دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	إسهام في نقد النظام الكلي
المصدر:	بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني : الفلسفة العربية المعاصرة - مواقف ودراسات - الجامعة الأردنية - الأردن
المؤلف الرئيسي:	نصار، ناصيف
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1987
مكان انعقاد المؤتمر:	عمان
الهيئة المسؤولة:	مركز دراسات الوحدة العربية
الصفحات:	49 - 69
رقم MD:	724651
نوع المحتوى:	بحوث المؤتمرات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الفلسفة، الفلسفة العربية، الفلسفة والسياسة، النظام السياسي الكلي
رابط:	https://search.mandumah.com/Record/724651

© 2018 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

الفصل الثاني

إسهام في نقد النظام الكلّي

د. ناصيف نصّار(*)

١ ـ الفلسفة والسياسة

ينعقد المؤتمر الفلسفي العربي الثاني في عمّان، بدعوة مشتركة من الجامعة الأردنيّة ومركز دراسات الوحدة العربية، تحت عنوان: **الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة**. وأخال أنه يرمي في وجهته العامة إلى إكمال أعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول، الذي انعقد في عمّان أيضاً، لأربع سنوات خلت، من أجل البحث في موضوع **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر**. ولا شك في أن الموضوع يستحق البحث والتمحيص، بأشكال عدة، وعلى خطوات متعاقبة، حتى تتضح أبعاده وجوانبه، وتتبلور صورته، في أذهان المشتغلين بالفلسفة، أولاً، وفي أوساط المعنيين بها، بدرجة أو بأخرى، في جميع البلدان العربية. إلّا أن الوصول به إلى هذه الغاية يتطلب تنظيماً دقيقاً ومرناً للخطوات اللازمة له، وتكاملاً بين الجهود المبذولة في سبيله، وتنامياً في العمليات الهادفة إلى معالجته. ويبدو لي أن اعتماد عنوان **الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة**، يعبر عن شعور لدى أصحاب الدعوة إلى هذا المؤتمر بضرورة التعمق في بحث بعض جوانبه كموضوع ثقافي، وبضرورة التقدم في توضيح صورة الفلسفة وتمتين موقعها في الحياة الثقافية العربية. ولكن، يبدو لي في الوقت نفسه أن عبارة **الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة** تتحمل تفسيرات عدة، يمكن أن تبعدنا عن التحديد المضبوط اللازم للتقدم في البحث والمناقشة. فما هو معنى **واو العطف** في هذه العبارة؟ هل المطلوب بحثه هو موقع الفلسفة في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم هو مكانتها وتأثيرها في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم هو الوضع الحاضر لاتجاهات التفكير الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة؟ أم أنه المهمة أو الدور أو المنهج الذي ينبغي للفلسفة أن تخطط له وتضطلع بتحقيقه لخدمة الثقافة العربية حاضراً ومستقبلاً، أو لخدمة البشرية من خلال الثقافة العربية؟ طبعاً، إنّ هذه الأسئلة

(*) أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

مترابطة، ولكن التركيز على الواحد منها يقتضي توجهاً غير التوجه الذي يقتضيه التركيز على الآخر. فالسؤال الأخير لا يجد المعالجة الملائمة عند المؤرخ للفلسفة في الثقافة العربية. وإنما يجده عند الفيلسوف في هذه الثقافة. والسؤالان الأولان يتطلبان معايير لا يتطلبها السؤال الثالث. وإني لأفترض أن اللجنة التحضيرية الداعية إلى هذا المؤتمر لا تستبعد أياً من هذه الأسئلة، انطلاقاً من أن واو العطف بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة تعني التفاعل، ايجاباً وسلباً، بينهما، والتفاعل الحي لا يمكن البحث فيه بفصل الحاصل عن المرغوب فيه أو بفصل المنشود عن الراهن، واحتراماً منها لاستعدادات المشاركين ونزعاتهم المتباينة بالنسبة إلى قضية الفلسفة وحضورها وفعلها في الثقافة العربية. ولكن، مع هذا الافتراض، يبقى موضوع «الفلسفة والسياسة»، كموضوع فرعي تحت عنوان «الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة»، في حاجة إلى تفسير خاص.

تطرح اللجنة التحضيرية الداعية إلى هذا المؤتمر أربعة محاور لبحث علاقة التفاعل بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة، وهي: الفلسفة والفن، الفلسفة والتراث، الفلسفة والفكر العلمي، والفلسفة والسياسة. وما يهمني هنا من هذه المحاور الأربعة المحور الرابع، إذ إنه المحور الذي رأت اللجنة التحضيرية أن أكتب بحثاً حوله. وفي الحقيقة، لا يمكن النظر إلى هذا المحور من الزاوية نفسها التي ننظر منها إلى الفلسفة والفن، أو إلى الفلسفة والفكر العلمي، أو إلى الفلسفة والتراث. فالفن والفكر العلمي والتراث شؤون ثقافية يمكن أن تقوم بينها وبين الفلسفة علاقات اتصال وتفاعل مباشرة، ولا يثير طرحها في اطار السؤال عن العلاقة بين الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة مشكلة جدية، بينما السياسة في ماهيتها الخاصة نشاط عملي قوامه تدبير المصالح العامة في المجتمع، وليس بينها وبين الفلسفة، من هذه الجهة، علاقة اتصال وتفاعل مباشرة. الفلسفة والسياسة ميدانان مختلفان في الطبيعة. وما يمكن أن ينشأ بينهما من علاقات ينتج من كون السياسة تستطيع أن تمتد إلى جميع شؤون المجتمع، بما فيها الشؤون الثقافية، ومنها الفلسفة، ومن كون الفلسفة تستطيع أن تتخذ موضوعاً لها جميع النشاطات الانسانية، بما فيها النشاط السياسي. وفي الواقع، ينتج عن جدلية السياسة والثقافة في المجتمع قطاعات مشتركة، متوسطة بين الفاعلية السياسية البحتة والفاعلية الثقافية البحتة، تدل عليها عبارة السياسة الثقافية وعبارة الثقافة السياسية دلالة واضحة. فمن هذه الجهة، تتحول العلاقة بين الفلسفة والسياسة إلى علاقة بين الفلسفة والثقافة السياسية، ويصبح اندراج محور الفلسفة والثقافة السياسية متماشياً تماماً مع مقتضيات الموضوع العام الذي هو الفلسفة والثقافة العربية المعاصرة.

إذا صح هذا التفسير، وجب علينا، تعيين السؤال الذي نستحسن معالجته بين الأسئلة العديدة التي يمكن إثارتها حول العلاقات بين الفلسفة والثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة. هل توجد فلسفة بالمعنى الحصري في الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية؟ هل السياسة موضوع بحث وتأمل في دوائر الفلسفة في الجامعات العربية وعند الفلاسفة العرب المعاصرين؟ وإذا ميزنا في الثقافة السياسية بين الفكر السياسي المتبلور والفكر السياسي

الضمني، واعتبرنا الفوارق بين الفكر السياسي العلمي والفكر السياسي الايديولوجي، فكيف تبدو لنا وضعية الفلسفة السياسية في الثقافة السياسية العربية المعاصرة؟ وهل ثمة مشكلة تستأثر بالاهتمام وتحتل الصدارة في الثقافة السياسيّة، أو بالأحرى في الثقافات السياسية العربية وتستحق أن يركّز عليها النظر الفلسفي تركيزاً تاماً؟ وما هو المطلوب لتعزيز الفلسفة السياسية في الثقافة العربية؟ وهل يوجد تأثير للنشاط الفلسفي غير السياسي في الفكر السياسي العربي المعاصر؟ هذه الأسئلة تصلح مداخل لطرح مجمل علاقات التفاعل بين الفلسفة والقطاع السياسي من الثقافة العربية المعاصرة. ففي الإمكان الانطلاق منها لتبيان الخصائص الايديولوجية للفكر السياسي السائد في البلدان العربية، وكيفية تعاطي هذا الفكر مع الفلسفة على أساس طبيعته الايديولوجية، أو لتبيان قوة التقاليد العميقة الجذور في التاريخ وفي التكوين النفسي، التي تمنع الثقافة السياسية العربية المعاصرة من الانفتاح على النظرة الفلسفية إلى السياسة واستيعاب بعض مفاهيمها، كالمواطنية، وبعض مذاهبها، كالديمقراطية، استيعاباً حقيقياً، أو لتحليل تأثير بعض النظريات الفلسفية، كنظرية اللغة، على الصعيد السياسي، واحتياط الثقافة السياسية السائدة ضد تأثير بعض المناهج الفلسفية، كمنهج الشك أو المنهج الجدلي، أو لغير ذلك من الأغراض التي تفيد في تحليل الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية، على اختلاف خصوصياتها، وفي تخطيط الدور الذي ينتظر الفلسفة في هذه الثقافة. إلاّ أننا، في هذا البحث، لن نتقيّد بأي من هذه الأسئلة بمفرده، ونختار أن نضع أنفسنا على تقاطع الفكر السياسي المبلور والفكر السياسي الضمني في الثقافة العربية المعاصرة، ونتجاوز مستوى التحليل الوصفي إلى مستوى التحليل النّقدي. ففي كتابات سابقة، تعرضنا للتمييز بين النظرة الفلسفية والنظرة الايديولوجية إلى السياسة، وطرحنا بعض المهمات على العقل السياسي العربي، وحاولنا شق الطريق للقيام بشيء من تلك المهمات. وفي حدود هذا البحث، نود التقدم خطوة على هذه الطريق، بتركيز النظر على فكرة واحدة من الأفكار التي تشكّل قوام الثقافة السياسية في الثقافة العربية المعاصرة، وهي فكرة النظام السياسي الكلي. ونعتقد أن تركيز النظر على هذه الفكرة يدخلنا إلى صلب العلاقات بين الفلسفة والسياسة ويتجاوب مع رغبة اللجنة التحضيرية لهذا المؤتمر، ويفتح الباب لمراجعة جدية لبنية الثقافة السياسية العربية. إن النقد الفلسفي للسياسة واجب على الفلسفة وخدمة للسياسة. وهو واجب أساسي وخدمة جليلة عندما يتعلق الأمر بفكرة النظام السياسي الكلّي.

