



من العقد الاجتماعيّ إلى مركزية الإنسان الغربيّ

نبيل علي صالح *

مدخل

يعالج هذا البحثُ نظريةَ العقد الاجتماعيّ، من حيث كونها عاملاً مُكوّناً وجوهرياً لحضارة الحداثة في الغرب ولا سيما في الحقبة التي بدأت فيها إرهاصات نشوء الدولة الأُمّة في أوروبا في بدايات عصر النهضة. كما يتناول الباحثُ بالتّحليل التّاريخي والنّقد أبرز مُكوّنات مفهوم العقد الاجتماعيّ. والظروف التّاريخية والاجتماعية والفكرية التي جعلت منه إطاراً جامعاً للمجتمع السّياسي والمدنيّ الغربيّ. وهو الأمر الذي تزامن مع بدء تشكّل فلسفة جديدة للدولة والمجتمع في أوروبا...

إلى ذلك، يُضيء هذا البحثُ على مفردات العقد الاجتماعيّ الغربيّ ومعانيه، في بُعدهِ الاصطلاحيّ البنيويّ التّأسيسيّ، والظروف التي أحاطت بنشأته التّاريخية، مع تحليلٍ لمُجمل التّطوّرات التي دفعت إلى حدوث اختلالٍ قيمّي وعمليّ واضح في مآلاته السّياسية.

* باحث في تاريخ الحضارات المعاصرة - الجمهورية العربيّة السّوريّة.

في المعنى الاصطلاحي للعقد الاجتماعي

يندرج مصطلح «العقد الاجتماعي» ضمن المصطلحات الفلسفية التي تتصل بتطور حركة المجتمعات البشرية في سعيها إلى التمكين السياسي العملي، وبناء معايير محددة ومضبوطة لحركة مجتمعاتها بُعديها: السياسي، والمدني في ما يتعلق بنشاطات الناس فيها في مختلف فعاليتهم، وتعاملاتهم، وتفاعلاتهم، وسجلاتهم، وعملهم على نظم شؤونهم وأمورهم الحياتية، وعلاقتهم مع الدولة، أو السلطة القائمة ومع أنفسهم.. ولهذا، يمكننا عدّ هذا المفهوم مصطلحاً تركيبياً يجمع بين مفهومَي: السياسة، والمجتمع؛ ليكون أساساً لتشكيل المجتمع السياسي، وإطاراً لنشوء المجتمع المدني الذي هو الوجه المقابل (الموازن لا المناقض) لسلطة الدولة.

أما المعنى الاصطلاحي العام للعقد الاجتماعي، (Social Contract) فهو اتفاق (سياسي-اجتماعي) يخص المجتمع والسلطة في دولة ما، ويتضمن مجموعة من الشروط السياسية والاجتماعية ومحدداتها وضوابطها التي يتم التوافق عليها طوعاً بين أطرافه؛ ليُصار لاحقاً إلى التقيّد والالتزام بها؛ بوصفها وثيقة ضامنة لبقاء المجتمع منظمًا، ضمن الجغرافيا التي يعيش فيها. وفي المقابل، يُحدّد للنظام الحاكم - بوصفه فرداً وسلطة - واجباته تجاه المجتمع.. ويكتب الاتفاق (وثيقة العقد الاجتماعي) حكماء المجتمع، أو عقلاؤه، أو بعض النخب الفكرية والسياسية فيه؛ وذلك بهدف بناء مجتمع متكامل يقوم على قواعد قيمية وحقوقية من العدل والمساواة والحرية؛ بما يُحقّق الأمان والسلام والسعادة للأفراد المُكوّنين لذلك المجتمع، ويُمهّد الطريق لازدهارهم، وتحقّق سعادتهم الدنيوية.

ذلك الاتفاق - الذي هو في حقيقته وثيقة عهد وعقد اجتماعي - إما أن يكون عقداً سياسياً اجتماعياً يوضح نشأة المجتمع، وإما أن يكون عقداً حكومياً؛ أي الاتفاق المُبرم بين الحكام والمحكومين، أو يعده بعضهم أنه أساس صالح لما يجب أن تكون عليه العلاقة بين طرفي السلطة من حكام ومحكومين. وعموماً، فالعقد الاجتماعي هو الرابطة الذي يُحدّد العلاقة بين مكونات المجتمع المختلفة وبين سلطة الدولة، حيث تُنظّم أسس تلك العلاقة من خلال أنظمة، أو قوانين تُحدّد ذلك على أساس الاحترام المتبادل لبناء المجتمع على أسس مثالية. ويُعرض ذلك الاتفاق على الأفراد للحصول على التأييد الشعبي.

كان المُفكر الفيلسوف «جان جاك روسو» أول من صاغ ذلك المصطلح لأول

مرة في كتابه العقد الاجتماعي¹، أو مبادئ القانون السياسي الذي نُشر في العام 1762م. وبالنسبة إلى روسو، فإن العقد الاجتماعي هو مصالحة بين الطبيعة والثقافة، حيث يتم التعبير عن الإرادة العامة في شكل مصلحة اجتماعية والمصلحة العامة، وليس مجرد تجميع رقمي للأغلبية لإرادات معينة، فتلك هي المصالح الأنانية والخاصة. ويؤكد روسو في آخر الكتب الأربعة التي يتألف منها ذلك العمل، أن العقد الاجتماعي تجسيد للإرادة العامة والاجتماعية للمنفعة العامة، حيث تتبع السلطة الوحيدة والشريعة للدولة. وتتكون بنود العقد الاجتماعي من حقوق الأفراد وواجباتهم، حيث إنه كلما زادت الحقوق زادت الواجبات. ويُسوّغ روسو تخلي المواطنين عن حرياتهم للدولة، من خلال أنه ضرورة عملية لتأمين النظام والأمان، وتحقيق الاستقرار. وقد كانت تلك الأفكار المهمة للعقد الاجتماعي أساساً لنضج المفاهيم التي حفزت الثورة الفرنسية (1789م - 1799م) تحت شعار «المساواة والحرية والأخوة»².

لقد حاول الإنسان منذ بداية حياته، تنظيم شؤونه، ووضع ضوابط عملية لحركته الاجتماعية في علاقاته الخاصة والعامة، بما يؤدي إلى تحسين ظروف عيشه، وتحقيق الأمان في حياته في ظل واقع الخوف والصراع الذي كان يعاني منه. وقد سلك ذلك الإنسان طريق السياسة منذ أن عرفها باكراً؛ للوصول إلى مبتغاه في تحقيق قيم العدل والحياة الأفضل والأنفع له على الصعيدين: الذاتي، والعام. لكن السياسة التي كانت تُدار سابقاً منذ مرحلة الإغريق الأوائل على قاعدة الأخلاق والغايات الأخلاقية المثالية، بحسب ما عرفناها في زمن أفلاطون، باتت تُدار - في عُرف فلاسفة الغرب عمومًا - بالاستناد إلى المصالح والمنافع بصرف النظر عن القواعد الأخلاقية، فالسياسة - بحسب مقولاتهم - فنُّ تدبير الشأن العام، ولا علاقة لها بأخلاقيات المجتمع، سواء كانت أخلاقيات دينية، أم عرفية تقليدية اجتماعية. ذلك التغيير النيوي - الذي تمّ بموجبه قطع السياسة عن الأخلاق - سيدخل لاحقاً في كل أفكار فلاسفة الغرب وحكمائهم ومعارفهم، ممن تحدّثوا وكتبوا

1- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.

2- ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنريت عبودي، مراجعة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 2006م، ص203.

في فضاء السياسة، وحاولوا اكتشاف آليات تنظيم الشائين: الاجتماعي، والسياسي العامين وإدارتهما، ولا سيما منه مجال العقد الاجتماعي الذي يعود الفضل الأساس في تطويره وصياغته الحديثة إلى المُنظر والفيلسوف الاجتماعي «توماس هوبز» (1588م - 1679م)، والذي أوضح فيه أن الدولة بوصفها كياناً سياسياً مُنظماً؛ هي نتاج توافق بين مجموعة من الأفراد، يجب الخضوع له للانتهاء من الحالة الطبيعية، التي هي حالة «فطرية» عشوائية غير مُنظمة، تقوم على أشكال عديدة من الهيمنة والصراع والعنف، كما تتأسس على حرب الكل ضد الكل، والواحد في حرب ضد المجموع؛ أي أن النوازع الشريرة هي التي تُسيطر على الإنسان بحسب هوبز¹.. وإنه لكي ينتهي واقع الصراع وحالة الحرب البائسة (التي هي نتيجة لنزعة الشر وللأهواء الطبيعية التي تُسير البشر، عند انتفاء قوة فعلية تنظم حياتهم)، ويضمن الناس العيش بسلام وأمان، يجب فرض قيد على أنفسهم، والقيود هو إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فيزول ساعته الخوف والنزاع والصراع... بما يجعلهم يعيشون في إطار الدولة التي هي القوة القادرة على جعلهم يحترمون تنفيذ تعهدهم التعاقدية خوفاً من العقوبة، مثل: احترام قوانين الطبيعة: (العدالة، والإنصاف، والتواضع، والرّحمة، ومعاملة الآخرين المعاملة نفسها التي نرتقبها منهم) التي تشكل نقيضاً للأهواء الطبيعية²؛ أي أنه يجب بناء قوانين سياسية اجتماعية وإيجادها مُتفق عليها مُسبقاً، بين الحاكم والناس، لا يمكن لأي شخص - مهما كان حجمه ونوعه ووضعه - خرقها، أو تحديها وإسقاطها.. وتلك القوانين «الاتفاقية» - إذا صحّ التعبير - هي روح ذلك العقد الاجتماعي السياسي، وهي تكون موضع احترام؛ لأنها تُثير الخوف.

ما يعنيه الاتفاق هنا، بحسب ما توصل إليه فلاسفة الأنوار الغربية، أمثال: هوبز ولوك روسو وغيرهما، هو أن السُلطة السياسية لا يمكن أن تكون مشروعة، ومن ثم، فعالة ومنتجة، إلا إذا انعقدت بناءً على اتفاق مع الشعب، وبما يرضي تطلعات ذلك الشعب ويحققها الذي يمثل الإرادة الحرة التي ينبغي أن تخضع لها

1- توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسُلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيّد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار كلمة (أبو ظبي)، ودار الفارابي (بيروت)، 1432هـ/2011م، ص141.

2- توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسُلطة الدولة، مصدر سابق، ص176.

آلة الحكم السياسي بناءً على ذلك الاتفاق السياسي المسبق المنعقد بإرادة مجتمعية حرة كما قلنا.. هنا بالذات كانت نشأة فكرة المجتمع السياسي الذي هو عبارة عن الجماعة البشرية (الناس) الخاضعة لسلطة سياسية عليا بإرادتهم المشتركة.. فقاموا بإنشاء الدولة التي كانت نتيجة الاتفاق التابع من إرادة الناس (الجماعة الحرة) التي تحكمها السلطة، ومشروعية تلك السلطة نشأت نتيجة لعقد أبرم بين الأفراد في داخل المجتمع من أجل إنشاء هيئة تتولى حكم الأفراد، وتنظيم شؤونهم، والفصل بالخصومات فيما بينهم، وحراسة مصالحهم، وتأمين ظروف العيش الآمن والمستقر لهم.

طبعاً، لم يكن الاتفاق الاجتماعي، أو العقد الاجتماعي بمعناه الفكري والسياسي الحديث وليد لحظته، كما قلنا آنفاً؛ بل كانت له مراحل تاريخية تطورية تعكس تطور وعي الإنسان في تعامله مع نفسه وعالمه الاجتماعي.

فقد مارس الإنسان السياسة، ونظم شؤونه، ومختلف علاقاته وأعماله منذ بدايات وجوده على الأرض، في حضاراتنا الشرقية التي ازدهرت في كل من العراق (بلاد الرافدين)، وسوريا، ومصر القديمة، لكن ولادة المبادئ، أو النظرية السياسية بمعناها المعرفي العملي، لم تحدث فعلياً إلا في سياق «الدولة-المدينة» الإغريقية القديمة والإمبراطورية الرومانية، حيث يبدأ من ذلك العالم القديم المختلف جداً، تشكل أفكارنا الحديثة عن مسألة الحياة السياسية، وطبيعة المواطنة وفضائلها، وفكرة العدالة بوصفها فضيلة سياسية أساسية، وأهمية السلطة، وظهور حكم القانون، والتعاقد الاجتماعي. وقد كانت أجوبة اليونانيين القدماء عن أسئلة متعلقة بطبيعة السياسة والسياسيين، ومطالب العدالة وطبيعة المواطنة، إما غير مُجدية، أو غير مرغوبة؛ بسبب الاعتماد على طبقة العبيد، وإحاق النساء بالنطاق الخاص، إلا أن التأثير الكبير لسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، على كل التفكير الغربي اللاحق، يجعلهم نقطة البداية الواضحة والرصينة الأساسية لأي مفهوم عقلائي عن المبادئ والشرائع الغربية¹. وقد سبق الآراء السياسية العقلانية للفلاسفة السابقين، ظهور فئة تُسمى «الفسفستائيين»، وهم مجموعة من المفكرين الذين طور سقراط نظريته السياسية الخاصة ضدّهم. وهؤلاء (الفسفستائيون) قدّموا النظرية السياسية الأولى المُعترف

1- David Boucher, Paul Kelly, Political Thinkers: From Socrates to the Present, Oxford University Press, 2017, p334.

