



مركز البيان للدراسات والتخطيط
Al-Bayan Center for Planning and Studies

الشرعية السياسية Political Legitimacy

موسوعة ستانفورد للفلسفة



ترجمة وتحرير مركز البيان للدراسات والتخطيط

عن المركز

مركزُ البيان للدراسات والتخطيط مركز مستقلٌّ، غيرُ ربحيٍّ، مقرّه الرئيس في بغداد، مهمته الرئيسة -فضلاً عن قضايا أخرى- تقديم وجهة نظر ذات مصداقية حول قضايا السياسات العامة والخارجية التي تخصّ العراق بنحو خاصٍ ومنطقة الشرق الأوسط بنحو عام. ويسعى المركز إلى إجراء تحليل مستقلٍّ، وإيجاد حلول عمليّة جليّة لقضايا معقدة تمّم الحقلين السياسي والأكاديمي.

ملاحظة:

الآراء الواردة في المقال لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز، وإنما تعبر عن رأي كاتبها.

ترجمة: د. ليندا مرزوقي

حقوق النشر محفوظة © 2022

www.bayancenter.org

info@bayancenter.org

Since 2014

الشرعية السياسية - Political Legitimacy

موسوعة ستانفورد للفلسفة

تعدُّ الشرعية السياسية ميزةً للمؤسسات السياسية والقرارات - المتعلقة بالقوانين والسياسات والمرشحين للمناصب السياسية- التي تُتخذ داخلها. وفي محاولة شرح ذلك؛ سيحاول هذا المقال عرض بعض الأسئلة الرئيسة والإجابة عنها بوصفها السؤال عن كيفية وجوب تعريف الشرعية؟ وهل مفهوم الشرعية السياسية في المقام الأول مفهوم وصفي أم هل معياري؟ وإذا فُهِمَتِ الشرعية من الناحية المعيارية، فما الذي يترتب عليها؟ يربط بعضهم الشرعية بمبررات السلطة القسرية وبإنشاء السلطة السياسية في حين ربطها آخرون بمبررات السلطة السياسية القائمة، أو على الأقل بمعاينة تلك السلطة. فالسلطة تعني الحق في الحكم أو الحق في إصدار الأوامر، وقد تُنقذ هذه الأوامر باستخدام القوة القسرية. وعليه يتبادر إلى الذهن سؤال آخر وهو ما إذا كان من المفهوم أنَّ السلطة السياسية الشرعية تنطوي على التزامات سياسية أم لا. ربما يعتقد معظم الناس ذلك في حين يعتقد آخرون أنَّ الالتزام الأخلاقي بطاعة السلطة السياسية يمكن فصله عن حساب السلطة الشرعية، أو على الأقل أنَّ مثل هذه الالتزامات لا تنشأ إلا إذا استوفيت شروط أخرى.

فضلاً عمَّا سبق، سيحاول المقال التطرُّق لمتطلبات الشرعية، والسؤال عن متى تتسم المؤسسات السياسية والقرارات التي تُتخذ داخلها على النحو المناسب بالشرعية؟ إذ يزعم بعضهم أنَّ هذا السؤال لا بد أن يُجاب عنها في المقام الأول على أسس السمات الإجرائية التي تجسِّد هذه المؤسسات، وتشكِّل الأساس الذي تقوم عليه القرارات المتخذة. في حين يرى آخرون اعتماد الشرعية - كلياً أو جزئياً على الأقل - على القيم الجوهرية التي تتحقق. وفي هذا السياق يُطرح سؤال يُناقش مناقشةً مكثفةً على الصعيدين الدولي والوطني، وهو بقدر ما يُنظر إلى الديمقراطية على أنَّها ضرورة للشرعية السياسية، متى تكون القرارات الديمقراطية شرعية؟ هل يمكن الإجابة على

هذا السؤال بالإشارة إلى السمات الإجرائية فقط، أم هل الشرعية الديمقراطية معتمدة على القيم الإجرائية وعلى جودة القرارات المتخذة؟ وهل الشرعية السياسية تتطلب الديمقراطية؟ أخيراً، هناك سؤال حول المؤسسات السياسية التي تخضع لمطالبات الشرعية. فمفهوم الشرعية ارتبط على مرّ التاريخ بالدولة ومؤسساتها وقراراتها، إلا أنّ الأدب المعاصر يميل إلى الاعتقاد بأنّ هذا الحكم محدود للغاية ويطرح التساؤلات حول كيفية تطبيق مفهوم الشرعية - خارج الدولة القومية والقرارات المتخذة داخلها- على السياق الدولي والعالمي.

1. المفاهيم الوصفية والمعبّرة للشرعية.