٢ ـ النظام السياسي الكلّي

نعني بالنظام السياسي الكلي ما يعبّر عنه بمصطلح التوتاليتارية[1]، ونقول اختصاراً النظام الكلي بالمعنى نفسه. فالنظام السياسي الكلي والنظام الكلي والتوتاليتارية أسماء لمسمّى واحد. فما هي ماهية هذا المسمّى؟ وما هي قيمته؟ وما الذي ينبغي أن نحلّه في محله؟

(١) العقيدة الكليّة، الكلانيّة (الكل بالكلّ)، Totalitarisme.

سنحاول الإجابة عن هذه الأمثلة بقدر ما يمكن من الجلاء والإحاطة. ولكن قبل ذلك، لا بد من بعض الملاحظات التوضيحية.

إن مصطلح النظام السياسي الكلي حديث النشأة، ظهر في الفكر السياسي الغربي لوصف بعض الأنظمة السياسية، وخصوصاً النظام السوفياتي والنظام النازي. ونحن عندما نستخدمه للتفكير في الثقافة السياسية القائمة في البلدان العربية، نفترض أنه يجد ما يطابقه بين الأنظمة القائمة للأقطار العربية وثقافاتها السياسية. ولكن افتراضنا هذا لا يعني أن الأنظمة السياسية العربية، من حيث انطباق مصطلح النظام السياسي الكلي عليها، هي نسخة عن أصل، سواء أكان النظام السوفياتي أم غيره، ولا يعني أننا نستخدم مصطلح النظام السياسي الكلي تماماً كما يستخدمه هذا أو ذاك من فلاسفة السياسة وعلمائها في الغرب، مع العلم أنه توجد فوارق كثيرة بينهم في شأن تعريفه وشرحه. للأنظمة السياسية العربية تواريخها وخصوصياتها التي لا بد من أن تنعكس في المفاهيم العامة التي نستخدمها للتفكير فيها. فإذا استخدمنا مفهوم النظام الكلي للتفكير فيها، فإننا نستخدمه لشيوعه الذي يسهل التفاهم من جهة، ولقيمته المعرفية وقابليته للانفتاح على حقائق التجارب السياسية العربية وخصوصياتها التاريخية من جهة ثانية.

وبعد، فليست الأقطار العربية المعاصرة، بأنظمتها وثقافاتها السياسية، على الدرجة نفسها من انطباق مفهوم النظام الكلي عليها. إنها تتوزع على درجات، وبعضها، مثل لبنان، يصعب ربطه بمفهوم النظام الكلي. ولكن يبدو لنا أن هذه الدرجات هي درجات في التحقق والظهور، ولا تترجم فوارق جوهرية في النزعة العميقة. فصورة النظام الكلي تجذب جميع البلدان العربية، وكل واحدة منها تستلهمها، بشكل أو بآخر، وتحقّق منها ما يتيسر لها بحسب معطياتها وظروفها الخاصة. غير أن هذا واقع تاريخي، وليس قدراً محتوماً. والمهمة الأولية للنقد الفلسفي هي التنبيه إلى تاريخية هذا الواقع وإمكانية تغييره وشروطها النظرية.

ولا شك في أن المقاربة السوسيولوجية[٢] كفيلة بإلقاء أضواء كثيرة على واقع الأقطار العربية لجهة الفوارق بينها في استلهام صورة النظام الكلي وتجسيدها في مؤسساتها، الأمر الذي يفيد في الكشف عن الشروط الواقعية للتغيير المنشود. ولكننا، في هذا البحث، نكتفي بالمقاربة الفلسفية، ونركّز التحليل النقدي على النمط العام للنظام الكلي، كما نتصوره من خلال تجارب دول متنوعة عبر العالم ومنها تجارب الأقطار العربية المعاصرة، دون النظر في أصناف هذه التجارب ومراتبها بالنسبة إلى مدى تحقيقها لنمط النظام الكلي. ويمكننا بلوغ ما نصبو إليه بواسطة جملة من الخطوات تتناول ماهية النظام الكلي ومنطق تصنيف الأنظمة السياسية: أنظمةً كليّةً وأنظمة غير كلّية، وبعض عيوب النظام الكلي والخصائص الرئيسية للنظام الأفضل من نمط النظام الكلي.

---

(٢) المقاربة العلمية للاجتماعيات: Approche sociologique.

٣ ـ أسس النظام الكلّي

يتأسس نمط النظام الكلي على واقع وعلى محاولة نفي هذا الواقع. أما الواقع فإنه ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص في التشكيل السياسي للمجتمع، وأما محاولة نفي هذا الواقع، فإنها بالضبط محاولة لتغيير العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بكيفية تؤدي في نهاية المطاف إلى الغاء القطاع الخاص ودمج الأفراد كلياً في الدولة. فلما كانت القضية كلها متعلقة بثنائية القطاع العام والقطاع الخاص، وجب أن نشرح أولاً مضمون هذه الثنائية.

تتحدر ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص من ماهية المجتمع السياسي نفسها. فالمجتمع السياسي هو المجتمع بوصفه كلاً منظماً تنظيماً عاماً، وليس المجتمع بوصفه كلاً منتجاً، أو كلاً مؤمناً، أو بوصفه غير ذلك. التنظيم العام للمجتمع، بأفراده وجماعاته، وبنشاطاته المختلفة، هو المعنى الحقيقي للمجتمع السياسي كمجتمع سياسي. **والمجتمع السياسي المستقل هو الدولة بمعناها الأول.** ففي الدولة، بهذا المعنى، يقع الأفراد ضمن التنظيم العام الذي تقتضيه أو تفرضه، بقدر ما لهم معها روابط ومصالح مشتركة لا يتيسر الحفاظ عليها دون تنظيم معين. أما الروابط والمصالح والنشاطات التي تتعلق بإرادتهم الخاصة من حيث هم كائنات فردية عاقلة وحرة، فإنها تبقى متروكةً لهم خارج وجودهم السياسي. ففي كل دولة، ينقسم الوجود الاجتماعي للأفراد إلى وجود عام، هو وجودهم كأعضاء في مجتمع واحد مستقل، وإلى وجود خاص، هو وجودهم كأفراد يتميزون فيما بينهم بفوارق لا يمكن نفيها أو تجاوزها أو تدميرها أو تجاهلها، وكذلك ينقسم نشاطهم الاجتماعي إلى نشاط عام يدور حول تأمين وجودهم المستقل ومصالحهم العامة في اطار هذا الوجود المستقل، وإلى نشاط خاص يدور حول تلبية حاجاتهم الخاصة وتحقيق نزعاتهم الخاصة. وهذا الانقسام المحايث لطبيعة الوجود الاجتماعي للإنسان ليس انشطاراً مدمّراً لوحدة الكائن الانساني، وإنما هو انقسام جدلي يطبع وحدة الكائن الانساني بطابع لا نجد مثيلاً له في سائر الكائنات. فالعام والخاص في المجتمع السياسي المستقل متلازمان ومتفاعلان. وهذان التلازم والتفاعل يتشكلان، في الواقع، بمختلف أشكال الانسجام أو التناقض أو التوتر.

هذا هو المعنى الأصلي لثنائية العام والخاص. إنه يتعلق بانقسام البشر إلى مجتمعات سياسية مستقلّ بعضها عن بعض، وبالطبيعة الجدلية لبنية الوجود الاجتماعي للبشر في هذه المجتمعات السياسية المستقلة. ولكن هذا المعنى يندمج، أو يتوارى، في التجربة السياسية العينية، خلف المعنى الذي يعيشه الناس عموماً عندما يمارسون حياتهم السياسية اليومية، وهو المعنى المرتبط بالمعنى الثاني للدولة. فالمعنى الأول للدولة يتجه إلى لحظة تكوين الدولة كوحدة سياسية عليا وقيامها كوحدة مستقلة، أي حرة وسيدة على نفسها. أما المعنى الثاني فإنه يتجه إلى الحياة الداخلية للدولة ويبرز أهمية عملها وموقعها بالنسبة إلى المجتمع. فالدولة، بهذا المعنى، هي مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تتولى تدبير الشؤون العامة للمجتمع، أو بعبارة أخرى، تنظيم المصالح المشتركة لأفراد المجتمع وإدارتها. إنها مؤسسات وأجهزة

متخصصة في تحقيق سلطة الدولة بالمعنى الأول. ولهذا تشكل قطاعاً متميزاً، يُصطلح على تسميته **القطاع العام**، ويقابله القطاع الخاص الذي هو مجال المعاملات بين الأفراد باعتبار ما يعود لهم كأفراد مسؤولين عن أنفسهم، كل في حدود شخصيته وعلاقاته مع الآخرين. وما ينبغي إدراكه في هذه النقطة من ثنائية العام والخاص في الدولة هو أن الدولة كمجموعة مؤسسات وأجهزة متخصصة في ادارة حياة المجتمع السياسي المستقل وتنظيمها لا تتمتع وحدها بوظيفة الاهتمام بالشؤون العامة لهذا المجتمع. فكل فرد من أفراد المجتمع السياسي المستقل يتمتع بهذه الوظيفة مبدئياً وإن كان من الناحية العامة لا يقوم بها إلّا بالتعامل مع المؤسسات والأجهزة المتخصصة لها. كل فرد في المجتمع السياسي المستقل، من حيث هو عضو عامل فيه، هو موجود سياسي، وله الحق في أن يمارس نشاطاً سياسياً، سواء أكان في المؤسسات والأجهزة العامة أم خارجاً عنها. الوجود السياسي والنشاط السياسي شائعان في المجتمع السياسي المستقل، مبدئياً، دون امتياز ودون احتكار. فالشأن العام هو شأن جميع أفراد المجتمع، وما يهم جميع أفراد المجتمع هو شأن سياسي. وليس اختصاص مجموعة معيّنة من المؤسسات والأجهزة بالاهتمام بالشأن العام سوى إجراء عملي، مرتبط بضرورات تقسيم العمل وبالفاعلية والاستمرارية في تأدية العمل. ولا يلزم عنه بالضرورة احتكار للوجود السياسي والنشاط السياسي.

