الأيديولوجيا والديمقراطية*

بول كلافال

- ١ -

الديمقراطية تعني أمرين في آن معاً وهما: نظام مثالي/النظام الذي يحكم فيه الشعب نفسه بنفسه/ والأوضاع الملموسة التي تقترب نسبياً من هذا المثال: والمعنى الأول هو ما يقول به العلم السياسي الكلاسيكي، في حين ان المعنى الثاني يسترعي اهتمام علم الاجتماع السياسي.

إن الديمقراطية ظاهرة سياسية حديثة: فهناك قليل من المقاربات بين الديمقراطيات المباشرة الصغيرة في الحواضر اليونانية أو كانتونات سويسرا البدائية، والأنظمة التي تميّز معظم البلدان الصناعية المتقدمة، والتي لها سلطان كبير بحيث ان أغلب أولئك الذين يكافحون في اماكن أخرى ضد القهر، يواصلون التمثّل بنماذجها.

ان المفارقة بين التجمعات التقليدية التي يرشدنا التاريخ اليها، والاشكال الحديثة للديمقراطية، لا تقتصر على البعد المختلف للمجتمعات المعنيّة فقط، بل هي مرتبطة بالعقائد التي تُلهم الدساتير الحديثة؛ كما كتب كلودبولان: «ثمّة سمة مشتركة بين الديمقراطيات كافة هي ايديولوجيتها الموروثة عن القرن الثامن عشر

* بول كلافال Paul Claval، استاذ في جامعة باريس/السوربون ينكبّ على تجديد مناهج ومرتكزات الجغرافية التقليدية ليجعل منها علما حقيقيا للبيئة المتأنسنة، يشتمل على الابحاث الجارية في العلوم الاجتماعية الأخرى، كما يشتمل على مشاغل علم البيئة أو الجغرافية البشرية. وسيصدر له قريبا، في فرنسا، كتاب بعنوان «الأساطير المؤسّسة للعلوم الاجتماعية» Les — Mythes fondateurs des sciences sociales. اشترك بول كلافال في ندوة «الحلقات الجامعية» في باريس عام ١٩٧٩ المخصصة للبحث في علاقات المثقفين بالديمقراطية. ونقدم فيما يلي نص مداخلته القيمة، بعنوان «الايديولوجيا والديمقراطية».

وغالبا ما تكون الفكرة الديمقراطية متماثلة مع فكرة المساواة »[1].

وبيّن بيار كلاستر[2] كيف ان ارادة التساوي، في الانسانيات البدائية، قد جرى الافصاح عنها برفض للسلطة المؤسَّسة، الأمر الذي يُلزم الجسم الاجتماعي بتنافس دائم ويحظر عليه التوسع بعيدا عن الأفق الضيق للمتَّحد المحلي. وتدل الاشكال القديمة او الوسيطة للديمقراطية على احتراس مماثل تقريبا تجاه الاستتباع والتراتب. ففي كلتا الحالتين، لا يمكن للجماعة الديمقراطية ان تتجاوز نطاق الحاضرة الصغيرة أو الكانتون الجبلي. وبنظر روسو، تُعتبر الديموقراطية شكلا من أشكال الحكم لا يتلاءم إلا مع الدول الصغيرة الحجم ـ مع جنيف، مع كورسيكا، ولكن ليس مع فرنسا بالتأكيد.

في المقابل، أظهرت الديمقراطية الحديثة قدرتها على تأطير الجماعات البالغة العدد، وعلى استتباب الأمن فوق أوسع الاراضي، وعلى انتهاج وتطبيق سياسات عالمية. ومردّ ذلك الى ألوان التقدّم في وسائل الاتصال البعيدة، والى قيمة المؤسسات القائمة منذ قرنين ـ وبخاصة الى فعالية المنظومات التمثيلية وانظمة الفصل بين السلطات ـ الا ان هذا الأمر ينجم كذلك عن التوافق الايديولوجي بين الجماعات ومناخ الثقة النسبية المترتب على ذلك والذي يسمح بسير مؤسسات قادرة على ابتناء مساحات واسعة.

- ٢ -

اذا كان أغلب المجتمعات الحديثة يعلن انتماءه إلى الديمقراطية، فإن الفروق القائمة بينها هي فروق كبيرة: فلا شيء مشتركا، على سبيل المثال، بين نظام رئاسي على المنوال الأميركي، وبرلمانية على المنوال الانكليزي من جهة، وديمقراطية شعبية من الطراز السوفياتي من جهة ثانية.

من المؤكد أن اشتراك الجميع في الحكم غير ممكن أبدا. ومن جهة ثانية، لا يشترك المواطن رسميا، في نظام تمثيلي، اشتراكا ناشطا في الخيارات السياسية الا في لحظة الانتخابات. غير ان التحليل السوسيولوجي يبيّن وجود فرق عظيم بين تعدّد القوى الحاكمة (Polyarchies)[3] الغربية والأنظمة الكلّية. ففي الحالة الأولى، بات الاشتراك الفعلي لعدد كبير من الممثلين ممكنا، في آن واحد، بفضل لعبة الانتخابات وأوالية الجماعات الضاغطة التي تضفي صفة الديمومة على الصلة بين المواطن والحكم. وفي الحالة الثانية، يُعتبر الحزب الوحيد هو الناقل الأوحد للحركة بين السلطة والقاعدة: ودوره هو أولا تأطير السكان ومضاعفة الادارة من جرّاء ذلك، أكثر مما هو الاعراب عن المطامح المتعددة لدى الجماعات والأفراد. ان وظيفته، من القاعدة الى القمة، تقع في حقل الاستخبار أكثر مما تقع في ميدان التمثيل: فالحزب يشير الى التوتّرات ويدأب، في الوقت ذاته، على حصرها ومجانبة تكدّسها وذلك بمنح المحكومين عددا معينا من الارضاءات.

ان الماركسيين والمنظّرين الآخرين للديمقراطية الاقتصادية ينددّون بالطابع الشكلي للحريات

البورجوازية في الديمقراطية الليبرالية، الأمر الذي يبرّر في نظرهم ممارسة الحزب الواحد والكلانيّة (Le Totalitarisme). إنْ هذا إلا تلاعب بالكلمات: فعلى الرغم من مجهودات الايديولوجيا الرسمية، لا يني يتزايد عدد أولئك الذين يطالبون الدولة باحترام الحق والقانون. ومن بين جميع الأنظمة التي تعلن انتماءها الى المبادئ الديمقراطية، فإن الانظمة الوحيدة التي تستحق هذا الاسم، هي تلك التي تسمح بلعبة التأثيرات المتعدّدة.