إذا فسّرت الشرعية تفسيراً وصفيّاً فهي تشير إلى معتقدات الناس بشأن السلطة السياسية، وأحياناً الالتزامات السياسية. في علم الاجتماع، قدّم (ماكس وِبر - Max Weber) سرداً مؤثراً جداً للشرعية التي تستبعد أيّ لجوء إلى المقاييس المعيارية. وُقِّف (وِبر)، إذ إنّ النظام السياسي الشرعي يعني أنّ المشاركين فيه عندهم بعض المعتقدات أو الإيمان في هذا الصدد إلى أنّه: «أساس كل نظام من نظم السلطة، وبالمقابل لكل نوع من أنواع الرغبة في الانصياع، هو اعتقاد يتم بموجبه منح الأشخاص الذين "يمارسون السلطة الهيبة". وكما هو معروف جيداً، يميّز (وِبر) بين ثلاثة مصادر رئيسة للشرعية- تُفهم على أنّها قبول السلطة وضرورة الامتثال لأوامرها. من الممكن أن يؤمن الناس بنظام سياسي أو اجتماعي معين لأنّه كان موجوداً منذ فترة طويلة (التقاليد)، وذلك لأنّهم يتقنون بالحكام (الكاريزما)، أو لأنّهم يتقنون بمشروعيتها وعلى وجه التحديد بعقلانية حكم القانون. يعرف (وِبر) الشرعية على أنّها فئة تفسيرية مهمة للعلوم الاجتماعية؛ لأنّ الإيمان بنظام اجتماعي معين يؤدي إلى نظم اجتماعية أكثر استقراراً من تلك التي تنتج عن السعي لتحقيق المصلحة الذاتية أو من اتباع القواعد المعتادة.

وخلافاً لمفهوم (وِبر) الوصفي، يُشير المفهوم المعياري للشرعية السياسية إلى بعض معايير

القبول أو تبرير السلطة أو السلطة السياسية -وربما- الالتزام. فمن وجهة نظر "جون راولز" و"ريشتاين"، على سبيل المثال، تشير الشرعية في المقام الأول إلى تبرير السلطة السياسية القسرية. وسواءً أكانت هيئة سياسية مثل الدولة شرعية أم كان المواطنون عندهم التزامات سياسية تجاهها فإنّ هذا يعتمد على وجهة النظر هذه حول ما إذا كانت القوة السياسية القسرية التي تمارسها الدولة لها ما يبررها. من وجهة نظر بديلة شائعة، ترتبط الشرعية بتبرير السلطة السياسية. ومن هذا المنطلق، قد تكون الهيئات السياسية مثل الدول سلطات فعّالة أو سلطات فعلية، من دون أن تكون شرعية، إذ إنّهم يدعون الحق في الحكم وخلق الالتزامات التي يجب الامتثال لها، وطالما لُبِّيت هذه المطالبات برضاً كافٍ، فهي تتمتع بالسلطة. تختلف السلطة الشرعية، في هذا الرأي، عن مجرد سلطة فعّالة أو فعلية من حيث أنّها تمتلك حقاً في الحكم وتخلق التزامات سياسية. وفيما يتعلّق ببعض الآراء، فحتى السلطة الشرعية لا تكفي لخلق التزامات سياسية أي أنّه قد يُسمح للسلطة السياسية (مثل الدولة) بإصدار أوامر لا يُلزم المواطنون بالانصياع لها. واستناداً إلى رأي من هذا القبيل، زعم بعضهم أنّ السلطة السياسية الشرعية لا تؤدي إلا إلى نشوء التزامات سياسية إذا استوفت شروط معيارية إضافية.

وهناك في بعض الأحيان ميل في الأدب إلى المساواة بين المفهوم المعياري للشرعية بالعدالة. فبعضهم يعرّف الشرعية تعريفاً صريحاً كمعيار للحد الأدنى من العدالة. ولكن من المؤسف أنّ هناك -أيضاً- ميلاً إلى طمس التمييز بين المفهومين، وأنّ قدرّاً كبيراً من الارتباك ينشأ عن هذا. فقد يزعم بعضهم -على سبيل المثال- مع أنّ السلطات السياسية مثل الدول غير عادلة في كثير من الأحيان، إلا أنّ الدولة العادلة هي وحدها المقبولة أخلاقياً والشرعية في هذا السياق. ينتقد الأدب الناشئ حول النظرية السياسية الواقعية هذا الاتجاه لطمس التمييز بين الشرعية والعدالة وتشخيصها على أنّها علامة على «الأخلاق السياسية» التي هي في غير محلها. يميز (راولز) بوضوح بين المفهومين في رأيه، في حين يرتبط العدل والشرعية بمجموعة القيم السياسية، وأنّ لهما مجالات مختلفة كأنّ

الشرعية تخلق مطالب أضعف من العدالة. قد تكون الدولة شرعية ولكنها غير عادلة والعكس ليس ممكناً. يميّز (بيتيت) تمييزاً أكثر حدة بين المفهومين وطبقاً له فإنّ الدولة تكون مجرد فرض نظام اجتماعي يعزّز الحرية بوصفها عدم هيمنة على مواطنيها كافة، وهو أمر مشروع إذا فرض نظاماً اجتماعياً على النحو اللائق. فالدولة التي لا تفرض نظاماً اجتماعياً بطريقة مناسبة - مهما كان النظام الاجتماعي عادلاً- هي دولة غير شرعية والعكس صحيح، إذ قد تفشل الدولة الشرعية في فرض نظام اجتماعي عادل.

