي تكونت سريعا واقتربت جدا من الفلاحين، رجالا ونساء، وغيروا الماركسية أثناء عملية استيعابهم لها... وجعلوها فجة حتى في أثناء ترقيتها لهم؛ وبالتالي فإن عالمية وكونية الماركسية قد فسدت عندما تبناها هؤلاء الفلاحون المرتبكون"؛ وقد دفع تقويض مداها العالمي أو الكوني سارتر إلى إلغاء مشروعه عن سردية تاريخية "مجمعة"، كان يأمل أن تفسر الستالينية باعتبارها انحرافا - انتكاسة مؤقتة - في تطور تقدمي أوسع مدى.

البنوية: لحظة التوسير

فشلت جهود سارتر في إعادة بناء الماركسية كفلسفة أو كنظرية تتميز بقدرتها على شرح تاريخها الخاص (بما في ذلك حقبة ستالين)، وكان الفشل لأسباب داخلية. كما أنها استبعدت بفعل أحداث أخرى؛ وسقطت محاولة سارتر لكتابة "تاريخ كلي" ضحية رد فعل طاغ ضد المناهج التاريخية وضد الفكر الهيجلي على وجه الخصوص، وهو رد الفعل نفسه الذي أدى إلى رفض الفكر الهيجلي في الماركسية الغربية. كان هذا التيار التاريخي يمثل تقريبا بين مدرستين فكريتين: الوضعية الفرنسية والعقلانية من وجهة نظر فلاسفة النعم مثل جورج كانجلم *Georges Canguilhem* وجاستون باشلار *Gaston Bachelard* وبين اللغويات البنوية. واعتمادا على هذه الأفكار استبعد مفكرون مثل كلود ليفي

شتر اوس *Claude Lévi-Strauss* وميشيل فوكو *Michel Foucault* وچاك دريدا *Jacques Derrida* استبعدوا الرغبة في وجود "تاريخ كلي"، بل استبعدوا فكرة التاريخ نفسها باعتبارها ليست سوى أسطورة أوروبية، وأيديولوجية من مخلفات العصر البرجوازي. وبدلاً من التاريخية، عرضوا منهج البنيوية الذي قد يكشف عن بني عالمية شاملة عابرة للتاريخ في الفكر والمجتمع.

كان للمنهج البنيوي أثر شديد في الفكر الفرنسي في الخمسينيات والستينيات سرعان ما رسخ نفسه منهجا يتحدى ادعاء الماركسية بأنها تفهم المجتمع الإنساني؛ ولما كان ذلك المنهج مُستوحى أساساً من نظريات عالم اللغة السويسري فرنان سوسير *Fernand Saussure* فقد تلقفه، بخاصة، نقاد الأدب في فرنسا مثل رولان بارت *Roland Barthes*، وسرعان ما امتد إلى اتجاهات جديدة: إلى الأنثروبولوجي (علم الإنسان) على يد ليفي شتراوس، وإلى التحليل النفسي على يد چاك لاكان *Jacques Lacan*، وإلى الفلسفة على يد دريدا، وإلى التاريخ على يد فوكو. صُمم المنهج البنيوي أساساً ليظهر المعنى باعتباره نتيجة للعلاقات الموجودة بداخل السياق أو الموضوع أو النشاط (أو أي نظام آخر يمكن اعتباره مناظراً للنص)، وبذلك فإن المنهج البنيوي يعدُّ بمعرفة تدعى تأكيد الحقائق العلمية. تصادف صعود هذا المنهج مع رسوخ دعائم الجمهورية الخامسة في عهد شارل ديغول *Charles de Gaulle* وهي الجمهورية التي ألزمت نفسها برؤية تكنوقراطية "أبعد من الأيديولوجيا"، ورفضت البنيوية أن تمنح أية ميزة للتجربة الفردية التي كانت الوجودية الماركسية توليها أهمية بالغة، فالتجربة المعيشة - سواء كانت تجربة عامل أو تجربة شخص رأسمالي - هي في نظر البنيوية مجال الأيديولوجيا والمعرفة الزائفة.

عند هذه اللحظة الضعيفة في تاريخ الماركسية، ظهر لوي ألتوسير *Louis Althusser* واعداءه بأن يبين كيف أن الماركسية قادرة على أن تدعى لنفسها مكانة كعلم وتنتبراً من تاريخها الأيديولوجي. حول ألتوسير بؤرة الاهتمامات النظرية للماركسية تماماً وأبعدها عن فلسفة التطبيق العملي، والتحليل الاقتصادي، والفلسفة

الهيكلية عن التاريخ، وعن أى تحليل سياسى محدد، واتجه بها نحو الحدود الباردة
لنظرية المعرفة *Epistemology*.

كان ألتوسير - على عكس سارتر - عضواً في حزب شيوعى طوال حياته العملية (كان يسمى نفسه فيلسوفاً شيوعياً) وأستاذاً بالمعلمين العليا معهد النخبة. ورغم أننا ينبغي ألا نعتبره بالخطأ فيلسوفاً حزبياً - وهو الذى قد ينقد الحزب وخاصة في مناداته بمزيد من الاستقلالية للمتقنين - فإن هدفه الأساسى كان تقديم دفاع عن مبادئ لينين في وقت كان المثقفون الفرنسيون الراديكاليون ينجرفون فيه بعيداً عنها، كما كان يرى أن لأعماله وظيفتين أساسيتين: فهدفها أن تقم مبادئ العلم والفلسفة التى أرساها ماركس ولكن هذه الجدليات كانت أيضاً "تدخلات فى حالة محددة".

وكما قال ألتوسير فإن هذه الحالة حددها حدثان: خطاب خروشوف *Khrushchev* أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى الذى انتقد فيه ظاهرة "عبادة الشخصية" التى كانت تحيط بستاين، والانشقاق الصينى السوفيتى الذى عصف بالعالمية المفترضة للحركة الشيوعية. إضافة لذلك السياق العالمى، فإن هذه الحالة الأزمة كانت ترجع إلى أمور أكثر محلية، يمكن أن نجدتها فى تقديم ألتوسير لكتاب "من أجل ماركس" *For Marx* (1965 [1977]) حيث أشار إلى الحضور الكاسح للحزب الشيوعى الفرنسى، الذى كان فى جمعه بين الجمود العفائدى *dogmatism* والنفعية *pragmatism* قد حطم النظرية الماركسية، ونتيجة ذلك فإن الحزب قد "ولد داخل فراغ نظرى" ([1977 1965], p.26) وأصبح ينبغي ملؤه بالضرورات السياسية.

كان الأسلوب الأمثل لإنقاذ الماركسية فى هذا الموقف بالنسبة إلى ألتوسير هو توثيقها فلسفياً، ولكن المشكلة من وجهة نظره كانت أن فلسفة ماركس لم تكن واضحة فى كتاباته وتعين استخلاصها من التركيبية والمنطق الكامنين داخلها، ورفض التحيز الذى أظهرته الماركسية الغربية تجاه كتابات ماركس الأولى، وأصر على أن جوهر فلسفة ماركس ينبغي البحث عنه فى كتاباته المتأخرة

وخاصة كتاب "رأس المال" *Capital* ؛ كما كان من رأيه أن الأهمية الحقيقية لكتاب رأس المال ليست في نظرياته وتحليلاته الاقتصادية وإنما في المعارف الضمنية بداخله، وهي المعارف التي تحمل القليل من أثر اتجاهات هيجل الجدلية.

ورغم أن المقالات المنشورة في كتاب "من أجل ماركس" *For Marx* كانت قد نشرت كلها في مناسبات سابقة، فإن ظهورها مجمعة في ١٩٦٥ سرعان ما استرعى الانتباه ووضع ألتوسير موضع الفيلسوف الماركسي الرائد في فرنسا. لقد حدد كتاب "من أجل ماركس" منهجا منطقيًا مهما وداعب خيال شباب اليساريين (الحقيقة أن تأثير ألتوسير في شباب المتقنين يفوق كثيرا تأثير جميع رفاق جيله). وبحلول منتصف الستينيات كان قد جمع كوكبة رائعة من شباب الفلاسفة في الندوة التي كان يعقدها بالمعلمين العليا *Ecole Normale* ، كان من بينهم إيتين باليبا *Etienne Balibar* وچاك رانسييه *Jacques Ranciere* ودومينييك ليكور *Dominique Lecourt* وبيير ماشريه *Pierre Macheray* - وكان لكل منهم دور في الماركسية الفرنسية فيما بعد، أثمرت الندوة ثنائي أهم كتب ألتوسير وهو "قراءة رأس المال *(Althusser and Balibar 1970 [1968]) Reading Capital*

في تلك الأعمال، كان ألتوسير يريد أن يتحرك بعيدا عن الجبرية الاقتصادية للشيوعية الأرثوذكسية، كما كان - بالقدر نفسه - يريد أن يقاوم القراءات التاريخية عن ماركس التي كانت مرتبطة بالماركسية الغربية. وفي حين كان أحد أهدافه أن ينال من الجمود العقائدي الستاليني، كان هدفه الآخر أن ينال مما اعتبره انحرفا "إنسانيا" داخل اليسار الفرنسي، وكان يعنى بذلك تلك المحاولات التي قامت في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات لدعم تحالفات الشيوعيين والاشتراكيين والكاثوليك على أساس قراءة فلسفية لماركس تؤكد أهمية المفاهيم الماركسية الأولى مثل مفهوم الاعترا ب، أكثر من تأكيدها المفاهيم الأخرى مثل الاستغلال وتحليل فائض القيمة. وبتجريده الماركسية الفرنسية من عدم الدقة، أراد أن يوضح أن الماركسية نظام معرفي شامل "لا غنى عنه، ليس فقط في تطور العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية المختلفة بل ولا غنى عنه كذلك بالنسبة إلى العلوم الطبيعية

والفلسفة" (Althusser and Balibar 1970 [1968], p.26). ولكي يحقق هذه الفكرة الطموح أكد التوسير استقلالية النظرية، في مواجهة كل من الحزب وتقاليد المذاهب البرجوازية المتأصلة في الجامعة. كما منحت النظرية استقلالية وأولوية على التجربة أيضا، فوعى البروليتاريا الموسوم بتجربة الاستغلال مثلا لا يستطيع ادعاء فهم أكبر للحقيقة، إذ إن ذلك كان يخص النظرية الصارمة وحدها كما أوضحها المنظرون المتخصصون.

لجوء التوسير لنظرية المعرفة يمكن أن يكون في نظر البعض محاولة لتحسين الماركسية ضد سجلها التاريخي الفعلي؛ وبالتحول من لغة سياسية عامة "للنجاح والفشل" إلى لغة سياسية أخرى عن "الحقيقة والخطأ" يمكن احتواء قضية الستالينية- مما يجعلها لا تؤثر في "الشرعية العلمية" للماركسية التي كانت تستند إلى أسس معرفية.

منطلقات التوسير لإعادة صياغة الماركسية موجودة في أربعة توجهات منحته قاموسا مفهوميا جديدا، فقد استقى من التحليل النفسي المفاهيم التي طورها سيجموند فرويد وچاك لاكان وكان أهمها مفهوم "الإصرار الزائد"، وهو مصطلح فرويدي يدل على تكثيف عدة متناقضات فيما كان فرويد يطلق عليه "عملية الحلم". هنا وجد التوسير مفهوما قد يفسر التغيير التاريخي المتفاوت دون الاستعانة بفكرة هيغل عن التناقض، وكانت الأحجية الكبرى في الفكر الماركسي هي كيفية تفسير قيام الثورة في روسيا. كان جرامشي قد أطلق على ثورة ١٩١٧ "الثورة ضد رأس المال" حيث- بناء على الفكرة التقليدية في الماركسية والمبنية أساسا على المقدمات الهيغلية- كان ينبغي أن تقوم الثورة في أكثر الدول الرأسمالية تقدما وليس في بلد متخلف مثل روسيا. وتأسيسا على فكرة لينين عن "أضعف الحلقات" وكذا على مقال "ماو" "عن التناقض"، قال التوسير إن النظرية الماركسية كان عليها أن تفصل عن "ساذجة التناقض الهيغلي" لكي تستطيع تفسير الثورة الروسية. استطاع هيغل أن يضع نظرية عالمية بدءا من الشرق القديم وحتى اليوم على أنها نظرية دياكتيكية، أي بحركها مبدأ التناقض البسيط. ولكن الثورة الروسية كانت نتاج

عدة تناقضات على عدة مستويات داخل المجتمع (المستوى الاقتصادي والسياسي والأيدولوجي) وكذا على المستوى العالمي، تفاعلت كلها وصنعت تركيبة ثورية معينة. وقال ألتوسير إن مفهوم الإصرار الزائد مكن من وجود تحليل قادر على كشف القدرات السياسية الحقيقية في مجتمع ما، كما أنه ساعد على "إعادة شبح هيجل إلى الظلام" (*Althusse 1977 [1965], p.117*) وإبعاد هيجل نفسه عن الفكر الماركسي.