ان كل نظر في الديمقراطية المعاصرة يدور، اذن، وبخاصة، حول ما يجعل من الديمقراطيات الليبرالية الوحيدة الجديرة باسمها لأنها هي الوحيدة الآخذة بأسلوب تعدّد القوى الحاكمة الذي يسمح بأن تشارك في الحكم كثرة من المنازع والقوى.

- ٣ -

بين جميع الديمقراطيات هناك قاسم مشترك قوامه طريقة معينة في النظر الى العالم - فهي كلها قائمة، كما يشير الى ذلك كلود بولان[٤] في النص الذي أوردناه سابقا، على مثال التساوي. وانطلاقا من هذه الملاحظة، يقترح بولان تصنيفا للأنظمة الديمقراطية وفقا لتشكيلة تنطلق من الديمقراطيات المعتدلة والتنافسية (الديمقراطيات الليبرالية)، وتمرّ بالديمقراطيات الاستفتائية او البونابرتية، وتنتهي بالديمقراطيات الكليّة أو التكنوقراطية. وما نلاحظه بين أطراف هذه السلسلة هو تضخيم جانب المساواة. وتالياً، في نظر أولئك الذين يتبنّون موقف كلود بولان، تُعتبر الايديولوجيا التي تؤسس الديمقراطية حبلى بكل المتغيّرات التي تردّ أنظمة « حرة » فعلا الى منظومات يكون الفرد فيها مسحوقا بمزاعم أحزاب واحدية أو بمزاعم تكنوقراطيين في تقرير مصيره بدلا منه. فتبدو الديمقراطية كأنها نظام متقلّب ومهدَّد، لأنه يخفي تحت السِمات البريئة للمؤسسات التي تجعل من الحرية والمشاركة واقعا، يخفي نزعة الى المبالغة تؤدي تماما الى استبداد بعض الأفراد - وتؤدي الى أسوأ أشكال الاستبداد، لأنه استبداد يتخفّى وراء سِمات ما هو مناقض له.

يقوم تحليل كلود بولان على واقعة صحيحة: لقد تولّدت الديمقراطيات الحديثة من توكيد ايديولوجيات المساواة في العصر الحديث[٥].

حتى عصر النهضة، كانت الفلسفات الاجتماعية التي تسلّح الحياة والمؤسسات في المجتمعات الغربية منبثقة عن المسيحية: فلا تظهر الايديولوجيا على نحو مستقل، لأنها لم تتعلمن بعد[٦]. ويفرض التبدّل نفسه في مرحلة الاصلاح (La Reforme): فمنذ ان يتوارى وفاق الضمائر وتظهر طوائف مسيحية متنافسة، يغدو من الصعب تبرير انتظام الحياة الجماعية ولعبة السلطة انطلاقا من اعتبارات دينية حصرا. ثمة فكر يفرض نفسه على الأقليات الدينية - كما يفرض نفسه على الأكثرية، اذا أرادت ان تَستدرج الى عملية البناء القومي المذاهبَ والأتباع الاخرين. لقد كان التطور مبكرا لدى البروتستانت الفرنسيين، وتواصلَ في منعطف

القرنين السادس عشر والسابع عشر عند البروتستانت في هولندا وانكلترا. وعندما بدأ التشاؤم الأخلاقي للكالفينية (Calvinisme) الأولى يتعدّل بواسطة التأمّل في التحالف الثاني، تحالف الله المعقود مع شعبه أثناء تضحية ابراهيم، انفتح السبيل امام تشكيل عقائد سياسية جديدة[٧]. وفي العالم الذي يلي التحالف الثاني، ينخفض جميع الناس عمليا الى المساواة، بقدر ما يخضعون للألوهة التي يؤمنون بها. فلم يعد الدين ضمانا لبنية تراتبية: انه يكشف، على الصعيد السياسي، شحنته المساواتية ـ ففي كل زمان، أعطت المسيحية للفقراء أملا بانتقام وحرّكت حركات الرفض الاجتماعي، لكنها ظلّت حتى حينه حركات هامشية.

لا بد من البحث عن أصل ايديولوجيات العالم الحديث في جانب الفكر المرمّم ـ في جانب الدين ـ لكنّ النجاح لا يتأتّى إلا في اللحظة التي يُعلمن فيها هوبس (Hobbs) المخططَ السياسي الذي تخيّله الطهرانيون والذي طُبّق بسرعة على تناسق المؤسسات الدينية لدى المستوطنين في انكلترا الجديدة. ان نظرية «Léviathan» مماثلة لنظرية التحالف الجديد. ففي كلتا الحالتين، هناك حالة أولية لا يمكن احتمالها ـ الانسانية المحكومة بالخطيئة في المخطط البروتستانتي، حالة الطبيعة والحرب الأهلية عند هوبس ـ وفي كلا الحالين يسود الشرّ في كل مكان. وللخروج من هذا الوضع، لا بد من ميثاق: يؤسس المجتمع على رغبة جمهور السكان في القطع مع الشر المطلق الذي يعيش فيه. ويستمد الميثاق قيمته من كونه يوازن ضعف الفرد بشيء ما يدفعه كليّا ـ الله أو لفياتان ـ. تعود، إذن، المساواة الجوهرية بين أعضاء المجتمع الى هذا التفاوت. فلا يمكن ان نتصوّر البشر إلا متساوين، على الصعيد الحقوقي، اذا أخذنا بالاعتبار لا مبالاة كل منهم بالنسبة الى الشريك الأكبر الذي يحدّده له الميثاق، وبالنسبة الى ضمان الأمن، والوقاية من الشر.

فمن الطهرانيين الى هوبس، ليس الفرق كبيرا كما ظنّ المعاصرون: وعدم تديّن هوبس ليس في الحقيقة مفارقة، فهو فقط يسمي عقلا ما كان معاصروه يسمونه ألوهة. الا ان السياق العام يبقى متماهيا: ففي المنطلق، هناك دولة حيث يسود الشر ـ الخطيئة في حال، والحرب الأهلية في آخر؛ والتحالف يشكّل القطيعة الاساسية التي يتأسس المجتمع عليها: فهي تستولد المتساوين بمعنى ان جميع المواطنين قد كبروا من جراء الوضع الجديد الذي يسمح لهم، اذا رغبوا في الأمر، بأن ينعتقوا من الشرّ وبأن يكونوا بشرا حقا ـ العالم الاجتماعي هو عالم الكرامة البشرية. وبمعنى انهم منخفضون جميعا من جرّاء العلاقة التي يقيمونها مع كائن يسحقهم ـ اله الـ Covenant أو لفياتان ـ العقل في الميثاق.