كما يقدم أنصار الواقعيين السياسيين الدعم لأولئك الذين شكّكوا في أي تمييز حاد بين المفاهيم الوصفية والمعيارية للشرعية، والاعتراض على مفهوم معياري محض للشرعية هو أنّه لا يستخدم إلا استخداماً محدوداً في فهم العمليات الفعلية للشرعية. في كلمات (يورغن هابرماس): «تظلّ كل نظرية عامة للتبرير مجردة بشكل خاص فيما يتعلق بالأشكال التاريخية للهيمنة الشرعية. ... هل هناك بديل لهذا الظلم التاريخي للنظريات العامة من جهة، وانعدام الفهم التاريخي المجرد من ناحية أخرى؟». يتلخّص الاعتراض على مفهوم وصفي بحت مثل (ويبر) في أنّه يهمل معتقدات الناس من الدرجة الثانية بشأن الشرعية؛ لأنّ معتقداتهم ليست فقط حول الشرعية الفعلية لمؤسسة سياسية معينة، ولكن حول شرعية هذه المؤسسة، أي: حول ما هو ضروري للشرعية. ويرى (بيتهام) أنّ «علاقة القوة ليست شرعية لأنّ الناس يؤمنون بشرعيتها، ولكن لأنّه يمكن تبريرها من حيث معتقداتهم».

2. وظيفة الشرعية السياسية

يحدّد هذا القسم الطرائق المختلفة التي يمكن عن طريقها النظر إلى الشرعية، التي تُفهم معيارياً، على أنّها تتعلّق بالسلطة السياسية، والإكراه، والالتزامات السياسية.

1-2 الشرعية ومبرر السلطة السياسية

كثيراً ما يُنظر إلى المفهوم المعياري للشرعية السياسية على أنه مرتبط بتبرير السلطة، إذ تتمثل الوظيفة الرئيسة للشرعية السياسية، بناءً على هذا التفسير، في شرح الفرق بين مجرد سلطة فعّالة أو سلطة فعلية وسلطة شرعية.

ولقد طرح (جون لوك) مثل هذا التفسير للشرعية إذ إنّ نقطة انطلاق (لوك) عبارة عن حالة من الطبيعة حيث يتمتع كل الأفراد بالقدر نفسه من الحرية في العمل في ظل القيود التي يفرضها القانون الطبيعي ولا يخضع أي فرد لإرادة شخص آخر. وكما وصف (راولز) مفهوم (لوك) لحالة الطبيعة، فهو «دولة ذات حق متساوٍ، جميعهم ملوك». والقانون الطبيعي، مع أنه واضح في حالة الطبيعة، لا يكون محددًا بالقدر الكافي لحكم المجتمع ولا يمكنه أن يفرض نفسه عند انتهاكه فالحل لهذه المشكلة يتلخّص في عقد اجتماعي ينقل السلطة السياسية إلى دولة مدنية قادرة على تحقيق القانون الطبيعي وتأمينه. وطبقاً لتصريح (لوك)، وخلافاً لسلفه (توماس هوبس)، فإنّ العقد الاجتماعي لا يؤدي في النهاية إلى خلق السلطة؛ لأنّ السلطة السياسية مجسّدة في الأفراد، وهي موجودة مسبقاً في حالة الطبيعة إذ يحوّل العقد الاجتماعي السلطة التي يتمتع بها كل منهم في حالة الطبيعة إلى هيئة سياسية معينة.

وفي حين أنّ السلطة السياسية موجودة أصلاً في حالة الطبيعة، فإنّ الشرعية مفهوم خاص بالدولة المدنية ولكن لأنّ معيار الشرعية الذي يقترحه لوك تاريخي، فإنّ ما يعدّ سلطة شرعية يظل مرتبطاً بحالة الطبيعة. تعتمد شرعية السلطة السياسية في الدولة المدنية -وفقاً لرأي لوك- على ما إذا كان نقل السلطة قد حدث على النحو الصحيح وسواءً أحدث النقل على النحو الصحيح فإنّ الأمر يتوقّف على موافقة الأفراد: «لا يمكن إخراج أي شخص من هذه الممتلكات وإخضاعها للسلطة السياسية للآخرين من دون موافقته». وكل من أعطى موافقته الصريحة أو الضمنية على

العقد الاجتماعي لا بد أن يلتزم بقوانين الدولة. وكل من أعطى موافقته الصريحة أو الضمنية على العقد الاجتماعي لا بد أن يلتزم بقوانين الدولة. إذ يفهم (لوك) معيار الموافقة على التطبيق ليس فقط على إضفاء الطابع المؤسسي الأصلي على السلطة السياسية - وهو ما يطلق عليه (راولز) «الموافقة الناشئة». كما ينطبق على التقييم المستمر لأداء النظام السياسي، ويطلق (راولز) على هذا «الموافقة على الانضمام».