هكذا يتضح لنا أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص تفترض انقسام العلاقة الاجتماعية للانسان إلى علاقة عامة، هي محور العلاقة السياسية، وإلى علاقة خاصة، متفاعلة مع العلاقة العامة بقدر ما هي محتاجة إليها. كما يتضح لنا أن الاهتمام بالعلاقة العامة ليس وقفاً على القطاع العام، إذ انها موضوع لجميع أعضاء المجتمع السياسي المستقل، وليس لأولئك الذين يعملون في المؤسسات والأجهزة التي يتشكّل منها القطاع العام فقط. وفي الحقيقة، يهتم القطاع العام بالجانب العام من وجود الانسان الاجتماعي، ولا يمكنه أن يفعل ذلك دون الاهتمام بالجانب الخاص من هذا الوجود. إن المعاملات المتروكة لحرية الأفراد ورغباتهم تستدعي شيئاً فشيئاً التنظيم. والتنظيم لا يتأتّى في النهاية إلّا من المؤسسات العامة العليا. ومن هنا كان التشريع في الدولة إما للحياة العامة وإما للحياة الخاصة لأفراد المجتمع. والقطاع الخاص يدور نشاطه حول ما هو غير مشترك بين أعضاء المجتمع المتشكل في دولة. ولكنه لا يستطيع تحديد نشاطه وتطويره دون الرجوع إلى العلاقة السياسية التي تشمل وظيفتها الدفاع عن المصلحة العامة وحمايتها من طمع المصالح الخاصة وإقامة الحماية للمصلحة الخاصة نفسها من طمع المصلحة الخاصة وعدوانها. وهذا يعني أن ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص هي ثنائية دينامية معقّدة، وخاضعة بطبيعتها لحركة دائمة تتركز في العلاقة بين طرفيها وفي مدى التناسب بينهما في النظام الشامل للمجتمع

هذا هو مضمون ثنائية القطاع العام والقطاع الخاص من الوجهة الفلسفية. إنّها ثنائية تضايفية لا تعرف الثبات والجمود. القطاع العام يؤكّد نفسه بوجود القطاع الخاص وبعلاقته به، والقطاع الخاص يؤكد نفسه بوجود القطاع العام وبعلاقته به، إلّا أن توكيد القطاع العام

لنفسه يمكن أن يتم في حدود نطاقه الذاتي. كما يمكن أن يتم على حساب نطاق القطاع الخاص. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القطاع الخاص. مما يعني أن جدلية التفاعل بين القطاع العام والقطاع الخاص يمكن أن تكون توسعية لمصلحة أحد الطرفين. والمشكلة الحقيقية في هذه الجدلية هي أن تحديد نطاق القطاع العام وبالتالي تحديد نطاق القطاع الخاص، هو نفسه موضوع جدل ونزاع، إذ لا حدودَ ثابتة فاصلة بينهما. ولما كانت القوى الاجتماعية لا تعرف سلطة أعلى من سلطة الدولة، فإن سعيها لتحديد هذا النطاق يتّجه بالضرورة وجهة الاستيلاء على سلطة الدولة. ومن هنا نفهم تعدّد الأشكال التي اتخذتها العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص عبر التاريخ. ففي كثير من المجتمعات السياسية، ظل التمييز بين مفهوم القطاع العام ومفهوم القطاع الخاص قابعاً في سبات وعيها النظري. وفي بعض المجتمعات السياسية، كالمجتمعات الإغريقية، كانت العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص، في الوعي السياسي النظري على الأقل، مائلة لمصلحة القطاع العام، بينما كان العكس في بعض مجتمعات القرون الوسطى الأوروبية، إن لم يكن في مجملها. وفي هذا العصر، نشهد تجارب متباينة جداً لتشكيل العلاقة بين القطاع العام والقطاع الخاص بصورة واعية ومخططة. ولهذا نشعر بأن حظوظنا في التوصل إلى إدراك الحقيقة في هذه المشكلة من مشكلات الفكر السياسي أكبر من حظوظ السابقين لنا.

بعد هذا الشرح الموجز لماهية القطاع العام والقطاع الخاص والعلاقة بينهما، نستطيع تحديد نمط النظام الكلي وتبيين خصائصه العامة. فالنظام الكلي هو نظام يسعى بعزم وتصميم، إلى توسيع نطاق القطاع العام إلى حد الغاء القطاع الخاص ودمج أفراد المجتمع كليّاً في الدولة، بحيث ينتفي التمييز بين العام والخاص في الوجود الاجتماعي للأفراد. لنشرح عناصر هذا التعريف، ففي شرحها سبيل لمزيد من الوضوح ولتجنب الالتباس.

نقول إن النظام الكلي يسعى بعزم وتصميم إلى تحقيق هدفه، للدلالة على شيئين: النزعة النضاليّة الواعية التي يحملها النظام الكلي في تكوينه الذاتي، والشك في امكانية بلوغ هدفه بلوغاً تاماً. النظام الكلي يهدف في النهاية إلى إلغاء القطاع الخاص. ولكنه يعلم تماماً أن هذا الهدف بعيد المنال بعد أن افترضه ممكناً. فمن وجهة منطقه الذاتي، السعي سمة جوهرية له. ومن وجهة نظرنا، القائمة على الطبيعة الجدلية لبنية المجتمع السياسي، السعي سمة جوهرية له، لأنه لن يبلغ هدفه كما يشتهي. وهذا السعي، المتسلح بالعزم والتصميم، يحتاج بطبيعة الحال إلى تبرير كاف، وإلى تصوّر للمراحل التي ينبغي اجتيازها. وسنرى في الصفحات الآتية، كيف يستخدم النظام الكلي **العقيدة الكليّة** لتبرير هدفه وسعيه إليه.

ونقول إنَّ النظام الكلّي يريد، من وراء توسيع القطاع العام إلى حد الغاء القطاع الخاص، دمج الأفراد كليّاً في الدولة. وهذا يعني أنه يريد تأطير جميع النشاطات الاجتماعية في مؤسسات الدولة وأجهزتها، أو إخضاعها لها إخضاعاً تاماً. ففي مجال النشاط السياسي، وهو المجال الأكثر دقّةً وتأثيراً، لا يقبل النظام الكليّ أن يكون في الدولة نشاط سياسي خارجاً عن مؤسسات الدولة العامة. فالنشاط السياسي في النظام الكليّ هو النشاط الرسمي، هو نشاط

المؤسسات الرسميّة، أي نشاط الجماعة السياسية القابضة على هذه المؤسسات. ولا نشاط سياسياً خارج هذه المؤسسات. وفي مجال النشاط الاقتصادي، يريد النظام الكلّي أن تكون جميع عمليات الانتاج والتوزيع والتبادل في قبضة القطاع العام أو تحت إشرافه المباشر. التجارة الخارجية، والانتاج الزراعي والانتاج الصناعي، والاستهلاك، وتحسين مستوى المعيشة، والعلاقات بين الأفراد في جميع قطاعات النشاط الاقتصادي، كلها أمور تتولى تنفيذها أو تنظيمها، مباشرة أو بإشراف دقيق، أجهزة الدولة، دون غيرها. وفي مجال النشاط التربوي والتعليمي، يشدد النظام الكلي على ضرورة التحاق جميع التلامذة والطلاب بمدارس الدولة وجامعاتها ومعاهدها، وتلقيهم التربية والمعارف بحسب أنظمة الدولة وتوجيهاتها. وفي مجال وسائل الاتصال والإعلام، يحرص النظام الكليّ على حصر كل وسائل الاتصال والاعلام، وبخاصة الوسائل الجماهيرية منها، في مؤسسات الدولة وأجهزتها، لأن الإعلام والدعاية ركيزتان من ركائزه الكبرى. وهكذا دواليك بالنسبة إلى سائر النشاطات الاجتماعية لأفراد المجتمع السياسي. وعندما ينعدم وجود مؤسسات سياسية واقتصادية وتربوية وتعليمية وإعلامية خارج القطاع العام، يصبح تعلّق الأفراد بالدولة، عن طريق مؤسساتها وأجهزتها، أكثر من ارتباط تفاعلي. إنه يصبح **تبعيّة تامة**، يترجمها النظام الكلي بأنها اندماج تام.

ما هو المعنى النهائي لاندماج الأفراد كليّاً في الدولة؟ إنه التطابق التام بين الوجود الخاص والوجود العام في وجود الناس الاجتماعي. إنه سيطرة السياسي كليّاً على كل الوجود الاجتماعي، وتسييس كل شيء في المجتمع بصورة مباشرة من وجهة النظر المؤيدة للدولة، وتحويل القوى الانسانية الناشطة في المجتمع إلى قوى متماهية مبدئياً مع سلطة الدولة، وعملياً مع سلطة الحاكمين. إنه، باختصار، تعطيل للجدلية التي تحرّك القوى الانسانية في المجتمع، وقوى البحث عن الأحق والأحسن والأفضل والأجمل، والأنفع والأشهى، والأجلّ والأمجد والأبقى والأكبر. وهذا التعطيل يختلف شكله بحسب العقيدة التي يستخدمها النظام الكلي. فالنظام الكلي الذي يردّ الوجود العام لأفراد المجتمع إلى وجود قومي عنصري يخضع القوى الانسانية لأفراد المجتمع لمقتضيات التماهي مع **القومية العنصرية** ومع إرادة الحكام العاملين لتحقيق هذه القومية دون معارضة، قائمة أو ممكنة. وكل نظام كلي يردّ الوجود العام لأفراد المجتمع الذي يبسط سيادته عليهم إلى **وجود جماعي مقدس** حتى تسهل عليه عملية محو الأفراد أمامه.

يتبين من هذا الشرح أن الخصائص الرئيسية للنظام الكلي هي الخصائص الثلاث الآتية:

أ ـ احتكار القطاع العام للنشاط السياسي. وهذا يعني منع الأفراد والجماعات أو الجمعيات من مزاولة النشاط السياسي بكيفية حرة وربط مزاولته بالانتساب إلى الجماعة المسيطرة على مؤسسات الدولة وأجهزتها.

ب ـ ارتكاز الحكام المسيطرين على مؤسسات الدولة وأجهزتها والمحتكرين للنشاط

السياسي، على **عقيدة كليّة** تبرر احتكارهم للنشاط السياسي وامتداد سيطرتهم إلى سائر النشاطات في المجتمع.

ج - توسيع نطاق القطاع العام، بحيث يصبح شاملاً لكل الوظائف والمصالح في الوجود الاجتماعي للأفراد، وممتداً الى جميع أفراد الدولة. وهذا ما يمكن تسميته **دولنة المجتمع** (Etatis tion de la société).