استعار ألتوسير من اللغويات البنوية ومن دراسات ليفي شتراوس في العلوم الإنسانية فكرة انعدام المركزية *Decentring* والسببية البنوية *Structural Causality* (وهي تختلف عن السببية الخطية أو التعبيرية)، وقد أتاح له ذلك أن يصور المجتمع باعتباره "بنية حاكمة" تتكون من مستويات أيديولوجية وسياسية واقتصادية لا يمكن اختزال أى منها ليصبح الآخر؛ وقد احتفظت القاعدة الاقتصادية من النموذج الماركسي التقليدي بدورها المسبب، ولكن وفقا لإعادة الصياغة التي أجراها ألتوسير لا ينطبق ذلك إلا على "المستوى الأخير". بذلك كان ألتوسير يريد أن يتجنب الافتراض بأن القاعدة الاقتصادية قادرة على تجديد شكل المجتمع بأسلوب مباشر ومؤكد، إذ إن القاعدة الاقتصادية تحدد "اللحظة" التي تسود فيها العوامل السياسية أو الأيدولوجية في كل حالة. وبمد وإرخاء السلسلة السببية على هذا النحو كان يريد أن يعطى شكلا أكثر مرونة لنمط البنية الفوقية في الماركسية التقليدية. وفي حين سمحت أفكار ألتوسير البنوية له بتعديل الأنماط الماركسية التقليدية عن السببية، فإنها أيضا استبعدت فكرة المؤسسة الفردية من نظريته، حيث تحول الفرد إلى مجرد دعامة أو حامل للتأثيرات البنوية المنظمة وبذلك أصبح مجرد وحدة بناء أيديولوجية.

كما لجأ التوسير أيضا إلى الفلسفة الفرنسية عن العلم وخاصة دراسات جاستون باشالار *Gaston Bachelard* و جورج كانتجم *Georges Canguilhem*، ومنهما تبنى مفاهيم مثل الانفصال المعرفي و الإشكالية: الأول استخدمه ليشير إلى ما كان يعتبره التحول الحاسم في أعمال ماركس-التي رأى أنها تحدث مع "أطروحة ماركس عن فيورباخ" *Theses on Feuerbach* (١٨٤٥) (Marx and Engels 1962)، وكان ذلك علامة فارقة في تحول ماركس من الفلسفة إلى العلم. وافترض مفهوم "الإشكالية" أسلوبا تأويليا "يركز على غياب المشكلات والمفاهيم الإشكالية بالقدر نفسه الذي توجد به هذه المشكلات". مثل هذا الأسلوب تطور من خلال قراءة عَرَضِيَّة *Symptomatic* للحظات الصمت بداخل النص لاستنباط النظريات التي يحويها. خلف هذه الفلسفة الفرنسية العقلانية عن العلوم يكمن مؤثر رابع مهم ألا وهو تأثير باروخ سبينوزا *Baruch Spinoza*، الذي استعار منه التوسير تأكيديه الشمولية أو الكليانية وكذا اهتمامه بأفكار الحقيقة والخطأ.

لقد صاغ التوسير ماركسيته من خلال ذلك المزيج من المبادئ الماركسية المنتقاة، وربما كان انفصاله عن آراء هيغل هو العلامة الفارقة لابتعاده عن المبادئ المشتركة للماركسية الغربية. يقول التوسير إن الماركسية الحقة بدأت عندما طرح ماركس خلفه الفلسفة المثالية والتاريخانية اللتين استقاها من هيغل وشرع يضع "أسس القارة الجديدة" للنظرية والعلم، ويقول: "هناك قطيعة معرفية واضحة في أعمال ماركس مما يقسم فكره إلى فترتين طويلتين مهمتين: الفترة الأيديولوجية قبل القطيعة في ١٨٤٥ والفترة العلمية بعدها في ١٨٤٥". وعن طريق رفض المركزية التي أسبغها الماركسيون الغربيون على أعمال ماركس الأولى، وبوصفه إياها بأنها إنسانية وتاريخانية وبأنها غارقة في العلوم الإنسانية الفلسفية ومن ثم أيديولوجية، أراد التوسير أن يقلل من قيمة جنود كل من سارتر والتعدليين لكي يقيموا ماركسية إنسانية. الأهم أنه كان يريد بذلك أن يحل مشكلة الستالينية، أو أن يتجاوزها على الأقل؛ وقد سمح مفهوم السببية البنوية له أن يقول بأن الستالينية ليست دليلا على فشل الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، فما هي إلا

دليل على أخطاء على مستوى البنية الفوقية السياسية؛ ولا تؤثر بحال من الأحوال على القاعدة الاقتصادية الاشتراكية، وأنها حالة قمع سياسى لا تختلف كثيرا عن دكتاتوريات أمريكا اللاتينية وغيرها، وبالتالي فهي لا تمثل أى استغلال جوهرى لمسألة المواطنة.

هذا المفهوم الضيق والهش للقوة تفجر فى السنوات التى تلت ١٩٦٨، فالأحداث التى وقعت فى مايو ١٩٦٨ حينما ثار الطلبة والتحم ذلك بحالة من الإضراب العام، شلت حركة فرنسا لعدة أسابيع وهددت بإطاحة النظام وعودة باريس إلى العصر الثورى (الأيام العظيمة) *grandes journées* للقرن التاسع عشر. ولأن التوسير كان يتبع خط الحزب الشيوعى فقد أحجم عن تأييد الثورة، ولم يخرج عن صمته إلا متأخرا فى آخر مقالاته الكبيرة عن "الأيدولوجية وأجهزة الدولة الأيدولوجية" *ISAs [1969] (Althusser 1971)*، وأشار فى ذلك إلى أن مجتمعا رأسماليا حديثا مثل فرنسا هو مجتمع غير قادر على إحداث أى تغيير جوهرى؛ فالقوى المنتجة للأيدولوجيا تحول دونه. كانت إعادة صياغة التوسير للماركسية هى أكثر الصياغات ابتكارا وتجديدا وقوة فى الماركسية الغربية، بيد أن الهدف السياسى كان ثابتا: وهو الدفاع عن مبادئ لينين.

انهيار الماركسية الفرنسية

بدأت سيادة الماركسية فى فرنسا وسيطرتها فى سائر أنحاء البسيطة مكتملة فى ١٩٦٨. فى ذلك العام خرج الطلبة والعمال فى العالم كله، من بيركلى إلى طوكيو ومن براغ إلى كلكتا، إلى الشوارع مدفعين بأفكار فرنسية، وكانت فورة سياسية عنيفة. أما فى فرنسا نفسها، فقد قدمت الماركسية إطارا عاما للاحتجاجات الراديكالية التى اجتاحت البلاد، ولكن - على الرغم من أنها طرحت لغة اصطلاحية واحدة لكل المشاركين فيها - فشلت على أرض الواقع فى أن تقدم لهم فهما مشتركا؛ وكشفت أحداث ١٩٦٨ كيف أصبحت الماركسية الفرنسية مفككة كما كشفت عن حجم ما كان يدور بداخلها من جدل؛ وكانت اليسارية الثورية - *Gauchisme* - وهو المصطلح

العام الذى استخدم لوصف كل التيارات اليسارية خارج الحزب الشيوعى - تضم الكثير من أصحاب المواقف الراديكالية من أتباع أنتوسير إلى أتباع ماو وتروتسكى ودعاة الحفاظ على البيئة والنسويين، وكان ما يجمع كل هؤلاء معا هو الكراهية الشديدة للمنظمات الهراركية وبنى السلطة: وعبرت معاداة مركزية السلطة عن نفسها تعبيراً قويا من خلال النقد الحاد والرفض القاطع لكل من الدولة الفرنسية فى ثوبها الجمهورى الخامس، وللحزب الشيوعى الفرنسى القائم على النموذج السوفيتى لـ"المركزية الديمقراطية".

هؤلاء "اليساريون" على اختلاف ألوانهم، بقوا على ولائهم لفكرة الثورة، ولكن النزعة أو الميل فى سياساتهم ابتعد عن المفهوم الماركسى لها. متأثرين بأخبار "الثورة الثقافية" فى الصين فى عهد ماو، كانوا يرفضون فكرة أن يقود الحزب أو طليعة من المثقفين الثوريين البروليتاريا نحو الثورة، ولكنهم أينوا المفهوم الجماهيرى التلقائى والعودة إلى الشعب والسماح له أن يتكلم مباشرة بدلا من أن يتكلم أحد بلسانه؛ مما دعم التيارات المعارضة للمثقفين فى الفكر الفرنسى (انظر *Sorel 1919; Foucault 1977*)؛ ولكن بالتوازي مع هذه التحولات الفكرية، كانت الأحزاب السياسية اليسارية تحقق مكاسب ونجاحات انتخابية فى النصف الأول من السبعينيات، ما دعم الاحتمال بأن تدخل تلك الأحزاب الحكومة فى وقت قريب. وبعيدا عن ترحيب اليساريين بذلك بدأوا يوجهون أنظارهم إلى الحزب الشيوعى وإلى الدولة السوفيتية من ورائه.

ما أثار فى النهاية هذا الهجوم ووصل به إلى هذا الأثر المدمر كان نشر الترجمة الفرنسية لكتاب ألكساندر سولجينييتسين *Alexander Solzhenitsyn* فى ١٩٧٤ عن عصر ستالين: *أرخبيل الجولاج The Gulag Archipelago* الذى كان يروى عن إرهاب ستالين وما كان يحدث فى المعسكرات والسجون. فى أول عام لإصدار النسخة الفرنسية من الكتاب، بيع منه ستمائة ألف نسخة وأحدث صدوره نقاشا واسعا فى وسائل الإعلام المختلفة عن دلالة التجربة السوفيتية بالنسبة للماركسية وللسياسة الثورية، وكانت أكبر المداخلات أهمية وتأثيرا كتابات

من كانوا يطلقون على أنفسهم "الفلاسفة الجدد"، الذين كانوا فى الغالب من اليساريين المرئيين ومن بينهم أندريه جلوكسمان *André Glucksmann* ١٩٧٥ وبرنار هنرى ليفى *Bernard Henri-Lévy*. وفى حين وجد سابقوهم أساليب لتجاهل أو شرح الستالينية والإرهاب السوفيتى بالرجوع إلى عناصر محلية، فإن الفلاسفة الجدد أصروا على تفسير أكثر غموضا ولكنه كان أكثر اكتساحا- وهو التفسير الذى يجمع على أن شمولية القرن العشرين كانت نتاجا لعقلانية التنوير، الذى كانت الماركسية أحد الأمثلة الخطرة الدالة عليه.

الضربة القاصمة للماركسية فى فرنسا لم تأت من أفكار الفلاسفة الجدد التى قاموا بتوجيهها إلى ذواتهم ومعتقداتهم السابقة، وإنما جاءت من داخل مبادئ التاريخ، ومن التاريخ الثورى الفرنسى تحديدا الذى ظل لفترة طويلة بمثابة الحلبنة التى يصوغ فيها الفرنسيون فكرهم وجدلياتهم السياسية. ظهر ذلك فى كتابات فرنسوا فيوريه *François Furet* عن فكرة الثورة (١٩٨١). كان تفسير فيوريه للثورة الفرنسية نابعا من الأفكار التاريخية السائدة، وهو الفكر الذى أسسه عدد كبير من المؤرخين الماركسيين واليساريين وكانوا من ذوى الانتماءات الاشتراكية أو الشيوعية- وهم كثر- بدءا بـ *Jean Jaurès* إلى ألبير سوبول *Albert Soboul*. هاجم فيوريه ما أسماه "التلقين الثورى" الذى انتهجه أولئك المؤرخون، وكان يدعى أن الثورة الفرنسية فى ١٧٨٩ كانت النواة لمشروع ثورى عالمى، ممثله المعاصر هو الثورة السوفيتية والدولة التى نشأت على أثرها.

أيد فيوريه هذا الزعم جزئيا، ولكنه عكس ما كان به من قسيم؛ فرفض أن ينظر إلى الثورة الفرنسية كحدث متفرد أو كحدث يمثل كتلة غير قابلة للتقسيم- كما كان يراها كل اليساريين الفرنسيين منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبدلا من ذلك فصل الجوانب التى رآها إيجابية وليبرالية للثورة عن فترة الإرهاب اليعقوبى، وقال إن هذه الفترة الأخيرة كان لها ارتباط بالمشروع السوفيتى، ولكنه بدأ الآن ينقلب على هذا الادعاء: "فى عام ١٩٢٠ برر ماثيز *Mathiez* العنف البولشفي بأنه يشبه العنف الفرنسى الذى سبقه وعلى أساس تشابه الظروف. واليوم يقودنا

الجولاج إلى إعادة التفكير في الإرهاب لأن المبدئين متماثلان تماما. راح النموذج الروسي الآن يهاجم أصله الفرنسي، ومن ثم يهاجم الماركسية نفسها، فكتب فيوريه في مراجعة لكتاب سولچينيتسين "لن يستطيع ماركس اليوم أن يهرب من ميراثه، وسوف يكون الانقلاب أقوى لأنه تأخر كثيرا".