مع تأكيد (لوك) الموافقة، إلا أن الموافقة ليست كافيةً للسلطة الشرعية؛ لأنَّ السلطة التي تعلّق القانون الطبيعي هي بالضرورة غير شرعية. لا تشكل الموافقة حتى ضرورة أساسية للسلطة السياسية الشرعية في بعض تفسيرات (لوك)؛ بل إنّها مجرد علامة على عدم الشرعية. وعلى هذا فإنَّ احترام النظام السياسي الفعلي للقيود التي يفرضها القانون الطبيعي يشكّل عاملاً واحداً على الأقل يحدّد مدى شرعية النظام.

فمعيار الشرعية هذا سلبى: فهو يقَدِّم سرداً للتوقيت الذي تتوقّف فيه السلطة الفعلية عن الشرعية. وحينما تفشل سلطة سياسية في تأمين الموافقة أو تتجاوز حدود القانون الطبيعي، فإنّها تتوقّف عن أن تكون شرعية، ومن ثمّ لم يعد هناك التزام بالانصياع لأوامرها. وهذا على رأي (لوك) الذي هو على عكس رأي (هوبز)، لا يمكن للسلطة السياسية أن تكون مطلقة.

وقد طوّر الأدب المعاصر أفكار (لوك) بطرائق عديدة التي يستخدمهم (جون سيمونز) للقول بأنّ علينا التمييز بين التبرير الأخلاقي للدول عموماً والشرعية السياسية للدول الفعلية خصوصاً. وسأعود إلى هذه النقطة في الفرع 3.3.

يربط (جوزيف راز) بين الشرعية وتبرير السلطة السياسية وطبقاً ل(راز) فإنَّ السلطة السياسية ليست أكثر من حالة خاصة لمفهوم السلطة الأعم، إذ يعرف السلطة فيما يتعلق بإدعاء—شخص

أو وكالة—لتوليد ما يسميه أسباباً وقائية. وتحلّ مثل هذه الأسباب محل الأسباب الأخرى التي قد يكون عند الناس لاتخاذ الإجراءات، على سبيل المثال، إذا طلبت معلمة من طلابها القيام ببعض الواجبات المنزلية فإنّها تتوقّع أن تعطي الطلاب سبب أداء الواجب المنزلي.

والسلطة الفعّالة، من وجهة النظر هذه، إذا جعلت الناس يتصرفون على أساس الأسباب التي تولدها. والفرق بين السلطة الفعّالة والشرعية، من منظور (راز) هو أنّ الأولى تهدف إلى تغيير الأسباب التي تنطبق على الآخرين فقط، في حين تملك السلطة الشرعية في واقع الأمر القدرة على تغيير هذه الأسباب. تفي السلطة الشرعية بما يسميه (راز) نظرية الاستباقية: «إنّ حقيقة أنّ السلطة تتطلب أداء عمل ما، هي سبب لأدائها الذي لا يجب إضافته إلى جميع الأسباب الأخرى ذات الصلة عند تقييم ما يجب فعله، ولكن يجب استبعاده واستبداله ببعضها». (هناك حدود لما يمكن حتى للسلطة الشرعية أن تأمر الآخرين بالقيام به، ولهذا السبب لا تحل بالضرورة محل جميع الأسباب ذات الصلة).

متى تكون السلطة الفعلية أو الواقعية شرعية؟ وبعبارة أخرى، ما الذي يحدّد ما إذا كانت نظرية الاستباقية مستوفاة؟ جواب (راز) موضّح في نظريتين أخريين إذ تنصُّ «نظرية التبعية» على أنّ تبرير السلطة السياسية معتمد على الأسباب المعيارية التي تنطبق على أولئك الذين يخضعون لحكمها خضوعاً مباشراً، بغض النظر عن توجيهات السلطة. أمّا بناءً على نظرية الاعتماد، فتنبصُّ «نظرية التبرير العادي» على أنّ السلطة السياسية لها ما يبرّرها إذا كانت تمكّن الخاضعين لها من الامتثال تمكيناً أفضل للأسباب التي تنطبق عليهم على أي حال.