بها في التراث الغربي، وكانت تقوم على قاعدة أنّ الخطاب هو أساس السياسة؛ بل هو قوتها التي تضمن من خلاله فعاليتها ونجاحاتها. ومن ثمّ، فالسفسطائيون هم من الأوائل الذين أدخلوا مجالاً جديداً في المعرفة آنذاك؛ هو الفلسفة السياسيّة، لكنهم كانوا يستعملون فنّ الخطاب من أجل مقابله. فكانوا يُبطلون الصالح ويصلحون الباطل، وذلك كان يتنافى مع القيم الأخلاقيّة التي عدّها أرسطو أساس أيّ نظام سياسيّ؛ لأنّ الإنسان - بحسب أرسطو - كائن مدنيّ وسياسيّ بطبعه. ولهذا، هو بحاجة إلى نظام أخلاقيّ يمنحه السعادة داخل المسكن المشترك؛ وهو المدينة¹. وتلك الرؤية عند أرسطو جعلته أحد أهمّ مصادر التّظهير السياسيّ الكلاسيكيّ، وباتت آراؤه السياسيّة تدرس بوصفها علماً سياسياً، أسست لاحقاً نموذجاً فكريّاً مهمّاً كان له بالغ الأثر في التّظهير المسيحيّ اللاحق لفكرة السياسة والدولة، كما في حالة القديس أغسطينوس وتوما الأكويني اللذين زاوجا بين المقصدين: الأخلاقيّ، والسياسيّ (والتي تتلخّص في المدينة الإلهيّة عند القديس أوغسطينوس)، حتّى وصلت لتكون - على الرّغم من التّباين في الوعي - «غطاءً» للمُنظّرين السياسيّين في عصر النهضة وما بعده، مثل «ميكافيللي» (الذي اعتقد أنّ الإنسان شرير بفطرته وذاته، ولكن يمكن تقويمه بالقانون والعدل، وتكليفه تربويّاً من خلال المجتمع المدنيّ بوصفه مدرسة كبرى للإنسانيّة)²، ولاحقاً «توماس هوبز»، و«جون لوك»، و«جان جاك روسو» من رُواد عصر الأنوار الأوروبيّ. ولكنّ هؤلاء جميعاً انتقدوا فكرة أصالة الأخلاق، أو نظرة الأخلاق الأرسطية، وانقلبوا على إفادة أرسطو ورأيه في «أخلاقيّة السياسة»، مُعتقدين أنّ معادلة «الغاية تبرّر الوسيلة» (وهي بالمناسبة معادلة ميكافيلليّة تلخّص رأيه حول أنّ الطّبيعة البشريّة متمحورة بالأنانيّة وحبّ الذات)³، هي المعادلة الأهمّ في مسار وعي العمليّة السياسيّة، وهي معادلة تأثر بها توماس هوبز، إلى حدّ أنّه كان يرى أنّ الناس كانوا يعيشون في البداية على الطّبيعة القائمة على النّزاعات والحروب، (حيث لا ضوابط، ولا معايير، ولا مُحدّدات)؛ ما دعاهم إلى البحث في كينيّة إنشاء تنظيمات ومعايير (ضوابط) اجتماعيّة تُنظّم

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مؤسسة هنداوي للتّعليم والثقافة، القاهرة، 2014م، ص109.

2- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الناشر: ذوي القربى، قم، 2005م، ج2، ص464.

3- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليونانيّ، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1979م، ص172.

علاقتهم الاجتماعية مع بعضهم بعضاً من أجل الدفاع عن أنفسهم من الأخطار الخارجية مثل: الطبيعة، أو الأقوام الأخرى¹. وعلى الرغم من كل حالات الاختلاف والتنوع والصراعات والتباين الكبير في الرؤى السياسية والاجتماعية للمفكرين، فقد تم الوصول إلى عقد اتفق من خلاله على استبدال القانون الطبيعي - الذي كان يُنظم حالتهم الطبيعية - بقانون من وضع البشر نتج عنه إعادة السياسة إلى المجتمع والناس، (تكوين المجتمع السياسي) وبناء مقومات أساسية لحقوق مدنية وسياسية (تكون مجتمعا مدنياً بمعناه الأولي)؛ ليكون هذا العقد هو الذي يُجسد الطابعين: الإرادي والاصطناعي للدولة في فلسفتها السياسية الجديدة التي أقيمت على فكرة المواطنة ومبداها البعيد عن تدخلات الدين ورجالاته في صياغة معاني السياسة، والدولة، والمجتمع السياسي والمدني الذي ظهر لاحقاً. بما يُعيد الاهتمام للذات البشرية بوصفها ذاتاً حرة بكل ما تشتمل عليه من خصائص، ومضامين أخلاقية. إعادة الاهتمام للذات البشرية كانت تعني لدى فلاسفة الأنوار، وعلى رأسهم جان جاك روسو، أن الإنسان مخلوق طبيعي، وغايته تكمن أساساً في الوصول إلى الرفاهية والحصول على السعادة؛ وهذا حق طبيعي، إضافة إلى كونه حقاً اجتماعياً أيضاً، وقد أمدته الطبيعة بقوة الاندماج مع الجماعة بوساطة التعاون، والتفاعل، والتعايش. ولذلك، ألح «روسو» على ضمان تقنين ذلك التعاون في إطار الدولة (سلطة وقانون ناظم للعلاقة بينها وبين الشعب)، والتي من أهم وظائفها ضمان تحقيق سعادة الفرد، بضمن حقه الطبيعي².

إذن، يقوم مذهب روسو على كون الإنسان صالحاً بطبيعته، مُحباً للعدل والنظام، فأفسده المجتمع وجعله بائساً، والمجتمع سيئ؛ لأنه لا يساوي بين الناس والمنافع، والتملك جائز؛ لأنه مُقتطع من الملك الشائع الذي يجب أن يكون خاصاً بالإنسانية وحدها، فيجب أن يقضي على المجتمع إذن، وأن يرجع إلى الطبيعة، وهنالك يتفق الناس بعقد اجتماعي على إقامة مجتمع يرضى به الجميع، فيقيمون بذلك هيئة تمنح الجميع ذات الحقوق، وتقوم سيادة الشعب مقام سيادة الملك، ويتساوى فيها الناس، وتُنظم فيها الثروة والتربية والديانة³.

1- توماس هوبز، الليفانان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، مصدر سابق، 138.

2- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مصدر سابق، ص 48.

3- جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة الهنداوي ←

طبعًا، ذلك كله لا يتحقق إلا بتخلي الأفراد في المجتمع السياسي عن حقوقهم الخاصة وشهواتهم الخاصة في ما يتصل بتوجيه النظام في المجتمع. وعلى الكل أن يخضعوا لإرادة واحدة تمثلهم في سدة القيادة والسلطة الآمرة. ولهذا، اتفقوا على تفويض أمرهم إلى إرادة واحدة تتولى فرض نفسها على الآخرين؛ أي انتقال حقوق كل فرد إلى فرد واحد. ذلك لأنه إذا تخلى كل فرد - ما عدا واحدًا - عن حقوقه الطبيعية، فمن الواضح أن حقوق هؤلاء ستذهب إلى ذلك الواحد الذي لم يتخل عن حقوقه. وسيكون ذلك الواحد أقوى من الباقي بمجرد تخلي هؤلاء عن حقوقهم. وسيتقوى بما يقوم به من أعمال تؤدي إلى تحقيق الأمن والعدل لهؤلاء الآخرين. وهكذا، فإن سلطة الحاكم ستقوم على أمرين: تخلي الأفراد عن حقوقهم، والغاية التي من أجلها تخلوا عن حقوقهم وهي السلام والعدل¹.

لكن المفكر الإنكليزي «جون لوك»، الذي عاش في القرن السابع عشر، كان يعتقد أنه لا ينبغي للأفراد التنازل عن حقوقهم² وممتلكاتهم في العقد الاجتماعي؛ بل يجب تبادل الاعتراف بها من قبل الأطراف، وعلى الدولة حماية ذلك من خلال سلطاتها الموضحة بالقانون، وأعطى الحق للأفراد في الوقوف بوجه أي سلطة استبدادية تنتهك حقوقه³.

أما الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانط»، الذي عاش في القرن الثامن عشر، فقد أشار إلى أن العقد الاجتماعي ضرورة لتثبيت المجتمع، وتوحيد صفوفه، وإبعاد أفراده عن المنافسة فيما بينهم بطريقة فوضوية، وفي الوقت نفسه، يتم من

← للتعليم والتربية، القاهرة، 2013م، ص 9.

1- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ج2، ص 561.

2- اعتقد فلاسفة الأنوار أن الحق الطبيعي يقوم وبنيني أساسًا على حالة الطبيعة (هي حالة جيدة عند لوك على خلاف هوبز الذي عدّها شريرة)، وتلك الحالة (حالة الطبيعة) تتأسس بدورها على «القانون الطبيعي» الذي يُقرّر المحافظة على ذلك الحق، ومُعاقبة كل من صادر ذلك الحق... والحقوق الطبيعية عند جون لوك هي ثلاثة: حق المساواة: ألا يتدخل أحد في حياة الآخر، وألا يهدده سواء في حياته، أو ملكيته. حق الحرية: هي أن يفعل الإنسان ما يريدُه باستثناء ألا يؤذي نفسه، أو غيره. حق الملكية: الله سخر الأرض للناس ليعملوا ويزرعوا ولكل واحد له حق الملكية.

3- جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، مكتبة المرسلين اللبنانيين في جونييه، بيروت، 1959م، ص 316 وما بعد.

خلاله توضيح العلاقة بين السلطة الحاكمة والمحكومين وثبيتها، وهذا يدعم بناء مجتمع مدني سليم¹.

في الخلاصة، يمكننا القول: إن الفلاسفة الثلاثة (توماس هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو)، اتفقوا على أن العقد الاجتماعي يقوم على فكرتين أساسيتين: الأولى: إن هناك حالة فطرية بدائية سبق أن عاشها الأفراد منذ فجر حركة التاريخ.

الأخرى: شعور الأفراد بعدم كفاية تلك الحياة الأولى لتحقيق مصالحهم وتمكنهم من تجسيد حاجاتهم الأساسية.

ذلك ما دفع هؤلاء الأفراد للاتفاق فيما بينهم على أن يتعاقدوا للخروج من تلك الحياة الفطرية البدائية العشوائية التي تهيمن عليها الصراعات والحروب، بمقتضى عقد اجتماعي ينظم لهم حياة مستقرة وآمنة؛ أي تعاقدوا على إنشاء سلطة (دولة). وبذلك، انتقلوا من الحياة البدائية الفوضوية إلى حياة الجماعة المنظمة القائمة على القانون.

لكننا لاحظنا أنه على الرغم من وجود حالة الاتفاق بين الفلاسفة الثلاثة على فكرة العقد الاجتماعي وماهيته وضرورته، فقد وقعت بينهم تباينات واضحة، ظهرت في تصوّرات كل واحد منهم لبنية ذلك العقد ونتائجه ومآلاته والآثار المترتبة عليه، والأطراف المشاركة به.. وذلك أمر طبيعي؛ إذ إن لكل فقيه اجتماعي منهم، مرجعيته الفكرية، والفلسفية، وقناعاته، وخلاصة تجاربه الحياتية..

بالإطار العام، يشترك كل منطري العقد الاجتماعي (من هوبز إلى روسو ومونتسكيو) بفكرة أن القواعد السياسية والاجتماعية والقانونية والأخلاقية لأي مجتمع، ليس من الضروري تسويتها بناءً على أفكار خارجية مفارقة؛ بل يمكن (ويجب) تسويتها عقلاً وواقعياً، وأن «شرعنتها» لا يجب أن ترتكز على حقيقة فوقية، أو سبب خارجي مفارق للواقع المعاش؛ بل تعد نتيجة طبيعية للاتفاق العقلاني بين بني البشر، تحدث بدوافع أرضية بحثة نتيجة ظروفهم وأوضاعهم، وضغوط الواقع عليهم، وحركة تدافعهم ضد بعضهم بعضاً.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص195.