كان لمقالات فيوريه النقدية عن السياسات الثورية - في الوقت الذي ظهرت فيه- أثر بالغ حيث أسهمت في الحط من مصداقية الماركسية في فرنسا؛ ومن دواعي السخرية أن يحدث ذلك في الوقت نفسه الذي دخل فيه الاشتراكيون الفرنسيون الحكومة في ١٩٨١؛ وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين اختفت الماركسية تماما من الحياة الفكرية الفرنسية، وربما كان المفكر الوحيد الذي ظل يستخدم أفكارا ماركسية هو عالم الاجتماع بيير بورديو - *Pierre Bourdieu* رغم أنه كان يدين بالكثير للتراث الفرنسي في علم الاجتماع الوضعي أكثر مما يدين للماركسية نفسها. تحول الاهتمام إلى استعادة الليبرالية الفرنسية، وهي الليبرالية السياسية التي يمكن أن تستخدم لإعادة إحياء واكتشاف نموذج الجمهورية الفرنسية، ذلك النموذج الذي حرص الفرنسيون على تمييزه عن الليبرالية الاقتصادية للسوق الحرة التي ربطوا بينها وبين الدول الأنجلو ساكسونية. في هذا الصدد كان الكس دى توكفي *Alexis de Tocqueville*، وليس ماركس، هو المفكر الأفضل لديهم. في الوقت نفسه فإن الاشتراكيين التابعين لفرانسوا ميتران *François Mitterrand* همشوا الحزب الشيوعي سياسيا، ومع انهيار العالم الشيوعي في السنوات التي تلت ١٩٨٩ انشق الحزب تاركا خلفه شردمة من غير المؤثرين في الانتخابات، وانقضت الظروف السياسية التي كانت تضخ الحياة في روح الماركسية الفرنسية وتجعل منها مادة للحوار والجدل خصبة وناطقة؛ ومع انهيار الماركسية الفرنسية اختفت إحدى أهم الرؤى الفكرية النيوتوبية للعصر الحديث - وكانت تحظى بتفسير فذ في أيدي الفرنسيين- اختفت تماما من أفق الحياة السياسية والفكرية.

ببليوجرافيا

Part I: The changing fortunes of liberal democracy

Primary sources

- Arendt, Hannah (1951). *Origins of Totalitarianism*, New York.
- Aron, Raymond (1957 [1955]). *The Opium of the Intellectuals*, trans. Terence Kilmartin, New York.
- (1972). *The Imperial Republic, the United States and the World 1945-1973*, London.
- Bachrach, P. and Baratz, M. S. (1962). 'The Two Faces of Power', *American Political Science Review* 56: 947-52.
- Barrès, M. (1925). *Scènes et doctrines du nationalisme*, 2 vols., Paris.
- Barry, Brian (1988). *Theories of Justice*, Berkeley, Calif.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*, Princeton, N.J.
- Bell, Daniel (1979). *Cultural Contradictions of Capitalism*, London.
- Benoist, A. de (1980). *Les idées à l'endroit*, Paris.
- Beran, H. (1987). *The Theory of Political Obligation*, London.
- Berelson, B. et al. (1954). *Voicing*, Chicago.
- Berlin, Isaiah (1979). 'Nationalism: A Neglected Concept', in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, London.
- Beveridge, William (1942). *Social Insurance and Allied Services*, Cmd. 6404, London.
- (1945). *Full Employment in a Free Society*, London.
- (1948). *Voluntary Action*, London.
- Biddiss, Michael (1970) (ed.). *Gobineau: Selected Political Writings*, New York and London.
- Blake, Lord, and Patten, J. (1976) (eds.). *The Conservative Opportunity*, London.
- Le Bon, G. (1926 [1895]). *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, London.
- Bonald, vicomte de (1864). *Oeuvres politiques*, in *Oeuvres complètes*, ed. M. L'Abbé Migne, 3 vols., Paris.
- Bottai, Giovanni (1949). *Vent'anni e un giorno*, Naviglio.
- Boutros-Ghali, Boutros (1992). *Agenda for Peace*, New York.
- Bryce, J. (1888). *The American Commonwealth*, 2 vols., London.
- Buchanan, A. (1991). *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Oxford.
- Buchanan, J. M. (1975). *The Limits of Liberty*, Chicago.
- Buchanan, J. M. and Wagner, E. E. (1977). *Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes*, New York.
- Buchanan, J. M., Burton, J. and Wagner, R. E. (1978). *The Consequences of Mr Keynes*, London.

- Buckley, William F. Jr. (1958). *Up from Liberalism*, New York.
- Camus, Albert (1956 [1951]). *The Rebel*, New York.
- Canetti, E. (1978 [1960]). *Crowds and Power*, New York.
- Carr, E. H. (1945). *Nationalism and After*, London.
- Castillo Velasco, Jaime (1963). *Las fuentes de la democracia cristiana*, Santiago de Chile.
- Churchill, Winston S. (1909). *Liberalism and the Social Problem*, London.
- Connor, W. (1978). 'A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a . . .', *Ethnic and Racial Studies* 1(4): 379-88.
- Croly, Herbert (1909). *The Promise of American Life*, New York.
(1915). *Progressive Democracy*, New York.
- Dahl, R. A. (1956) *A Preface to Democratic Theory*, New Haven, Conn.
(1961). *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Conn.
- De Gasperi, Alcide (1955). *I cattolici dall' opposizione al governo*, Bari.
- Dewey, John (1935). *Liberalism and Social Action*, New York.
- Dossetti, Giuseppe (1994). *La ricerca costituente, 1945-1952*, Bologna.
(1995). *Scritti politici*, Genoa.
- Drumont, Edouard (1886). *La France juive*, Paris.
- Duncan, G. and Lukes, S. (1963). 'The New Democracy', *Political Studies* 11: 156-77.
- Durkheim, Emile (1984 [1893]). *The Division of Labour in Society*, trans. W. D. Halls, Basingstoke.
(1992 [1950]). *Professional Ethics and Civic Morals*, trans. C. Brookfield, London.
- Eliot, T. S. (1928). 'The Action Française, Mr. Maurras and Mr. Ward', *The Criterion*, 7(3): 195-203.
(1928-9). 'The Literature of Fascism', *The Criterion* 8(3): 280-90.
(1939). *The Idea of a Christian Society*, London.
- Fanon, F. (1965). *The Wretched of the Earth*, London.
- Fouillée, A. (1880). *La science sociale contemporaine*, Paris.
- Fournial, H. (1892). *Essai sur la psychologie des foules: considérations médico-judiciaires sur les responsabilités collectives*, Lyon.
- Freud, S. (1953-74 [1921]). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, the standard edition of *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, London.
- Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*, London.
(1978). 'Keynes's Political Legacy', in J. M. Buchanan, J. Burton and R. E. Wagner, *The Consequences of Mr Keynes*, London.
- Friedrich, C. J. (1955). 'The Political Thought of Neo-Liberalism', *American Political Science Review* 69: 509-25.
- Gentile, Giovanni (1915). *Fondamenti della filosofia del diritto*, Florence.
(1946). *Genesi e struttura della società*, Florence.
- Gilmour, I. (1977). *Inside Right: A Study of Conservatism*, London.
- Girault, A. (1903). *Principes de colonisation et de législation coloniales*, Paris.
- Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks*, trans. and ed. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith, New York.
(1977). *Quaderni del carcere*, ed. V Gerratana, 4 vols., Turin.
- Green, T. H. (1941 [1886]). *Principles of Political Obligation*, London.
- Gumplowicz, Ludwig (1883). *Der Rassenkampf*, Innsbruck.
- Hamilton, A. (1961-79 [1791]). 'Report on Manufactures', in vol. IV of *The Papers of Alexander Hamilton*, ed. Harold C. Syriett and Jacob E. Cooke, 26 vols., New York.
- Havel, Vaclav (1992). 'The Power of the Powerless', in *Open Letters: Selected Writings, 1965-1990*, New York.
- Hayek, F. A. (1944). *The Road to Serfdom*, London.

- (1945). 'The Use of Knowledge in Society', *American Economic Review* 35(4): 519-30.
- (1948). *Individualism and the Economic Order*, Chicago.
- (1956). 'In Honour of Professor Mises', reprinted in Hayek (1992), pp. 129-32.
- (1960). *The Constitution of Liberty*, London and Henley.
- (1975). *Full Employment at Any Price?*, London.
- (1976). *Denationalisation of Money*, London.
- (1977). 'The Road from Serfdom', interview with T. W. Hazlett, *Reason Online*: www.reasonmag.cpm/hayekint.html.
- (1978). *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago.
- (1979). *Law, Legislation and Liberty*, 3 vols., Chicago.
- (1992). *The Fortunes of Liberalism*, ed. P. G. Klein, *The Collected Works of F. A. Hayek*, vol. IV, Chicago.
- Hegel, G. W. F. (1979 [1821]). *Philosophy of Right*, trans. with notes T. M. Knox, Oxford.
- Hitler, Adolf (1952 [1925]). *Mein Kampf*, New Brunswick.
- Hobhouse, L. T. (1899). 'The Foreign Policy of Collectivism', *Economic Review* 9: 197-220.
- (1911). *Liberalism*, London.
- Hobson, J. A. (1901). *The Social Problem*, London.
- (1909). *The Crisis of Liberalism*, London.
- (1914). *Work and Wealth: A Human Valuation*, London.
- (1929). *Wealth and Life*, London.
- (1988 [1902]). *Imperialism: A Study*, London.
- Horkheimer, Max (1978 [1940]). 'The Authoritarian State', reprinted in Andrew Arato and Eike Gebhardt (eds.) *The Essential Frankfurt School Reader*, New York.
- Jennings, W. I. (1956). *The Approach to Self-Government*, Cambridge.
- Jünger, Ernst (1981 [1932]). *Der Arbeiter*, Stuttgart.
- Keteler, Wilhelm Emmanuel von (1864). *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz.
- (1871). *Die Katholiken im Deutschen Reich*, Mainz.
- Keynes J. M. (1934). 'National Self-sufficiency', *Yale Review* 22: 755-69.
- (1971-89). *The Collected Writings*, ed. D. E. Moggeridge, 30 vols., London.
- Kirk, R. (1953). *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*, Chicago.
- Kohn, H. (1935). 'Communist and Fascist Dictatorship: A Comparative Study', in Guy Stanton Ford (ed.) *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis.
- (1944). *The Idea of Nationalism*, New York.
- Kornhauser, W. (1959). *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Ill.
- Krebs, Pierre (1982). *Die europäische Wiedergeburt*, Tübingen.
- Kristol, Irving (1970). 'When Virtue Loses all her Loveliness - Some Reflections on Capitalism and "The Free Society"', *The Public Interest*, Fall: 3-15.
- (1978). *Two Cheers for Capitalism*, New York.
- (1996). 'The Right Stuff', *Prospect* 12, October: 27-32.
- Kropotkin, P. A. (1972 [1902]). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, London.
- Lamennais, Félicité-Robert de (1946). *Oeuvres*, Geneva.
- Laroque, Pierre (1953). *Refléxions sur le problème social*, Paris.
- Lenin, V. I. (1920 [1916]). *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, Moscow.
- (1963 [1902]). *What Is To Be Done?*, trans. S. V. and P. Utechin, Oxford.
- Leroy-Beaulieu, P. (1891). *The Modern State in Relation to Society and the Individual*, London.
- Lichteim, G. (1971). *Imperialism*, London.
- Lippmann, W. (1956). *The Public Philosophy*, New York.
- (1965 [1922]). *Public Opinion*, New York.
- List, F. (1904 [1840]). *The National System of Political Economy*, London.
- Lugard, Lord (1965 [1922]). *The Dual Mandate*, London.

- Maistre, J. de (1884). *Oeuvres complètes*, vols. I, II and IV, Lyon.
- Mannheim, Karl (1940). *Man and Society in an Age of Reconstruction*, New York.
(1943). *Diagnosis of our Time*, London.
- Marcuse, Herbert (1964). *One-Dimensional Man*, Boston.
(1968 [1934]). 'The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State', reprinted in *Negations*, Boston.
- Maritain, Jacques (1986-95). *Oeuvres complètes*, Paris and Freiburg.
- Marshall, T. H. (1965 [1949]). *Class, Citizenship, and Social Development*, New York.
- Marx, K. and Engels, F. (1959 [1853]). *On Colonialism*, Moscow.
- Maurras, C. (1954). *Essais politiques*, in *Oeuvres capitales*, vol. II, Paris.
- Mazzini, G. (1924 [1907]). *The Duties of Man and other Essays*, London.
- Meinecke, F. (1922). *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Munich.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, Boston.
(1973 [1955]). *Adventures of the Dialectic*, Evanston, Ill.
- Meyer, Frank S. (1964). *What is Conservatism?*, New York.
(1996). In *Defense of Freedom and Related Essays*, Indianapolis.
- Michels, R. (1927). *Corso di sociologia politica*, Milan.
(1959 [1911]). *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, New York.
- Mill, J. S. (1972). *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, ed. A. D. Lindsay, London.
(1977 [1836]). 'Civilization', in *Essays on Politics and Society*, ed. J. M. Robson, Toronto and Buffalo.
(1991a [1861]). *Representative Government*, London.
(1991b [1859]). *On Liberty*, in *On Liberty and Other Essays*, ed. J. Gray, Oxford.
- Miller, D. (1995). *On Nationality*, London.
- Milosz, Czeslaw (1953 [1951]). *The Captive Mind*, New York.
- Mises, L. von (1983 [1919]). *Nation, State and Economy: Contributions to the History of our Time*, trans. Leland B. Yeager, New York.
- Moeller van den Bruck, A. (1971 [1923]). *Germany's Third Empire*, New York.
- Montherlant, H. de (1927). *The Bullfighters*, New York.
(1960). *Selected Essays*, ed. Peter Quennell, London.
- Mosca, G. (1939 [1896 and 1923]). *The Ruling Class* (Elementi di scienza politica), ed. A. Livingstone, trans. H. D. Kahn, New York.
(1958 [1884]). *Sulla teoria dei governi e sul governo rappresentativo*, in *Ciò che la storia possa insegnare: scritti di scienza politica*, Milan.
- Mounier, Emmanuel (1934). *La révolution personnelle et communautaire*, Paris.
(1936). *Manifeste au service du personnalisme*, Paris.
- Müller-Armack, Alfred (1956). *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Freiburg.
- Murray, Charles (1984). *Losing Ground*, New York.
- Murri, Romolo (1901-4). *Battaglie d'oggi: Il programma politico della democrazia*, Rome.
- Mussolini, Benito (1951-63). *Opera omnia di Benito Mussolini*, ed. E. and D. Susmel, 36 vols., Florence.
- Myrdal, A. and Myrdal, G. (1941). *Nation and Family: The Swedish Experiment in Democratic Family and Population Policy*, New York.
- Nehru, J. (1962). *India's Freedom*, London.
- Neuhaus, Richard John (1996). Symposium on 'The End of Democracy?', *First Things*, no. 57.