في كل الأحوال، تقول نظرية التبرير الاعتيادي: «إنّ الطريقة العادية لإثبات أنّ الشخص يتمتّع بسلطة على شخص آخر تتضمن إظهار أنّ الشخص المزعوم قد يمثّل امتثالاً أفضل للأسباب التي تنطبق عليه (بخلاف التوجيه الرسمي المزعوم) إذا تقبل توجيهات السلطة المزعومة

على أنّها ملزمة رسمياً وحاول اتباعها، بدلاً من محاولة اتباع الأسباب التي تنطبق عليه مباشرة». وتفسّر نظرية التبرير الاعتيادي؛ لماذا يتعيّن على أولئك الذين تحكمهم السلطة شرعية أن يتعاملوا مع توجيهاتها بوصفها ملزمة؟ ويتبع ذلك، بوصفها نتيجةً طبيعيةً لنظرية التبرير الاعتيادي، إذ تُؤلّد مثل هذه السلطة واجباً يجب الامتثال له. يصف (راز) مفهومه بـ«مفهوم الخدمة» للسلطة وتجدر الإشارة إلى أنّه مع تعريف السلطة الشرعية بأنّها حالة خاصة للسلطة الفعّالة، إلّا أنّ السلطة الأولى هي التي توصف وصفاً مناسباً بأنّها تخدم رعاياها.

إن السلطة غير الشرعية -ولكنها فعّالة- لا تخدم أولئك الذين تهدف إلى حكمهم، مع أنّها قد تهدف إلى ذلك.

ويصوغ (ويليام إدموندسون) هذه الطريقة التي تربط بين السلطة والشرعية عن طريق شرط يوسمه بـ«نظرية الضمان»: «إذا كان العمل بنظام X يستلزم المطالبة ب F، فإنّ العمل بنظام X يستدعي المطالبة ب F». على سبيل المثال، أنّك X هنا يعني «دولة» أو «سلطة» و «F» تعني «خلق واجب يجب الامتثال له». والفكرة التي تعبر عنها نظرية الضمان هي تبرير الشرعية أخلاقياً لوجود سلطة مستقلة حتى تصبح مطالبات السلطة التزامات أخلاقية.

2-2 تبرير السلطة وإنشاء سلطة سياسية

يميل هؤلاء الذين يربطون الشرعية السياسية بمشكلة تبرير السلطة إلى التفكير في الإكراه السياسي بوصفه وسيلةً قد تستخدمها الدول الشرعية لتأمين سلطته. وعلى حد تعبير (ليزلي غرين): «توفّر التهديدات القسرية دافعاً ثانوياً وداعماً حينما يفشل النظام السياسي في أسلوبه المعياري الأساسي في التوجيه الرسمي». وعلى النقيض من هذا، تتلخّص الوظيفة الرئيسة للشرعية على وجه التحديد في تبرير القوة القسرية. أمّا فيما يتعلّق بالتفسيرات القائمة على الإكراه، فإنّ

المشكلة الرئيسية التي يهدف مفهوم الشرعية إلى حلها هي كيفية التمييز بين الاستخدام الصحيح للسلطة السياسية عن مجرد الإكراه ومن بين السبل التي قد تسمح بإدراك هذه الفكرة أنّ الشرعية تتعلّق بالطريقة التي يخلق بها الاستخدام المشروع للسلطة السياسية أو يشكّل السلطة السياسية. ومرة أخرى، هناك طرائق مختلفة يمكن عن طريقها فهم هذه الفكرة.

في اعتبار (هوبز) المؤثر، تُنشئ السلطة السياسية بموجب العقد الاجتماعي. أصبح الحفاظ على الذات في ظل الطبيعة مهدداً، وهذا من شأنه أن يجعله منطقياً للجميع، كما يزعم (هوبز) أنّ الموافقة على ميثاق يحوّل لدولة ذات سيادة قادرة على ضمان حمايتها ونقل حقوقها إلى هذه السيادة فرد أو مجموعة من الأفراد. وحين لا يكون لمثل هذا النوع من السيادة، فقد ينشأ مثل هذا النوع من السيادة بموجب ميثاق يطلق عليه (هوبز) «السيادة عن طريق المؤسسة». ولكن قد تُؤسّس السلطة السياسية عن طريق وعد الجميع بطاعة قوة مهددة. وكلا الأسلوبين في إنشاء دولة ذات سيادة مشروعان بالقدر نفسه، إذ ستكون السلطة السياسية شرعية طالما أنّ السيادة تضمن حماية المواطنين، ويعتقد (هوبز) أنّه لا يمكن التخلّي عن الحق الطبيعي في الحفاظ على الذات. ولكن بعيداً عن هذا، فلا توجد أي تساؤلات أخرى حول شرعية السيادة. ولا يوجد على وجه الخصوص تمييز بين السلطة الفعّالة والسلطة الشرعية ومجرد ممارسة السلطة. (هوبز) في التمييز بين السلطة الشرعية ومجرد ممارسة السلطة.