اذن، تدخل أسطورة العقد الاجتماعي في جزء من إطارات الفكر اليهودي ـ المسيحي. فهي تقدّم رؤية معيّنة للزمن، للمجتمع، للخير وللشر. وينشطر التطور بفعل الحلقة الكبرى التي يشكلها تأسيس الميثاق للمجتمع. في الماضي، كان الشرّ في كل مكان، في الفرد وفي علاقاته. وبعد ذلك، صار محصورا في نطاق الحياة الشخصية. فالناس تعلموا، عن طريق تأسيس النظام الاجتماعي، ان يحدّوا من المخاطر التي تتهدّدهم: فلم

يعودوا ينظرون الى كل فرد من أندادهم وكأنّه خطر عليهم. ان الانسان الاجتماعي لم يعد ذئبا بالنسبة الى الآخر.

ومن ثمّ، فإن الزمن الذي يلي العَقْد مختلف تماما عن الزمن الذي يسبقه: فلم يعد من المحتمل ان يحدث حادث تاريخي كبير؛ وبعد المدة الطويلة والخطيرة للحالة الطبيعية، يأتي المسار الهادي لألوان الوجود المتحقق ضمن النظام. ان العقد لم يقوّض الشر ـ لكنه ينقطع عن التوّلد من الحياة الاجتماعية ـ انه لم يعد يطرح سوى مسائل فردية.

وحول هذه النقطة، تستبق عقائد الكوفنان (Covenant)، عقائدَ العقد. فتأسيس الرابطة الجماعية لا يثبّت الانسانية في عصر السعادة ـ انه يحرّرها من بعض ضعفها ويمنح للأفراد المناسبة للاهتمام أخيرا بالأمر الوحيد الذي يحسب حسابه حقا في الحياة ـ نعني بذلك خلاصهم.

ان الايديولوجيا التي يحملها العقد الاجتماعي على منوال هوبس لا تدعي اذن تقديم حل لكل مسائل البشر. انها تبرّر المجتمع ومنظومة السلطة اذ تُظهر أنها لا مناص عنها للحد من جزء من الأخطار المحدقة بالجميع ـ الا أن المجتمع لا يخلّص الانسان من غرائزه السيئة، ولا يجعل منه انسانا طيّبا. انه لا يقول شيئا عما هو مكتوب لكل فرد. وهنا تكمن المفارقة بين عقيدة هوبس وعقيدة الطهرانيين (Les Puritains) وتظهر بوضوح شديد. فعند الطهرانيين يتأتى عن الكوفنان بخاصة، وضع الانسان بمواجهة مسؤولياته الحقيقية، وإرغامه على عدم مجانبة مسألة الخلاص. وتعطي ايديولوجيا التحالف الجماعية للحقل الديني استقلالاً ذاتيا كان يفتقر اليه: فيجري التمييز بين ما هو متعلّق بشؤون هذه الدنيا وما هو متروك لأمر العقل، وبين ما هو من شأن الفرد وما يُعلي من أمر هذه الدنيا؛ والدين يمكنه ان يهتم بهذا المجال دون منازع.

كما ان هوبس يجعل من الاجتماع ميدانا مستقلا: فالعقد يُدخله بكامله في حقل ما هو معقول ـ فيما يمكن بالتالي تقريبه من المشاغل العلمية التي بدأت، منذ عصره، بفرض نفسها ـ ان تنظيما اجتماعيا جيدا لا يكفي لتأمين سعادة الفرد، وهوبس يعلم ذلك لكنه لا يدلي بشيء حول هذه النقطة. ألا يقدّم العقد تحسينا لمصير كل فرد؟ لكن، اذا كان هذا لا يكفي لتهدئة قلق البشر الوجودي، فليس هناك ملاذ آخر سوى **الايمان** الشخصي: ان الدين ضروري لمجتمع لفياتان كما هو ضروري لمهمة المجتمع الطهراني، حتى ولو لم يفصح هوبس عن ذلك.

ولدى أولئك الذين يسيرون على خطى هوبس، ويستخلصون من مخططه النتائج الديمقراطية التي لا يستخلصها هو ذاته[٩]، لا مجال للشك في التعايش الضروري بين هذين النسقين من الفلسفات: ويخصص لوك (Locke)[١٠] مكانة كبيرة، في تأملاته، للقضايا الدينية، حتى ينحصر دينه في مجرّد تحفّظ خطابي، شفهي. فبالنسبة الى هذا التيّار المساواتي الأول، يُعتبر حقل الايديولوجيا حقل الاجتماع، بيدَ ان حقل سعادة معنى

الحياة ومصير الفرد يظل خاضعا لسلطان الدين ـ وهو دين غالبا ما يُضفى عليه طابع الفكر والعقل، دين الربوبيين مثلا، لكنه دين مع ذلك، نظرا الى أنه يستند صراحة الى التعالي.

كما ان هذا يعني ان المساواة المنشودة ليست هي مساواة التحقّق الفعلي ـ فهي ليست، مثلا، المساواة في مستوى معيشة واحد ـ لكنها الاعتراف للجميع بالكرامة نفسها.

لقد خرج التراث الليبرالي برمّته من هذا التيار. فعالم العلاقات الاجتماعية منظور اليه في هذا التيار من زاوية معتدلة قليلا: ان غاية العقد هي الأخذ بالحسبان لألوان الضعف في الطبيعة البشرية، توصلا الى إنشاء كتلة تأسيسية تضمن لكل فرد إمكان ان يكون انسانا فعلا. ان الاجتماع مَعْلَم ضروري من معالم الحياة ـ لكنه معلم ثان: اذ ان القدر الحقيقي، المصير، يتحقق في مستوى كل فرد.

في منظور كهذا، لا يمكن للمؤسسات أن تعمل بدقة الا اذا كان ثمة عقيدة تعطي معنى للحياة بموازاة العقد الذي ينظم مسألة العلاقات البَيْنَفردية. فعندما بدأ الايمان المسيحي يطفو على السطح لدى النُخَب في القرن الثامن عشر، كانت العقول الراجحة تعي تماما الخطر الذي يلحقه ذلك بالنظام السياسي: ولقد أعرب نابوليون صراحة عما كان الكثير من الليبراليين يفتكر به. ان الدين ضروري للشعب في نظام مستوحى من العقد، لأن الحياة الاجتماعية لا تحمل آمالا كافية لاعطاء معنى لحياة كل فرد. لقد حاول الليبراليون الانكلوسكسون في نهاية القرن التاسع عشر توضيح معتقدهم حول هذه النقطة: فاخترعوا نظرية الدولة الكُثارية[١١]، وعندما انقسم الأهالي بين عدة تيارات فكرية، عدة مذاهب وعدة معتقدات إيمانية، ظل النظام السياسي القائم على العقد قابلا للحياة شرط ان تكون المؤسسات السياسية منقطعة جذريا عن المؤسسات المتصلة بالدين. ان الميثاق كاف لتأسيس نظام مناسب للجميع شرط ان يتسكن كل فرد من إيجاد أجوبة مناسبة للرد على مثارات قلقه الوجودي ـ وان يتمكن من ممارسة الدين الذي يختاره.