المجتمع السياسي والمدني في العقد الاجتماعي الغربي

من أهم نتائج تطبيقات العقد الاجتماعي في بلدان الغرب، إعادة السياسة إلى حضان المجتمع، وتفعيل دور الأفراد والمجتمعات الغربية بوصفها مجتمعات سياسية؛ بحيث إن تلك العودة جعلت تلك المجتمعات قادرة على التأثير السياسي النوعي، والمشاركة في صنع القرار والمصير، ولم تعد مجرد كائنات وظيفية مهملة تؤدي أدواراً مرسومة مسبقاً لها من قبل الكهنوت الديني المسيحي الذي كانت له الكلمة الأعلى لقرون طويلة؛ بل باتت المجتمعات فاعلة وحاضرة بقوة في العملية السياسية، والتمكن السياسي المجتمعي، وفي نشوء الدولة السياسية بمعناها الجماهيري الواسع المستند إلى الشرعية الشعبية. وبالأساس، تلك هي فكرة العقد الاجتماعي التي كانت مثل السد الذي أريد من خلاله تنظيم طاقة الجماهير بوصفها كتلة سياسية قوية، وقادرة على الحضور والفعل والإنجاز، وجعل الناس جماعات سياسية منظمة مؤثرة، وذات قيمة.

لقد قطعت المجتمعات الغربية أشواطاً طويلة مكلفة على طريق وصولها لتحقيق وجودها السياسي، وإرساء دعائم المجتمع المدني، خاصة بعد حدوث مواجهات حادة ضد الطابع الديني الكنسي الرث (المُتخلف والقاصر) الذي كان مُسيطرًا على العقول والأفئدة آنذاك؛ بوصفه يمثل المشروعية (والشرعية) الدينية والاجتماعية، وحتى العلمية!

كانت الكنيسة جعلت من بعض المعتقدات البشرية الوضعية - الموروثة عن بعض علماء الكلام المسيحيين الأقدمين فلاسفتهم - نصوصاً مُطلقة مُقدسة، وحقائق علمية راسخة إلى جنب المبادئ الدينية الأصلية، وحسبت كل مخالفة لها، أو نقد لسلوكها وفكرها توجب الارتداد عن الدين. ولذلك، فقد أنشأت الكنيسة جهازاً قمعياً بوليسياً (الإنكيزيسون، أو محاكم التفتيش)¹، له مهمة وحيدة هي

1- يتحدث «ول ديورانت» في كتابه «قصة الحضارة» عن تلك المحاكم، قائلاً: «فقبل تشكيل ديوان المحاكمات في مدينة يُعلن -من على المنابر والكنائس- الأمر الصادر بالإيمان. ويُطلب من الناس أن يوصلوا إلى أسماع أعضاء محكمة التفتيش أخبار كل ملحد ولا ديني ومبتدع. فكانوا بهذا يحرضونهم على التهمة، واتهام الجيران والأصدقاء والأقارب. ويضمنون للتأميين أن تبقى أسرارهم طي الكتمان. أما من كان يعرف بأنه ملحد، ولم يفضحه، وعمل على إخفائه في منزله فسيبتلى باللعن والتكفير. وكانت وسائل التعذيب تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة، فتارة كانوا يشدون يدي المتهم إلى الخلف، ثم ←

أن يتبع الناس، ويراقب تصرفاتهم، ويتفحص عقائد البشر؛ ويتابع حتى ما في ضمائرهم وتفكيرهم، ويحلل سلوكياتهم المختلفة، ويسعى لأن يثبت التهمة على المفكر والعالم لأي سبب كان؛ ما أجبر كثيرًا من العلماء على التفكير بما تفكر به الكنيسة، ووصفه واقعا علميا صحيحا على الرغم من أنه لم يكن له أي أساس عقلي، أو علمي واقعي وحقيقي.

بعد صراعات طويلة حادة - كلفت الغرب معاناة شديدة ودماءً وضحايا لا يحصون- استطاعت حركة مشروعية المجتمع المدني في الغرب -التي أنتجتها ثقافة الغرب على أيدي منظره وفلاسفته الكبار- أن تثبت وجودها وترتكز قيمها، وتعلن عن انتصارها الحاسم على المجتمع الكنسي القروسطي المتخلف، وما رافقه من تقديم مشوه للدين إلى الناس بصور العنف والاستبداد والضغط والقهر بدلاً من تقديمه بوصفه مخلصاً، ومُنقذاً، وهادياً، ومبشراً بالمحبة، والوئام، والسلام. من الطبيعي - في ظل تلك الأجواء الضاغطة والمُتشجعة - أن تكون ردود أفعال الناس على تلك الأساليب (التي لا تتناسب - لا في الشكل، ولا في المضمون- مع عمق الفطرة والطبيعة البشرية الوادعة والخيرة) مستنكرة ورافضة للدين وكل ما هو ديني. ومن ثم، رفض الاعتقاد بالله؛ بوصفه حجر الأساس في المعتقد الديني. قد تسبب تلك الأجواء المشحونة المضادة للدين، في ابتعاد الناس عن حقيقة الدين الذي أصبح - من منظورهم- عقبة كبرى في طريق التخصر والازدهار، وبات في مواجهة العلم والعقل. ونتيجة لذلك، بُوع العقل التجريبي الإنساني بوصفه مصدرًا وحيدًا للمعرفة وتشخيص القيمة والحقيقة، وأصبحت قيم الترف واللذة والاستهلاك المادي مصدر السعادة والمُنَى للإنسان، وأصبح الله مجرد فكرة خيالية لا أساس لها في عالم الواقع، وخالية من أي معنى في أذهان الناس، وليس لها أي

← يعلقونه بهما. كما أنه من الممكن أن يوثقوه وثاقاً مُحكمًا؛ بحيث لا يقدر على الحركة، ثم يصبون الماء في بلعومه حتى يختنق. كما كان من الممكن أن يشدوا الحبال في يديه ورجليه بقوة هائلة؛ بحيث تخترق الحبال اللحم فتصل إلى العظم... وكان عدد الضحايا من العام 1480م حتى العام 1488م؛ أي خلال ثماني سنوات فقط يُقدَّر بحوالي (8800) محروقًا، و(96494) محكومًا بالأشغال الشاقة، وبقيّة العقوبات الأخرى؛ ومن العام 1480م إلى العام 1808م احترق حوالي (31912) شخصًا، وحُكم (291450) شخصًا بالأشغال الشاقة، وباقي العقوبات الشديدة». (راجع: ول ديورانت، «قصة الحضارة»، ترجمة: فؤاد أندراوس ومحمد علي أبو دزة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م، ج16، ص35).

تأثير في حياتهم، وأصبح التمتع باللذات الحسيّة والثروات الماديّة - من أقصاها إلى أقصاها - هو الحافز والدافع للنشاط البشريّ.

إذن، لقد كانت نشأة المجتمع المدنيّ في الغرب وظهوره وليدة لسياق تاريخيّ طويل في الزمن الغربيّ، ولتراكم مجموعة كبيرة من التحوّلات والصّراعات الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة التي شهدتها المجتمعات الغربيّة عمومًا، حيث أزيلت كلّ الامتيازات التي كان يحصل عليها النبلاء والأمراء والحواشي، بما لهم من حقوق امتلاك الأراضي الإقطاعيّة والمجالس العرفيّة الكنسيّة، ومبدأ التوريث على الحكم، ليقام لاحقًا كيان الدولة النفسّي والعمليّ على قاعدة رفض المقدّس (الحقّ الإلهي)، وربط المجتمع المدنيّ بالمفهوم الدنيويّ العلمانيّ للاجتماع البشريّ، كما وتمّ إنضاج مضمون تعاقدّي «دنيويّ» نسبيّ إلى الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، يتلخّص جوهره في ما يلي:

1. التحرُّر السياسيّ من أسر الانتماءات والعلاقات الولائيّة التقليديّة الناتجة أساسًا عن الجمود والتجبر الكنسيّ. طبعًا، هذا لا يعني - بأيّ حال من الأحوال - تحرُّر الإنسان - فعليًا وواقعيًا - من الدين؛ لأنّ الإنسان يبقى حاضرًا للدين، وفطرة التدين في داخل ذاته. ومن ثمّ، يبقى للدين تأثيره المباشر وغير المباشر عليه.
 2. رعاية حقّ الاختلاف، والتعدُّد والتباين في الآراء والنظريّات، والتعارض في المفاهيم والأفكار، وضمان حرّيّة حقّ المساءلة والمحاسبة، والنقد للطروحات، والرؤى المختلفة.
 3. احترام حقوق الإنسان، وبخاصّة حقّه في المشاركة - جزئيًا أو كليًا - في السُلطة السياسيّة، وفي بناء الدولة، وتقرير مصير الأمة والمجتمع.
 4. إقامة حكم القانون والنظام المدنيّ المنفصل تمامًا عن سلطة الدين؛ بحيث يخضع له جميع المواطنين حكمًا ومحكومين دون استثناء.
 5. الإيمان بدناميّة المجتمع المدنيّ، وتطوّره، وتقدّمه، وإنّه مجتمع قادر على تسيير أموره وشؤونه في إطار خارج عن إطار الدولة (مع أنّه مكمل لها)، من خلال نخب مسؤولة تتقوّم بمعايير الكفاءة وعواملها، وليس بعوامل الدم، أو القرابة، أو الحساب.
- طبعًا، ذلك التحوّل النوعيّ من حالة عيش الإنسان في الغرب بوصفه فردًا

مُشَّت القوى إلى حالة العيش بوصفه فردًا اجتماعيًا ضمن جماعة تشارك بقوانين وأنظمة، وتتمظهر فيها حركة المجتمع بوصفها قوَّة حاضرة، أسهمت فيه عوامل عدَّة، منها الطُّروف البيئية القاسية، وغيرها من العوامل التي احتاج فيها الإنسان إلى بني جنسه، وعلى رأسها اكتشاف الزراعة والتَّعدين. فالاجتماعُ شرٌّ، حيث لم يكن هناك وجود للأنايَّة والفنون والحرب والرقِّ والرذيلة، إلَّا في حال اجتماع النَّاس مع بعضهم بعضًا في مجموعات صغيرة، أو كبيرة. وهنا يرى روسو ضرورة العودة إلى الطَّبيعة؛ كي ينعم الإنسان بحالة من السَّكينة والهدوء التي عاشها من قبل؛ إلَّا أنَّه كان يرى أيضًا أنَّ ذلك لا يعني إلغاء المجتمع المدني، أو هدمه؛ وإنَّما يتمُّ ذلك كَوْن حالة الطَّبيعة هي المعيار الذي يمكن أن نُصحَّح على أساسه حالة المجتمع المُتخضَّر، وننطلق منه نحو بناء اجتماعيٍّ أقرب ما يكون إلى السَّلامة¹.

ذلك السُّلوك الجماعيُّ المُتجسِّد في المجتمع السِّياسيِّ، هو الذي يخلق لديه إرادة عامَّة فاعلة يُسمِّيها «روسو» في كتابه الاقتصاد السِّياسيِّ بـ (General Will)، حيث يوضح معناها، قائلاً: «إنَّ للمجتمع السِّياسيِّ شخصيَّةً معنويَّةً ذات إرادة هي الإرادة العامَّة، التي تنحو دائماً نحو تحقيق الرِّفاهية للمجتمع وصيانتها، وهي مصدر القوانين، وتتكوَّن من كلِّ الأفراد في علاقة بعضهم بعضاً، وحكمها عادل غير جائر»². ويُميِّز «روسو» بين الإرادة العامَّة، وبين كلِّ من إرادة الفرد، وإرادة المجموع؛ فيعتقد إرادة الفرد أنانيَّة؛ لأنَّها انعكاس لمصالح الفرد الشَّخصيَّة. وبالنسبة إلى إرادة المجموع، فإنَّ روسو يعدُّها أيضًا أنانيَّة؛ لأنَّها تجمُّع لإرادات الأفراد؛ أي للمصالح الأنانيَّة الفرديَّة. أمَّا الإرادة العامَّة فهي إرادة الأغلبية، وهي تُمثِّل إرادة الجماعة ككلِّ بوصفها شخصيَّةً معنويَّةً ينصهر فيها الأفراد وإراداتهم، وهي مُستقلَّة عن إرادة الفرد، أو إرادة المجموع؛ بل إنَّها تصبح بدلاً من الشَّخصيَّة الخاصَّة لكلِّ متعاقد³.

1- علي عبد المعطي محمَّد، السِّياسة بين النُّظريَّة والتَّطبيق، دار النهضة العربيَّة، القاهرة، 1974م، ص 164-165.