ثمّة طريقة أخرى قد نفهم بها العلاقة بين الشرعية وتأسيس السلطة، ألا وهي تتلخّص محاولة الحكم من دون الشرعية في محاولة ممارسة القوة القسرية وليس السلطة. وبوسعنا أن نجد مثل هذه النظرة في عمل (جان جاك روسو). تبرّر الشرعية عند (روسو) ممارسة الدولة للقوة القسرية، وتخلق التزاماً بالامتثال لها، إذ يقارن (روسو) بين النظام الاجتماعي المشروع ونظام القواعد، الذي هو مجرد تعبير عن السلطة. إنّ القوة القسرية هي في الأساس سمة من سمات الدولة المدنية. مع وجود

بعض صور القوة القسرية حتى في حالة الطبيعة. على سبيل المثال، سلطة الوالدين على أطفالهم، إذ يفترض (روسو) نشوء القوة القسرية الضارة في المقام الأول في الدولة المدنية، ويخلق هذا مشكلة الشرعية. ففي الفصل الأول من الكتاب الأول عن العقد الاجتماعي، يلاحظ أنه «يولد المرء حراً» إلا أنَّ الدولة المدنية التي يراها جعلت الجميع عبيداً. والسؤال الرئيس الذي عرضه (روسو)، في ظل الظروف التي قد تصبح فيها الدولة المدنية، التي تستخدم القوة القسرية لدعم قوانينها، هل هي بمثابة تحرير للمواطنين من هذه العبودية؟ فمثل هذه الدولة ستكون شرعية. وكما يقول في الجملة الافتتاحية للعقد الاجتماعي: «أريد أن أسأل عمّا إذا كان يمكن أن تكون هناك بعض القواعد الشرعية والأكيدة للإدارة في النظام المدني، مع أخذ الرجال كما هم والقوانين كما هي».

يختلف تفسير (روسو) للشرعية في المقام الأول عن سرد (لوك) إذ إنَّ روسو لا يرفق أي شيء غير طبيعي بالعملية التي تنشأ عن طريقها الدولة المدنية من حالة الطبيعة. تنشأ السلطة السياسية الشرعية عن طريق عقد اتفاقية يُوَصَّلُ إليها داخل الدولة المدنية. ويقترح (روسو) أنَّ نشوء الشرعية يكون من التبرير الديمقراطي لقوانين الدولة المدنية.

أمَّا (كانط) فقولُه قول (هوبز)، إذ تُنشئ السلطة السياسية عن طريق إنشاء مؤسسات سياسية في الدولة المدنية والتي لا توجد فعلاً عند الأفراد في حالة الطبيعة. ووفقاً لـ(كانط) فإنَّ ما يوجد في الدولة الاجتماعية قبل المدنية هو السلطة الأخلاقية لكل فرد لا بدَّ من أنَّه كيل عقلائي والتزام أخلاقي بتشكيل دولة مدنية. إنَّ تأسيس دولة مدنية هو في حد نفسه «غاية لا بدَّ أن تكون لكل منها نهاية». يعدُّ (كانط) الدولة المدنية بوصفها الخطوة الأولى ضروريةً نحو النظام الأخلاقي (الكومنولث الأخلاقي)، فهو يساعد الناس على الالتزام بقواعد معينة عن طريق إزالة ما قد نطلق عليه اليوم مشكلة الركوب المجاني أو مشكلة الالتزام الجزئي عن طريق خلق نظام قسري للعدالة القانونية العامة، «تتخذ خطوة كبيرة نحو الأخلاق (مع أنَّها ليست خطوة أخلاقية بعد)، نحو التعلق

بمفهوم الواجب حتى من أجل مصلحته الخاصة».

ووفقاً لـ(كانط) فإنّ الدولة المدنية تؤسّس الحقوق اللازمة لضمان المساواة في الحرية. على عكس (لوك) وأتباعه المعاصرين، فإنّ القوة القسرية ليست سمة ثانوية للدولة المدنية، وهي ضرورية لدعم القوانين. ويُعدّ الإكراه لـ(كانط) جزءاً من فكرة الحقوق، أي: يمكن تفسير الفكرة على النحو الآتي: يُعرّف الإكراه بأنه تقييد لحرية الفرد في ملاحقة غاياته الخاصة. أي: حق للشخص، سواءً أكان محتمراً أم قد انتهك، يعني ضمناً قيوداً على الآخرين. ومن ثمّ فإنّ الإكراه في هذا الرأي ليس مجرد وسيلة يمكن بها للدولة المدنية أن تفرض الحقوق بوصفها مدافعاً عن مفهوم قائم على السلطة للشرعية. بدلاً من ذلك، يرى (كانط) أنّها مكوّنة للدولة المدنية ويربط هذا الفهم للحقوق بين مفهوم (كانط) للشرعية وبين تبرير الإكراه.