- ٤ -

تعتبر ايديولوجيات القرن الثامن عشر ذات أصل مساواتي، على التقريب، لكنها تمتاز أحيانا ببنية مختلفة عن البنى التي استلهمها هوبس.

اننا نظل مع روسو (Rousseau)[١٢] في مضمار الحقوق الطبيعية والميثاق المؤسّس، غير ان الاسطورة منتظمة انتظاما جعل الدلالات مقلوبة. ففي الأصل كان هناك حقا حالة طبيعية، لكنها ليست تلك الحالة الموقورة بالعنف والخبث التي كان يجري تخيّلها على مثال الخطيئة الأصلية: ان العالم البدائي هو عالم البراءة. الشر يولد مع حركة الأول الذي يتجاسر على اقتطاع قطعة وعلى القول « هذه ملكي ». ان الحضارة غامضة، لأنها تسمح للانسان بأن يخرج من عزلته، وبأن يحسّن مصيره، لكنها تُدخل بذرة القلق في عالم السعادة. فكما في

الصيغة الهوبسيّة لأسطورة العقد، يمتاز الماضي بقطيعة أساسية، تلك التي تستولد المجتمع ـ الاّ أن المستقبل ليس الامتداد المتّحد، الخالي من التبدلات العميقة، كما كان يراه المنظرون حتى ذلك الحين. ان الميثاق، الذي يمنح للوجود الاجتماعي حقيقته والذي يأذن للفرد بتجديد علاقته مع وجوده الحميم وباكتشاف السعادة، يقع في أفق المستقبل.

متعدد هو انقلاب العناصر الدالة في الأسطورة التأسيسية: فقد تبدّل موقع الشر ـ الخير في الانسان، الفوضى في المجتمع؛ كذلك انقلب ادراك الزمن: ان اللحظة الكبرى التي تتغلغل في العالم المحرر ليست من الماضي. انها مستودعة في المستقبل، وان ما سيقدّمه العقد ليس فقط إمكان الانتصار على الظلم والعنف في العلاقات بين البشر ـ بل أيضا وبخاصة، سيقدّم الضمان لكل فرد بالتحقق التام.

إن أسطورة العقد الاجتماعي، في طابعها الجديد، لا تتضمن تعايش مجالين، مجال المصير الفردي، الذي تعطيه المعتقدات الدينية معناه، ومجال المصير الجماعي، الأقلّ أهميّة، والذي يستنير بالايديولوجيات العلمانية. وتوقيع العقد من الطراز الجديد سيتيح في الوقت ذاته للانسان إمكان الاكتمال الذي لا يمكنه العيش بدونه، وللمجتمع التبريرَ الجديد ـ وهو تحقيق سعادة الناس فوق هذه الأرض ـ لقد أُلغيَ الفاصل بين الدين والايديولوجيا[١٣]: ففي الظاهر، يدخل كل شيء في نطاق العالم ـ ولكن في العمق، نجد ان بنية الفكر الاجتماعي قد تحوّلت بكاملها وتكيفت لكي تجيب عن الكآبة البشرية. وتقدّم لمسألة المعنى حلاً مأمولا لا يعود يمرّ من خلال وحي ما.

لا تزال أسطورة العقد الاجتماعي مساواتية، لكن المساواة المقصودة من الآن فصاعدا ليست تلك المساواة في الكرامة الواجب الاعتراف بها لكل البشر؛ انما المقصود هو التمتع المتساوي الذي يسمح للجميع ببلوغ السعادة. ان عقيدة روسو هي أبعد ما تكون عن القطع مع المواقف السائدة في المذهب الفلسفي، ذلك لأنها تزوّده بإطار متناسق. فالتَوْق الى السعادة يبقى غير كاف لتأسيس فلسفة كاملة للحياة وللمجتمع طالما انه لم يتمكن من إزاحة الدين السلفي، من إفراغه من معناه، واستبداله ببنية مماثلة لكنها علمانية في شكلها.

إن بنية هذه الايديولوجيا الثانية للمساواة هي بالتالي بنية شبه دينية: من هنا تصدر إمكانيةُ إسعاد الناس على الرغم منهم، ضدهم؛ ان النظام الاجتماعي المأمول لا يجوز أن يكون انعكاسا لحالتهم ولتطلعاتهم الراهنة، بل هو انعكاس لحالة يتوجب تأسيسها انطلاقا من قَطْع أساسي سيجعل الناس متساوين فيما بينهم. وطالما أنهم غير متساوين ـ ولماذا يكونون متساوين قبل الثورة التي سيصدر عنها النظام الجديد؟ـ فليس المطلوب نشدان الحقيقة في جمهور السكان، بل في حكمة أولئك الذين يتبصرون في المستقبل.

لا تنشأ الديمقراطيات الكليّة[١٤] إذن من ذات التأمل في العقد الاجتماعي الذي نشأت منه الديمقراطيات الحرة. ومهما يكن السحر الذي يمكن لنموذج روسّو ان يمارسه ـ وأنا من أولئك الذين سحرهم

البيان دائما، كما سحرتهم البراءة والمعنى الاخلاقي عند صاحب الاعترافات (Les Confessions) والعقد الاجتماعي (Contrat Social) ـ فلا بدّ من الاعتراف بأن الانظمة الاستبدادية وجدت عنده رداء ديمقراطياً جعلها أخطر بكثير مما كانت عليه الاستبداديات التقليدية.

- ٥ -

لم يعد يذكر أسطورة العقد الاجتماعي سوى المتخصصين في الدساتير والأنظمة السياسية. إن ليوستروس[١٥] (Léo Strauss) قد شدّد بقوة منذ جيل، على انه لا يمكن وجود تعريف ديمقراطي للمجتمع، بدون الاستناد الى مفهوم الحق الطبيعي، المتلازم اشد التلازم مع كل إشكالية العقود. واذا كان الفكر التقعيدي، على منوال راولز (Rawls)[١٦]، يواصل طريقَ فكر هوبس أو لوك، فإن أصول الفكر الاجتماعي المعاصر موجودة في مكان آخر. انها، بجوهرها، ماثلة في إسهام منظّري القرن التاسع عشر ـ في إسهام كومت (Comte) أو في إسهام ماركس.