2- فضل الله محمَّد إسماعيل، من أصول الفكر السِّياسيِّ، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة، 2000م، ص 335.

3- أمين حافظ السعدني، الأيديولوجيا وشرعيَّة السُّلطة في الفكر السِّياسيِّ الأوروبي الحديث، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، القاهرة، 2014م، ص 316.

إذن، من هنا (من لحظة تشكُّل الإرادة العامَّة) تبدأ مرحلة التحوُّل إلى الشعب، أو المجتمع السياسي، بوصفها جماعات منظمة بالوعي والمسؤولية والإرادة الجمعية، لها دور ومكانة وتأثير، حيث لا سلطة عنده تعلقو على سلطة الإرادة العامَّة، فهي لا تُباع ولا تُشترى، وغير قابلة للتقسيم، كما أنَّها لا تُخطئ؛ إذ إنَّها معصومة من الخطأ. كما أنه يرى أن القانون ما هو إلا فعل الإرادة العامَّة.

من ثمَّ، فالقوة التي تُمنح لمجتمع الأفراد، هي القوة التي تضمن المساواة بين هؤلاء الأفراد وحماية ممتلكاتهم، انطلاقاً من الإرادة العامَّة، وهذا المفهوم هو الشخصية السياسية، الذي يمتلك الإدارة العامَّة والسَّيادة المطلقة، وتعزيزاً لهذا القول، يقول «روسو»: «يُسهم كلُّ منا في المجتمع بشخصه، وبكلِّ قدراته تحت إرادة العامَّة العُليا، وتتلقَّى على شكل هيئة كلِّ عضو بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الكلِّ»¹. ولذا، فإنَّ ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ نظرية العقد الاجتماعي عند «روسو» قد قدَّمت للإنسانية مفهوم سيادة الشعب، ومفهوم الممارسة الحرة لشؤون الدولة، ولا بدَّ أن نقف أيضاً على فضل تلك النظرية في تطوُّر الشعوب الحديثة، بعدما كان يرى فيها «روسو» حياة مؤسَّسة على الزيف الأخلاقي، واللامساواة السياسية. فأمل روسو الكبير قد تحقَّق؛ الذي هو أمل السَّيطرة على الطبيعة، وتحقيق أقصى قدر من السعادة لأكثر عدد من النَّاس، وتحقيق حرِّية فردية داخل الجماعة، والأساس هو الامتثال الأخلاقي داخل الجماعة. فبواحد تحقَّق ذلك الحلم بدأ في عصر الأنوار مع العقل المُستنير؛ لأنَّ هاته الأنوار لا تشتترط إلا الحرِّية².

تلك الشخصية الجماعية للمجتمع المُتحوِّل نتيجة العقد الاجتماعي، إلى مجتمع سياسي ومدني مُنظَّم ضمن إطار الدولة وبما لا يتناقض جوهرياً مع قيمها الحقوقية، هي التي يمكن عدّها من أهمِّ التحوُّلات السياسية الاجتماعية وأقواها التي جرت في تاريخ الغرب الحديث على صعيد فلسفة الدولة وتأسيسها على الحقوق والنُظم الدستورية العادلة، ولما كان لها من نتائج كبيرة على صعيد تطوُّر تلك المجتمعات وسيرها على طريق النهوض الحضاري والازدهار العلمي والاجتماعي والاقتصادي. طبعاً من الصَّعب جدّاً إعطاء تعريف دقيق ومحدَّد ونهائي لمعنى المجتمع المدني، أو ماهيته في صيرورته التاريخية الطويلة؛ بسبب وجود اختلافات فكرية،

1- جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي، مصدر سابق، ص 48.

2- المصدر نفسه، ص 51.

ومفارقات معرفية عميقة بين مختلف مدارس التفكير الحديث بشأن تحديد مواصفاته وسماته، وتوصيفه وتعريفه المُحدّد في طبيعة علاقات ذلك المجتمع، وارتباطاته بالدولة السياسيّة الحديثة بصورها وألوانها المتعدّدة والمختلفة.

بين العقد الاجتماعيّ والمجتمع المدنيّ

من خلال تدقيقنا في طبيعة الصّراعات الأيديولوجيّة القائمة بين النظريّات والطّروحات السياسيّة والفكريّة والمعرفيّة التي ظهرت في فضاء الثقافة الغربيّة منذ الأمس، والتي لا يزال كثير منها سائداً إلى يومنا هذا، نجد أنّ موضوع المجتمع المدنيّ قد أضحى المجال الواقعيّ لذلك الصّراع الفكريّ في صلب حركته التاريخيّة الغربيّة، في ما يتّصل بضرورة بلورة صور واضحة ومعالم مُحدّدة - على المستويّين: النظريّ، والمعرفيّ- عن التّطوّر التاريخيّ للمجتمعات البشريّة، حيث بدأت كلّ مدرسة تضيف على نظيراتها التّفسيرية - لتاريخ الاجتماع البشريّ- طابع الفكر الخاصّ الذي تلتزمه منهجاً وخطاً لها في حركة الحياة، سواء ما يتعلّق منها بالنّظرية الليبراليّة وتعريفاتها الثّانويّة المنتشرة منذ عصر النّهضة وحتى الآن، أو بالنّظرية الماركسيّة وتأويلاتها المتعدّدة بشأن المجتمع والتّاريخ.

لكن في المُجمل، يمكن أن يُعرّف المجتمع المدنيّ بأنّه نمط، أو نوع من التّنظيم الاجتماعيّ لسلوك الفرد في إطار ممارسته لواقع العمل العموميّ ضمن مؤسّسات، وهيئات ثقافيّة، واجتماعيّة، ونقابيّة مدنيّة؛ تمثّل مصالح القوى، والقيادات، والجماعات في المجتمع؛ وتعمل باستقلاليّة - مفترضة من حيث المبدأ- عن أجهزة السّلطة وسياسات الدولة القائمة؛ بحيث تشكل - تلك الهيئات المدنيّة- ثقلاً اجتماعياً وسياسياً نوعياً، له دوره المُهمّ، وحضوره المُميّز، وتأثيره الفاعل والحاسم في موازاة سُلطة الدولة السياسيّة؛ من أجل منعها من التّحوّل إلى دولة مُتسلّطة تستبدّ بالسّلطة، وتنفرد بالحكم والقرار عن طريق أدوات القمع المختلفة المعروفة، من خلال تركّز السّلطة والممارسة السياسيّة الحقيقيّة في أيدي تلك المؤسّسات والهيئات الشّعبيّة؛ لكي تكون العلاقة بين المجتمع السياسيّ والمجتمع المدنيّ تكاملية ومتوازنة، تتبّع فيها الدولة المجتمع المدنيّ. وبهذا، يتّصف المجتمع المدنيّ بالتّعدّد في الرّؤى، والاختلاف في وجهات النّظر، والحرّيّة في المضمون العمليّ، وفي طرح الأفكار، والوعي في ممارسة النّقد الموضوعيّ بوصفها دلالة

بارزةً على سلامة الموقف والتنظيم الاجتماعي وصحته.

بتعريف مختصر ومركز، نقول: إن المجتمع المدني هو ذلك المجتمع الذي تتركز فيه كل نشاطات أوجه السلطة وفعاليتها بأيدي الأمة والشعب، وتكون ملكاً للمجتمع، ويكون فيها الحاكم خادماً وفيّاً للأمة، لتكون الدولة - بكل مؤسساتها وتنظيماتها وأجهزتها - في خدمة هذا المجتمع.

تُعرّف موسوعة ويكيبيديا المجتمع المدني من حيث إنه يشمل مختلف الأنشطة التطوعية التي هدفها تحقيق المصالح والأهداف المشتركة، ويشمل العديد من المنظمات غير الحكومية والمنظمات غير الربحية، مثل: النقابات المهنية، والمنظمات الخيرية، والجمعيات الدينية، ومنظمات حقوق الإنسان إلى غير ذلك. لكن الواضح أن هذا التعريف عام وغير مُحدّد البنية والوظيفة العملية، ولا يخترن أي خصوصية لناحية المسؤوليات والالتزامات تجاه فعاليات المجتمع وتمكينه السياسي والحقوق في مواجهة جموح الدولة القائمة النازعة بطبعها للتفرد والتسلط، خصوصاً مع معرفتنا أن أغلب دول العالم، حتى الاستبدادية منها، توجد فيها مؤسسات، وهيئات، ومنظمات خيرية، وجمعيات مدنية ذات نفع عام، تمارس نشاطاتها وفعاليتها بمساحة ومراقبة تتسع وتضيق على وفق أنظمة داخلية، وضغوط خارجية مختلفة ومتعددة¹. وإذا ذهبنا إلى الدلالات الأخرى الأكثر خصوصية نجد أن مفهوم المجتمع المدني يتشكل في النظرية السياسية بناءً على العقد الاجتماعي، بوصفه اتجاهًا متميزًا عن الدولة، أو منظومة تقابل منظومة الدولة².

لقد برز مفهوم المجتمع المدني ومصطلحه - أول ما برز - في الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي³، وهو لم يظهر دفعة واحدة بالتعريف المعطى له سابقاً؛ بل

1- محمّد أحمد علي مفتي، مفهوم المجتمع المدني والدولة المدنية، في: مجلة البيان، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 1435هـ، ص14.

2- شارلوت سيمور، موسوعة علم الإنسان، ترجمة مشتركة بإشراف محمّد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1988م، ص614.

3- توجد لمفهوم، أو لمصطلح «المجتمع المدني» - في داخل المنظومة الفكرية الغربية - تعابير متعدّدة، حيث لا يمكن القول بأنّ كلّ الذين استعملوا هذا المصطلح أرادوا به معنى واحداً. فقد استخدم بعض مفكّري القرن الثامن عشر وفلاسفته مصطلح «المجتمع المدني» للدلالة على نوع معيّن من الدولة (أنموذج هيغل مثلاً). أمّا في الوقت الزّاهن، فقد جرت العادة لدى قطاع من المثقّفين - على استخدام المفهوم السابق بوصفه ←

إنه استغرق مرحلةً زمنيةً طويلة، ومرَّ بأدوار تاريخيةً مُتعدِّدة ارتبط فيها تطوره المفاهيمي بالصراع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي شهدته أوروبا منذ ثورتها الصناعية الأولى من القرن السابع عشر إلى يومنا الحالي في محاولات حثيثة للبحث عن وسائل جديدة تُمكن من السيطرة على نزعة الحكم الطغياني، وكبح جماح الدولة الشمولية المُستبدَّة.

قد وجدنا أن كبار فلاسفة الاجتماع والسياسة الغربيين (أمثال: توم هوبز، وجون لوك، وجان جاك روسو) استخدموا مفهوم «المجتمع المدني» في مقابل الوضع الطبيعي للبشر، وهو الوضع الذي كان يعيش فيه البشر حياة بسيطة لا تنطوي على أي نظم، أو قوانين اجتماعية، أو سياسية. فالفيلسوف «جون لوك» مثلاً (المعروف بنزعه المادية الحسية)، كان يعتقد أن المجتمع المدني لا يتحقَّق إلا عندما يتنازل الأفراد عن حقوق وضعهم الطبيعي، ويعهدون إلى شخص - أو مجموعة من الأشخاص - مسؤولية، أو مهمَّة تعيين، أو سن القانون (الطبيعي الموجود دون الدولة وفوقها) نيابةً عن باقي أفراد المجتمع؛ وذلك بهدف تنظيم حركة الأفراد والعلاقات في المجتمع بما يضمن رعاية مصالحهم الخاصة، ومصالحه المُجتمع العامة ككل¹. حيث إنَّه منذُ العصر الذي ظهرت فيه نظرية الحقوق الطبيعية في القرن السادس عشر، كتبَ لوك في البحث الثاني عن الحكومة المدنية ما أصبح قاعدة يأخذها البحث العام في الاهتمام. كتبَ جون لوك: «يولد الإنسان معنونا للحريَّة التامة، مُتمتِّعاً من دون تحكُّم، أو سيطرة بمختلف الحقوق والامتيازات التي وفَّرها له الحق الطبيعي مُتساوياً مع كلِّ الآخرين في كلِّ مكان»².

← وجهاً مقابلاً للدولة (State) كَوْن المجتمع المدني هو ذلك الجزء من المجتمع الذي لا يقع ضمن دائرة التأثير المباشر للدولة. مع ملاحظة أنَّه لا يمكن بحال عزل مفهوم «المجتمع المدني» ومصطلحه عن السياق التاريخي الذي نشأ فيه، ونقصد بالسياق التاريخي هنا: نشأة المفهوم داخل التشكيل الحضاري الغربي، بوصف المفهوم بلفظه والدلالات التي يحملها والمضمون الذي يُحدِّده، قد نشأ وتشكَّل وتطوَّر داخل النسق الحضاري التاريخي الغربي، بما فيه من مجريات وحوادث ووقائع وصراعات اجتماعية وسياسية وفكرية.

1- جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، مصدر سابق، ص 199.

2- John Locke. Second Treatise of Government. P46. Hackett Publishing. Cambridge 1980.87.

يؤكدُ لوك - في السياق نفسه - أنَّ إيجاد حاكم، أو قاضٍ عادلٍ يفصل في الخصومات والنزاعات (التي قد تنشأ بين أفراد المجتمع) هو الأمر الأساس الذي يتقوم به وجود المجتمع المدني. وطالما بقي المجتمع الإنساني عاجزاً عن بناء سلطة وقانون لفضّ المنازعات وتعويض الأضرار، فإنَّ هذا المجتمع لن يغادر أبداً الوضع الطبيعي الذي وجد فيه مهما بلغ الترابط والتعاقد بين أفراد المجتمع. ويشيرُ لوك في تحليله إلى نقطة مُهمّة للغاية، مفادها: أنَّ المجتمع المدني لا يمكن أن ينعقد ويقوم في ظلّ الحكومات القمعيّة الاستبداديّة؛ بل إنَّ الناس ستبقى تعيش - في المجتمعات التي تحكمها نُظمٌ مستبدّة - في الوضع الطبيعي.

لكن توماس هوبز كان يُميّز بين الدّولة والمجتمع المدني نظرياً دونما وضع فواصل بينهما، معتقداً أنَّ المجتمع المدني هو تنظيم سياسيٍّ محكوم عن طريق السُّلطة السياسيّة مُمثّلة في الدّولة القائمة على فكرة التعاقد (العقد الاجتماعي)، التي تقوم على تنازل الأفراد عن كلّ شيءٍ للسُّلطة القائمة مقابل توفير الأمن والحماية، بما يعني أنَّ المجتمع المدني هو ثمرة تفاوض¹.

أما جان جاك روسو ومونتسكيو فهما وقفوا - في ما يخصّ تعريف عمل المجتمع المدني وآليته - في المنطقة الوسطى، فهو من جهة ليس تابعاً للدولة، ومن جهة أخرى، ليس مُنفصلاً عنها؛ بل هو واقع في منتصف الطريق بين السُّلطة السياسيّة الحاكمة والمجتمع العام، وأنه مجتمع قادر على صنْع إرادة عامّة².

مع تطوُّرات السياسة والثقافة وسيرورتها في سياق التفاعل بين الأفكار وتطوُّرات الواقع والقوى المشكلة له، توصل الغربُ إلى بناء إطارٍ نظريٍّ عامٍ لتشكيل المجتمع السياسيّ المدني، متولِّد تاريخياً في سياق الوعي التمايزات الآتية³:

1 - التّشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع، أو بين مؤسّسات الدّولة

1- توماس هوبز، الفيثان: الأصول الطبيعيّة والسياسيّة لسُلطة الدولة، مصدر سابق، ص 138-175-216.

2- جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ، ترجمة: عادل زعيتير، مصدر سابق، ص 45-46.

3- عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة إلى المجتمع المدني العربيّ)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2000م، ص 33.

والمؤسسات المجتمعية. بوصفه شرطاً معطى تاريخياً، أو بوصفه وعياً اجتماعياً معطى، أو مُتطوّراً تاريخياً.

2 - وعي الفرق بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد، وهو شرط مُتطوّر تاريخياً مع الثّورة الصّناعيّة، ونشوء البرجوازيّة.

3 - تمييز الفرد بوصفه مواطناً؛ أي بوصفه كياناً حقوقياً قائماً بذاته في الدولة بغضّ النظر عن انتماءاته المختلفة.

4 - التّشديد على الفرق بين آليات عمل المؤسسات الاجتماعيّة وأهدافها ووظائفها من جهة، وآليات عمل الاقتصاد وأهدافه ووظائفه، من جهة أخرى.

5 - رؤية الفرق بين التّنظيمات المُجتمعيّة المؤلّفة، نظرياً على الأقلّ، من مواطنين أحرار تآلفوا بشكل طوعيّ، وبين البنى الجمعيّة العضويّة التي يولد الإنسان فيها وإليها.

6 - التّشديد على الفرق بين الديمقراطيّة التّمثليّة في الدولة الليبراليّة والديمقراطيّة المباشرة (يسمّيها بعضهم الديمقراطيّة «وجهًا - لوجه»)، والمشاركة النّشطة في اتّخاذ القرار، نظرياً على الأقلّ، في الجمعيّات الطّوعيّة والمؤسسات المُجتمعيّة الحديثة.

لقد غيرت الشّروط التّاريخيّة السّابقة من مفهوم المجتمع المدنيّ الغربيّ منذ بدايات تشكّله ليتكامل ويتطوّر، من حيث الوظيفة والمهمّة العمليّة، ويتحوّل من كونه أداة لتغيير النّظام السّياسيّ في الدّولة الغربيّة - في مراحل نشأته وتطوّره - إلى توجّه اجتماعيّ مقابل غير مناقض للدّولة، يقوم بالأساس على توفير خدمات للمواطنين لا تستطيع مؤسسات الدولة وقوانينها الوفاء بها، فتحوّل من كونه نداءً ومواجهاً إلى كونه شريكاً في عمليّة التّميّة الفرديّة والمُجتمعيّة على صُعد كثيرة وعديدة¹. على الرّغم من أنّ منظمات المجتمع المدنيّ ومؤسساته وجمعيّاته تعمل بشكل مُستقلّ عن الدولة، حيث إنّ تلك الشّراكة تفترض أن تكون تلك المنظمات المُستقلّة قائمة على مجموعة من القيم الإنسانيّة النبيلة، هي بالأساس تُلبي حاجات إنسانيّة خيريّة، وأن تتغلّب على الجانب البيروقراطيّ الحكوميّ، وتقوم على ثقافة

1- محمود كيشانة، المجتمع المدنيّ: أسسه المفهوميّة والاصطلاحية واختباراته التّاريخيّة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة، العتبة العبّاسيّة المقدّسة، بغداد، 2017م، ص23.

التطوُّع ومعاني الإرادة المُستقلَّة عن سلطة الدَّولة والمُتحرِّرة من ذاتيَّتها البيروقراطيَّة الرُّثَّة.

في مرحلتنا الرَّاهنة (المعاصرة)، باتَّ المجتمع المدنيُّ يعطينا ويقدمُ لنا جميعاً أجابةً جاهزة عن العديد من المسائل. فهو الرُّدُّ على سُلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعيَّة، بإيجاد مرجعيَّة اجتماعيَّة خارج الدَّولة، وهو الرُّدُّ على بيروقراطيَّة عمليَّة اتَّخاذ القرار وتمركزه في الدول الليبراليَّة، وهو الرُّدُّ على سيطرة اقتصاد السُّوق على الحياة الاجتماعيَّة والصِّحة والثِّقافة والفنِّ، وهو أيضاً الرُّدُّ على دكتاتوريات العالم الثالث من جهة، وعلى البنيِّ العضويَّة والتقليديَّة، من جهة أخرى. ويبدو أنَّ ذلك الانتشار، وذلك التَّنوع في استخدام المجتمع المدنيِّ (اليوم)، هو - في حدِّ ذاته - تعبيرٌ عن أزمة سياسيَّة عند حركات التَّغيير والقوى النَّقديَّة، بعد هزيمة الإجابات الجاهزة غير المُستقلَّة من تحليلات تاريخيَّة اقتصاديَّة وسياسيَّة عينيَّة؛ وإنَّما من آفاق فلسفيَّة وأتوبيات، وغير ذلك¹.

النتائج والمآلات العمليَّة للعقد الاجتماعيِّ الغربيِّ

استعرضنا في المباحث السَّابقة معنى مفهوم العقد الاجتماعيِّ الغربيِّ ومصطلحه، وتاريخ نشأته، وما أفضى إليه من بناء حديث لمفهوم المجتمع السِّياسيِّ والمدنيِّ، والذي يقنضي - بحسب مُنظريه الأوائل - وجود سُلطة بشريَّة غير دينيَّة تحكِّم المُجتمعات بالاستناد إلى قوانين ومنظومات حكم من صُنع العقل. فالسُّلطة - بحسب ما لاحظنا عند «توماس هوبز» - كائنٌ اصطناعيٌّ مستعمل؛ بل هي «إلهٌ اصطناعيٌّ»؛ أي من صُنع البشر.. يعني أنَّها تستخلص من أصول مُجمعيَّة دنيويَّة². لقد انتهى العقد الاجتماعيُّ - في مدى التَّاريخ الغربيِّ، وبعده مخاضات عسيرة تفجَّرت فيها صراعات وحروب - إلى بناء دول سياسيَّة وتشكلها تتقوِّم بالمصالح والدَّرَائِع، وليس بالأخلاق والمبادئ الإنسانيَّة، وتلك الدُّول احتوت مُجتمعها السِّياسيِّ والمدنيِّ، وكُرسته - انطلاقاً من نظامها الحقوقيِّ - بوصفه واقعاً عملياً شبه

1- عزمي بشارة، المجتمع المدنيُّ: دراسة نقديَّة (مع إشارة إلى المجتمع المدنيِّ العربيِّ)، مصدر سابق، ص31.

2- بيير فرانسوا موروا، هوبز: فلسفة علم الدين، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات، بيروت، 1993م، ص12.

مستقل عن السلطة السياسيّة، أو المجتمع السياسيّ.

هذا كلّه حدث بفضل البنيات الفكرية والسياسية الأولى للعقد الاجتماعيّ الغربيّ الذي تطوّر إلى أن وصل اليوم في أعلى مراحلها وتجلياته، ليتجسّد واقعاً في ما نشهده من هيمنة قيم الدولة الحديثة ومعاييرها، وهي بالتأكيد الدولة المدنية (العلمانية) الديمقراطية القائمة على مباني الفلسفة الليبرالية ومعانيها. الدولة التي تتّسم، بحسب ماكس فيبر، بالحقوقية والعقلانية¹. وتنبني في بنيتها الذاتية الداخلية على الأسس الآتية:

- 1 - مبدأ حكم القانون والمؤسسات.
 - 2 - السيادة للشعب عبر التداول السلمي على الحكم، بوساطة الانتخابات الحرة.
 - 3 - تكريس مبدأ الفصل بين السلطات والتوازن بينها.
 - 4 - حيادية الدولة تجاه الأديان عموماً؛ أي الفصل بين الدين والدولة وليس بين الدين والمجتمع؛ بمعنى أن تكون الدولة القائمة حامية للدين، وراعية لطقوسه وشعائره، ولحرية أيّ معتقد، أو رؤية دينية، وكافلة لحرية الضمير، وممارسة الشعائر الدينية، وحامية للمقدّسات الدينية عموماً، بصرف النظر عن طبيعتها، وماهيّتها، ونوعيتها.
- تلك الأسس دعمها ورسّخها أكثر فأكثر، وجود المجتمع المدني الغربيّ، بوصفه مجتمعاً مستقلاً إلى حدّ كبير عن السلطة، وإشراف الدولة المباشر، كونه يتميّز بالتنظيم التلقائيّ، وروح المبادرة الفردية والجماعية، والعمل التطوعيّ، والحماسة من أجل خدمة المصلحة العامّة، والدفاع عن حقوق الفئات الاجتماعية الضعيفة، وعلى الرّغم من أنه يعلي من شأن الفرد إلاّ أنّه ليس مجتمع الفردية؛ بل على العكس هو مجتمع التضامن عبر شبكة واسعة من المؤسسات والهيئات المجتمعية المدنية².

1- ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م، ص50.

2- الحبيب الجحاني، المجتمع المدني بين النظرية والممارسة، في: مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد الثالث، المجلد السابع والعشرون، يناير/مارس 1999م، ص36.

لقد جاء ذلك البناء السياسي الحديث للدولة الغربية ليكون تعبيراً عن الفكرة الليبرالية عموماً التي كانت تنادي بقيمة الحرية بوصفها جوهرًا عملياً في مجالها: السياسي، والاقتصادي، كما أنها أتجاه يؤمن بالتعددية الحياتية والمذهبية والأقوامية والدينية، وبمبدأ المواطنة، وحقوق الإنسان، ويسمح ذلك الاتجاه بتكوين الأحزاب السياسية، وتأسيس الجمعيات والمنظمات الأهلية، والنقابات المهنية العمالية المعبرة عن مصالح المنتمين إليها، وذلك كله أتى في إطار بناء هيكل ديمقراطي برلماني صرف، يفصل بين السلطات الثلاث: التنفيذية، والتشريعية، والقضائية.