أمّا (كانط) فتعتمد الشرعية عنده على تفسير معين للعقد الاجتماعي، إذ يرى أنّ العقد الاجتماعي الذي يؤسّس الدولة المدنية ليس حدثاً فعلياً، فهو يقبل اعتراض (ديفيد هيوم) على (لوك) بأنّ الدولة المدنية كثير ما تنشأ في أعمال العنف. يشير (كانط) للعقد الاجتماعي بدلاً من ذلك، بوصفه اختباراً «لمطابقة أي قانون عام مع الحق». المعيار هو ما يلي: يجب أن يكون كل قانون على هذا النحو الذي يمكن لجميع الأفراد الموافقة عليه. وعلى هذا فإنّ العقد الاجتماعي، ووفقاً لـ(كانط) يشكّل تجربةً فكريةً افتراضيةً تهدف إلى تكوين فكرة عن العقل العام. على هذا النحو، فإنّه يضع معياراً لما يُعدّ سلطةً سياسيةً مشروعةً بسبب تفسيره الخاص للعقد الاجتماعي، لم يكن (كانط) منظرّاً للعقد الاجتماعي بالمعنى الدقيق للكلمة ومع ذلك، فإنّ فكرة العقد هي وثيقة الصلة لفهمه للشرعية.

يدرك كانط -على عكس (هوبز)- الفارق بين السلطة الشرعية والسلطة الفعّالة؛ لأنّ رئيس الدولة المدنية ملزم بالامتثال للعقل العام، وبسنّ القوانين التي يجوز لكل فرد الموافقة عليها،

وإذا خالف هذا الالتزام فإنه ما يزال يحتفظ بالسلطة حتى إذا توقفت سلطته عن الشرعية. وأفضل تفسير لهذا الرأي هو ما يتعلق بموقف (كانط) الذي غالباً ما انتقد مسألة الحق في الثورة. وقد أنكر (كانط) أن هناك حقاً في الثورة حينما شدّد على تمتّع «الشعب» - بصفته متحدداً في الدولة المدنية - بالسيادة، فإنّ أفرادَه ملزمون بطاعة رئيس الدولة التي أنشئت على هذا النحو وهذا الالتزام لا يتفق مع الحق في الثورة. ويقدم (كانط) حجةً متجاوزة لموقفه كأنّ الحق في الثورة متعارض مع فكرة أنّ الأفراد ملزمون بالقانون العام، ولكن من دون فكرة التزام المواطنين بالقانون العام، فلا يمكن أن تكون هناك دولة مدنية بل الفوضى وحدها. ولكن كما ذكر من قبل هناك واجب إقامة دولة مدنية. يُشير موقف (كانط) إلى أنّ التزام الأفراد بطاعة رئيس الدولة غير مشروط بأداء الحاكم على وجه الخصوص، إذ إنّ الالتزام بالامتثال لا يتوقف حينما تكون القوانين غير عادلة.

موقف كانط من الحق في الثورة قد يوحي بأنّه ينظر إلى السلطة السياسية بوصفها السلطة المطلقة تماماً كما ينظر إليها (هوبز) ولكنه يؤكّد أنّ رئيس الدولة ملزم بأوامر العقل العام، ويتجلى هذا في إصراره على حرية القلم: «يجب أن يحصل المواطن، بموافقة الحاكم نفسه، على تفويض عليّ بآرائه حول ما هو في ترتيبات الحاكم التي يبدو أنّها خاطئة ضد الكومنولث». في حين عدم وجود الحق في الثورة فإنّ السلطة السياسية لا تكون شرعية إلا إذا احترام رئيس الدولة العقد الاجتماعي ولكن الالتزامات السياسية تنشأ حتى من سلطة غير شرعية. إذا تصرف رئيس الدولة تصرفاً ينتهك العقد الاجتماعي، ومن ثمّ العقل العام على سبيل المثال عن طريق تقييد حرية المواطنين في الانتقاد السياسي، فإنّ المواطنين ما زالوا ملزمين بالامتثال لذلك.

زعم (ريشتاين) في عام 2004 أنّ جزءاً كبيراً من الأدب المعاصر حول الشرعية السياسية كان خاضعاً لهيمنة التركيز على تبرير السلطة، وليس السلطة السياسية القسرية. يبدو في الأدب منذ ذلك الحين كما لو انقلبت الطاولة، خصوصاً إذا ما نظرنا إلى المناقشات الدائرة بشأن الشرعية

الدولية والعالمية (القسم الخامس). ولكن هناك روايات سابقة بارزة قائمة على الإكراه مثل تلك التي قدّمها (ناجل) والكانتيون المعاصرون مثل (راولس، وهابرماس) - سنتناقش في الفرع 3.3 و4.3 على التوالي -.