لم يكن أحد يشك، في العصر الكلاسيكي، بفضائل العقل، حتى ان أسس العلم كانت قائمة في جهة المسارات المنطقية التي تستند الى وضوح الحس السليم: الأمر الذي يعطي لقصص العقود الاجتماعية قيمتها.

بعد كانط (Kant) في نهاية القرن الثامن عشر، تمَّ قياس نواقص العقل. فانقلبت المسيرة العلمية: انها لم تعد تستند الى عقل تلازمي وأبدي، بل تبرّر الثقة التي يتواصَل وضعُها في قوة العقل. ولا تتلاشى حتى أيامنا ـ لكن ليس المطلوب هو الاستدارة نحوها لتأسيس علم وضعي حديث للبناءات الاجتماعية.

لقد استبدل الفكرُ، في القرن التاسع عشر، البنية الساذجة للقصص التأسيسية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، بتأمّل علمي في مرتكزات العلم. ومن المهم إرساء معرفة العالم على مبادئَ لا تدحض.

مع ذلك لم تُزل الأساطير التأسيسية: انما اتّخذت شكلا آخر فقط، ارتدت رداء آخر، انها لم تعد رواية لحادثة خيالية، بل هي نَظَرٌ في التاريخ المفترِض للعقل وللمجتمع. لكن دورها يبقى متماهيا: وضع التفكير الاجتماعي في نطاق منظومة بديهية معيّنة مع تثبيت حدود الحقل الخاضع للاستكشاف.

ترتدي الاسطورة شكلين رئيسين[١٧]: انها تنبني على شاكلة قانون الحالات الثلاث عند كومت، أو على شاكلة مسار الشكل ـ السلعة والشكل ـ النقد في الفصول الثلاثة الاولى من الكتاب الأول من رأس المال. ونجد المنظورين الكبيرين المتخيَّلين في العصور الماضية يظهران مجددا في مظهر محدود الاختلاف.

لقد استدرك كومت واستوعب القطيعة الأساسية، تلك التي أدخلت البشر في عصر المعرفة الوضعية وعصر العقل: ألم يتمّ الخروج من العصر اللاهوتي والعصر الغيبي لأجل الولوج في عصر المعرفة الوضعية؟

يترتب على ذلك، لأجل معرفة الاجتماع، تطبيق الأساليب والطرائق التي تأذن في تحليل الزمن المتصل حيث ترتسم الظواهر الفيزيائية. انها تسمح بقياس الجاذبية الاجتماعية: فتغدو ممكنة السياسةُ العقلانية التي تزوّد المجتمعات بالمؤسسات اللازمة لأجل التكامل البشري.

حول هذا الموضوع، تتصل إشكالية كومت بإشكالية الليبراليين، بحيث يشعر أنه: لإعطاء معنى لحياة كل فرد، لا بد من اقتراح دين ما: فالمسيحية، التي عرّضتها الثورة للخطر، لم تعد كافية كدين. وليست مهمة المثقف هي فقط تقديم المعارف الضرورية لهندسة اجتماعية ناجحة: بل هي ايضا ترميم عالم المعنى، وإعادة خلق دين معيّن.

ويبدو موقف ماركس في ظاهره أكثر علمانية، واكثر تحررا من جميع خيالات الشعوذات السلفية. فماذا يبيّن، واقعا، في مستهل الكتاب الأول من رأس المال؟ انه يبيّن ان التاريخ يتأهب للاكتمال بتحقيق ما هو شمولي وكلي، أي ما هو تحقيق للعقول ايضا: ان إنشاء سوق عالمية تسمح بتأكيد هذا التحقّق من خلال الرأسمالية. لكن هذا التحوّل لم يكتمل بعد ـ والبورجوازية التي تنشئ على هذا النحو ظروفَ الشمولية، لا تزال طبقة متحركة بمشاغلها الأنانية، وبمصلحتها الخاصة، ولن تكون نهاية التاريخ ممكنة الا اعتبارا من اللحظة التي ستتمكن فيها البروليتاريا، المحرومة كليا لدرجة ان لا مصلحة ذاتية لها، خاصة بها، ستتمكن أخيرا من أن تأخذ على عاتقها مهمة تحقيق الانسانية الشاملة[١٨].

إن بنية الزمن هي بنية عَقْد روسو: القطيعة الاساسية موقعُها في المستقبل، وهذا التنظيم، كما عند روسو، يعطي الايديولوجيا الماركسية مضمونا أغنى من مضمون الايديولوجيات الحرة أو الوضعية. هناك حاجة الى تخيّل تحقيق الوجود العميق لكل فرد خارج عالمنا، خارج زماننا، ومجتمعنا. عندما نقول بأن المؤسسات الحالية قريبة مما يمكننا ان نقوم به على أفضل وجه، وعندما نتقبّل في الوقت نفسه جزءا من النقص في الطبيعة البشرية: يُسجَّل الدين خارج سجلات الايديولوجيا التي تؤسس العالم الاجتماعي. وأما بالنسبة الى أولئك الذين ينتظرون من ثورة مستقبلية عالماً أفضل، فيمكنهم بلوغ السعادة في هذه الدنيا. ان الايديولوجيا العلمانية تحمل أملا: انها تكفي لطمأنة هؤلاء الذين يتساءلون عن معنى وجودهم. وربما لن يتمكنوا من بلوغ السعادة بأنفسهم، لكن حياتهم لن تضيع اذا عملوا على إحلال المجتمع العادل الذي يفترض بالتاريخ ان يولّده ذات يوم ـ وهو يوم قريب دون ريب.

وكما عند روسو، فإن مسألة الديمقراطية الحقة ليست في السماح لكل فرد بأن يشارك في الشأن العام ـ فهذا لن يكون ممكنا الا عندما يغدو الأفراد، أخيرا، قادرين على التحقّق الذاتي، وعندما لا يعود الانسان النوعُ مجرّد مفهوم بل يغدو واقعا. وبانتظار ذلك، لا تكمن حقيقة الديمقراطية في شهادة الفرد: فلا يمكن اكتناهها الا من قِبَل أولئك الذين هم في موقع تفسير مراحل التاريخ تفسيرا موضوعيا. الحقيقة هي في أيدي

المثقفين والحزب. وباسم الديمقراطية يُمحي الفرد في واقعه الراهن، في أبعاده الملموسة.