طبعاً، تلك هي النتائج التي أفضى إليها العقد الاجتماعي الغربي على مستوى الداخل السياسي والاجتماعي والاقتصادي الغربي، حيث عاش الفرد والإنسان الغربي بوصفه مواطناً حقيقياً؛ له وجود، ومكانة، ودور، وحضور فاعل ومؤثر في معادلة السياسة والاجتماع السياسي والمدني الغربي، ووصل إلى درجة متقدمة من التطور والازدهار، وتحقيق الرفاهية المادية.

أما على مستوى الفاعلية السياسية الغربية في الخارج، في آليات تعامل الدولة الغربية - التي نجمت عن العقد الاجتماعي الغربي - مع غيرها من الدول والأمم والمجتمعات، فقد جاءت الصورة قاتمة للغاية؛ بل كانت كارثية، امتزجت فيها الدماء مع الدموع، وعلت فيها لغة المصالح الخاصة، وعقلية السوق والتسليع البشري، على كل المبادئ والقيم الحقوقية والإنسانية التي نادى بها (نظرياً) مبادئ العقد الاجتماعي الغربي والتزاماته من حرية، وعدالة، ومبادئ أخوة إنسانية، والتي لاحظناها في تطبيقاتها العملية مجسدة في شعارات الثورة الفرنسية بالذات. ولكن هيهات! فقد اتسمت الدولة الغربية وحضارتها عبر تاريخها الطويل بالإلغائية والإقصائية التي لا ترى الآخر من منظور تشاركي إنساني متفاعل، بقدر ما تراه (حتى لو كان فقيراً مستضعفاً) منافساً لدوداً، وعدواً محتملاً، و«مشروعاً» ضدها.

لقد التصقت الثقافة الغربية بمضامين فكرية أيديولوجية عملية، تركزت بما يتوافق مع منظورها، ورؤيتها، وتصوراتها عن العالم والآخر، والعلاقة معه، (وهي رؤية مادية صرفة للكون والوجود والحياة، بعيدة عن أي مضامين معنوية غائبة).. وأفضى كل ذلك إلى نوع من الاعتداد الأعمى بالنفس والتّمرکز المتكلف حول الذات، بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمه وجدارته.. وإحالة «الآخر» (الطرفي) إلى مُكوّن هامشي لا ينطوي على قيمة بذاته، إلا إذا اندرج في

سياق المنظور الذي يتصل بتصوّرات الذات (الغربيّة الثقافيّة والسياسيّة) المتمركزة بشدّة حول نفسها وقيمها وماهيّتها الماديّة. وذلك تمركز يُذكرنا بمرحلة الطفولة، عندما يتمركز الطفل، فيرى العالم، وكلّ ما هو خارجه من خلال «أناه»؛ لأنّ وجدانه لا يفتّح على الآخرين إلّا بقدر ما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر تتمحور حول أفضه الذاتيّ. فهو لا يفهم الأشياء من غير منظاره الخاصّ. ولا يُعطي أيّ اهتمام للآخرين، أو اهتماماتهم؛ ما يؤديّ إلى أن يختلط لديه الموضوع بالذات¹. وتلك الفكرة «أوروبا مركز العالم» فرضت نفسها منذ القرن الثامن عشر، لتصبح أوروبا بحسب دوفيز «الوسيط للتقدّم الكونيّ» و«السيد المعطاء»، والتي ينبغي للعالم أن يعتمد عليها، سياسياً وتكنولوجياً، ويؤكد تلك الفكرة المؤرّخ البريطانيّ «توينبي» حين يقول ويؤكد بأنّ مهمّة أوروبا هي جمع العالم الإنسانيّ كلّه في مجتمع كبير واحد²، والسيطرة على كلّ شيء فوق هذه الأرض وفي البحار والأجواء، التي ستصل إليها الإنسانيّة عن طريق التقنية الحديثة³.

لقد كان من أهمّ النتائج التي ترتبت على تلك العقليّة المستندة كما قلنا إلى مبادئ العقد الاجتماعيّ في ما يتعلّق بآلياته التّفيذيّة؛ التّنكر للشعارات والمبادئ القيمية والحقوقية الكبرى التي شكّلت جوهر الثقافة والحضارة الغربيّة، والتي تمحور حولها بالذات العقد الاجتماعيّ الغربيّ، من حرّيّة، وعدالة، وحقوق إنسانيّة، وتسامح، وإخاء، وسلام اجتماعيّ، وإلخ... حيث إنّ الدولة الغربيّة الحديثة - التي يمكن عدّها المعادل الموضوعيّ، السياسيّ والعملّيّ لذلك العقد - أنكرت كلياً تلك الشعارات الكبرى لناحية التّمثّل والتّطبيق، ولم يلتزم قادتها ونخبها بتلك القيم، كما لم يكونوا أوفياء لها في ممارساتهم وعلاقاتهم، خاصّة مع الآخر المختلف الذي عاملوه معاملة دونيّة قاصرة. وهذا ما تجلّى واقعياً في السّلك الاستعماريّ للدولة المركزيّة الغربيّة التي نتجت عن ذلك العقد الاجتماعيّ، حيث مارست

1- محمّد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمّة في الفكر العربيّ المعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1990م، ص 204.

2- أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة: فؤاد شبل، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2011م، ج4، ص 164 وما بعدها.

3- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف-المركزيّة الغربيّة: إشكاليّة التّمركز حول الذات، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، 1997م، ص 18.

(مستفيدة من تطورها العلمي والتقني) الهيمنة الاستعمارية المباشرة، وغير المباشرة على البلدان الأخرى، ومنها بلداننا العربية والإسلامية التي اجتاحتها جحافل جيوش ذلك الغرب بعد قصف ثقافي ومعرفي استشراقي مهّد السبل والطرق لإطلاق قذائف المدافع الغربية التي سقطت حممها النارية على رؤوس الآمنين في بلداننا وبيوتهم ومدنهم، وبلدان أخرى كثيرة من أفريقيا، وآسيا، وأمريكا (أمريكا الهنود الحمر)؛ مُعلنةً بدء حملات عسكرية مُدمّرة تحت ذرائع فكرية وأيديولوجية واهية ومُضلّلة. والتاريخ حاضرٌ وشاهد لا يكذب، يُظهر لنا بوضوح ما جرى - على سبيل المثال لا الحصر - عند وصول الأوروبيين إلى قارة أستراليا؛ إذ لم يبقَ فيها سوى آثار وأطلال خرائب مدمّرة من ثقافة، وتراث، وعادات الشعوب الأصلية التي قتلوها وأبادوها عن بكرة أبيها تقريباً، حتّى باتوا يدُرُسُونهم على أساس أنّهم فلكلور شعبي، وتاريخ ثقافي، وأنثروبولوجيا¹. والأمر ذاته يُمكنك قوله وتوصيفه عمّا حدث من فظائع وعمليات قتل دموية فظيعة بحقّ الهنود الحمر في أمريكا، عندما تمّت إبادتهم إبادة تامّة ودموية على يد الرجل الأبيض المتفوق عقلاً وشكلاً وسلوكيات حضارية². وأمّا عن أفكار العبودية والعنصرية وارتكاباتهما وسلوكياتهما فحدّث ولا حرج؛ إذ يُمكن أن نقرأ آلاف الدّراسات والتّقارير والكتب الرّصينة التي ما زالت تسلّط الضّوء على عدد الأفرقة الذين تمّ استعبادهم، ونقلهم من أفريقيا إلى أوروبا وأمريكا، ويُقال: إنهم وصلوا لأكثر من ثلاثة عشرة مليون إنسان، جرى التّعامل معهم بعنصرية بغیضة؛ ليكونوا - للأسف - مجردّ خدم وكائنات وظيفية

1- راجع كلّ من الكتب الآتية:

- 1 - دي براون، أَدْفَن قَلْبِي فِي (وَنِدْدِ نِي)، شركة (هنري هولت)، نيويورك 1970، الرّقم الدّوليّ: ISBN 0-8050-1045-9.
- 2 - منير العكش، أمريكا والإبادات الجماعية، رياض الرّيس، بيروت، 2002م.

2- لاحظ المراقبون والمتابعون أنّ العالم الجديد الذي تمّ اكتشافه هناك في أمريكا، وأُبيد سكّانه الأصليين على أيدي الرجل الأبيض (الغربيّ)، أطلقوا عليه أسماء جديدة تحمل الموروث الأوروبيّ الكنسيّ، بما يشي بدلالات ثقافية وتاريخية واضحة.. فقد كان يرى كولومبوس، «أنّ تلك البلاد هي من أملاك الكنيسة ومُلك أسبانيا؛ لأنّها منحنتها الأسماء، ومن يطلق الأسماء على الأشياء فهو يملكها». (راجع: «المطابقة والاختلاف المركزيّة الغربيّة»، مصدر سابق، ص 19).

تخدم السادة البيض في بيوتهم ومزارعهم وحقولهم¹. كما يمكن أن نشير أيضاً إلى تاريخ الإبادة الشامل الذي تعرّض له المسلمون الأندلسيون على يد الدولة الغرّبية وحضارتها في محاكم التفتيش؛ لتكتشف بما لا يدع مجالاً للشكّ بأنّها حضارة قامت على الإلغاء، والإقصاء، والقتل، واستباحة الحُرّمات، بما ينافي الأُسُس والمبادئ والشعارات التي تأسست عليها نظرياً من خلال العقد الاجتماعيّ الغربيّ الذي هو جوهر تلك الحضارة!!

لقد كانت الحملاتُ العسكريّة التي شنت على «أمريكا» مُترافقةً مع حملات تبشيريّة، وهذا ريجيس دوبريه يصفها بقوله: «ذهبك في مقابل إلهي. أعطني الدرّاهم وإليك المطلق، إنني أنهب، ولكنني - في الوقت نفسه - أهدي للحق»². وتلك الاكتشافات تمّت تحت غطاء ديني. فكولومبوس يكتب إلى «الابا» أنّ رحلته ستكون لمجد الثالوث المقدّس، ولمجد «الدين المسيحيّ» وهدفه نشر اسم الرّب المقدّس وإنجيله في أرجاء الكون. واستخدام ما سوف يتمّ كسبه، أو «نهبه» في ردّ الديار المقدّسة إلى الكنيسة المقدّسة³...؛ بل إنّ دوبريه يوقف العالم الجديد الذي تمّ اكتشافه لمصلحة الكاثوليك والمسيحيّة فقط: «إنّ أختيار الكاثوليكيّة فقط هم الذين يجب أن يكون لهم موطن قدم هنا؛ بل إنّ الهدف الأوّل للمشروع هو دائماً نشر الصليب والعقيدة المسيحيّة»⁴؛ بل لقد بلغ الأمر أن تقرّر «أكاديميّة علوم باريس في القرن الثامن عشر على حيويّة أوروبا» و«خمول العالم». وكذلك «فإنّ أوروبا هي ما تغيّر وما يتغيّر بتقدّم معارفنا»؛ بينما «كلّ أجزاء العالم الأخرى هي في جمود».. ويؤكد أحد الرّحالة في القرن التاسع عشر: «في آسيا لا شيء يتغيّر.. آسيا هي الجمود، أوروبا على العكس من ذلك هي في تغيّر مستمر»⁵.

1- كلود فوتبييه، أفريقيا للأفريقيين، ترجمة: أحمد كمال يونس، دار المعارف، القاهرة، 1986م.

2- ريجيس دوبريه، زائر الفجر: كريستوفر كولومبس، مكتشف أم قرصان، ترجمة: ليلي غانم، الدار الجماهيرية، طرابلس، 1994م، ص33.

3- تزفتيان تودروف، فتح أمريكا ومسألة الآخر، ترجمة: بشير السباعي، دار سينما، القاهرة، 1992م، ص18.

4- ريجيس دوبريه، زائر الفجر، مصدر سابق، ص55.

5- ميشيل دوفيز، أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة: إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م، ج1، ص20.

ويؤكد هيجل تلك الفكرة: «في أوساط المُتديّنين يسعى الإنسان إلى إعلاء قيمته بالثقافة الروحية. وذلك لأنّ تغيّرات الشكل والسُّلوك، وسائر المظاهر الخارجيّة، لا تكون من نتاج الثقافة الروحية إلا لدى المُتديّنين وحدهم»¹.