هذه الخصائص الثلاث متكاملة فيما بينها. فالخاصة الأولى لا تكفي وحدها لجعل النظام السياسي كليّاً. إنها الشرط الضروري لقيام النظام الكلي، وحصولها يؤذن بإمكانية اتجاه النظام السياسي نحو النظام الكلي. إنّ احتكار القطاع العام للنشاط السياسي يعني، في العمق، رفض الحق في المعارضة. ورفض الحق في المعارضة يعني، في حالة النظام الكلي، أن أهل الحكم لا يستبدون بالحكم طمعاً بالحكم ومزاياه وامتيازاته، كما هي الحال في الأنظمة الاستبدادية أو الديكتاتورية البسيطة، وإنما يستبدون به ويمنعون نشوء أي معارضة لهم لاعتقادهم أنهم يمتلكون النظرة الشاملة الصائبة التي ينبغي للمجتمع أن يسير بموجبها ويهتدي بهديها. ولولا هذا الاعتقاد، لكان احتكارهم ضرباً من ضروب الاستبداد البسيط، الذي يتجدد وتتحسن أساليبه باستمرار. وهنا ينبغي أن نذكر أن علماء السوسيولوجيا السياسية، من أمثال الفرنسي ريمون آرون (١٩٠٥ - ١٩٨٣) (Raymond Aron)، عندما يدرسون الظاهرة التوتاليتارية، يشدّدون على عنصرين فيها: **عنصر الحزب السياسي** وعنصر **الايديولوجيا** التي يندفع بها الحزب السياسي في سيطرته الكليّة على الدولة والمجتمع. وفي رأينا أن النظام الكلي لا يقتضي بالضرورة أن يكون أهل الحكم عبارة عن حزب سياسي بالمعنى الحصري. فالأحزاب السياسية تنظيمات متجذرة في بعض الدول، ويمكن أن تكون إحدى الوسائل لتحقيق النظام الكلي. ولكن ألا يمكن تحقيق النظام الكلي عن طريق تنظيمات أخرى؟ والايديولوجيا أيضاً ظاهرة تفرض نفسها في بعض البلدان. ولكنها ليست وحدها التي يمكن الارتكاز عليها كأساس للنظام الكلي. **فالدين** يستخدم، في بعض الدول، لتأسيس النظام الكلي وتوجيهه. وفي دول أخرى، يقع الارتكاز على شيء مركب بتسوية مبهمة بين **الدين والايديولوجيا**. ولذلك نقول إن كل عقيدة كليّة يرفعها الحكام إلى مستوى عقيدة رسمية للدولة، سواء أكانت ديناً معيناً أم ايديولوجيا معينة أم شيئاً مركّباً منهما، يمكنها أن تشكل قاعدة لنظام سياسي كلّي. **فالعقيدة الكليّة** تدفع معتنقيها، بطبيعة نزوعها، إلى الاستيلاء على الدولة وإلى احتكار النشاط السياسي فيها وإلى استخدام وسائل الاتصال والاعلام للنفاذ إلى النفوس، واحتكار تلك الوسائل إذا أمكن، والامتداد عبر أنظمة الحياة التعليمية والتربوية والاقتصادية والقرابية ليشمل تأثيرهم جميع الأفراد وجميع النشاطات في المجتمع. ومن هنا يبدو لنا أن التركيز في نقد النظام الكلي، ينبغي أن يكون على جانبه العقائدي قبل غيره من الجوانب التي تستحق النقد.

وقبل الانتقال إلى هذه الخطوة من بحثنا ولكي يكون انتقالنا إليها تدريجياً، يحسن بنا أن نتابع تحديد نمط النظام الكلي عن طريق التساؤل عن منطق التصنيف الذي ينتج فكرة

النظام الكلي. فالتصنيف في الفلسفة، كما في العلوم، وسيلة مفيدة جداً، إذ إنها تزيد التعريف وضوحاً، والمفهوم ضبطاً، والعلاقات بين المفاهيم تحديداً وترتيباً.

٤ ـ تصنيف الأنظمة السياسيّة: الكلي، المنكمش، المنفتح

يمكن تصنيف الأنظمة السياسية بالرجوع إلى معايير عدة. ومن الملاحظ أن تنوع التجارب السياسية وتغيرها عبر العصور يحمل الفلاسفة والعلماء على إعادة النظر، من عصر إلى عصر أو من حقبة إلى حقبة، في التصنيف الرائج واقتراح تصنيف جديد لاستيعاب الجديد في تلك التجارب. وهكذا يحاول الفلاسفة والعلماء في هذا العصر تخطي معايير عدد الحكام وكيفية ممارستهم للحكم ومصدر السلطة والدستور، واستخدام معايير جديدة من نوع كيفية تطبيق القاعدة الديمقراطية بالنظر إلى الأساس الجماعي للدولة أو عدد الأحزاب المشاركة قانونياً في الحكم. وهمُّهم ينصبُّ على تفسير نظام الحكم، أي آلية تولي السلطة وممارستها في الدولة. فما هو المعيار الذي يستخدمونه للوصول إلى النظام الكلي؟

في الواقع، لا يُعنَى مُنظِّرو النظام الكلّي بهذا السؤال، على ما نعلم، عنايةً كافية. فانصرافهم إلى تحليل النظام الكلي وتفسيره يأتي في الأغلب من باب التصدي له دفاعاً عن **الديمقراطية البرلمانية أو الديمقراطية الرئاسية**. والفكرة المهيمنة في كتاباتهم هي فكرة التعارض بين النظام الكلي والنظام الديمقراطي القائم خصوصاً على احترام حرية الأفراد في اختيار ممثليهم في الحكم. وفي الحقيقة، لا مجال للشك في صحة هذا التعارض، كما هو مطروح ومشروح في الفكر السياسي الغربي المعاصر. ولكن النظام الكلي لا يعارض الديمقراطية، كما تعارض، مثلاً، الأنظمة الدستورية الأنظمة غير الدستورية، أو أنظمة الحق الإلهي أنظمة الإرادة الشعبية. إن لعبة النَّفي بين الديمقراطية والنظام الكلي لعبة حقيقية بقدر ما تأتي الديمقراطية تجسيداً للنظام الذي يعارض **النظام الكليّ** في المبدأ الذي انبثق منه، أعني **السيطرة الشاملة والتامة للدولة على المجتمع والقوى الانسانية المتحركة فيه**. فالنظام الكلي ليس نظاماً بالمعنى المتعارف عليه، أي بالمعنى المتصل بالمنطق الداخلي للحكم، وإنما هو نظام بمعنى آخر، متصل بكيفية تعامل الدولة مع المجتمع. وفي الحقيقة، تختلف التصنيفات المتعلّقة بالدول نفسها عن التصنيفات المتعلقة بالأنظمة السياسية. فبالنسبة إلى الدولة نفسها، يمكن اعتماد معايير متفاوتة في معناها السياسي، كمعيار الشكل الذي ينتج **دولة بسيطة ودولة مركبة**، أو كمعيارالأساس القومي الذي ينتج **دولة قومية ودولة غير قومية**. ومنطقياً، تصنيف الدول نفسها يسبق تصنيف الأنظمة السياسية. والالتباس الذي يصيب مفهوم النظام الكلّي ناتج من كونه أقرب تصنيف متعلّق بالدول نفسها من التصنيفات المتعلقة بأنظمة الحكم السياسية. فالمعيار الذي يضبط حقيقته هو **معيار العلاقة بين الدولة والمجتمع**، أو بتعبير أدق **منطق تعامل الدولة مع المجتمع**. هذا المنطق يشمل موقف الدولة من المجتمع ومدى تفاعلها معه ووسائل هذا التفاعل وكيفية تصحيح مساره. ومن الطبيعي أن يحصل تداخل بين منطق

تعامل الدولة مع المجتمع ونظام الحكم المعتمد في الدولة. ولكن النقطة التي ينبغي إدراكها هنا هي أن منطقاً محدداً لتعامل الدولة مع المجتمع يمكن أن يتماشى مع أكثر من نظام حكم بعينه. فعلى العموم، تنقسم الدول، بالنسبة إلى منطق تعاملها مع المجتمع، إلى دول تتصف **بالطابع الكلي**، ولذلك يمكن التحدث عن دول كليّة كمرادف لما نعنيه بالأنظمة الكليّة، وإلى دول تتصف **بالطابع المنكمش**، وثالثاً إلى دول تتصف **بالطابع المنفتح**. ولذلك، كما نتحدث عن أنظمة كليّة ودول كليّة، يمكننا أن نتحدث عن أنظمة منفتحة ودول منفتحة ودول منكمشة وأنظمة منكمشة، مع الإشارة إلى أن الانفتاح والانكماش هنا لا يصفان موقف الدولة من الدول الأخرى وهو ما يسمى علاقاتها الخارجية، بل يصفان موقفها من المجتمع الذي هي دولته. فالدولة المنكمشة هي نقيض الدولة الكليّة، إذ إن مبدأها هو الاقتصار على أقل ما يجب على الدولة في المجتمع، كالحماية الخارجية والأمن الداخلي والعدلية. أما الدولة المنفتحة فهي الدولة التي تعيش جدلية التفاعل مع المجتمع باحترام حدودها كدولة وبتحمل مسؤوليتها التنظيمية والادارية المتنامية، دون طمع في القضاء على القطاع الخاص، ودون احتكار للنشاط السياسي، ودون تقاعس عن أداء مهماتها في بلورة جوانب التكافل والتضامن بين أفراد المجتمع. **والمشكلة في عصرنا هي مشكلة الصراع بين الدولة الكليّة والدولة المنفتحة**، إذ يبدو أن الدولة المنكمشة لا تجد اليوم من يطالب بها. ونحن نذكرها في هذا التحليل لتبيين موقع النظام الكلي في التصنيف الذي ينتمي إليه تبييناً تاماً. وعليه، إذا ظهرت الديمقراطية بمظهر التعارض مع النظام الكلي، فذلك لأنها محاولة تحقيق جدّي وواع للدولة المنفتحة، وليس لأنها المحاولة الوحيدة الممكنة لتحقيق هذه الدولة. فالدولة الكليّة يمكن أن تتحقق عبر أنظمة حكم مختلفة، كالنظام السوفياتي، والنظام النازي، والنظام الشيعي في صيغته الخمينية. وكذلك الدولة المنفتحة، فهي ممكنة التحقيق عبر أنظمة حكم مختلفة.