- Nisbet, Robert A. (1953). *The Quest for Community*, New York.
- Nodia, G. (1992). 'Nationalism and Democracy', *Journal of Democracy* 3(4): 3-31.
- Nordau, Max (1993 [1892]). *Degeneration*, Lincoln, Nebr.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*, Oxford.
- Oakeshott, M. (1975). *On Human Conduct*, Oxford.
(1991 [1962]). *Rationalism in Politics*, Indianapolis.
- Ortega y Gasset, J. (1963 [1930]). *The Revolt of the Masses*, London.
(1968 [1925]). *The Dehumanization of Art*, Princeton, N.J.
- Orwell, George (1968a). 'Review: Russia Under Soviet Rule, by N. de Basily', in *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell*, vol. I: *An Age Like This, 1920-1940*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, New York.
(1968b). *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell*, vol. II: *My Country Right or Left, 1940-1943*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, New York.
(1980). *Homage To Catalonia*, New York.
- Ostrogorski, M. (1902). *Democracy and the Organisation of Political Parties*, 2 vols., trans. F. Clarke with a preface by James Bryce, London.
- Pareto, V. (1902). *Les systèmes socialistes*, 2 vols., Paris.
(1916). *Trattato di sociologia generale*, 3 vols., Florence.
(1966 [1893]). 'Introduction', to K. Marx, *Le capital*, extraits faits par P. Larfargue in *Marxisme et économie pure*, Lausanne, pp. 33-70.
(1974 [1891]). 'Socialismo e libertà', *Il Pensiero Italiano*, Feb.: 227-37, in *Ecrits politiques*, ed. G. Busino, 2 vols., Geneva, vol. I, pp. 376-409.
(1975 [1922]). Letter to Lello Gangemi, 13 Nov. 1922, in *Correspondence 1890-1923*, ed. G. Busino, 2 vols., Geneva.
(1980 [1921]). 'La trasformazione della democrazia', in *Ecrits sociologiques mineurs*, ed. G. Busino, Geneva, pp. 917-1060.
- Perham, M. (1963). *The Colonial Reckoning*, London.
- Plamenatz, J. (1960). *On Alien Rule and Self Government*, London.
- Le Play, F. (1982). *On Family, Work, and Social Change*, ed. C. B. Silver, Chicago.
- Polanyi, K. (1957 [1944]). *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of our Time*, Boston.
- Pollock, Friedrich (1941). 'State Capitalism: Its Possibilities and Limitations', *Studies in Philosophy and Social Science* 9 (2).
- Primo de Rivera, José Antonio (1953). *Obras completas*, Madrid.
- Rand, Ayn (1961). *For the New Intellectual*, New York.
- Rauschnig, Hermann (1939). *The Revolution of Nihilism: Warning to the West*, New York.
(1941). *The Beast from the Abyss*, London.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.
- Renan, E. (1882). *Qu'est-ce qu'une nation?*, trans. I. M. Snyder, Paris.
- Ritchie, David G. (1887). *The Moral Function of the State*, London.
(1893). *Darwin and Hegel*, London.
(1895). *National Rights*, London.
- Rosenberg, Alfred (1933). *Der Mythos der zwanzigsten Jahrhunderts*, Munich.
- Rossiter, Clinton (1955). *Conservatism in America*, New York.
- Rowntree, B. Seebohm (1919). *The Human Needs of Labour*, London; revised edn, 1937.
- Rubinow, I. M. (1916). *Social Insurance, with Special Reference to American Conditions*, New York.
- Sakharov, Andrei (1990). *Memoirs*, New York.
- Sangnier, Marc (1905). *L'esprit démocratique*, Paris.
- Sarraut, A. (1931). *Grandeur et servitude coloniales*, Paris.

- Schmitt, C. (1976 [1927]). *The Concept of the Political*, trans. G. Schwab, New Brunswick, N.J.
- (1985 [1923]). *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. E. Kennedy, Cambridge, Mass.
- Schumpeter, J. A. (1976 [1942]). *Capitalism, Socialism and Democracy*, London.
- Scruton, R. (1990). 'In Defence of the Nation', in J. C. D. Clark (ed.) *Ideas and Politics in Modern Britain*, London, pp. 53–86.
- Sighele, S. (1892 [1891]). *La foule criminelle*, trans. P. Vigney, Paris.
- Smith, A. (1923 [1776]). *Wealth of Nations*, 2 vols., Oxford.
- Smith, A. D. (1991). *National Identity*, London.
- Sorel, Georges (1908). *Réflexions sur la violence*, Paris.
- Spencer, Herbert (1969 [1884]). *The Man Versus the State*, Harmondsworth.
- Spengler, O. (1926 [1919]). *The Decline of the West*, vol. 1, trans. C. F. Atkinson, London.
- Stalin, J. (1973). 'The Nation', in *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings 1905–1952*, ed. B. Franklin, London.
- Strauss, Leo (1989). *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago.
- Sturzo, Luigi (1979). *Il pensiero politico*, Rome.
- Sumner, W. G. (1883). *What Social Classes Owe to Each Other*, New York.
- (1914). *The Challenge of Facts and Other Essays*, ed. A. G. Keller, New Haven, Conn.
- Taine, H. (1962 [1887–8]). *The Origins of Contemporary France*, trans. Durand, 6 vols., Boston.
- Tarde, G. (1890). *Les lois de l'imitation*, Paris.
- (1892). 'Les crimes des foules', *Archives de l'Anthropologie Criminelle* 7: 353–86.
- (1912 [1890]). *Penal Philosophy*, trans. Rapelije Howell, Boston.
- Tawney, R. H. (1945 [1921]). *The Acquisitive Society*, London.
- Titmuss, Richard M. (1950). *Problems of Social Policy*, Official Civil History of the Second World War, London.
- (1955). 'The Social Division of Welfare: Some Reflections on the Search for Equity', reprinted in Titmuss (1987), pp. 39–59.
- (1958). *Essays on 'the Welfare State'*, London.
- (1967). 'Universal and Selective Social Services', reprinted in Titmuss (1987), pp. 128–40.
- (1971). 'Welfare "Rights", Law and Discretion'. *Political Quarterly* 42: 113–32.
- (1973). *The Gift Relationship*, Harmondsworth.
- (1974). *Social Policy*, London.
- (1976). *Commitment to Welfare*, London.
- (1987). *The Philosophy of Welfare: Selected Writings of Richard M. Titmuss*, ed. Brian Abel-Smith and Kay Titmuss, London.
- Toniolo, Giuseppe (1980). *Saggi politici*, Rome.
- Tönnies, F. (2001 [1887]). *Community and Civil Society*, ed. J. Harris, Cambridge.
- Trotsky, Leon (1937). *The Revolution Betrayed*, New York.
- Van Parijs, Philippe (1991). 'Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income', *Philosophy and Public Affairs* 20: 101–31.
- Viereck, Peter (1949). *Conservatism Revisited*, New York.
- Voegelin, E. (1952). *The New Science of Politics*, Chicago.
- (1986). *Political Religions*, Lewiston, N.Y.
- Wallas, G. (1908). *Human Nature in Politics*, London.
- Walzer, M. (1985). 'The Moral Standing of States: A Response to Four Critics', in C. R. Beitz, M. Cohen, T. Scanlon and A. J. Simmons (eds.) *International Ethics, A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton, N.J.
- Weaver, R. (1948). *Ideas Have Consequences*, Chicago.
- Webb, Beatrice (1948). *Our Partnership*, London.

- Webb, Sidney and Beatrice (1909a) (eds.). *The Break-up of the Poor Law: Being Part One of the Minority Report of the Poor Law Commission*, London.
- (1909b) (eds.). *The Public Organisation of the Labour Market: Being Part Two of the Minority Report of the Poor Law Commission*, London.
- Weber, M. (1948). 'The Nation', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, London.
- (1949 [1917]). 'The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics', in E. Shils and H. Finch (eds.) *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, New York.
- (1978a). *Economy and Society*, ed. G. Roth and C. Wittich, 2 vols., Berkeley.
- (1978b [1918]). 'Parliament and Government in a Reconstructed Germany', in *Economy and Society*, ed. G. Roth and C. Wittich, 2 vols., Berkeley, appendix 2, vol. II, pp. 1381-469.
- (1994a [1917]). 'Suffrage and Democracy in Germany', in *Political Writings*, ed. P. Lassman and R. Speirs, trans. R. Speirs, Cambridge, pp. 80-129.
- (1994b [1918]). 'Socialism', in *Political Writings*, ed. P. Lassman and R. Speirs, trans. R. Speirs, Cambridge, pp. 272-303.
- (1994c [1919]). 'The Profession and Vocation of Politics', in *Political Writings*, ed. P. Lassman and R. Speirs, trans. R. Speirs, Cambridge, pp. 309-69.
- Weil, Simone (1946). 'Words and War', *Politics* 70 (March).
- Whitaker, W. (1982) (ed.). *The New Right Papers*, New York.
- Willems, D. (1994). *Civic Conservatism*, London.

Secondary sources.

- Ackermann, Jürgen (1970). *Heinrich Himmler als Ideologe*, Göttingen.
- Ambler, John S. (1991) (ed.). *The French Welfare State*, New York.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.
- Armstrong, John A. (1961). *The Politics of Totalitarianism*, New York.
- Aron, Raymond (1955). *The Century of Total War*, Boston.
- Aschheim, Steven E. (1992). *The Nietzsche Legacy in Germany. 1890-1990*, Berkeley, Calif.
- Ashford, Douglas E. (1986). *The Emergence of the Welfare States*, Oxford.
- (1991). 'Advantages of Complexity: Social Insurance in France', in John S. Ambler (ed.) *The French Welfare State*, New York, pp. 32-57.
- Atkinson, A. B. (1995). *Incomes and the Welfare State*, Cambridge.
- (1996). 'The Case for a Participation Income', *Political Quarterly* 67: 67-70.
- (1999). *The Economic Consequences of Rolling Back the Welfare State*. Cambridge, Mass.
- Austin, D. A. (1988). *The Commonwealth and Britain*, London.
- (1998). 'In Memoriam: Legacies of Empire'. *Round Table*, no. 348.
- Babyonshv, Alexander (1982) (ed.). *On Sakharov*, New York.
- Bachrach, P. (1967). *The Theory of Democratic Elitism*, Boston.
- Bachrach, P. and Baratz, M. S. (1962). 'The Two Faces of Power', *American Political Science Review* 56: 947-52.
- Baehr, P. (1990). 'The "Masses" in Weber's Political Sociology', *Economy and Society* 19: 242-65.
- Baget-Bozzo, Gianni (1974). *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954*, Florence.
- Bainton, Michael (1985). *The Idea of Race and Race Theory*, Cambridge.

- Ball, Terence (1989). 'Party', in T. Ball, J. Farr and R. L. Hanson (eds.) *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge.
- (1993). 'American Political Science in its Postwar Context', in James Farr and Raymond Seidelman (eds.) *Discipline and History: Political Science in the United States*, Ann Arbor, Mich.
- Bane, Mary Jo and Ellwood, David T. (1994). *Welfare Realities*, Cambridge, Mass.
- Bardeche, Maurice (1961). *Qu'est-ce que le fascisme?*, Paris.
- Barker, R. and Howard-Johnston, X. (1975). 'The Politics and Political Ideas of Mosei Ostrogorski', *Political Studies* 23: 415-29.
- Barr, Nicholas (1987). *The Economics of the Welfare State*, London.
- (1989). 'Social Insurance as an Efficiency Device', *Journal of Public Policy* 9: 59-82.
- Barrows, S. (1981). *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, New Haven, Conn.
- Bars, H. (1961). *La politique selon Jacques Maritain*, Paris.
- Bateman, B. W. and Davis, J. B. (1991) (eds.). *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought*, Aldershot.
- Bauer, Raymond and Inkeles, Alex (1961). *The Soviet Citizen: Daily Life in a Totalitarian Society*, Cambridge, Mass.
- Beales, D. (1966). 'Mazzini and Revolutionary Nationalism', in D. Thomson, *Political Ideas*, London.
- Beetham, D. (1977a). 'From Socialism to Fascism: The Relation between Theory and Practice in the Work of Robert Michels. I. From Marxist Revolutionary to Political Sociologist', *Political Studies* 25: 3-24.
- (1977b). 'From Socialism to Fascism: The Relation between Theory and Practice in the Work of Robert Michels. II. The Fascist Ideologue', *Political Studies* 25: 161-81.
- (1981). 'Michels and his Critics', *Archives Européennes de Sociologie* 22: 81-99.
- (1985). *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, 2nd edn., Cambridge.
- (1987). 'Mosca, Pareto and Weber: A Historical Comparison', in W. Mommsen and J. Osterhammel (eds.) *Max Weber and his Contemporaries*, London, pp. 139-58.
- Bellamy, R. (1987). *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Pareto to the Present*, Cambridge.
- (1990). 'From Ethical to Economic Liberalism: The Sociology of Pareto's Politics', *Economy and Society* 19: 431-55.
- (1992). *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*, Cambridge.
- (2000). *Rethinking Liberalism*, London.
- Bellamy, R. and Schecter, D. (1993). *Gramsci and the Italian State*, Manchester.
- Bentley, M. (1977). *The Liberal Mind 1914-1929*, Cambridge.
- Berkowitz, Edward D. (1991). *America's Welfare State: From Roosevelt to Reagan*, Baltimore.
- Berkowitz, Edward D. and McQuaid, Kim (1992). *Creating the Welfare State*, Lawrence, Kans.
- Berlin, I. (1976). *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London.
- Bessel, Richard (1996) (ed.). *Fascist Italy and Nazi Germany: Comparisons and Contrasts*, Cambridge.
- Beyme, Klaus von (1983). *Parteien in Westlichen Demokratien*, Munich.
- Bialer, Seweryn (1980). *Stalin's Successors: Leadership, Stability, and Change in the Soviet Union*, Cambridge.
- Biddiss, Michael (1970). *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*, New York.
- Birken, Lawrence (1995). *Hitler as Philosopher: Remnants of the Enlightenment in National Socialism*, Westport, Conn.