تؤكد لنا كلّ الدراسات والبحوث التاريخيّة أنّه لا توجد حضارة سعت بقوة - وعن سابق تصميم أيديولوجي ومعرفي- إلى استغلال الحضارات الأخرى وإفنائها، واستئصالها مثلما فعلت الحضارة الغربيّة المستندة إلى إرث التّوير، والحدّاثة الفكرية، والعقليّة المنطلقة من قاعدة العقد الاجتماعيّ الغربيّ. فقد جعلت «فكرة الصّراع» الغرب في مواجهةٍ دائمة ومُستمرّة مع باقي شعوب الأرض وحضاراتها ومجتمعاتها؛ بل وفي حالة خصام وعداء حتّى مع كثير من مفردات هذا الكون (عقليّة السّيطة، والنّهب، والهيمنة، والاحتكار). وتطوّرت فكرة الصّراع عبر تاريخ الغرب، لتأخذ أبعاداً ومواقع مختلفة على وفق كلّ نقلة حضاريّة. وتلوّنت تلك الفكرة بألوان عديدة من المشروعيّة عبر ثلاثٍ مراحل، أدّت كل مرحلةٍ دوراً في إعطاء المرجعيّة لتلك الخلفيّة والنّزعة الصّداميّة. فقد أعطت الحضارة الإغريقيّة - وهي أقدم حضارة أوروبيّة - بُعداً فكريّاً للصّراع، وقامت بتأصيله، ثمّ جاءت الحضارة الرّومانيّة²، لتضيف المشروعيّة السياسيّة للصّدام مع الآخر والقضاء عليه، ثمّ منحت المسيحيّة الغربيّة - التي اعتنقها الرومان، وتوارثها الغربيّون بعد ذلك - مرجعيّة أخلاقيّة لتلك الرّوح العدائيّة الصّداميّة، مع إعطاء المبادرة بالعدوان صفة العدالة وقيمتها، في ما عُرف بنظريّة «الحرب العادلة» التي أثرت في الحضارة الغربيّة الحديثة، وكانت وراء فكرة الإبادة³.

بطبيعة الحال، ما ارتكبه الرجل الأبيض الرّاسماليّ من مسح كامل لهويّة شعوب قارتيّ: أمريكا، وأستراليا، فعله بشعوب أخرى بدرجاتٍ مُتفاوتة، وما شعوب الهند وأفريقيا سوى محاولات كانت ستلحق مصير الهنود الحمر لولا بعض المقاومة

1- هيجل، المدخل إلى عالم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1980م، ص 69.

2- فرانسوا بونبون، الحرب العادلة وحرب العدوان، في: المجلّة الدوليّة للصليب الأحمر، مختارات 2002م.

3- عامر عبد المنعم، الغرب أصل الصّراع، المركز العربيّ للدراسات الإنسانيّة، سلسلة رؤى معاصرة، القاهرة، 2007م ص 4. روجيه غارودي، حفّازو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانيّة قبرها، ترجمة: عزّة صبحي، دار الشروق، القاهرة، 2002م.

التي أبدتها. وأما ما جرى في بلداننا العربيّة والإسلاميّة (في الجزائر، ومصر، وفلسطين، وغيرها)، فلن نتوسّع في الحديث عنه؛ لأنّه واضح ومعروف للقاصي والدّاني، وبتنا مضربٌ مثل - أو أمثال - بهذا الشّأن في العالم كلّه؛ إذ كيف سننسى ما فعله الاستعمار الغربيّ من زرع لأكبر استعمار استيطانيّ وأفظعه وأخطره عرفته البشريّة في أرض فلسطين، تمّ على إثره ترحيل شعب، واغتصاب أرض، وإقامة كيان عنصريّ إرهابيّ؛ ليكون خنجرًا مسمومًا في خاصرة العرب والمسلمين، في ظلّ مؤامرة كبرى جمعت ومهدّت ثمّ نفّذت عمليّة الاغتصاب (اغتصاب فلسطين)، مع طرد أهلها، واحتلال أراضيهم، ونهب أموالهم، ومنازلهم، وممتلكاتهم؛ لتكون تلك القضيّة من أكبر الفظائع المُعبّرة عن تلك العقيدة النّفعية والعقليّة الأيديولوجيّة والفكريّة للدولة الغربيّة المركزيّة الحديثة.

خاتمة نقدية

بتنا اليوم، في مطلع القرن الحادي والعشرين في ظلّ أجواء سياسيّة جديدة من حيث انتهاء عصور الاستعمار المباشر تقريبًا منذ عقود عديدة، وحصول أغلب ما كان يُسمّى بالمستعمرات على استقلالها السياسيّ، ولكن الملاحظ أنّه لم تنته تبعيّة تلك الدّول للرجل الأبيض اقتصاديًا وثقافيًا وعلميًّا، حيث بقي الغرب مُتحكّمًا بها بصور غير مباشرة، على الرّغم من أنّه لم تبقَ هناك أنظمة فكريّة ولا سياسيّة تهدّد، أو تنافس الفكر والدولة المركزيّة الغربيّة¹. نعم، لقد انتقلت السّيطة والهيمنة إلى أشكال أخرى اقتصاديّة وعلميّة وسياسيّة، حيث يتحكّم الغرب في عصرنا الرّاهن بكلّ مصادر القوّة، ومراكز السّلطة، والمال، والإعلام في هذا العالم. ويحتكر لنفسه مواقع الإنتاج الرّمزيّ والمادّيّ العضويّ. لكن على الرّغم من كلّ مظاهر

1- ما نعيه هنا من مصطلح «المركزيّة الثقافيّة والسياسيّة الغربيّة» أنّ الدول الغربيّة المستندة إلى ميراث التّهضة والتّنوير والحداثة، في معانيها وقيمها المعرفيّة والفلسفيّة والثقافيّة، تعتقد أنّ هذا الغرب وفي قلبه أوروبا، متفوّق علميًّا وحضاريًّا وفي كلّ المجالات على غيره من أمم العالم وحضاراته. ومن ثمّ، هو مركز العالم والمنتج الجوهريّ والأساس للقيم الإنسانيّة والعمليّة، والحكم المعياريّ المطلق في وضع معايير التقدّم والتخلّف وتقنيته، وتحديد أسس التّطور والتّقهقر؛ بل تعتقد هو عنوان الخلاص والاستقرار، والمرجع الأوحد في تسجيل انتقال شعب ما، أو ثقافة محدّدة من البربريّة والهمجيّة إلى الحداثة والمدنيّة.

القوة، والحضور الواقعي للغرب الحديث، فقد بدأت تصدر أصوات كثيرة من عالم الغرب ذاته تتحدث عن خطر الغرب على العالم، وخطره على نفسه نتيجة لما اقترفه (ذلك الغرب السياسي والثقافي) في بلدان العالم قاطبة، خارج أوروبا من سلوكيات قاتلة دموية عنيفة. و«الحقد على الغرب» صناعة غربية في الدرجة الأولى، أنتجت فصامًا في التعامل مع الداخل، ومع الخارج، لدرجة لا يمكن تحملها. تدافع عن حقوق الإنسان في بلدانها، وتقضي على حقوق الإنسان في الخارج. تتبنى الحزبية وتدافع عنها، وتقرّر استعباد الآخرين وبيعهم في أسواق الرقيق. تستبيح البلدان، وتقضي على أهلها، وتهدب ثرواتها، باسم النمو والمبادرة الفردية الحرة والليبرالية. وتعمل من خلال المنافسة على إبادة بعضها بعضًا في حربين كلفت الملايين من القتلى والجرحى، وما لا يحصى من الخسائر في الممتلكات، وخربت المدن ودمرتها، إضافة إلى عمليات التطهير العرقي، بعد التطهير الديني، في كل أوروبا، مهد الحضارة الغربية¹. إن المسألة الأساسية في إشكالية علاقة الغرب مع الآخر تكمن في هذا الموقع الاستراتيجي الفوقي الذي وضع الغرب نفسه فيه. وقد لمسنا ذلك، وإن في شيء من النعومة في موقف كاتبتي «انتحار الغرب»². فالغرب يقف كالأصم الأعمى، يلزم الصمت تجاه التوق العميق إلى العدالة والتحرر لدى شعوب الجنوب. والأدهى، أنه لا يعرف معنى لهذا الحقد المتولد من الخضوع والسيطرة. ويستعين الكاتب هنا بـ«ريجيس دوبريه»، ليقول: إنه ليس من الممكن أن نفهم هذا القرن بشكل سليم، مع تجاهل انقسام العالم إلى مُذلّ وذليل. والغريب أن المُذلّ لا يدرك ذلك. لقد خلع المُذلّ الخوذة عن رأسه، ولكن بقي تحتها ذلك الإمبريالي الذي يرى نفسه مُعمّرًا³.

تلك هي هوية الغرب المُستمرّة عبر العصور على الرّغم من تلونها وزخرفتها في العقود الأخيرة، وهي هوية لا يمكن أن تنفصل - على الرّغم من تلك الزخارف

1- جان زيغلر، الحقد على الغرب، ترجمة: هناء خوري، جروس برس ناشرون، طرابلس، 2011م، ص 360.

2- ريتشارد كوك، كريس سميث، انتحار الغرب، ترجمة: محمّد محمود التوبة، مكتبة عبيكان؛ كلمة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، الرياض، أبو ظبي، 2009م.

3- عاطف عطية، الغرب والآخر-منطق التداخل بين العلمنة والهيمنة، في: مجلة الاستغراب، السنة الثانية، شتاء العام 2016م، العدد 2، ص 86.

والألوان- عن «ثقافة الاستعلاء»، فلا فرنسا، ولا الولايات المتحدة، ولا بريطانيا جسدت الاستثناء على تلك القاعدة؛ لأن جميع تلك القوى العظمى تنطلق من تلك الأرضية. واليوم، ومن خلال الضَّغط على الجميع من أجل تكريس ثقافة الاختلاف والاعتراف بالآخر، يلجأ الغرب إلى تحديث تلك الثقافة عبر أشكال جديدة من نفي الغير وشيئته، أو عبر المَراوغة والمناورة حول المفاهيم المُضلِّلة، من قبيل ابتكار الأوروبيين لمنطق «نحن وهم» كلما تعلق الأمر بالتعاطي مع قضايا الأقليات الأجنبية المقيمة في القارة العجوز¹.

في زمن الحداثة المتفلتة من عقالها، هناك ما يشبه الإجماع على أن الإنسان الغربي بصفة خاصة مجرد سلعة وآلة يعمل فقط لإمتاع نزعاته الغريزية بعيداً عن أي معنى وغاية هادفة عُليا في الحياة. فالحداثة التي بشرت من خلال علومها واكتشافاتها وعقلانياتها وعدّها الإنسان مركزاً ومحوراً للكون، باتت (على الرغم من الانتصارات الهائلة التي حققتها، وعلى الرغم من غناها المعرفي والفلسفي، والتفوّق العلمي الهائل) عبئاً ثقيلاً يلقي بظلالها السوداء على حياة ذلك الإنسان كلّها. فقد انحرفت الحداثة عن مسارها، وأدت إلى نقيض مقصودها وغاياتها المبادئية القيمة الحقيقية، ولا أدل على ذلك من أن تلك الحداثة العقلانية التي أريد من خلالها تحقيق سعادة الإنسان وراحته وطمأنينته واستقراره النفسي والسلوكي، هي نفسها التي أدت وأفضت إلى تدمير واقع هذا الإنسان وحياته؛ بل دمّرتة هو ذاته، وتحولت هي وتطبيقات العلم التكنولوجية والتقنية إلى عار على الحضارة الغربية،

1- يمكن بهذا الخصوص مراجعة كتاب صدر للباحثة الفرنسية «صوفي بسيس» يحمل عنوان «الغرب والآخرين: تاريخ سيطرة»، صادر عن دار نشر «لاديكوفرت» الباريسية، 2004م. تتوسّع فيه الباحثة في الحديث عن طبيعة علاقة الغرب مع باقي دول العالم، من خلال الاعتماد على مراجع مُتنوّعة تنوّر فهم تطوّر موازين القوى في الحقلين: السياسي والاقتصادي، وأيضاً في طبيعة الخطاب المُروّج من قبل أهل السياسة والفكر الغربيين. وما يضيفي مصداقية كبيرة على قراءة بسيس، دقّة ملاحظاتها الواقعية من جهة، وتبنيها خيار النقد المزدوج للممارسات الغربية ذات النزعة الإمبريالية وإفرازات تلك النزعة، وإن كانت تركز أكثر على نقد النزعة المركزية الأوروبية؛ ما يجعل الكتاب مادة علمية غنية بالنسبة إلى القارئ الغربي وقارئ الجنوب على حدّ سواء، أو القارئ الشرقي عموماً. وفي نهاية الكتاب تدفع بقرائه إلى عدم التفاؤل كثيراً بخصوص مصير خطاب الاستعلاء الغربي، وعقلية المركزية الغربية السائدة منذ قرون إلى اليوم، والتي تعتقد (أي تلك العقلية) بأن الغرب هو سيّد الكون والطبيعة وإله البشر.