لتصنيف الدول على أساس منطق تعاملها مع المجتمع وظيفتان رئيسيتان: وظيفة نظرية ووظيفة نقدية. فَعَلى الصعيد النظري، يساعدنا على تمييز ماهية نمط النظام الكلي وإدراكه على حقيقته، في نفسه أو بمقارنته مع ما يعارضه، كما في نمط النظام المنكمش ونمط النظام المنفتح. ويساعدنا تالياً على إحراز تقدم في التفسير الموضوعي للتاريخ السياسي وتطور الدول. وعلى الصعيد النقدي، يفيدنا في الكشف عن قيمة كل من النظام المنكمش والنظام الكلي والنظام المنفتح، إذ إن كلّ واحد من هذه الأنظمة ينطوي على حكم على النظامين الآخرين، وعلى تفضيل لطريقة تعامل مع المجتمع، وعلى أسلوب للتعاطي مع مزاياه وعيوبه. وهذه أمور لا بد من اعتبارها عندما نمارس النّقدَ على هذه الأنظمة من وجهتنا الفلسفية الخاصة. وفي الواقع، إننا نشعر، في ضوء هذا التصنيف، أننا أقدر على فهم نمط النظام الكلي وتفنيد فضائله ونواقصه. ونعتقد أننا أحسن استعداداً لنقد جانبه العقائدي الذي نودّ التركيز عليه الآن.

٥ ـ دور العقيدة الكليَّة

ذكرنا أن الشرط الأول للنظام الكلي هو احتكار الجماعة الحاكمة في الدولة للنشاط السياسي، وأشرنا إلى أن هذا الشرط لا يكفي وحده لنشوء النظام الكلي. وفي الحقيقة، إن قضية احتكار النشاط السياسي تستحق بحثاً خاصاً، لا من وجهة دراسة النظام الكلي، بل من وجهة دراسة الحياة السياسية في الدول إجمالاً. إذ إن تاريخ الأنظمة السياسية يسمح لنا باستخلاص أن القاعدة العامة هي ميل كل الجماعات الحاكمة، أياً كان النظام السياسي وأياً كانت الدولة، إلى الاستئثار بالنشاط السياسي، تدعيماً لحرية تصرفها في ممارسة السلطة السياسية، وبالقول بأن الاعتراف بشرعية العمل السياسي خارجاً عن القطاع العام ـ وهو الأمر الذي يسمح بتعدد الجماعات السياسية وبالمعارضة العلنية ـ إنما هو ظاهرة لا تزال محدودة، إن لم تكن استثناءً مزعجاً. وليس من المدهش أن يكون ثمة طابع خاص للاحتكار السياسي المؤدّي إلى النظام الكلي. ولكننا لن نتعمّق ها هنا في تحليل هذه النقطة. إذ نعتقد أن الحلقة المركزية في نشوء النظام الكليّ هي ارتكاز الجماعة الحاكمة، المستأثرة بالعمل السياسي في الدولة، على عقيدة كلية تبرّر بها حكمها وشمول سيطرتها على المجتمع. وبناء عليه، نذهب إلى أن التحليل النقدي للنظام الكلي يجب أن ينصب، بعد تبيين الماهية العامة لهذا النظام، على الدور الذي تلعبه العقيدة الكلية في بنيته وفي روحه العامة.

تكون العقيدة كليةً عندما تؤكد أنها تشمل تماماً جميع شؤون الانسان في المجتمع، وفي علاقته بالعالم من وجهتي الوجود والواجب، وتؤكّد أنها العقيدة النهائية التي ما بَعْدها عقيدة. بهذا المعنى، نلاحظ أن العقائد الكليّة تتباين فيما بينها، شمولاً وانغلاقاً، فضلاً عن تباينها في نظام الحقائق الذي يشكّل قوامها. ومن حيث المبدأ، **تنزع كل عقيدة كليّة إلى الغاء غيرها من العقائد أو إلى استيعابه وضبطه تحت سيطرتها، وخصوصاً بعد أن تصبح عقيدة رسمية للدولة**. فالعقيدة الكلية هي بطبيعتها عقيدة **تفردية وسلطوية**. أما التعايش والتوفيق، فإنهما حالتان تفرضهما ظروف التاريخ، وليس لهما حساب في طبيعة العقيدة الكلية. وانطلاقاً من نزعتها الجوهرية هذه، تتحرك العقيدة الكلية لتشكيل المجتمع تشكيلاً شاملاً، مما يعطي الجماعة الحاكمة في الدولة الحق في احتكار القوة المسلّحة، من حيث إنها مؤتمنة على سلطة الدولة، والحق في احتكار وظيفة التفكير والإقناع. وهذا يفتح الباب لمختلف أنواع الاقتران بين القوة والإقناع، كاستعمال القوة تارة واستعمال الإقناع طوراً، أو كاستعمال الاقناع بالقوة بدلاً من استعمال قوة الاقناع.

فما هي القيمة النظرية للعقيدة الكلية، من حيث انها كليّة؟
وما هو المبرر لجعل العقيدة الكلية عقيدة رسمية للدولة؟
وما هي نتائج سيادة عقيدة كلية على الدولة والمجتمع؟

تلك هي الأسئلة التي يدور حولها التحليل النقدي للنظام الكلي في جانبه العقائدي. ولنبدأ بالإجابة عن السؤال الأول.

أ ـ تطرح العقيدة الكلية نفسها كنظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة، إلى جميع شؤون دنيا الانسان (المجتمع والدولة والتاريخ والأخلاق والاقتصاد والتربية والعلاقة بالطبيعة وما بعد الطبيعة). وتدّعي لنفسها الحق والقدرة على تشكيل دنيا الانسان، وجوداً وسلوكاً، تشكيلاً كاملاً. فهل يجوز، عقلاً، قبولُ هذا الادعاء وذاك الطرح؟ إن الطموح إلى الشمول الكامل في معرفة الانسان والعالم، وتالياً في معرفة ما يجب أن يكون عليه الانسان، طموح مشروع، يجد أساسه في نزوع الانسان إلى معرفة كل شيء معرفة تامة. **ولكن أين هي العقيدة التي برهنت بالفعل على وصولها إلى الشمول الكامل في تفسير دنيا الانسان وتجربته في العالم؟** إن وضع الانسان في العالم لا يسمح له بالنظر إلى نفسه وإلى العالم إلاّ من زاوية جزئية، من نقطة معينة، من داخل العالم. فالكمون في العالم يحجب عن نزوع الانسان إلى معرفة كل شيء معرفة تامة، إمكانيّةَ الاحاطة الكاملة بالعالم من زاوية كلية مطلقة، ولذلك لا يستطيع الانسان الوصول إلى أكثر من **الشمول المحدود**. فكل نظرة شاملة إلى الانسان والعالم هي نظرة غير كاملة، تفوتها حقائق كثيرة، ليس في الجزئيات والتفاصيل فقط، وإنما في الأصول والمبادىء الأولى. النظرة الشاملة إلى الانسان والعالم هي محاولة لجمع مجموعة معينة من الحقائق في نظام يرتاح إليه الإنسان ويرتكز عليه لتحديد مصيره. فوظيفتها النفسية والعملية هي سبب المغالاة في تفسير قيمتها النظرية، أي تحويل شمولها المحدود إلى شمول كامل.

قد يبدو هذا الكلام على محدودية العقيدة الكلية من حيث هي كلية، من البديهيات النافلة. ولكن الواقع يدل على أن الملايين من بني البشر، ومن كل القارّات والطبقات، لا يزالون يرون أن العقيدة الكلية هي نظرة شاملة كاملة بالفعل أو بالقوة إلى الإنسان والعالم. ومهما يكن من أمر، فالتذكير بالشمول المحدود لكل عقيدة كليّة أمر ضروري في نقد النظام الكلي. وينبغي عطفه على تذكير آخر، وهو **التذكير بالنسبية التاريخية لكل عقيدة كلية**. فكل عقيدة كلية تنشأ في تفاعل وثيق مع حضارة معينة، ومع وضعية معينة من الصراع الاجتماعي الكبير، وتأتي وجهة نظر شاملة وجديدة لحل هذا الصراع. فمهما أرادت لنفسها من التعالي على التاريخ ومن القبض على المطلق، أو مهما نسبت لنفسها من فهم منطق التاريخ ومعناه الكامل، فإنها لا تستطيع أن تكون صالحة كما هي لكل الأزمنة والأمكنة، أي لكل الحضارات والصراعات الاجتماعية. العظمة في العقيدة الكليّة لا تقدر أن تحفظها من صدمة التاريخ، التاريخ الخلاّق الذي يستوعب طموح العقيدة الكلية ويتجاوزها بما يبدعه من مشكلات وأحداث وأشكال. فما تطرحه العقيدة الكلية من طابع نهائي لنظام حقائقها وقيمها ليس سوى تعبير عن رغبة في الاستمرار أطول مدة ممكنة في التاريخ.

هذه هي، عقلاً، القيمة النظرية للعقيدة الكلية، من حيث إنها كلية. ولكن المشكلة هي أن العقيدة الكلية لا تحتكم إلى العقل لإثبات قيمتها النظرية إلاّ بصورة محدودة. فاستخدام العقل، سواء في الدين أم في الايديولوجيا، مشروط أساساً بموقف ايماني. والمواقف الايمانية تتعدى الحجج العقلية، وتتمتع بقدرة هائلة على التلاعب باستعدادات الجماهير لتقبل

الحقائق من الأقوياء وأصحاب اليقين المطلق. ولا سبيل لمعالجة هذه المشكلة إلّا بنمو الثقافة العقلية في المجتمع. فعندما تنمو الثقافة العقلية في المجتمع، يصبح من الممكن، على نطاق واسع وعلني، بحث ما يعود إلى قوة الايمان الدافعة للانسان وما يعود إلى قوة العقل المضيئة أمامه. ومعروف من خلال التاريخ أن نمو الثقافة العقلية في المجتمع يرجع إلى شيوع التفكير العلمي والتفكير الفلسفي في مختلف طبقات المجتمع، وبخاصة طبقة النخبة القائدة.