- Blaug, M. (1991). 'Introduction', in *John Maynard Keynes (1983-1946)*, ed. M. Blaug, 2 vols., Aldershot.
- Block, Fred, Cloward, Richard A., Ehrenreich, Barbara and Piven, Frances Fox (1987). *The Mean Season: The Attack on the Welfare State*, New York.
- Bloom, Allan (1989). Foreword to Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago.
- Booth, A. (1983). 'The Keynesian Revolution in Economic Policy-Making', *Economic History Review*, 36 (1): 103-23.
- (1985). 'The Keynesian Revolution and Economic Policy-Making - A Reply', *Economic History Review* 38 (1): 101-6.
- Borkenau, Franz (1940). *The Totalitarian Enemy*, London.
- Boyer, R. (1981). *Actualité d'Emmanuel Mounier*, Paris.
- Bracher, K. D. (1981). 'The Disputed Concept of Totalitarianism', in Ernest A. Menze (ed.) *Totalitarianism Reconsidered*, New York.
- (1982). *The Age of Ideologies*, London.
- Bradley, I. (1980). *The Optimists: Themes and Personalities in Victorian Liberalism*, London.
- Bramson, L. (1961). *The Political Context of Sociology*, Princeton, N.J.
- Braybrooke, David (1987). *Meeting Needs*, Princeton, N.J.
- Bremmer, I. (1993). 'Reassessing Soviet Nationalities Policy', in I. Bremmer and R. Taras (eds.) *Nations and Politics in the Soviet Successor States*, Cambridge.
- Briggs, Asa (1961). 'The Welfare State in Historical Perspective', *Archives Européennes de Sociologie* 2: 221-58.
- (1979). 'The Language of "Mass" and "Masses" in Nineteenth-Century England', in D. E. Martin and D. Rubinstein (eds.) *Ideology and the Labour Movement*, London.
- Brinkley, Alan (1996). *The End of Reform: New Deal Liberalism in Recession and War*, New York.
- Brown, G. (2001). 'The Conditions for High and Stable Growth and Employment', *Economic Journal* 111, May: C30-C44.
- Brzezinski, Zbigniew (1956). *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*, Cambridge, Mass.
- Brzezinski, Zbigniew and Friedrich, Carl (1956). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Mass.
- Brzezinski, Zbigniew and Huntington, Samuel P. (1964). *Political Power: USA/USSR*, New York.
- Buchanan, J. M., Tollison, R. D. and Tullock, G. (1980) (eds.). *Towards a Theory of the Rent-Seeking Society*, College Station, Tex.
- Bullock, A. and Shock, M. (1966) (eds.). *The Liberal Tradition from Fox to Keynes*, London.
- Burleigh, Michael and Wipperman, Wolfgang (1991). *The Racial State: Germany, 1933-1945*, New York.
- Burnham, James (1941). *The Managerial Revolution*, Bloomington, Ind.
- Burton, J. (1986) (ed.). *Keynes's General Theory Fifty Years On: Its Relevance and Irrelevance to Modern Times*, London.
- Butler, D. (1958). *The Study of Political Behaviour*, London.
- Caldwell, B. J. and Hayek, F. A. (1995). *Contra Keynes and Cambridge*, London.
- Carabelli, A. (1988). *On Keynes's Method*, London.
- (1991). 'The Methodology of the Critique of the Classical Theory: Keynes on Organic Interdependence', in B. W. Bateman and J. B. Davis (eds.) *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought*, Aldershot.
- Caron, Jacques (1967). *Le 'Sillon' et la démocratie chrétienne*, Paris.
- Castles, Francis G. (1985). *The Working Class and the Welfare State: Welfare in Australia and New Zealand*, Sydney.

- Ceisel, Robert (1972). *The Myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi Ideology*, London.
- Chick, V. (1992). 'John Maynard (1st Baron) Keynes', in P. Arestis and M. Sawyer (eds.) *A Biographical Dictionary of Dissenting Economists*, Aldershot.
- Ciliga, Anton (1940). *The Russian Enigma*, London.
- Clarke, P. (1978). *Liberals and Social Democrats*, Cambridge.
- (1983). 'The Politics of Keynesian Economics 1924-1931', in M. Bentley and J. Stevenson (eds.) *High and Low Politics in Modern Britain*, Oxford.
- Clarke, T. N. and Rempel, M. (1997). *Citizen Politics in Post-Industrial Societies: Interest Groups Transformed*, Boulder, Colo.
- Cobban, A. (1945). *National Self-Determination*, London.
- (1969). *Nationalism and National Self-Determination*, London.
- Cohen, G. A. (1981). 'Freedom, Justice and Capitalism', *New Left Review* 126: 3-16.
- Cohen, Stephen F. (1971). *Bukharin and the Bolshevik Revolution*, New York.
- Colquhoun, Robert (1986). *Raymond Aron*, vol. I: *The Philosopher in History, 1905-1955*, Beverly Hills, Calif.
- Connor, W. (1984). *The National Question in Marxist and Leninist Theory and Strategy*, Princeton, N.J.
- Conquest, Robert (1961). *Power and Policy in the USSR*, New York.
- Coser, Louis A. and Howe, Irving (1976) (eds.). *The New Conservatives: A Critique from the Left*, New York.
- Crabtree, D. and Thirwall, A. P. (1980) (eds.). *Keynes and the Bloomsbury Group: The Fourth Keynes Seminar held at the University of Kent at Canterbury, 1978*, London.
- Cranston, M. (1978). 'Keynes: His Political Ideas and their Influence', in A. P. Thirwall (ed.) *Keynes and Laissez-Faire: The Third Keynes Seminar held at the University of Kent at Canterbury, 1976*, London.
- Crew, David F. (1998). *Germans on Welfare: From Weimar to Hitler*, New York.
- Crozier, M., Huntington, S. P. and Watanuki, J. (1975). *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York.
- Curtis, M. (1959). *Three Against the Republic: Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton, N.J.
- (1969). 'Retreat from Totalitarianism', in Carl J. Friedrich, Michael Curtis and Benjamin R. Barber, *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, New York.
- Cutright, Phillips (1965). 'Political Structure, Economic Development and National Social Security Programs', *American Journal of Sociology* 70: 537-50.
- Dalton, R. J. (1996). *Citizen Politics: Public Opinion and Political Parties in Advanced Western Democracies*, Chatham, N.J.
- (1999). 'Political Support in Advanced Industrial Democracies', in P. Norris (ed.) *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*, Oxford.
- Dalton, R. J. and Küchler, M. (1990) (eds.). *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge.
- Danziger, Sheldon, Haveman, Robert and Plotnick, Robert (1981). 'How Income Transfer Programs Affect Work, Savings and Income Distribution', *Journal of Economic Literature* 19: 975-1028.
- Davidson, P. (1981). 'Post-Keynesian Economics', in D. Bell and I. Kristol (eds.) *The Crisis in Economic Theory*, New York.
- (2000). 'Keynes, You Should be Alive this Hour', *Guardian*, 18 September.
- Davies, Stephen (1997). 'Two Conceptions of Welfare: Voluntarism and Incorporationism', *Social Philosophy and Policy* 14: 39-68.
- Dawson, W. H. (1912). *Social Insurance in Germany 1883-1911*, London.
- Day, Patricia and Klein, Rudolph (1987). *Accountabilities: Five Public Services*, London.

- Deacon, A. (1996). 'The Dilemmas of Welfare: Titunuss, Murray and Mead', in S. J. D. Green and R. C. Whiting (eds.) *The Boundaries of the State in Modern Britain*, Cambridge.
- De Felice, Renzo (1966). *Mussolini il fascista*, 2 vols., Turin.
- (1977). *Interpretations of Fascism*, Cambridge, Mass.
- De Rosa, Gabriele (1977). *Luigi Sturzo*, Turin.
- Djilas, Milovan (1957). *The New Class: An Analysis of the Communist System*, New York.
- Downs, Anthony (1960). 'Why the Government Budget is too Small in a Democracy', *World Politics* 12: 541-63.
- Doyal, Len and Gough, Ian (1991). *A Theory of Human Need*, Houndmills, Basingstoke.
- Duncan, Greg J. (1984). *Years of Poverty, Years of Plenty*, Ann Arbor, Mich.
- Duncan, Greg J., Hill, Martha S. and Hoffinan, Saul D. (1988). 'Welfare Dependence Within and Across Generations', *Science* 239: 467-71.
- Dunleavy, Patrick (1991). *Democracy, Bureaucracy and Public Choice*, Hemel Hempstead.
- Dunn, C. W. and Woodard, J. D. (1996) (eds.). *The Conservative Tradition in America*, Lanham, Md.
- Durand, Jean (1995). *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Paris.
- Earle, E. M. (1986). 'Adam Smith, Alexander Hamilton, Friederich List: The Economic Foundations of Military Power', in P. Paret (ed.) *Makers of Modern Strategy, from Machiavelli to the Nuclear Age*, Oxford.
- East, John P. (1988). 'Leo Strauss and the American Conservatism', in George A. Panichas (ed.) *Modern Age: The First Twenty-Five Years*, Indianapolis.
- Eatwell, R. (1996). *Fascism: A History*, London.
- The Economist* (2001). 'A Stimulating Debate', 27 October.
- Elliot, L. (2000). 'Brown and Co Trim Keynes for the 21st Century', *Guardian*, 31 July.
- Ellwood, W. (2001). *The No-nonsense Guide to Globalization*, London.
- Emerson, R. (1962). *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of African Peoples*, Boston.
- Esping-Andersen, Gosta (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Oxford.
- Ewald, François (1986). *L'état providence*, Paris.
- Fainsod, Merle (1953). *How Russia is Ruled*, Cambridge, Mass.
- Fattorini, Emma (1997). *I Cattolici tedeschi. dall'intransigenza alla modernità (1870-1953)*, Brescia.
- Faulkner, Harold U. (1931). *The Quest for Social Justice 1898-1914*, New York.
- Fehér, Ferenc and Heller, Agnes (1987). *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Atlantic Highlands, N.J.
- (1990). *From Yalta to Glasnost: The Dismantling of Stalin's Empire*, Cambridge, Mass.
- Feldstein, Martin and Pellechio, Anthony (1979). 'Social Security and Household Wealth Accumulation: New Micro Econometric Evidence', *Review of Economics and Statistics* 61: 361-8.
- Femia, J. V. (2001). *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution*, Oxford.
- Field, G. G. (1981). *Evangelist of Race: The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain*, New York.
- Fine, Sidney (1956). *Laissez-Faire and the General Welfare State: A Study of Conflict in American Thought, 1865-1901*, Ann Arbor, Mich.
- Fitzgibbons, A. (1988). *Keynes's Vision: A New Political Economy*, Oxford.
- Flora, Peter (1986) (ed.). *Growth to Limits*, 4 vols., Berlin.
- Flora, Peter and Heidenheimer, Arnold J. (1981) (eds.). *The Development of Welfare States in Europe and America*, New Brunswick, N.J.
- Fraenkel, Ernst (1941). *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, London.
- Fraser, Derek (1973). *The Evolution of the British Welfare State*, London.