اذن، لا يعدّل القرن التاسع عشر تعديلا جوهريا في المواقف الايديولوجية المتنزّلة من الحقبة الكلاسيكية، لكنه اذ يلبسها لباسا أكثر «علمية»، انما يضيع الوعي الخاص بافتراضات فلسفية موجودة في العقائد الكبرى التي تسود العالم. فيكون التغالب باسم مفاهيم علمية، الأمر الذي يسمح بأن يخفى على الجميع ان التغالب يدور حول طبيعة الخير والشر، حول الخطيئة وبراءة العالم والانسان - ان التغالب محوره المعتقدات الدينية. وأبعد ما تكون عن محو قداسة العالم، فإن العقائد التي تجعل من التأسيس الحقيقي للمجتمع حدثا مستقبليا، إنما تطلقه باتجاه رعب الأهواء والقلق الديني[١٩]. والنزاعات التي تسود الديمقراطيات الحديثة لا تولد من تطور فوضوي وحتمي لفكرة المساواة. انها تنجم عن البنية المتأتية عن الأساطير التأسيسية في الزمن وفي التاريخ، وكذلك عن الدور الذي تخصصه للمستقبل، للمجتمع وللانسان، في تحقيق الوجود.

- ٦ -

مهما تكن الطريقتان الكبيرتان متعارضتين في النظر الى العقد الاجتماعي، فإنها تمتازان ببعض النقاط المشتركة. ففي منظور هوبس كما في منظور روسو، لا يمكن للمعنى الذي يجب إعطاؤه للحياة وللمجتمع ان يتكشف في مناسبة تجارب شخصية، وفي التجابه والتصادم مع اليومي. وفي الشأن الاجتماعي يُحكم على كل شيء بالمقارنة مع الحدث الأكبر الذي يشكله إبرام العقد الاجتماعي. اما في الميدان الفردي، فإن يقينيّات الدين هي تلك التي تنجم عن الوحي، بالنسبة الى المسيحية، أو عن التفسير الصحيح للتاريخ بالنسبة إلى هؤلاء الذين سيبحثون عن تهدئة مخاوفهم في إنجاز صيرورة اجتماعية معيّنة. ندرك إذن أن الأواصر بين الايديولوجيتين الكبيرتين في العالم الحديث لا تزال غامضة في أغلب الأحيان: فهما ليستا متناقضتين مثلما يقال: لأنهما تقومان على إدراك مشترك معيّن لما يبرّر الوجود، وهذه الأواصر لا تزال، بمعنى ما، وفيّة للنموذج المسيحي من خلال ارتسامها في تاريخ عام حيث يتكشف، بالتدرج، معنى التجربة الانسانية.

الاّ أن هناك ايديولوجيات اخرى فاعلة في هذا العالم. انها منقطعة عن الفرضيات الضمنية الموروثة عن المسيحية بواسطة العقلانية، وهي تتولّد من أساطير تختلف بنيتُها اختلافا جوهريا عن تلك البنى الآنفة الذكر.

ان فكر فرويد (Freud) لا يريد ان يكون اجتماعيا: فهو لا يحاول التشكيك بأسس المجتمع المعاصر له. انه يقع في نطاق مختلف جدا، نطاق المصائر الفردية، المراحل الصغرى من حياة كل فرد، من علاقاته بوسطه القريب، مع أهله واخوانه واخواته، وهنا بالذات تقع القطيعة الأساسية في الفلسفات الاجتماعية في العالم الحديث[٢٠].

وسرعان ما ظهرت أسطورة أوديب بوصفها احدى أقوى الاساطير التأسيسية التي جرى تخيّلها إطلاقا، فماذا تفيدنا هذه الاسطورة؟ انها تفيدنا ان حياة كل فرد هي مأساة، ومأساة متناقضاتها المتصارعة هي /الطفل المولود والباحث عن تحقيق وجوده/ الأم والأب. وفي هذا المثلث ترتسم التجربة الاساسية لصراع الأنا والآخر، وتظهر، لاقامة علاقة طبيعية مع الأب، ولأجل الاندراج في المجتمع، ضرورة احتواء غريزته: وبالتالي فإن القمع هو الفعل الذي يعيد المجتمع بواسطته انتاج ذاته دون انقطاع، على مستوى كل تجربة فردية.

ومن الظاهر ان التماثلات كبيرة بين تراث العقد، على منوال روسو، والماركسية: ففي كلا الحالين يكمن الشرّ في المجتمع، ويكمن الخير في الفرد. ان هذا التناظر هو الذي سمح، منذ جيل، بأطرف التلفيقات بين الفرويدية والماركسية، وانفجار المذاهب اليسارية التي تتحالف بنسب متفاوتة مع هذين الاتجاهين. لكن الفروقات تزداد دلالتها عندما ننظر اليها عن كثب: ان ما يعطي معنى للحياة، وما يؤسس المجتمع، ليس حدثا تاريخيا يمكن تحديده وليس شيئا معينا يقع في الماضي أو سيرتسم في المستقبل بالصراععند اللزوم. انه حدث مجهري ومتجدّد بدون انتهاء: هو المغامرة التي يعيشها كل فرد في شبابه، عندما يتعلّم الحياة وهو يدخل في مجتمع ويستند الى أدوات جماعية للتحقّق والتوصيل تكون في الآن ذاته أدوات قمع وقهر ـ خصوصاً اللغة ـ.

في المنظومة التي تحدّدها الاسطورة الجديدة، تبدو الاسطورة في شكل علماني، لكنها تشقّ الطريق في البحث عن الدلالات وتفتحه أمام كل المغامرات الفردية، وجميع الاختبارات الصوفية: ان المستقبل لا يخبّئ مفاجأة جميلة في تصوّر يكون فيه الزمان تكراريا ودوريا بدون انتهاء، وتعيش الانسانية مأساة لا متناهية. ان انفجار الصوفيين يتماثل إذن، مع انفجار المذاهب اليسارية، إلا ان الفعل السياسي يفقد الكثير من قيمته. فعلى كل فرد ان يبحث عن السعادة هنا، الآن، بوسائل متوفرة له. وان كل اقتراح ينزع الى تحديد فوري للتخلي عن المتعة لتحصيل خير أعمّ فيما بعد، هو اقتراح خادع: فالحقيقة الوحيدة هي حقيقة التجربة الفردية.