ب - **الطابع الكلي** للعقيدة الكلية وللنظام الكلي الذي يجعل من العقيدة الكليّة عقيدة رسمية للدولة، هو إذاً **طابع مزعوم**، يقوم على **وهم**. ولكن هل يكتفي الحكام في النظام **التوتاليتاري** بهذا الطابع حتى يبرروا جعل عقيدتهم عقيدة رسمية للدولة، وبالتالي للمجتمع كله؟ إن تمكن الحكام من الارتكاز على عقيدة كلية، تعلن أنها تمتلك الحقيقة الشاملة والنهائية حول الإنسان، ما هو وما يجب أن يكون، وتبرر دولتهم وحكمهم بأسلوب يقيني قاطع، يعفيهم إلى حد كبير من مشقة الدفاع عن شرعية سلطتهم والبحث عن سبل تأمين طاعة المحكومين لهم. ولكن هذا لا يكفي في النهاية، لكي يتمسكوا بالعقيدة الكلية عقيدةً رسميةً للدولة والمجتمع. فثمة حجتان يراهما كل نظام كلي لازمتين كافيتين، ويلجأ لهما، ضمناً أو صراحةً، لتبرير سيادة العقيدة الكلية في الدولة. **وهما ضرورة العقيدة للدولة، ووحدة المجتمع وتماسكه**. فالحجة الأولى تقول بأن الدولة، كسلطة أمر وتوجيه، لا بد لها من الرجوع إلى نظام قيم معينة تستمد منه أوامرها وتوجيهاتها. والعقيدة هي التي تعطي الدولة نظام القيم المطلوب. وكلما كانت العقيدة أشمل، كانت في نظرهم أفضل. والحجة الثانية تقول بأن سيادة العقيدة الكلية في الدولة والمجتمع هي أفضل السبل لتأمين وحدة المجتمع السياسي وتماسكه. إذ إن العقيدة الكلية تقوم على وحدة الحقيقة ووحدة النظرة إلى الحقيقة. وهاتان الوحدتان من الروابط الأساسية بين أفراد المجتمع الواحد. وعلى العكس، إذا تعددت العقائد في المجتمع الواحد، تطرق إليه التفسخ والتناقض، وأصبحت الدولة فيه معرَّضة للوهن.

هاتان الحجتان دعامتان من الدعائم الرئيسية للنظام الكلي. ولكنهما لا تصمدان أمام الفحص الدقيق. فما تقوله الحجة الأولى ينطوي على حقيقة، ولكن ينبغي تحديد هذه الحقيقة بدقة، حتى لا يستنتج منها ما لا يصح استنتاجه. إن السياسة أمر وتوجيه. ومن حيث هي كذلك، تفترض نظام قيم معينة، وتحتاج إلى مصدر يعطيها هذا النظام. فكل انسان يقوم بفعل سياسي يحتاج إلى نظام قيم معينة، وليست الدولة كمجتمع سياسي مستقل هي المحتاجة إلى مثل هذا النظام. بعبارة أخرى، الحكام يحتاجون في أعمالهم التشريعية والتنفيذية إلى عقيدة تحدّد لهم القيم والغايات الضابطة لسياستهم، ومجال هذه العقيدة هو مجال الخير المشترك أصلاً. فإذا كان الحكام يتمتعون بحق تطبيق تفسيرهم للخير المشترك في الدولة فإنهم لا يتمتعون وحدَهم بحق التفكير في هذا الخير المشترك. وقد يتغيّر الحكام، ويتغيّر نظامُ الحكم، وتتغير تبعاً لذلك العقيدة المسيطرة المحدِّدة والمُفسِّرة للخير المشترك وتبقى الدولة كمجتمع سياسي مستقل هي نفسها، مما يعني أن الدولة كمجتمع سياسي مستقل لا يقتضي

قيامها واستمرارها بالضرورة عامل العقيدة، ولا تقتضي حياتها أن تكون عقيدة الحكام فيها عقيدة كليّة. إن أسباب قيام الدول، أي المجتمعات السياسية المستقلة، كثيرة وليست رابطة العقيدة سوى سبب من تلك الأسباب، يتوافر في حالة، ولا يتوافر في حالات. وعليه، ليس من الضروري للدولة أن ترتبط بعقيدة حتى تكون دولة، ولكن من الضروري للحكام أن تكون لهم عقيدة ما، في مجال الخير المشترك الذي هم مسؤولون عنه. ولا يستطيع الحكام فرض عقيدة على الدولة كلها إلاّ بقدر ما يذهبون إلى التماهي الكلي معها. وفي هذا السياق يترابط احتكار النشاط السياسي مع احتكار التفكير العقائدي. وهما أمران يتنافيان مع حق كل عضو في الدولة كمجتمع سياسي مستقل في أن يكون له رأي سياسي، وفي أن تكون له حرية اعتقاد تامة فيما لا علاقة له بالخير المشترك.

ج ـ يقودنا هذا التحليل مباشرة إلى مشكلة الوحدة والتماسك في المجتمع السياسي. فهل ربط الدولة بعقيدة كلية شرط للحفاظ على وحدة الدولة وقوتها؟ الجواب عن هذا السؤال في حالة الدولة العقائدية المركبة، أي الدولة التي تقوم على رابطة العقيدة وتجمع أقواماً أو قوميات مختلفة، فوريّ وبديهي، ولكن دولة من هذا النوع ليست سوى دولة امبراطورية تستخدم العقيدة الكلية لتوسيع وشرعنة سيطرة شعب من الشعوب على شعب أو مجموعة من الشعوب المجاورة له. فإذا استثنينا هذه الحالة، نجد أن العقيدة الكليّة كعقيدة رسمية تؤدي، في ظروف خاصة كظروف الحرب مع عدو طامع، إلى الحفاظ على تماسك الدولة وتعبئة قوى المجتمع، وفي الظروف العادية تؤدي إلى إضعاف الدولة والمجتمع تحت غطاء من القوة الظاهرة. فالوحدة والقوة الحقيقيتان في الدولة تنبعان من الانتماء والولاء لها. والانتماء والولاء للدولة يتعزّزان باحترام الدولة لأعضائها وحقوقهم الانسانية، وباخلاص حكامها في الحفاظ على مصالحها الحيوية والكمالية، وببقاء سلطتها في نطاق الحياة السياسية. إن سلطة الدولة سلطة سياسية، وليست سلطة اعتقادية، ولا يضيرها تعدد العقائد السياسية وغير السياسية في المجتمع الذي تشخصنه سياسياً. فالتعدّد العقائدي طبيعي في كل المجتمعات السياسية. والمشكلة هي مشكلة تنظيمه حتى لا يمتد تأثيره ويهدّد سلامة المواطنين وأمنهم. والعقائد الكليّة تعرفه، في داخلها، في شكل انحرافات وانقسامات وانشقاقات ومذاهب متعارضة، وتحاول عبثاً التغلب عليه بالتأويل أو التطهير أو النقد الذاتي أو التحريم أو الاضطهاد، مما يعني أن دعوى وحدة النظر إلى الحقيقة في المجتمعات السياسية ساقطة أساساً.

وهكذا يتبين أن تفسير النظام الكلي لدور العقيدة الكلية في الدولة يشوبه خلط والتباس كثير. فمن ضرورة العقيدة على صعيد الحكم لا يصح استنتاج ضرورة ربط الدولة بعقيدة، ومن الحق في فرض تفسير الخير المشترك لا يصح استنتاج الحق في فرض تفسير شامل للانسان والعالم، ومن وحدة السلطة في الدولة لا يصح استنتاج وحدانية السلطة على جميع مستويات الوجود والنشاط الانسانيين. ونتائج هذا التفسير خطيرة جداً، على صعيد الفكر السياسي وعلى صعيد الحياة الثقافية عموماً. ولعل أخطر نتيجة على صعيد الفكر السياسي هي الذهاب

إلى أن سلطة الدولة هي سلطة اعتقادية وإلى أن تحقيق الخير المشترك في مجتمع سياسي مستقل يتطلب عقيدة كليّة، وبالتالي عقيدة واحدة في هذا المجتمع. إن احتكار النشاط السياسي واحتكار التفكير العقائدي يؤديان في النهاية إلى رأي واحد لرجل واحد يحكم الدولة ويقود المجتمع بسيادة مطلقة. ومهما بلغت العقيدة من الصواب والشمول، ومهما بلغ الحاكم من الحكمة والإخلاص، فإنه من الصعب أن يكون تحقيق الخير المشترك في الدولة عن طريق احتكار الحكام للتفكير العقائدي أفضل وأدوم من تحقيقه عن طريق المشاركة الحرة لجميع القوى المفكرة في المجتمع.

إن فرض عقيدة كلية في الدولة يقفل الباب أمام أي تحرك للفكر السياسي خارجاً عن الحدود التي ترسمها العقيدة ومفسروها الرسميون. ومن شأن هذا الاقفال أن يصيب الفكر السياسي بالضمور والانقباض، وشيئاً فشيئاً بالتجمد والتصلب. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مجمل الحياة العقائدية، إن لم تستطع إيجاد سبل وأشكال للتعبير عن نزعاتها في ظل هيمنة العقيدة الكلية. ولكن الأدهى من ذلك هو الانقباض والوهن اللذان يصيبان الحياة العقلية، المتمثلة بالعلوم والفلسفة. فالنظام الكلي الذي ينظر إلى الحقيقة من منظار عقيدته الكليّة لا يقبل من العلم والفلسفة إلاّ ما يتناسب مع نظرياته ويخدمها. وقد يكون تعامله مع العلم على درجات، إذ إن علوم الطبيعة والرياضيات لا تمسّ جوهر نظرياته بقدر ما تمسها العلوم الانسانية. وكذلك قد يكون تعامله مع الفلسفة على درجات. إلاّ أن الحذر في تعامله مع الفلسفة، والتحفظ تجاه مناهجها ومذاهبها، أشدّ وأعمق. والعقيدة الدينية أشد حذراً وتحفظاً، بطبيعة تكوينها، من العقيدة الايديولوجية تجاه النشاط العقلي الحر. فكيف إذا كانت عقيدة رسمية للدولة؟

أما الفنون فإنها مبدئياً أقل من الفلسفة والعلوم إثارة لتدخل العقيدة الكليّة بضوابطها وتحريماتها. ولكن، في الواقع، لا تتورع العقيدة الكلية عن التأثير فيها، واستخدامها، بالنفاذ المباشر إليها أو بالتسامح مع ما لا يعارضها معارضةً صريحة، كما لا تتردد في التضييق على ما لا تستسيغه منها أو في منعه منعاً باتاً.