- Fraser, Nancy (1994). 'After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State', *Political Theory* 22: 591-618.
- Fraser, Nancy and Gordon, Linda (1994). "'Dependency" Demystified: Inscriptions of Power in a Keyword of the Welfare State', *Social Politics* 1: 4-31.
- Freeden, Michael (1978). *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford.
- (1979). 'Eugenics and Progressive Thought: A Study in Ideological Affinity', *Historical Journal* 22: 645-71.
- (1986). *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought 1914-1939*, Oxford.
- (1990). 'Rights, Needs and Community: The Emergence of British Welfare Thought', in Alan Ware and Robert E. Goodin (eds.) *Needs and Welfare*, London, pp. 54-72.
- (1996). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford.
- Friedman, Milton and Friedman, Rose (1980). *Free to Choose*, Harmondsworth.
- Galbraith, J. K. (1975). 'How Keynes Came to America', in M. Keynes (ed.) *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.
- Gamble, A. (1996). *Hayek: The Iron Cage of Liberty*, Cambridge.
- Gamble, A. et al. (1989). *Ideas, Interests and Consequences*, London.
- Gardener, R. N. (1980 [1956]). *Sterling-Dollar Diplomacy*, republished with a new introduction, New York.
- Garton Ash, Timothy (1990). *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe*, New York.
- (1995). 'Prague: Intellectuals and Politicians', *New York Review of Books*, 12 January.
- Geiger, R. L. (1977). 'Democracy and the Crowd: The Social History of an Idea in France and Italy, 1890-1914', *Societas* 7: 47-71.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*, Oxford.
- (1994). *Civil Society and its Rivals*, London.
- (1997). *Nationalism*, London.
- Gentile, Emilio (1975). *Le origini dell'ideologia fascista*, Bari.
- (1989). *Storia del partito fascista, 1919-1922*, Bari.
- (1996). *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Cambridge, Mass. and London.
- Giovagnoli, Agostino (1991). *La cultura democristiana*, Rome and Bari.
- Gleason, Abbott (1995). *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, Oxford.
- Glennerster, Howard (1995). *British Social Policy since 1945*, Oxford.
- Goldfarb, Jeffrey C. (1989). *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind*, Chicago.
- Goodin, Robert E. (1982). 'Rational Politicians and Rational Bureaucrats in Washington and Whitehall', *Public Administration* 60: 23-41.
- (1988). *Reasons for Welfare*, Princeton, N.J.
- (1990). 'Stabilizing Expectations: The Role of Earnings-Related Benefits in Social Welfare Policy', *Ethics* 100: 530-53.
- (1997). 'Social Welfare as a Collective Social Responsibility', in David Schmidtz and Robert E. Goodin, *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against*, Cambridge.
- Goodin, Robert E. and Dryzek, John (1986). 'Risk-Sharing and Social Justice: the Motivational Foundations of the Post-War Welfare State', *British Journal of Political Science* 16: 1-34.
- Goodin, Robert E., Headey, Bruce, Muffels, Ruud and Dirven, Henk-Jan (1999). *The Real Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge.
- Gottfried, Paul (1993). *The Conservative Movement*, New York.
- Gough, Ian (1979). *The Political Economy of the Welfare State*, London.
- Gourevitch, P. A. (1984). 'Breaking with Orthodoxy: The Politics of Economic Responses to the Depression of the 1930s', *International Organization* 38, Winter: 95-130.

- (1986). *Politics in Hard Times*, Ithaca, N.Y.
- Gray, J. (1984). *Hayek on Liberty*, London.
- (1989). *Limited Government: A Positive Agenda*, London.
- (1993). in 'Hayek as a Conservative', *Post-Liberalism*, London, ch. 3.
- (1995). in 'After the New Liberalism', *Enlightenment's Wake*, London, ch. 8.
- Gregor, A. James (1969). *The Ideology of Fascism*, New York.
- (1974). *The Fascist Persuasion in Radical Politics*, Princeton, N.J.
- (1979). *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, Berkeley, Calif.
- Greiffenhagen, Martin (1981). 'The Concept of Totalitarianism in Political Theory', in Ernest A. Menze (ed.) *Totalitarianism Reconsidered*, New York.
- Griffin, R. (1991). *The Nature of Fascism*, London.
- (1995). *Fascism*, Oxford.
- Griffin, R. (1998) (ed.). *International Fascism: Theories, Causes, and the New Consensus*, London.
- Grimal, H. (1965). *Decolonisation: The British, French, Dutch and Belgian Empires 1919 to 1963*, London.
- Haber, W. and Cohen, Wilbur J. (1948) (eds.). *Readings in Social Security*, New York.
- Halévy, Elie (1966). 'The Era of Tyrannies', in *The Era of Tyrannies*, New York.
- Hall, P. A. (1989a). 'Conclusions: The Politics of Ideas', in Hall (ed.) *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton, N.J.
- Hall, P. A. (1989b) (ed.). *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton, N.J.
- Hamilton, A. (1971). *The Appeal of Fascism*, London.
- Hamminga, Bert (1995). 'Demoralizing the Labor Market', *Journal of Political Philosophy* 3: 23-35.
- Hanley, D. (1994) (ed.). *Christian Democracy in Europe. A Comparative Perspective*, London.
- Harris, Jose (1977). *William Beveridge: A Biography*, Oxford.
- (1981). 'Some Aspects of Social Policy in Britain During the Second World War', in Wolfgang J. Mommsen (ed.) *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850-1950*, London, pp. 247-62.
- (1992). 'Political Thought and the Welfare State 1870-1940: An Intellectual Framework for British Social Policy', *Past and Present* 135: 116-41.
- Harrod, R. F. (1966). *The Life of John Maynard Keynes*, London.
- Hartz, Louis (1955). *The Liberal Tradition in America*, New York.
- Harvie, C. (1990). 'Gladstonianism, the Provinces and Popular Political Culture 1860-1906', in R. Bellamy (ed.) *Victorian Liberalism: Nineteenth Century Political Thought and Practice*, London, pp. 152-74.
- Hatzfeld, H. (1971). *Du paupérisme à la sécurité sociale 1850-1940*, Paris.
- Hawthorn, G. (1976). *Enlightenment and Despair*, Cambridge.
- Hay, J. R. (1981). 'The British Business Community, Social Insurance and the German Example', in Wolfgang J. Mommsen (ed.) *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850-1950*, London, pp. 107-32.
- Hayward, J. E. S. (1961). 'The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism', *International Review of Social History* 6: 19-48.
- (1963). "'Solidarity" and the Reformist Sociology of Alfred Fouillée, I', *American Journal of Economics and Sociology* 22: 205-22.
- Hazareesingh, Sudhir (1994). *Political Traditions in Modern France*, Oxford.
- (1997). 'A Jacobin, Liberal, Socialist, and Republican Synthesis: The Original Political Thought of Charles Dupont-White (1807-1878)', *History of European Ideas* 23: 145-71.
- Heald, David (1983). *Public Expenditure: Its Defence and Reform*, Oxford.

- Heclo, Hugh (1974). *Modern Social Politics in Britain and Sweden*, New Haven, Conn. and London.
- Heinen, Armin (1986). *Die Legion 'Erzengel Michael' in Rumanien*, Munich.
- Helburn, S. (1991). 'Burke and Keynes', in B. W. Bateman and J. B. Davis (eds.) *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought*, Aldershot.
- Heller, W. W. (1966). *New Dimensions of Political Economy*, Cambridge, Mass.
- Hennock, E. P. (1986). *British Social Reform and German Precedents*, Oxford.
- Hession, C. H. (1984). *John Maynard Keynes: A Personal Biography of the Man who Revolutionized Capitalism and the Way we Live*, New York.
- Hilferding, Rudolf (1947). 'State Capitalism or Totalitarian State Economy', *Modern Review* 1.
- Hill, P. and Keynes, R. (1989) (eds.). *Lydia and Maynard: The Letters of John Maynard Keynes and Lydia Lopokova*, New York.
- Hills, John (1993) (ed.). *The Future of Welfare*, York.
- (1995). 'Funding the Welfare State', *Oxford Review of Economic Policy* 11 (3): 27-43.
- Himmelfarb, Gertrude (1994). *The De-Moralization of Society: From Victorian Values to Modern Values*, New York.
- Hirschman, A. O. (1989). 'How the Keynesian Revolution was Exported from the United States, and Other Comments', in P. A. Hall (ed.) *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton, N.J.
- Hirsch, F. (1977). *The Social Limits to Growth*, London.
- Hobsbawn, E. (1990). *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge.
- Hofstadter, Richard (1948). *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, New York.
- (1955a). *The Age of Reform*, New York.
- (1955b). *Social Darwinism in American Thought*, Boston.
- Holmes, Stephen (1988). 'Liberal Guilt: Some Theoretical Origins of the Welfare State', in J. Donald Moon (ed.) *Responsibility, Rights, and Welfare: The Theory of the Welfare State*, Boulder, Colo. and London, pp. 77-106.
- Hood, Christopher and Wright, Maurice (1981) (eds.). *Big Government in Hard Times*, Oxford.
- Hook, Sidney (1967). "'Welfare State' - A Debate that Isn't", in Charles I. Schottland (ed.) *The Welfare State*, New York, pp. 164-71.
- (1987). *Out of Step*, New York.
- Horowitz, David (1972). *The Free World Colossus*, New York.
- Hough, Jerry (1972). 'The Soviet System: Petrification or Pluralism?', *Problems of Communism* (March-April).
- Howe, Irving (1983) (ed.). *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century*, New York.
- Howson, S. (1975). *Domestic Monetary Management in Britain, 1919-1938*, Cambridge.
- Howson, S. and Winch, D. (1977). *The Economic Advisory Council, 1930-1939*, Cambridge.
- Hughes, H. Stuart (1958). *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought*, New York.
- Huntington, S. P. (1975). 'The Democratic Distemper', *Public Interest* 41: 9-38.
- Hutchison, T. W. (1978). *Revolutions and Progress in Economic Knowledge*, Cambridge.
- Hutton, W. (1986). *The Revolution That Never Was: An Assessment of Keynesian Economics*, London.
- (1995). *The State We're In*, London.
- Irving, R. E. M. (1979). *The Christian Democratic Parties of Western Europe*, London.
- Isaac, Jeffrey C. (1996). 'The Meanings of 1989', *Social Research* 63 (2): 291-344.
- (1998). *Democracy in Dark Times*, Ithaca, N. Y.

- Isserman, Maurice (1987). *If I Had a Hammer: The Death of the Old Left and the Birth of the New*, New York.
- Jackson Preece, J. (1998). *National Minorities and the European States System*, Oxford.
- Jaeckel, Eberhard (1972). *Hitler's Weltanschauung*, Middletown, Conn.
- Jay, Martin (1973). *The Dialectical Imagination*, Boston.
(1984). *Marxism and Totality*, Berkeley, Calif.
- Johnson, D. (1995). 'The New Right in France', in L. Cheles et al. (eds.) *The Far Right in Western and Eastern Europe*, London.
- Johnson, H. (1998). 'The Keynesian Revolution and the Monetarist Counter-Revolution', in H. Johnson and E. Johnson (eds.) *In the Shadow of Keynes*, Oxford.
- Kahn, Lord (1974). 'On Re-Reading Keynes', Fourth Keynes Lecture in Economics, in *Proceedings of the British Academy*, vol. LX, Oxford.
- Kalyvas, Stathis N. (1996). *From Pulpit to Party. The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca and London.
- Kassof, Allen (1964). 'The Administered Society: Totalitarianism Without Terror', *World Politics* (July).
- Kedourie, E. (1960). *Nationalism*, London.
(1995). *Hegel and Marx*, Oxford.
- Kelley, Alfred (1981). *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany, 1860-1914*, Chapel Hill, N.C.
- Kershaw, Ian (1985). *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation*, London.
(1987). *The 'Hitler Myth'*, Oxford.
(1998-2001). *Hitler*, 2 vols., New York and London.
- Keynes, M. (1975) (ed.). *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.
- Kidd, Alan J. (1996). 'The State and Moral Progress: The Webbs' Case for Social Reform, c. 1905 to 1940', *Twentieth Century British History* 7: 189-205.
- King, Desmond (1987). *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*, London.
(1995). *Actively Seeking Work? The Politics of Unemployment and Welfare Policy in the United States and Great Britain*, Chicago.
(1999). *In the Name of Liberalism*, Oxford.
- King, Desmond S. and Rothstein, Bo (1993). 'Institutional Choices and Labor Market Policy: A British-Swedish Comparison', *Comparative Political Studies* 26: 147-77.
- Kirkpatrick, Jeanne (1982). *Dictatorships and Double Standards: Rationalism and Reason in Politics*, Washington, D.C.
- Klein, Rudolf (1993). 'O'Goffe's Tale: Or What Can We Learn from the Successes of the Capitalist Welfare States?', in Catherine Jones (ed.) *New Perspectives on the Welfare State in Europe*, London, pp. 7-17.
- Klingemann, H.-D. and Fuchs, D. (1995) (eds.). *Citizens and the State*, Oxford.
- Kolakowski, Leszek (1985). *Main Currents of Marxism*, Oxford.
- Konrad, George (1984). *Antipolitics*, New York.
(1992). 'What is the Charter?', *East European Reporter* (January/February).
(1995). *The Melancholy of Rebirth: Essays from Post-Communist Central Europe, 1989-1994*, New York.
- Konrad, George and Szelenyi, Ivan (1979). *The Intellectuals on the Road to Class Power*, New York.
- Kornhauser, W. (1959). *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Ill.
- Korpi, Walter (1995). 'The Position of the Elderly in the Welfare State: Comparative Perspectives on Old-Age Care in Sweden', *Social Service Review* 69: 242-73.
- Koselleck, Reinhart (1972). 'Enleitung', in Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, vol. I, pp. xiii-xxvii.