وللايديولوجيات القائمة على أسطورة أوديب(Oedipe) موقف غامض تجاه المساواة؛ فهي تنادي بها وتنافح عنها على منوال ايديولوجيات العقد الاجتماعي من النمط الثاني، اذ لكل انسان الحق في التحقّق في هذا العالم. انها تجاريها بالحركة نفسها، لأن الأحدية الناجمة عن المساواتية هي البرهان على نكسة جماعية: عجز البشر عن التحرر من القَسْر الاجتماعي وعن ممارسة حقهم في التباين.

وتنقطع الايديولوجيات القائمة على الأوديبية عن الإشكالية السياسية التي تعوّدناها منذ النهضة (La Renaissance). انها ترى بارقة في التاريخ تلعب، منذ القدم، دورا كبيرا في الفكر الغربي. وهي تنادي

بالمساواة، لكنها لا تهتم في الواقع الا بتفكيك الأواصر الاجتماعية ـ لأن في ذلك تكمن الامكانية الوحيدة لخلاص الفرد، كما تَعْلَم ان هذا التفكك ممتنع، والاّ فلا مناص عن الغرق في الجنون ـ الأمر الذي يفسّر انبهارها بما هو غير طبيعي، غير اجتماعي، انحرافي.

تدفع هذه الايديولوجيات نحو القطيعة مع كل ما يساعد على الاتصال ـ وذلك بقدر ما يكون التوصيل هو المجال المميّز للقمع ـ فهي تثمّن اذن ما هو صغير الحجم، المتّحد، العوالم الضيقة المنغلقة، وتدين الطموحَ الى إقامة نظام وسلام عالميين، الطموح المشترك بين الايديولوجيات الحرة والايديولوجيات الكلية.

- ٧ -

ليس بالامكان تحليل وفهم لعبة الديمقراطية الحديثة بدون التساؤل عن الفلسفات الاجتماعية الكبرى التي تحرّك عصرنا ـ بدون التساؤل عن طريقة افتكار البشر في علاقاتهم، وعن الخير والشر، الماضي والمستقبل ـ فإذا كان عالمنا يحيا في هاجس المساواة، فهو مع ذلك ليس عالما أحديا: فهناك نموذجان آخران يتعارضان مع الايديولوجيات الحرة التي تستعين بوجود أديان لاعطاء معنى لحياة كل فرد، والتي تسمح بسير أنظمة تمثيلية وبممارسة السلطة المراقِبَة والمعتدلة:

١ ـ نموذج الايديولوجيات الكلية الكلاسيكية، الموسومة بتوحيد حقل الدلالات الاجتماعية والفردية، وبالالفيّة الثورية، وبالدور الكبير المعطى للسلطة لتحقيق السعادة في هذا العالم.

٢ ـ نموذج الايديولوجيات الحديثة المناهضة للقمع، والتي لا ترى خلاصا للفرد الا الخلاص الشخصي وتقترح تقويض الرابطة الاجتماعية، التي لا يمكن إلغاؤها، بعمل متواصل من الزعزعة والرفض والتفكيك.

ان مرض الديمقراطيات الحرة يتصل جزئيا بتكاثر الايديولوجيات الكلية أو الفوضوية: فبدلا من إشباع حاجات البشر الصوفية والرد على قلقهم، تنكب على اجتذاب عدد كافٍ من أصوات المقترعين: فما قيمة الحرية والرفاه اللذين تؤّمنها مقابل يقينيات بسيطة يقدمها أخصامها؟

ان المعركة من أجل الديمقراطية تبدأ عندئذ من نقد صارم لكل التضليلات التي تحملها الايديولوجيات غير الحرة. فقد نجح الماركسيون في الايهام بأنهم هم وحدهم حاملو معرفة نقدية. ان هذا تضليل كبير، يتّصف به أصحاب اليسار أيضا. ان تحليل الأواليّات (Mécanismes) التي يتحول بها التأمل في المجتمع الى دين علماني، يمكنه وحده مجانبة الطرد الخاطئ للمجتمعات الحرة. فقد استفادت هذه، وحتى هذه الأيام الأخيرة، من الاسهام السري الذي قدمته لها الديانات القائمة، الراضية عن إمكان اعتمادها على حياد الدولة في مجال الدلالات الوجودية الأساسية. لكن عالمنا سرعان ما أصبح ملحدا، الأمر الذي لا يعني انه غير ـ ديني: فالايديولوجيات الاجتماعية القادرة على الحلول الفعّال محل ديانات الماضي، يخشى منها أن تغوي الجماهير، الا

اذا شدّد عمل تربوي ذكي على التناقضات والأخطاء التي تتضمنها هذه الخطابات العلميّة الزائفة.

تسير الديمقراطية الحرة وفق النموذج التمثيلي الذي يؤمن بديل الجهاز القائد ويحدّ في الآن ذاته من السلطة التي تمارسها الحكومة فعلا.

لكي يكون النظام التمثيلي ذا معنى، فإنه يتطلب وجود كثرة من التجمعات لدى السكان، وان تنوجد عند السكان كثرة في التجمعات وان تكون هذه التجمعات متوازنة لكي يصبح البديل ممكنا في كل لحظة. فلا تتوقف اللعبة الديمقراطية على طبيعة الفلسفات الاجتماعية السائدة في بلد معين وحسب ـ كما ان طبيعة هذه الايديولوجيات الشاملة التي أتينا على ذكرها بايجاز، تتوقف هي ايضاً على تناسق المجتمع في جماعات قادرة على ممارسة التنافس.

عديدة هي خطوط الانقسام التي تظهر في كل مجتمع شامل: بعضها يعكس بنية المجتمع الاجتماعية، انقسامه الى طبقات؛ وبعضها الآخر متّصل بالروابط الايديولوجية، والمعتقدات الدينية، والمفاضلات الخاصة بالأنظمة الاجتماعية. ومن المستحسن الا تملك أية جماعة مكونة اكثرية كاسحة بمفردها، وذلك لكي تكون الحياة الديمقراطية ممكنة.

حتى السنوات الثلاثين الاخيرة، كان توزيع القوى العاملة في شتى قطاعات النشاط الاقتصادي يشجع على سير المؤسسات التمثيلية: فكان عدد العمال والمستخدمين والفلاحين، في فرنسا ما بين الحربين، شبه متوازن. واذا أضفنا الى ذلك التعارضات في كل قطاع بين الأغنياء والفقراء، بين مالكي رأس المال وأولئك الذين لا يملكون سوى قوة ذرعانهم أو كفاءتهم التقنية، فإن إمكانات الدمج كانت بالغة ومتعددة بحيث كانت تبدو مستحيلةً كلُّ ديكتاتورية لجماعة واحدة. كانت الديمقراطية تعيش في التوتر، في الصدام، ولكن مبدأها لم يكن موضع شك.