وقد يُخيّل إلى بعضهم أن النظام الكلي هو محاولة تحقيق لما طرحه أفلاطون من مثال الحاكم الفيلسوف أو الفيلسوف الحاكم. فالعقيدة الكليّة تكشف عن الحقيقة وعن الخير وعن الواجب. فمن الحظ السعيد أن تكون عقيدة للحكام والدولة. نعم، يحاول النظام الكلي أن يحقق، بشكل ما، المثال الذي طرحه أفلاطون لتخليص المجتمعات السياسية من الشرور التي تنتابها. ولكن العقيدة الكلية التي يرتكز عليها النظام الكلي ليست هي بالضبط الفلسفة التي قصدها أفلاطون. ومهما حاولت أن تستوعب الفلسفة، فإنها ستبقى شيئاً، والفلسفة شيئاً آخر. ومن جهة ثانية، ليست الوحدة الأفلاطونية بين الفلسفة والسياسة سوى مثال. إذا كان معناه التفاعل الخلاّق بين الفلسفة والسياسة، فهو يتطابق مع ما نذهب إليه ونقول به. وإذا كان معناه دمج الفلسفة والسياسة في فعل واحد ووظيفة واحدة، فهو لا يتوافق مع ما نراه من علاقة سليمة بين الفلسفة والسياسة. ولذا، لسنا أفلاطونيين بهذا المعنى.

٦ ـ نتائج سيطرة عقيدة كليّة على الدولة

إن نتائج سيطرة عقيدة كليّة على الدولة والمجتمع هي، في الدرجة الأولى، نتائج ثقافية، لأن العقيدة الكليّة هي نفسها نشاط ثقافي، ظهورها وتأثيرها يغيران أولاً الحقل الذي تنبت وتزدهر فيه. ولكن وصولها إلى الحكم يمنحها القدرة على التأثير في جميع حقول النشاط الانساني في المجتمع، ولذلك لا يمكن الاحاطة بنتائج سيطرة عقيدة كليّة على الدولة والمجتمع إلّا بتحليل كيفية تشكيلها وتوجيهها للنشاط التربوي والتعليمي وللنشاط الاقتصادي وللنشاط الاعلامي وللعلاقات بين الرجل والمرأة وللعلاقات التبادلية مع الدول والمجتمعات الأخرى. العقيدة الكليّة عندما تسيطر على الدولة والمجتمع، تندمج تماماً في بنية النظام الكلي، ويتعذّر بالتالي فهمها بمعزل عن الحركة الشاملة لهذا النظام، فهي في هذه الحالة، علّة وأداة، مرجع وإطار، نص وتفسير، حضور وغياب. ومصيرها هو مصير النظام كله. إلّا أننا لا نهدف في هذه الدراسة إلى الاحاطة بكل جوانب النظام الكلي. فما قلناه عن العقيدة الكليّة فيه يسمح لنا بتصور المعالم العامة للحياة التي تجري فيه.

نقطة الاستقطاب الرئيسية في نمط النظام الكلي هي **فكرة الكل**. ففي هذه الفكرة تكمن قوة النظام الكلي، ويكمن ضعفه أيضاً، فالتشديد على الكل والاعتبار الأساسي للكل والتقديم القاطع للكل، أمور تجد أساسها في أسبقية الكل على الأجزاء. ولكن كيف ينبغي أن نفهم هذه الأسبقية على صعيد المجتمع السياسي المستقل حتى تكون جدلية الكل والأجزاء لمصلحة المجتمع كله، لا لمصلحة بعض أفراده أو بعض جماعاته؟ هذا هو السؤال الذي تواجهه فلسفة العلاقة بين الدولة والمجتمع، ويجيب عنه النظام الكلي بصورة متطرفة. إننا نشعر بوجود المجتمع ككل شعوراً غامضاً أو واضحاً، من خلال تجارب مختلفة. ومن أقوى تلك التجارب، إن لم تكن أقواها، تجربة الدولة. إن كليّة المجتمع تتحدد وتظهر أشدّ ما يمكن عندما يؤلف بأفراده وجماعاته جسماً سياسياً مستقلاً، فمن الطبيعي أن يكون النّظر إلى المجتمع من وجهة نظر الدولة خاضعاً لفكرة الكل ومقتضياتها. ولكن الأسبقية التي تنشأ في هذه الحالة هي أسبقية وظائفية فقط، وليست أسبقية مطلقة. إن وظيفة الدولة كمجتمع سياسي مستقل أن تؤكد وجود أجزاء المجتمع في كل مستقل، ونسبتهم إلى كل مستقل، وقيمتهم بارتباطهم بكل مستقل، وسلامتهم بانتظامهم في كل مستقل، ولكن هذه الوظيفة ليس من شأنها أن تؤكد أسبقية مطلقة للسياسي على سائر النشاطات الإنسانيّة. القوة السياسية في المجتمع ليست أعلى من سائر القوى الانسانية، قوة المعرفة وقوة الفن وقوة العمل والانتاج وقوة الضمير وسواها، إلّا من حيث تنظيمها لها وتوفير الإطار العام لتحركها. وفيما عدا ذلك، لا يبعد أن تكون القوة السياسية أدنى من غيرها تعبيراً عن أصالة وعظمة التجربة الانسانية في العالم. إن وظيفة الدولة كقطاع عام أن تهتم بمصلحة الكل وبالمصالح المشتركة لأجزائه. ولكن ليس من شأن هذه الوظيفة أن تمهد أو أن تبرر الغاء القطاع العام للقطاع الخاص في المجتمع أو محاصرته في أضيق نطاق ممكن. فالقطاع العام الذي يمثّل الكل ليس بالضرورة أفعل وأفضل من القطاع الخاص الذي يمثل الأجزاء. وعليه، لا يجوز لمصلحة

المجتمع الانساني، تحميل فكرة أسبقية الكل على الأجزاء في فلسفة العلاقة بين الدولة والمجتمع أكثر مما تتحمّل حقاً.

فالنظام الكلي يتطرف في النظر إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع، من زاوية الكل الذي تمثله الدولة، إلى حد دولنة المجتمع وإعطاء هيمنة امبريالية للسياسي أو بالحريّ للسياسي ـ العقائدي، على سائر القوى والنشاطات الإنسانية. ويدعم وجهة نظره هذه بطموح يعلنه بأشكال مختلفة، وهو ما يمكن تسميته طموح الوحدة والقوة. ولكن ما هي الوحدة التي يسعى النظام الكلي إلى تحقيقها؟ إنها وحدة التماثل والمتماثلين، لا وحدة التنوع والمختلفين، وحدة اختزال الكثرة، لا وحدة استيعابها وتنظيمها. وما هي القوة التي يسعى النظام الكلي إلى تأمينها؟ إنها قوة مؤسسات الدولة وأجهزتها، لا قوة أفراد الشعب، كأفراد وكشعب، قوة الجماعة الحاكمة الصارمة، لا قوة المواطنين المندفعين بثقة لتحسين قدراتهم وحظوظهم في الحياة. من هذه الزاوية، يبدو منطقياً أن يكون النظام الكلي نظاماً منغلقاً على نفسه، مكتفياً بنفسه، ناقلاً فكرة العناية الإلهية والاتكال على الله على مستوى الدولة، مشجعاً لثقافة المذهبة والدعاية المنظمة، حاذقاً في استخدام أساليب الضغط والترهيب والترغيب، حازماً في منع أو تحييد كل أشكال المعارضة ومتقناً لاستغلال فكرة العدو وعملائه.

إننا نعلم أن كل واحد من عناصر هذا التصور الاجمالي لنمط النظام الكلي يستدعي شرحاً مطوّلاً، غير أنه في استطاعتنا اكتناه مدلولات تلك العناصر بطريقة أخرى، لا تقل فائدة عن الشرح المطوّل، وهي طريقة التبيين بالضد والنقيض. وقد أشرنا سابقاً إلى أن نقيض النظام الكلي هو النظام المنكمش، وإنّ ضده هو النظام المنفتح. وذكرنا أن نمط النظام المنكمش لا يلهم أحداً في هذا العصر. وعليه، فإننا نرى أن إظهار الخصائص الرئيسية لنمط النظام المنفتح يكفينا لبلوغ المراد.

الخاصة الأساسية للنظام السياسي المنفتح هي السعي إلى توسيع نطاق القطاع العام، على أساس جدلية منفتحة بين القطاع العام والقطاع الخاص، ضمن الحدود والصلاحيات الملازمة لماهية السياسة. ويعني ذلك أن النظام المنفتح يريد للدولة حقوقاً كاملة، ولكن في نطاقها كدولة، ويريد أن تقوم بواجباتها كاملة بحسب ما يقتضي الحفاظ على سلامة المجتمع وتقدمه. فالدولة هي الدولة، وليست الدين، ولا الفن، ولا المعرفة، ولا ما شابه من النشاطات الانسانية. سلطتها إذاً محددة ومحصورة بماهيتها. فلا شأن للدولة في قضايا الاعتقاد والفن والمعرفة إلاّ من حيث انعكاسها على النظام العام في المجتمع. ولا علاقة للحكام بقضايا الاعتقاد والمعرفة والفن، إلاّ من جهة مسؤوليتهم عن النظام العام في المجتمع. الحاكم لا يحق له بوصفه حاكماً أن يصدر أحكاماً اعتقادية أو فنية أو فلسفية أو علمية. وليس الحكم الذي يحق له إصداره في نطاق عمله كحاكم، أعلى أو أدنى ـ في الفضل والشرف ـ من الحكم الذي يحق للمؤمن في مجال الايمان، وللفيلسوف في مجال الفلسفة، وللعالم في مجال العلم، وللفنان في مجال الفن. هاتان الحقيقتان يحاول النظام السياسي المنفتح أن يسير في

ضوئهما، متجنّباً الانحراف والوقوع في امبريالية السياسة، وهي في الحقيقة شديدة الجاذبية، قوية الاغراء، حتى في المجتمع الذي يتيح لجميع قوى الانسان أن تتنشط وتزدهر.