- Krugman, P. (2000). *The Return of Depression Economics*, Harmondsworth.
- Land, Hilary (1994). 'The Demise of the Male Breadwinner – In Practice but not in Theory: A Challenge for Social Security Systems', in Sally Baldwin and Jane Falkingham (eds.) *Social Security and Social Change*, New York, pp. 100–15.
- Langewiesche, D. (1990). 'German Liberalism in the Second Empire, 1871–1914' in K. H. Jarauch and L. E. Jones (eds.) *In Search of a Liberal Germany*, New York, Oxford and Munich, pp. 217–35.
- Lederer, Emil (1940). *State of the Masses: The Threat of a Classless Society*, New York.
- Le Grand, Julian (1982). *The Strategy of Equality*, London.
(1991). 'Quasi-markets and Social Policy', *Economic Journal* 101: 1256–67.
- Leonhard, Wolfgang (1974). *Three Faces of Marxism*, New York.
- Levy, Bernard-Henri (1979). *Barbarism with a Human Face*, New York.
- Lewis, Jane (1992). 'Gender and the Development of Welfare Regimes', *Journal of European Social Policy* 2: 159–73.
- Liebich, André (1987). 'Marxism and Totalitarianism: Rudolf Hilferding and the Mensheviks', *Dissent* (Spring).
- Lieven, D. (2000). *Empire, The Russian Empire and its Rivals*, London.
- Lindbeck, Assar, Molander, Per, Persson, Torsten, Petersson, Olof, Sandmo, Agnar, Swedenborg, Birgitta and Thygesen, Niels (1994). *Turning Sweden Around*, Cambridge, Mass.
- Linz, Juan J. (1975). 'Totalitarian and Authoritarian Regimes', in Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (eds.) *Handbook of Political Science: Macropolitical Theory*, vol. III. Reading, Mass.
(2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder, Colo. and London.
- Lipset, S. M. (1960). *Political Man*, Glencoe, Ill.
(1964). 'Ostrogorski and the Analytical Approach to the Comparative Study of Political Parties', in M. Ostrogorski, *Democracy and the Organisation of Political Parties*, ed. and abridged S. Lipset, Chicago, vol. I, pp. ix–lxv.
- Lively, J. (1965) (ed.). *The Works of Joseph de Maistre*, London.
- Logue, William (1983). *From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1890–1914*, DeKalb, Ill.
- Long, D. (1996). *Towards a New Liberal Internationalism: The International Theory of J. A. Hobson*, Cambridge.
- Lönne, K. E. (1986). *Politischer Katholizismus im 19 und 20 Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1990). *Political Theory in the Welfare State*, Berlin.
- Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim: His Life and Work*, Harmondsworth.
(1985). *Marxism and Morality*, Oxford.
- Lyttelton, Adrian (1973). *The Seizure of Power: Fascism in Italy, 1919–1929*, New York.
- McBriar, A. M. (1962). *Fabian Socialism and English Politics 1884–1918*, Cambridge.
(1987). *An Edwardian Mixed Doubles*, Oxford.
- McClelland, J. S. (1970) (ed.). *The French Right*, London.
(1989). *The Crowd and the Mob: From Homer to Canetti*, London.
- McCormick, B. (1992). *Hayek and the Keynesian Avalanche*, London.
- Macdonald, Dwight (1946). 'The Root is Man', *Politics* (April and July): 97–115, 194–214.
- Maier, Hans (1973). *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie (1789–1901)*, Freiburg.
- Malgeri, Francesco (1993). *Luigi Sturzo*, Cinisello Balsamo, Milan.
- Mayall, J. (1990). *Nationalism and International Society*, Cambridge.
(1999). 'Sovereignty, Nationalism and Self-Determination', in Robert Jackson (ed.) *Sovereignty at the Millennium*, Oxford.

- Mayeur, Jean-Marie (1980). *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne*, Paris.
- Mayo, Henry (1960). *An Introduction to Democratic Theory*, Ann Arbor, Mich.
- Mead, James E. (1995). *Full Employment Regained?* Cambridge.
- Mead, Lawrence M. (1997). 'Citizenship and Social Policy: T. H. Marshall and Poverty', *Social Philosophy and Policy* 14: 197-230.
- Menczer, Béla (1952) (ed.). *Catholic Political Thought 1789-1848*, London.
- Merrien, François-Xavier (1994). 'Divergences Franco-Britanniques', in François-Xavier Merrien (ed.) *Face à la pauvreté*, Paris.
- (1997). *L'état-providence*, Paris.
- Michnik, Adam (1985). *Letters from Prison and Other Essays*, trans. Maya Latynski, Berkeley, Calif.
- (1992). *The Church and the Left*, ed. and trans. David Ost, Chicago.
- Middleton, R. (1982). 'The Treasury in the 1930s', *Oxford Economic Papers* 34: 48-77.
- Miller, Gary (1992). *Managerial Dilemmas*, Cambridge.
- Miller, S. and Pothoff, H. (1986). *A History of German Social Democracy from 1848 to the Present*, Leamington Spa.
- Milza, Pierre (1987). *Le fascisme français*, Paris.
- (1999). *Mussolini*, Paris.
- Mini, P. V. (1991). *Keynes, Bloomsbury and the General Theory*, London.
- (1994). *John Maynard Keynes: A Study in the Psychology of Original Work*, London.
- Mises, Ludwig von (1944). *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War*, New Haven, Conn.
- (1981). *Socialism*, trans. J. Kahane, Indianapolis.
- Mitchell, Allan (1991). *The Divided Path: The German Influence on Social Reform in France after 1870*, Chapel Hill, N.C.
- Moffitt, Robert (1992). 'Incentive Effects of the US Welfare System: A Review', *Journal of Economic Literature* 30: 1-61.
- Moggeridge, D. E. (1992). *Maynard Keynes: An Economist's Biography*, London.
- Mommsen, H. (1981). 'The Concept of Totalitarian Dictatorship vs. the Comparative Theory of Fascism: The Case of National Socialism', in Ernest A. Menze (ed.) *Totalitarianism Reconsidered*, New York, pp. 146-66.
- Mommsen, W. (1967). *Max Weber and German Politics 1890-1920*, New York.
- (1981) (ed.). *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850-1950*, London.
- (1989). *The Political and Social Theory of Max Weber*, Cambridge.
- Morsey, Robert (1977). 'Bischof Ketteler und der politischer Katholizismus', in *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft*, Cologne.
- Mosse, George L. (1964). *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York.
- (1978). *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York.
- Murray, Charles (1984). *Losing Ground: American Social Policy, 1950-80*, New York.
- Myrdal, Gunnar (1965). *Beyond the Welfare State*, London.
- Nagy-Talavera, Nicholas M. (2001). *The Green Shirts and the Others*, Iasi, Oxford and Portland.
- Nash, George H. (1976). *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, New York.
- Nelson, Barbara J. (1990). 'The Origins of the Two-Channel Welfare State: Workmen's Compensation and Mothers' Aid', in *Women, the State and Welfare*, ed. Linda Gordon. Madison, Wis., pp. 123-51.
- Neumann, Franz (1942). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, London.
- Neumann, Sigmund (1942). *Permanent Revolution: The Total State in a World at War*, New York.

- Niskanen, W. A. (1971). *Bureaucracy and Representative Government*, Chicago.
- (1977). *Bureaucracy: Servant or Master?*, London.
- Nolte, Ernst (1966). *Three Faces of Fascism*, New York.
- Nye, Robert A. (1975). *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London.
- O'Brien, Martin and Penna, Sue (1998). *Theorising Welfare: Enlightenment and Modern Society*, London.
- O'Connor, James R. (1973). *The Fiscal Crisis of the State*, New York.
- O'Connor, Julia S., Orloff, Ann S. and Shaver, Sheila (1999). *States, Markets, Families: Gender and Social Policy in Australia, Canada, Great Britain and the United States*, Cambridge.
- O'Donnell, R. (1989). *Keynes: Philosophy, Economics and Politics: The Philosophical Foundations of Keynes's Thought and their Influence on his Economics and Politics*, London.
- Offe, Claus (1984). *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, Mass.
- (1987). 'Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements since the 1960s', in C. Maier (ed.) *Changing the Boundaries of the Political*, Cambridge.
- (1992). 'A Non-Productivist Design for Social Policies', in Philippe Van Parijs (ed.) *Arguing for Basic Income*, London, pp. 61-80.
- Olson, Mancur Jr. (1965). *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass.
- Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) (1981). *The Welfare State in Crisis*, Paris.
- (1994). *New Orientations for Social Policy*, Paris.
- Orloff, Ann Shola (1993). 'Gender and the Social Rights of Citizenship: The Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States', *American Sociological Review* 58: 303-28.
- Osborne, David and Gaebler, Ted (1993). *Reinventing Government*, New York.
- Owen, N. (1999). 'Critics of Empire in Britain', in Judith Brown and Wm. Roger Louis (eds.) *The Oxford History of the British Empire*, vol. IV, Oxford.
- Pangle, T. L. (1992). *The Ennoblement of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*, Baltimore, Md.
- Paradowska, Janina (1991). 'The Three Cards Game: An Interview with Adam Michnik', *Telos* (Summer).
- Parker, Julia (1998). *Citizenship, Work and Welfare: Searching for the Good Society*, London.
- Parry, G. (1969). *Political Elites*, London.
- Parsons, W. (1983). 'Keynes and the Politics of Ideas', *History of Political Thought* 4 (2): 367-92.
- (1985). 'Was Keynes Kuhnian?: Keynes and the Idea of Theoretical Revolutions', *British Journal of Political Science* 15: 451-71.
- (1997). *Keynes and the Quest for a Moral Science*. Cheltenham.
- Patterson, James T. (1994). *America's Struggle against Poverty 1900-1994*, Cambridge, Mass.
- Payne, Stanley G. (1987). *The Franco Regime. 1936-1975*, Madison, Wis.
- (1995). *A History of Fascism. 1914-1945*, Madison, Wis.
- (1999). *Fascism in Spain, 1923-1975*, Madison, Wis.
- Peacock, A. and Willgerodt, H. (1989) (eds.). *German Neo-Liberals and the Social Market Economy*, London.
- Peden, G. C. (1980). 'Keynes, the Treasury and Unemployment in the Later Nineteen-Thirties', *Oxford Economic Papers* 32: 1-8.
- (1983). 'Sir Richard Hopkins and the "Keynesian Revolution" in Employment Policy, 1929-1945', *Economic History Review* 36: 281-96.
- Peltzman, Sam (1980). 'The Growth of Government', *Journal of Law and Economics* 23: 209-87.
- Pick, D. (1989). *Faces of Degeneration: A European Disorder c. 1848-1918*, Cambridge.

- Pierson, Paul (1994). *Dismantling the Welfare State: Reagan, Thatcher and the Politics of Retrenchment*, Cambridge.
- Pigou, A. C. (1949). 'The Economist', in *John Maynard Keynes 1883-1946*, Cambridge.
- Piven, Frances Fox and Cloward, Richard A. (1971). *Regulating the Poor*, New York.
- (1979). *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, New York.
- Plamenatz, J. (1958). 'Electoral Studies and Democratic Theory', *Political Studies* 6: 1-9.
- Plant, Raymond (1988). 'Needs, Agency, and Welfare Rights', in J. Donald Moon (ed.) *Responsibility, Rights and Welfare*, Boulder, Colo., pp. 55-75.
- Podhoretz, N. (1996). 'Neoconservatism: A Eulogy', *Commentary* 101 (3): 26.
- Poliakov, Leon (1971). *The Aryan Myth*, New York.
- Polsby, N. W. (1963). *Community Power and Political Theory*, New Haven, Conn.
- Pombeni, P. (1994a). *Partiti e sistemi politici nella storia contemporanea*, 3rd edn, Bologna.
- (1994b). 'Starting in Reason, Ending in Passion. Bryce, Lowell, Ostrogorski and the Problem of Democracy', *Historical Journal* 37: 319-41.
- Power, Michael (1994). *The Audit Explosion*, London.
- Prinz, Michael and Zitelmann, Rainer (1991) (eds.). *Nationalsozialismus und Modernisierung*, Darmstadt.
- Przeworski, A. (1984). *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York.
- Quagliariello, G. (1996). *Politics Without Parties: Moisei Ostrogorski and the Debate on Political Parties on the Eve of the Twentieth Century*, Aldershot.
- Rassem, Mohammed (1992). 'Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas', in Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, vol. VII, pp. 595-636.
- Reimann, Guenther (1941). *The Myth of the Total State*, New York.
- Revel, Jean-François (1977). *The Totalitarian Temptation*, New York.
- Rhoads, Steven E. (1985). *The Economist's View of the World: Government, Markets and Public Policy*, Cambridge.
- Rimlinger, G. V. (1971). *Welfare Policy and Industrialization in Europe, America and Russia*, New York.
- Ringen, Stein (1987). *The Possibility of Politics*, Oxford.
- Ritter, Emil (1956). *Die Katholisch-Soziale Bewegung Deutschlands im XIX Jahrhundert und der Volksverein*, Cologne.
- Roberts, David D. (1979). *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*, Chapel Hill, N.C.
- Robinson, J. (1975). 'What has Become of the Keynesian Revolution?', in M. Keynes (ed.) *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.
- Rodgers, Daniel T. (1998). *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge, Mass.
- Rollings, N. (1985). 'The Keynesian Revolution in Economic Policy-Making: A Comment', *Economic History Review* 36 (1): 95-100.
- Röpke, W. (1960 [1958]). *A Humane Economy*, London.
- Rosanvallon, Pierre (1990). *L'état en France de 1789 à nos jours*, Paris.
- (1992). *La crise de l'état-providence*, Paris.
- (2000). *The New Social Question: Rethinking the Welfare State*, Princeton, N.J.
- Rose, Richard and Peters, B. Guy (1979). *Can Government Go Bankrupt?*, London.
- Rothstein, Bo (1998). *Just Institutions Matter*, Cambridge.
- Rowbotham, M. (2000). *Goodbye America: Globalisation, Debt and the Dollar Empire*, Charbury.
- Rudé, G. (1981 [1964]). *The Crowd in History, 1730-1848*, London.