بعدما كانت مجداً وشرفاً لها، كما يقول بول فاليري¹؛ ما ولد لدى هذا الإنسان حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسس ومبادئه الإنسانية التي طرحت منذ أيام العقد الاجتماعي الغربي، بما في ذلك مقولات العقل، والعلم، والتقدم، والتحرر²؛ بمعنى أن هذه الحداثة الغربية لم تعد قوة للتحرر والتقدم، فشروط الحياة الجديدة - التي فرضتها بشكل أساسي بنية المدينة الحديثة - تدرك بشكل جيد بوصفها اجتثاث الإنسان من انتماءاته التقليدية، اجتثاته من أسسه داخل «الجماعة» العضوية للقرية والأسرة³.

لقد جرّت العقليّة الغربيّة التي أفضت إلى دول مركزية رأسمالية متوحّشة - في طبيعة فهمها وتطبيقاتها الخاطئة لمفهوم الحرّية الشخصية والاجتماعية والاقتصادية وقيمتها - جرّت على البشرية كوارث مدمرة، كلّفت الإنسان الكثير الكثير من الدماء والدُموع. طبعاً، الكلّ يعلم ويلاط الحروب الطويلة ومآسيها التي أشعلتها الدول الرأسمالية الكبرى من أجل تحقيق مصالحها في الاعتداء على البلاد المستضعفة الآمنة، والحصول منها على الموارد (والمواد) الخام الأولية الخاصة بتشغيل الماكينة الصناعيّة الغربيّة، والتوفّر على أسواق واسعة جديدة لتصرف منتجاتها الصناعيّة. وقد وجدنا كيف انطلقت (وتسابت) تلك الدُول بشكل جنونيّ في ذلك الاتجاه، وأذلت (وقهرت، واستبعدت) البشر الآمنين، وفرضت عليهم العذاب والمعاناة، وسخرتهم جميعاً في طريق أوحده هو خدمة إنتاجها الرأسماليّ المركزيّ المَعولم...

إنّ الحضارة الغربيّة الرأسماليّة عملت وتعمل على تحويل البشر (الذين خلقهم الله تعالى أحراراً) إلى مُجرّد كائنات وظيفيّة تعمل مثل الآلات الميكانيكيّة الجامدة، الخالية من المشاعر والروح والغاية والهدف، في سبيل الحفاظ على مصالحها ومنافعها الغرائزيّة الخاصّة، لتضمن تحقيق التّقدّم والرّفاهية الماديّة على

1- بول فاليري، شاعر وأديب وفيلسوف فرنسيّ (1871م - 1945م)، تحدّث عن تعقيدات الحضارة الغربيّة ومساوئها في مقال مهمّ له، نشر بعنوان: أزمة العقل، 1919م.

2- علي صديقي، الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل، في: مجلة إسلامية المعرفة، السنة 15، العدد 59، شتاء 2010م، ص2.

3- جيانني فاتيمو، نهاية الحداثة: الفلسفات العدميّة والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998م، ص43.

حساب باقي شعوب العالم، ومن دون وجود أي اهتمام، أو قيمة رُوحية نفسية وأخلاقية. وتلك العقلية والرُوحية الغرائزية التسليعية لا يمكن - بطبيعة الحال - أن تكون مؤهلة لتصبح أنموذجاً فريداً ومثلاً أعلى مُرتفعاً يمكن أن تحتذي به شعوب العالم ومجتمعاته في سعيها إلى تحقيق تطلعاتها في عيشٍ آمن ومُستقر قائم على الوعي والمسؤولية والأخلاق العملية..

نعم، نحن نعيش اليوم ما يعاكس روح المبادئ الإنسانية، وقيم العقلانية والمدنية التي فجرتها عصور الحداثة والتنوير في الغرب. إنّه بالفعل زمن ما بعد الحداثة الأسود المُخيم اليوم على العالم كله، بأبشع صوره وأساليبه وآلياته الإجرائية القائمة على الذرائعية والنفعية الشديدة والعقلانية الأداتية والعلموية الجامدة الفجة، التي حوّلت العالم كله إلى ساحات مُستباحة للقتل والحروب والصراعات المدمرة، وهيأت بلداناً لمزيد من الكوارث المستقبلية اللاحقة المُتوقعة!!

هذا كله ليس له سوى سبب جوهري ما زال قابلاً ومُتمركزاً في صميم فكر الغرب ذاته وثقافته. في قلب حدائته التي ما زالت تعتقد بمركزية الإنسان الغربي، وقدرته على تجاوز ذاته وبيئته ومحيطه. وإذا قام الفكر الأوروبي على مفهوم اختزال الحضارة البشرية كلها في إطار التاريخ الأوروبي، والحضارة وُلدت على يد الإغريق، وانتشرت بفضل الرومان، وانتكست في العصور الوسطى، ثم بدأت منذ عصر النهضة في الزواج والتطور على وفق آلية مُتسارعة وناجزة يدرکها الجميع¹، فإن كثيراً من العلماء والفلاسفة المعاصرين يتحدثون عن أنّ الحضارة التكنولوجية ستحدث في الأرض خراباً نتيجة التّقدّم التكنولوجي، ويتحدثون عن عبثية الحياة في العصر الحديث. فإذا كانت البشرية قد «واجهت (...) في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحديات عديدة، إلا أنه لم يكن منها ما هو أكثر خطورة على الإنسان، وهدماً لحياته من التّحدّي الذي تمّ تمثله الحضارة الغربية اليوم»². ولذلك، يرى كثير من النُّقاد أنّ الحداثة التي ادّعت مطلقية الغرب ومركزيته، عليها أن تقف على نقاط الخلل، والقصور الهائلة التي ما زالت تعاني منها، حيث

1- منى أبو الفضل، وآخرون، الحوار مع الغرب: آلياته - أهدافه - دوافعه، دار الفكر، دمشق، 2008م، ص1.

2- سيّد نقيب العّطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمّد طاهر الميساوي، المعهد العالي للفكر والحضارة الإسلامية، ماليزيا، 1420هـ - 2000م، ص155.

ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لأنموذجها المعرفي، وأن تدرس الأزمات المتفاقمة الناجمة عن تبنيه وتطبيقه، وهي النقطة التي اكتملت فيها معظم ملامح الأنموذج الحضاري المعرفي الغربي، وأين تحققت معظم حلقاته؟! ولم تعد مجرد أيديولوجية يتم التبشير بها، أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها؛ وإنما أصبحت بناءً حضاريًا ماديًا، ظهرت نتائجه الإيجابية مباشرة، كما تبدو نتائجه السلبية غير المباشرة¹.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

1. أمين حافظ السعدني، «الأيديولوجيا وشرعية السلطة في الفكر السياسي الأوربي الحديث»، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2014م.
2. أرنولد توينبي، «مختصر دراسة التاريخ»، ترجمة: فؤاد شبل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.
3. بيير فرانسوا موروا، «هوبز: فلسفة علم الدين»، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1993م.
4. ترفتيان تودروف، «فتح أمريكا ومسألة الآخر»، ترجمة: بشير السباعي، دار سينا، القاهرة، 1992م.
5. توماس هوبز، «اللفيathan»: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار كلمة (أبو ظبي)، ودار الفارابي (بيروت)، 1432هـ/2011م.
6. جان جاك روسو، «العقد الاجتماعي»، ترجمة: عادل زعيتير، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.
7. _____، «أصل التفاوت بين الناس»، ترجمة: عادل زعيتير، مؤسسة الهنداوي للتعليم والتربية، القاهرة، 2013م.

1- عبد الوهّاب المسيري، التّحيز في النّموذج الحضاريّ الغربيّ، في: مجلّة الإنسان، باريس، السنة الثالثة، العدد 14، شعبان 1416هـ، كانون الثاني 1996م، ص 51.

8. جورج فريدريش هيغل، «المدخل إلى عالم الجمال»، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1980م.
9. جون لوك، «في الحكم المدني»، ترجمة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، طباعة مكتبة المرسلين اللبنانيين في جونية، بيروت، 1959م.
10. جان زيغلر، «الحقد على الغرب»، ترجمة: هناء خوري، جروس برس ناشرون، طرابلس، 2011م.
11. جيانى فاتيمو، «نهاية الحداثة: الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة»، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998م.
12. روجيه غارودي، «حفارو القبور: الحضارة التي تحفر للإنسانية قبرها»، ترجمة: عزة صبحي، دار الشروق، القاهرة، 2002م.
13. ريتشارد كوك، كريس سميث، «انتحار الغرب»، ترجمة: محمد محمود التوبة، مكتبة عبيكان؛ كلمة، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث؛ و الرياض، أبو ظبي، 2009م.
14. ريجيس دوبريه، «زائر الفجر: كريستوفر كولومبس، مكتشف أم قرصان»، ترجمة: ليلي غانم، الدار الجماهيرية، طرابلس، 1994م.
15. سيد نقيب العطاس، «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالي للفكر والحضارة الإسلامية، ماليزيا، 1420هـ - 2000م.
16. شارلوت سيمور، «موسوعة علم الإنسان»، ترجمة: مشتركة بإشراف محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1988م.
17. عبد الرحمن بدوي، «موسوعة الفلسفة»، الناشر: ذوي القربى، قم، 2005م.
18. _____، «ربيع الفكر اليوناني»، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1979م.
19. عزمي بشارة، «المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة إلى المجتمع المدني العربي)»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000م.
20. علي عبد المعطي محمد، «السياسة بين النظرية والتطبيق»، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974م.

21. عامر عبد المنعم، «الغرب أصل الصراع»، المركز العربي للدراسات الإنسانية، سلسلة رؤى معاصرة، القاهرة، 2007م.
22. عبد الله ابراهيم، المطابقة والاختلاف- المركزية الغربية: إشكالية التمرکز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م.
23. فضل الله محمد إسماعيل، «من أصول الفكر السياسي»، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2000م.
24. ف. فولغين، «فلسفة الأنوار»، ترجمة: هنريت عبودي، مراجعة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 2006م.
25. كلود فوتيه، «أفريقيا للأفريقيين»، ترجمة: أحمد كمال يونس، دار المعارف، القاهرة، 1986م.
26. محمود كيشانة، «المجتمع المدني: أسسه المفهومية والاصطلاحية واختباراته التاريخية»، العتبة العباسية المقدسة (المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية)، بغداد، 2017م.
27. ماكس فيبر، «مفاهيم أساسية في علم الاجتماع»، ترجمة صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.
28. محمد عزيز الحبابي، «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، دار المعارف، القاهرة، 1990م.
29. منير العكش، «أمريكا والإبادات الجماعية»، رياض الرئيس، بيروت، 2002م.
30. ميشيل دوفيز، «أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر»، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980م.
31. منى أبو الفضل، وآخرون، «الحوار مع الغرب: آلياته- أهدافه- دوافعه»، دار الفكر، دمشق، 2008م.
32. ول ديورانت، «قصة الحضارة»، ترجمة: فؤاد أندراوس ومحمد علي أبو درة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001م.
33. يوسف كرم، «تاريخ الفلسفة الحديثة»، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م.

المراجع الأجنبية:

1. David Boucher, Paul Kelly, Political Thinkers: From Socrates to the Present, Oxford University Press, 2017, p334.
2. John Locke. Second Treatise of Government. P46. Hackett Publishing .Cambridge 1980.87.
3. دي براون، أدفن قلبي في (وندني)، شركة (هنري هولت)، نيويورك، 1970، الرقم الدولي: ISBN 0-8050-1045-9.

المجلات:

1. الحبيب الجحاني، «المجتمع المدني بين النظرية والممارسة»، في: مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد الثالث، المجلد السابع والعشرون، يناير/مارس 1999م.
2. عاطف عطية، «الغرب والآخر- منطق التداخل بين العلمنة والهيمنة»، في: مجلة الاستغراب، السنة الثانية، العدد 2، شتاء العام 2016م.
3. علي صديقي، «الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل»، في: مجلة إسلامية المعرفة، السنة 15، العدد 59، شتاء 2010م.
4. عبد الوهاب المسيري، «التحيز في النموذج الحضاري الغربي»، في: مجلة الإنسان، باريس، السنة الثالثة، العدد 14، شعبان 1416هـ، كانون الثاني 1996م.
5. فرانسوا بونيون، «الحرب العادلة وحرب العدوان»، في: المجلة الدولية للصليب الأحمر، مختارات 2002م.
6. محمد أحمد علي مفتي، «مفهوم المجتمع المدني والدولة المدنية»، في: مجلة البيان، مركز البحوث والدراسات، الرياض، 1435هـ - 2012م.