وسائر الخصائص التي يتميز بها النظام المنفتح هي، بمعنى ما، وجوه أو جوانب أو نتائج لهذه الخاصة الأساسية. فالنظام المنفتح يعطي اعتبار الكل، وما يستتبعه هذا الاعتبار من وحدة وقوة، كل ما يجب له. ولكنه لا يذهب إلى طمس فردية الأفراد، وإلى حجز المبادرة الفردية، وإلى خنق الحرية الفردية على صعيدي التفكير والعمل. بين الكل والأجزاء جدلية تبادلية يحترمها النظام المنفتح، ويحاول أن ينميها لمصلحة المجتمع كله. فالاهتمام بالكل لا يقتضي أن يكون الحاكمُ وحدَه حراً، والمحكومون في الأغلال. ولا يستلزم أن يكون الفرد مواطناً صالحاً، ولا شيء غير ذلك. الفرد مواطن من جهة انتمائه إلى الدولة. ولكن هذه الجهة ليست الجهة الوحيدة في وجوده. ولذلك لا يحب النظام المنفتح طغيان المواطنية، أي اختصار وجود الفرد بعضويته في الدولة، وانما يحب المواطنية الكاملة التي لا يشوبها طغيان.

ومن البديهي، بعد ذلك، أن يقوم النظام المنفتح على إباحة النشاط السياسي لجميع المواطنين. فالمواطنون جميعاً مسؤولون عن الخير المشترك والمصالح المشتركة. ولا يتميز القطاع العام عن القطاع الخاص، على صعيد هذه المسؤولية، إلّا بالحق في الأمر والتطبيق. فالتفكير في الخير المشترك والمصالح المشتركة، بصورة حرّة وعلنية، مباح لكل من يشعر بالقدرة عليه، وذلك ضمن أصول وقواعد معينة. أما نقل التفكير في الخير المشترك والمصالح المشتركة إلى حيز التنفيذ الذي يلزم الجميع، فإنه عائد للحاكم وحده. ومن هنا، تحويل النظام المنفتح للمعركة على الحكم، وعلى نظام الحكم، إلى معركة علنية وسلميّة بين المواطنين وتنظيماتهم السياسية، في شكل معركة مضبوطة بقواعد محددة بين أهل الحكم وأهل المعارضة. وقد ينجم عن هذا التحويل شيء من عدم الاستقرار، أو شيء من الاضطراب. ولكن ذلك يبقى أفضل من المؤامرة والفتنة، والقهر والخوف. الثقة صفة من الصفات الأساسية للحياة السياسية في الدولة المنفتحة. وهي صفة لطيفة تُغرَس في النفوس بالتربية والممارسة.

النشاط السياسي رأي وعمل. وإباحته لجميع المواطنين تعني التسليم بالأمر الطبيعي في المجتمعات السياسية، وهو تعدد الآراء السياسية، الذي هو وجه من وجوه التعدد العقائدي في المجتمع. ونستطيع ترجمة هذا المعنى نفسه بالقول بأن الدولة المنفتحة هي الدولة الحرة، وهي **دولة الحرية العقائدية**. إنها دولة حرة، لا بمعنى أنها لا تخضع لدولة أخرى وحسب، وإنما بمعنى أنها لا تخضع لعقيدة تستخدمها كأداة لها، أيضاً. وهي دولة الحرية العقائدية، لا بمعنى أنها تترك للمواطنين أن يختاروا معتقداتهم السياسية وغير السياسية وحسب، وإنما بمعنى أنها لا تقبل سيطرة عقيدة كلية على القطاع العام، أيضاً. الدولة المنفتحة لا ترى إلى الخير والحقيقة من خلال عبودية الأذهان، فهي لا تخشى تعارض العقول، واختلاف الآراء، بل ترى فيهما علامةً على حسن سياستها وسبيلاً إلى مزيد من الخير والحقيقة.

إلّا أنها، في احترامها لفردية الأفراد ونشاطهم الحر، فكراً وعملاً، لا تنسى لحظة

واحدة أنها هي المسؤولة عن وضع ثروة المجتمع في خدمة المجتمع، وعن تأمين العدالة الاجتماعية، وعن تأمين الخدمات العامة، وعن توظيف قسم من الثروة العامة في مجالات البحث والانتاج التي تعود على المجتمع بالنفع والازدهار. الدولة المنفتحة ليست منسحبة من التفاعل مع المجتمع ومشكلاته وحاجاته، وليست فارضةً وصايةً كاملةً على المجتمع. ليست دولة طفولية، وليست دولة متجبرة. إنها تطمح إلى أن تكون دولة راشدة. والدولة الراشدة تعرف كيف تضطلع بمسؤوليتها في قيادة المجتمع وانمائه، وكيف تنشىء المؤسسات والأجهزة لبلوغ أغراضها بالضغط على القطاع الخاص أو بالتعاون معه، بحسب إمكاناتها ومقتضيات المرحلة التاريخية التي هي فيها.

٧ ـ الفلسفة ضد النظام الكليّ

نخلص من هذا العرض الموجز لنمط النظام المنفتح، في مقابل نمط النظام الكلي، إلى جملة نتائج حول العلاقة بين الفلسفة والسياسة، نختم بها هذه الدراسة.

من الواضح أن الفلسفة، الحريصة على حريتها وفاعليتها المستقلة، لا تؤيد النظام الكلي. وذلك، على الأقل، لسببين عامّين: الأول، هو أنه لا يفسح في المجال الثقافي الذي يشكله لدور خاص للفلسفة؛ والثاني، هو أنه يقوم على تفسير خاطىء لنطاق سلطة الدولة في المجتمع. ولنشرح هذين السببين، باستعادة بعض ما قلناه سابقاً.

يكرس النظام الكلي سيطرة عقيدة كلية على جميع مجالاته وصُعُده، والعقيدة الكليّة تطرح تصوراتها عن الانسان والعالم؛ عما هو كائن وعما يجب أن يكون، بكيفية قطعية ونهائية، وتفرض قبولها كحقائق ثابتة، يمكن شرحها، وأحياناً تأويلها، ولكن لا يمكن الشك في صحتها، وانطلاقاً من هنا، لا تقبل أن يحتفظ العقل الفلسفي بحريته في البحث عن الحقيقة، وأن يطرح مناهج ومذاهب تتفق وتعاليمها، وقد لا تتفق. فبالنسبة إليها، الفلسفة المقبولة، إذا كان ثمة مجال لقبول الفلسفة، هي الفلسفة التي تؤيد تعاليمها وتدعمها بالحجة والبرهان. وهذا يعني أن النظام الكلي يتعاطى مع الفلسفة على قاعدة أن الفلسفة خاضعة للعقيدة وخادمة لها. وهذه القاعدة هي بالضبط ما ترفضه الفلسفة اليوم، كما رفضت بالأمس القاعدة القائلة بأن الفلسفة خادمة للّاهوت أو للشريعة. ففي مجال البحث عن الحقيقة، والخير والواجب، تنطلق الفلسفة من أنه مجال مفتوح لكل قوى المعرفة في الانسان، وفي طليعتها العقل بوظائفه المختلفة، ولا يقتضي تنظيم المشاركة فيه اعتماد منطق الخضوع والاخضاع. فكما يحق للعقيدة، كليّة أو غير كليّة، أن تطرح تصوراتها على أذهان الناس وأفئدتهم، يحق للفلسفة أن تطرح تصوراتها أمام عقولهم وإرادتهم العاقلة، دون استئذان من سلطة عقائدية أو سياسية. إذ لا سلطة على العقل سوى سلطة العقل نفسه.

وإذا أمعنّا النظر في دوافع الموقف العدائي الذي يقفه النظام الكلي من الفلسفة، فإننا نجد أن أقواها وأشدها حساسية يتعلّق بنطاق السياسة والدولة في المجتمع. فالنظام الكلي يريد، عن طريق فرض عقيدة كلية، بسط سلطة الدولة على جميع قوى الإنسان في المجتمع.

أي أنه يريد تحويل سلطة الدولة من سلطة محدودة النطاق إلى سلطة غير محدودة النطاق. وهذا التحويل ينزع عن سلطة الدولة الصفة الشرعية التي تتمتّع بها بحسب طبيعتها، ويضفي عليها صفة السيطرة التسلطيّة التي هي لب الجور في العلاقات الاجتماعية. فإذا كانت العقيدة الكلية ترى سبيلاً إلى تسويغ هذا التحويل، فالفلسفة ترى فيه خطأ فادحاً وخطراً جسيماً على كرامة الانسان ومصلحة المجتمع الانساني. ولذلك لا تستطيع النظر بعين الارتياح إلى ما يمكن تسميته سياسة تسييس كل شيء في المجتمع واخضاعه لسلطة الدولة، أي، عملياً، لسلطة الحكام المؤتمنين على سلطة الدولة. فالخلاف من هذه الجهة بين النظام الكلي والفلسفة هو خلاف سياسي في الصميم. والسبب الأول لتفضيل الفلسفة للنظام المنفتح يعود لكونه ينبني على التفسير السليم لعلاقة الدولة والمجتمع.

وبما أن النظام المنفتح يحقق الفكرة الفلسفية السليمة عن علاقة الدولة بالمجتمع وقوى الانسان في المجتمع، فإنه لا يخشى على نفسه من الفلسفة، ومن أن تحتل مكانة خاصة في المجال الثقافي الذي يتشكّل فيه. ففي النظام المنفتح لا تعرف الحياة السياسية التصلب، ولا تهوى الرتابة. مشكلاتها متجددة على الدوام، ضمن نظام الحكم القائم، وحول نظام الحكم الأنسب. ومن واجب الفلسفة أن تساعد النظام المنفتح، بفاعليتها التحليلية والنقديّة، على معالجة مشكلاته، ما تعلّق منها بنظام الحكم القائم، وما تعلّق بنظام الحكم الأنسب. وعندما تقوم الفلسفة بهذا الواجب، لا تقوم بأكثر من تطوير الثقافة السياسية السائدة في المجتمع تطويراً عقلانياً. وعن طريق هذا التطوير تتوخى إعلاء سلطان العقل في الحياة السياسية والاقتراب ما أمكن من مثال الوحدة بين الفلسفة والسياسة.

ومن أجل أن يتم التفاعل بين الفلسفة والسياسة في الدولة المنفتحة على أفضل وجه، لا بد من أن تفسح الدولة في نظامها التربوي لتعليم الفلسفة على أوسع نطاق، ومن أن تشجع على قيام الجمعيات الفلسفية وعلى انتشار الكتابات الفلسفية على اختلاف أنواعها. كما أنه لا بدّ للفلسفة من أن تمارس فعلها بثقة وأصالة، في مواجهة قوى اللاعقل وعبودية الأذهان ومجابهتها.

وبهذه الفكرة نختم هذا الاسهام في نقد النظام الكلي، آملين أن يكون مساعداً على الخروج من مسالكه، أو تنبيهاً لتجنب الانخراط فيها.