لقد شهد المجتمع الصناعي تبسيطا كبيرا في بناه المهنية: صار القطاع الثالث هو الأوفر عددا، وصارت حالة الأجير هي الحالة الاساسية وسط السكان، ٨٠٪ وأكثر أحيانا. وانسحقت شبكة المكافآت والرواتب لصالح طبقة متوسطة عريضة جدا، ولم تعد الانقسامات الاقتصادية والاجتماعية تكفي لتأمين لعبة البديل، التي يفقد النظام التمثيلي بدونها كل معناه[٣١].

ولا ريب في ان هذا هو ما يعطي للانقطاعات الثقافية والايديولوجية معنى أساسيا في الديمقراطية المعاصرة: فبدون تعارضات ايديولوجية عميقة الأثر ـ حتى وان كانت لا تدور إلا حول نقاط ثانوية ـ سرعان ما تبدو اللعبة السياسية بدون جدوى. وبهذا المعنى، يمكن لتصادم الايديولوجيات الديمقراطية حقا والايديولوجيات الكلية أو الفوضوية ان يمنح الحياة للديمقراطية؛ فيجعل من المؤسسات رهانا فعليا أثناء

الاستشارات الكبرى. الا ان الديمقراطية التي لا تبقي على أهمية النظام التمثيلي الا من خلال لعبة المتعارضات العميقة هذه، انما تعيش عيشة خطرة. هذا هو وضع الديمقراطية الفرنسية، كما هو حال معظم الديمقراطيات اللاتينية المعاصرة. إن صعود الايديولوجيات الكلية في البلدان الشمالية وفي العالم الانكلوسكسوني يمكنه ان يجعلها بعد عدة سنوات في وضع مواز لوضعنا

لقد آن الأوان للتساؤل عن الحدود التي لا يجوز ان تتخطاها الايديولوجيات الكلية او الفوضوية اذا اردنا الابقاء حقا على بعض الديمقراطيات الواقعية الموجودة في العالم. ولهذا فإنّ من الضروري اخيرا بذل الجهود للنظر في المرتكزات الايديولوجية للأنظمة الحرة، والتنديد بكل ما هو سفسطة في مواقف الايديولوجيات المنافسة (★ ★).

ترجمة د. خ. أ.خ.

هوامش

١ - Claude Polin, article «Democratie», P. 3745–3748 de la «Grande Encyclopédie Larousse» (1973).

٢ - Pierre Clastres, La Societe contre l'etat, Paris, les Editions de Minuit, 1974, 186P.

٣ - هذا هو الاسهام الاصيل لروبير داهل Robert Dahl في علم الاجتماع السياسي المعاصر: L'analyse politique Contemporaine, Paris, Robert Laffont, 1973, 261 P., ed. Originale Americaine, Englewood Cliffs, Prentice–Hall, 1963

٤ - كلود بولان، المرجع السابق

٥ - هذه هي احدى الاطروحات البالغة الاهمية عند Louis Dumont في كتابه: Homo heirarchicus المنشور في باريس، غاليار، ١٩٦٦، ٤٤٥ صفحة.

٦ - نجد هذه الفكرة عند Jean Baechler في كتابه «ما هي الايديولوجيا»: Qu'est–ce–que l'ideologie? Paris, Gallimard, 1976, 405 P.

٧ - حول هذه النقطة، راجع: Perry Miller, Errand into wilderness, New York, Harper Exrow 1964, x–244 P. 1r ed, Harvard University Press, 1956,

٨ - نستند الى نشرة أواكشوت Oakeshott لهوبس، والى:

— «Macpherson: Thomas Hobbes, Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, ecclesiasticall and civil, Oxford, Basif, Blackwell, 1964, LXVI—468 P. (ed. Michael Oakeshott)

— C.B.Macpherson: La theorie politique de l'individualisme politique, Paris, Gallimard, 1971, 374 P. ed. originale, londres, Oxford University Press, 1961.

٩ - بصدد المساواتيين الانكليز في القرن الثامن عشر، يمكن مراجعة ماكفرسون، المرجع السابق.

١٠ - — John Locke, Two treatises of government, ed. critique, etablie par Peter Laslett, Cambridge C.U.P., XIV-576p.

١١ - David Nicholls, the pluralist states, .Londres, Macmillan, 1975, 179 p.

١٢ - حول فكر روسو السياسي، راجع:

ROBERT Derathe, J.J.Rousseau et la science politique de son temps, Paris, Vrin 1973, 473p ., 1r ed 1950.

— Victor Gold schimdt, Anthropologie et politique

— Les Principes du systeme de Rousseau, Paris, Vrin, 1974, 803 P.

١٣ - جان بايشلر ولويس دومون اللذان يشددان على القطيعة في تاريخ الايديولوجيات التي سجلها، في عصر النهضة، ظهور فلسفات سياسية واجتماعية علمانية، لا يهتمّان كفاية بهذا المنعطف الثاني - ذلك الذي يجعل من الايديولوجيات العلمانية الاديانَ الحقيقية للعالم الحديث.

١٤ - — J.L.Talman, les Origines de la democratie totalitaire, Paris. Clamann-levy, 1966, 412 P., ed. Originale Anglaise, 1952.

١٥ - - Leo Strauss, Droit naturel et histoire, Paris Plan, 1954, 389 P. ed. Originale Americaine, chicago, 1953.

١٦ - — J. Rawls, A theory of justice, Cambridge (Mass), Harvard. University Press, 1971.

١٧ - راجع حول هذه النقطة: — Paul Claval, les Mythes fondateurs,-

١٨ - حول تفسير الكتاب الأول من رأس المال:

— Jean Joseph Goux, Freud, Marx. Economie et symbolisme, Paris Le seuil, 1973, 284 p.

— Paul Claval: Le Marxisme et l'espace, L'Espace geographique, t. VI, n 3, 1977, p. 145-164.

١٩ - — Alain Besançon: Les origines intellectuelles du Lininisme, Paris, Clamann-Levy, 1977, 327 P.

٢٠ - حول هذه النقاط راجع: — Paul Claval, Les Mythes fondateurs,

٢١ - هذا التطور هو الذي يبرّر موقف جيسكار ديستان، ولكنه يسمح أيضا بسبر أغوار تفاؤله المتطرف ربما:

— Valery Giscard D'Estaing: Democratie française, Paris, Fayard, 1976, 175 P.

(**) «المثقفون والديمقراطية» يصدر قريباً عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، وهو من ترجمة الدكتور خليل احمد خليل، والمقال فصل من الكتاب.