- Runciman, W. G. (1963). *Social Science and Political Theory*, Cambridge.
- Sainsbury, Diane (1996). *Gender, Equality and Welfare States*, Cambridge.
- Saint-Jours, Yves (1982). 'France', in P. A. Köhler and H. F. Zacher (eds.) *The Evolution of Social Insurance 1881–1981*, London, pp. 93–149.
- Sartori, Giovanni (1962). *Democratic Theory*, New York.
- Scaff, L. (1981). 'Max Weber and Robert Michels', *American Journal of Sociology* 86: 1269–86.
- Schachtman, Max (1962). *The Bureaucratic Revolution: The Rise of the Stalinist State*, New York.
- Shapiro, Leonard (1959). *The Communist Party of the Soviet Union*, New York.
- (1972). *Totalitarianism*, New York.
- Scheuerman, William E. (1994). *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, Cambridge, Mass.
- Schleunes, Karl A. (1970). *The Twisted Road to Auschwitz*, Urbana, Ill.
- Schotland, Charles I. (1967) (ed.). *The Welfare State*, New York.
- Scoppola, Pietro (1972). 'La democrazia nel pensiero cattolico del novecento', in Luigi Firpo (ed.) *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. VI: *Il secolo ventesimo*, Turin.
- (1986). 'Chiesa e società negli anni della modernizzazione', in A. Riccardi (ed.) *Le chiese di Pio XII*, Rome and Bari.
- Scott, J. A. (1951). *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France*, New York.
- Seideman, David (1986). *The New Republic: A Voice of Modern Liberalism*, New York.
- Self, Peter (1993). *Government by the Market?*, London.
- Serge, Victor (1937a). *From Lenin to Stalin*, New York.
- (1937b). *Russia: Twenty Years After*, New York.
- Shapiro, Daniel (1997). 'Can Old-Age Social Insurance be Justified?', *Social Philosophy and Policy* 14: 116–44.
- Shorter, E. and Tilly, C. (1974). *Strikes in France, 1830–1968*, Cambridge.
- Skidelsky, R. (1975). 'The Reception of the Keynesian Revolution', in M. Keynes (ed.) *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.
- (1977) (ed.). *The End of the Keynesian Era*, London.
- (1983). *John Maynard Keynes: Hopes Betrayed, 1883–1920*, London.
- (1992). *John Maynard Keynes: The Economist as Saviour, 1920–1937*, London.
- (1996). *Keynes*, Oxford.
- (1997). 'Bring Back Keynes', *Prospect*, May.
- (2000). *John Maynard Keynes: Fighting For Britain 1937–1946*, London.
- (2001). 'Keynes Lives', *Financial Times*, 15 August.
- Skilling, H. Gordon (1981). *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*, London.
- (1989). *Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe*, Oxford.
- Skilling, H. Gordon and Griffiths, Franklyn (1971) (eds.). *Interest Groups in Soviet Politics*, Princeton, NJ.
- Skilling, H. Gordon and Wilson, Paul (1991) (eds.). *Civic Freedom in Central Europe: Voices from Czechoslovakia*, New York.
- Skocpol, Theda (1992). *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Cambridge, Mass.
- (1995). *Social Policy in the United States*, Princeton, NJ.
- Souvarine, Boris (1939). *Stalin: A Critical Survey of Bolshevism*, New York.
- Spiro, Herbert J. and Barber, Benjamin R. (1970). 'Counter-Ideological Uses of "Totalitarianism"', *Politics and Society* 1(1) (November).
- Sprawson, C. (1992). *Haunts of the Black Masseur: The Swimmer as Hero*, London.
- Stein, H. (1969). *The Fiscal Revolution in America*, Chicago.
- Sternhell, Zeev (1978). *La droite révolutionnaire. 1885–1914: les origines françaises du fascisme*, Paris.

- Sternhell, Zeev, Sznajder, M. and Asheri, M. (1994). *The Birth of Fascist Ideology*, Princeton, N.J.
- Stewart, M. (1967). *Keynes and After*, Harmondsworth.
- Stigler, George J. (1970). 'Director's Law of Public Income Redistribution', *Journal of Law and Economics* 13: 1-10.
- (1988) (ed.). *Chicago Studies in Political Economy*, Chicago.
- Stone, J. F. (1985). *The Search for Social Peace: Reform Legislation in France 1890-1914*, Albany, N.Y.
- Szöllösi-Janze, Margit (1989). *Die Pfeilkreuzlerbewegung in Ungarn*, Munich.
- Talmon, Jacob (1970 [1952]). *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York.
- Taylor, M. W. (1992). *Men Versus the State*, Oxford.
- tenBroek, Jacobus and Wilson, Richard B. (1954). 'Public Assistance and Social Insurance - A Normative Evaluation', *UCLA Law Review* 1: 237-302.
- Thompson, E. P. (1971). 'The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century', *Past and Present* 50: 76-136.
- Thornton A. P. (1959). *The Imperial Idea and its Enemies: A Study in British Power*, London.
- Tilly, C. (1979). 'Collective Violence in European Perspective', in H. D. Graham and T. R. Gurr (eds.) *Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*, London.
- Tilton, Timothy A. (1990). *The Political Theory of Swedish Social Democracy*, Oxford.
- Tismaneanu, Vladimir (1992). *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*, New York.
- (1994). 'NYR, TLS and the Velvet Counterrevolution', *Common Knowledge* 3 (Spring).
- Tomlinson, J. (1981). 'Why Was There Never a "Keynesian Revolution" in Economic Policy?', *Economy and Society* 10 (1): 72-87.
- Townsend, Peter (1962). 'The Meaning of Poverty', *British Journal of Sociology* 13: 210-27.
- (1979). *Poverty in the United Kingdom*, Harmondsworth.
- Tullock, G. (1965). *The Politics of Bureaucracy*, Washington, D.C.
- (1976). *The Vote Motive: An Essay in the Economics of Politics with Applications to the British Economy*, London.
- Ungari, Paolo (1963). *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Brescia.
- Ungerson, Clare (1987). *Policy is Personal: Sex, Gender and Informal Care*, London.
- Van Dormael, A. (1978). *Bretton Woods - The Birth of an International Monetary System*, London.
- Van Parijs, Philippe (1992) (ed.). *Arguing for Basic Income*, London.
- Vecchio, Giorgio (1997). *Luigi Sturzo. Il prete che portò i cattolici alla politica*, Milan.
- Vincent, J. R. (1966). *The Formation of the British Liberal Party 1857-68*, London.
- Wald, Alan (1987). *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the 1980s*, Chapel Hill, N.C.
- Walzer, Michael (1988). *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York.
- Weber, Eugen (1962). *Action Française*, Stanford, Calif.
- Weill, G. (1979). *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908*, Paris and Geneva.
- Weir, M. and Skocpol, T. (1985). 'State Structures and the Possibilities for "Keynesian" Responses to the Great Depression in Sweden, Britain, and the United States', in P. Evans, D. Rueschmeyer and T. Skocpol (eds.) *Bringing the State Back In*, Cambridge.
- Weisbrod, B. (1981). 'The Crisis of German Unemployment Insurance in 1928/1929 and its Political Repercussions', in Wolfgang J. Mommsen, *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850-1950*, London, pp. 188-204.
- Weiss, J. H. (1983). 'Origins of the French Welfare State: Poor Relief in the Third Republic, 1871-1914', *French Historical Studies* 13: 47-77.

- White, Stuart (2000). 'Social Rights and the Social Contract – Political Theory and the New Welfare Politics', *British Journal of Political Science* 30: 507–32.
- Whiteside, Kerry H. (1988). *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*, Princeton, N.J.
- Wilensky, Harold and Lebeaux, C. N. (1958). *Industrial Society and Social Welfare*, New York.
- Wilkinson, James D. (1981). *The Intellectual Resistance in Europe*, Cambridge, Mass.
- Williams, R. (1971 [1958]). *Culture and Society 1780–1950*, Harmondsworth.
- Winch, D. (1969). *Economics and Policy: A Historical Survey*, London.
- Wippermann, Wolfgang (1989). *Faschismustheorien*, Darmstadt.
- Wolf, Charles Jr. (1988). *Markets or Governments*, Cambridge, Mass.
- Wolfe, Bertram D. (1961). 'The Durability of Soviet Totalitarianism', in Alex Inkeles and Kent Geiger (eds.) *Soviet Society*, Boston.
- Wolin, Richard (1992). 'Carl Schmitt – The Conservative Revolutionary: Habitus and Aesthetics of Horror', *Political Theory* 20(3).
- Woltermann, C. (1993). 'What is Paleoconservatism?', *Telos* 97: 9–18.
- World Bank (1994). *Averting the Old Age Crisis: Policies to Protect the Old and Promote Growth*, New York.
- Worswick, D. N and Trevithick, J. (1984) (eds.). *Keynes and the Modern World*, Cambridge.
- Young, James P. (1996). *Reconsidering American Liberalism: The Troubled Odyssey of the Liberal Idea*, Boulder, Colo.
- Zanfarino, Antonio (1994). *Il pensiero politico contemporaneo*, Naples.
- Zaslavsky, V. (1992). 'Success and Collapse: Traditional Soviet Nationality Policy', in I. Bremmer and R. Taras, *Nations and Politics in the Soviet Successor States*, Cambridge.
- Zitelmann, Rainer (1987). *Hitler: Selbstverständnis eines Revolutionärs*, Hamburg.
- Zöllner, D. (1982). 'Germany', in P. A. Köhler and H. F. Zacher (eds.) *The Evolution of Social Insurance 1881–1981*, London, pp. 1–92.

تيرينس بول *Terence Ball*

أستاذ العلوم السياسية بجامعة أريزونا. وقام بالتدريس لسنوات عديدة بجامعة مينيسوتا، كما عمل أستاذا زائرا بجامعة أكسفورد وكاليفورنيا - سان دييجو، وقام بتحرير الكتابات السياسية لـ جيمس ميل وسلسلة كتب "الفيدرالى" *The Federalist* من إصدارات كمبريدج، كما شارك جويس أبلبي *Joyce Appleby* فى تحرير كتابات توماس جيفرسون للسلسلة نفسها. ومن مؤلفاته: "إعادة تشكيل الخطاب السياسى" و "إعادة تقييم النظرية السياسية" و "شبح روسو: رواية"، بالإضافة إلى العديد من الأعمال التى قام بتحريرها بمفرده أو مع آخرين.

ريتشارد بيلامى *Richard Bellamy*

أستاذ علوم الحكم بجامعة إسكس والمدير الأكاديمى للجمعية الأوروبية للأبحاث السياسية. شغل منصب أستاذ كرسى بجامعة إيست أنجليا وريدينج، وقام بتحرير كتابات "بيكاريا" و "جرامشى" لسلسلة كتب كمبريدج. من مؤلفاته: "النظرية الاجتماعية الإيطالية الحديثة"، "الليبرالية والمجتمع المعاصر" و "الليبرالية والتعددية" و "إعادة النظر فى الليبرالية"، بالإضافة إلى الكثير من الأعمال التى قام بتحريرها بمفرده أو مع آخرين.

المتريمة فى سطور:

مى السيد محمد مقلد

مترجمة ح بوزارة الخارجية المصرية صدر لها "حالات من الاضطراب النفسى والعقلى" ، عن المشروع القومى للترجمة.

المراجع فى سطور:

طلعت الشايب

كاتب ومترجم. ترجم وراجع نحو أربعين عملاً من بينهما: "صدام الحضارات" و"حدود حرية التعبير" و"فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى" و"الحرب الباردة الثقافية" و"الفنون والأدب تحت ضغط العولمة" ... إلخ.

التصحيح اللغوى : عايدى جمعة

الإشراف الفنى: حسن كامل



John Maynard Keynes Rosa Luxemburg Walter Lippmann
Georg Lukacs Mao Zedong John Rawls Plekhanov Sartre
Vandana Shiva Schopenhauer Ali Shariati Tolstoy
Trotsky Tagore Gaetano
Levinas Orwell Husserl
Emile Durkheim Pareto
Nyerere Dakshot Kautsk
Isaiah Berlin Rich Rocco
Nozick Russell Kandinsk
Amartya Sen Gwseppet
Heidegger Merleau-Poi
Orwell Sayyid Qutb Weh
Bahoro Mussolini Gunna
Stephane Mallarme Ern
Otto Bauer Rashid Rida
Arthur Koestler Antoni
Alexandre Kogevy Pierr
Foucault Fanon Dilthe
Camus Bukharin Bloch
Gustav LeBon Beveridge
Benda Marshal Walter
eber Baudrillard Parthes Clifford Feuerbach
orbachev Fukuyama Kirkpatrick Irving Kristol
abermas Gobineau Chandi Deleuze Goethe Marcuse

عمل مرجعى يقدم رؤية شاملة لتطور الفكر
السياسى من أواخر القرن التاسع عشر إلى نهاية
القرن العشرين، شارك فى إعداده فريق من المفكرين
وحرره باحثان متخصصان، ويغضى نشأة دولة
الرفاهة وردود الفعل عليها والنقد الفاشى
والشيوعى للديمقراطية الليبرالية والبدايل
المطروحة، كما يعرض للأشكال الجديدة للتنظيم
السياسى التى جاءت بها الانتخابات الجماهيرية
والحركات الاجتماعية الجديدة والتفاعل بين تراث
الفكر السياسى الغربى وغير الغربى والخطر الذى
تمثله العولمة.

يضم هذا المجلد دراسات عن نشأة دولة الرفاهة،
والسياسة، والأسواق، وصعود الجماهير، وظهور
النظرية الحديثة للديمقراطية، والقومية،
والاستعمار، والفاشية، والعرقية، والمحافظه،
والديمقراطية المسيحية ونقاد الشمولية، والمدارس
الاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية، والثورة
الروسية، والشيوعية الآسيوية، والماركسية الغربية
والماركسية الفرنسية (من الوجودية إلى البنيوية).