اسمحوا لي أن أذكر بإيجاز تفسيرات مهمة أخرى قائمة على الإكراه. يقدم لنا (جان هامبتون) شرحاً معاصراً راقياً لنظرة (هوبز)، وطبقاً لها فإنّ السلطة السياسية «اخترعها مجموعة من الناس الذين يرون أنّ هذا النوع من السلطة الخاصة ضروري للحل الجماعي لمشاكل معينة تتعلق بالتفاعل في أراضيهم، والذين تشتمل عملياتهم المتمثلة في إنشاء الدولة في الأساس على تصميم مضمون هذه السلطة وبنيتها حتى يتسنى لها تلبية ما تراه احتياجاتهم». تربط نظريتها سلطة الدولة بقدرتها على فرض حل لمشاكل التنسيق والتعاون. الإكراه هو الميزة الضرورية التي تمكن الدولة من توفير حل فعّال لهذه المشاكل، والحق في استخدام الإكراه هو ما يشكّل سلطة الدولة. إن يميز الحق في استخدام الإكراه هذه السلطة السياسية ذات الحد الأدنى من الشرعية من مجرد استخدام السلطة. تضع (هامبتون) تمييزاً إضافياً بين الحد الأدنى من الشرعية وما تسميه الشرعية الأخلاقية الكاملة، والتي تحصل عليها حينما تكون السلطة السياسية عادلة.

يزعم (بوكانان) تعلّق الشرعية بمبرّر القوة القسرية، ويشير إلى أنّ هذا يجعل الشرعية مفهوماً معيارياً أكثر جوهرية من السلطة. فهو مثله كمثل (هامبتون)، يدعو إلى تفسير مروٍ للشرعية. ووفقاً له فإنّ «للكيان شرعية سياسية إذاً فقط إذا كان لها ما يبرّرها أخلاقياً في ممارسة السلطة السياسية». تتحقّق السلطة السياسية، في نهجه، على ما إذا كان الكيان شرعياً بهذا المعنى وإذا استوفيت بعض الشروط الأخرى المتعلقة بالالتزام السياسي. يقدم (ستيلز) سرداً يركّز على الإكراه لشرعية الدولة معتمداً على كلٍّ من (كانط، وروسو).

2-3 الشرعية السياسية والالتزامات السياسية

كانت النظرة السائدة -من الناحية التاريخية- هي أنّ السلطة السياسية الشرعية تستلزم التزامات سياسية. فيقول (لوك) على سبيل المثال: «كل إنسان، بموافقته مع الآخرين على تشكيل هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة يضع نفسه على عاتق كل واحد من هذا المجتمع بالخضوع لتقرير الأغلبية، وبإبرام هذه الهيئة؛ وإلا فإنّ هذا الميثاق الأصلي، حيث يندمج مع آخرين في مجتمع واحد، لن يعني شيئاً ولن يكون مدججاً إذا تُركَ حراً ومن دون أي روابط أخرى غير التي كان عليها من قبل في حالة الطبيعة».

مع أنّ هذا يظل هو الرأي الذي يتمسك به كثيرون، إلّا أنّ هذا لا يحدث في كل الأحوال. ويعرض بعضهم السؤال عمّا يشكّل سلطة مشروعة لتكون مختلفة عن الالتزامات السياسية التي تقع على عاتق الناس. يدافع (رونالد دوكان) عن وجهة نظر من هذا النوع (دوكان) يتعامل مع الالتزامات السياسية بوصفها مفهوماً معيارياً أساسياً في حد نفسه. و ينشأ مايسميه «الالتزامات المشاركة» ليس من سلطة سياسية شرعية بل من عضوية المجتمع السياسي مباشرة.

قدم (ألباوم) حجة مفاهيمية للطعن في الرأي القائل بأنّ السلطة السياسية الشرعية تستوجب الالتزام بالامتنال. يمنح (ألباوم) السلطة السياسية الشرعية القدرة على تغيير الوضع المعياري لهؤلاء الذين يحكمون البلاد، كما زعم (راز)، على سبيل المثال، وبصورة مؤثّرة فإنّ هذه القدرة يجب أن تفسّر على أنّها قوة أخلاقية بمعنى (هوفيلد)، وليس على أنّها مطالبة بالحق في الحكم. ولكن، يقول (ألباوم): إنّ سلطات (هوهفلديان) على عكس الحقوق، ليست مرتبطة بالواجبات؛ بل ترتبط بالالتزامات. وطبقاً لوجهة نظر (ألباوم)، تتمتع السلطة السياسية الشرعية بالقدرة على خلق المسؤولية عن أولئك الخاضعين لقاعدتها، ولكن ليس الالتزام. يعني التعرّض للسلطة السياسية الشرعية عدم التحرّر من سلطة أو سيطرة السلطة. لا شك أنّ المسؤولية قد تكون خاضعة لواجب، ولكن أن تكون عرضة للالتزام يجب ألاّ يُخلط بينه وبين واجب الامتنال أو الطاعة.

تحظى الآراء التي تفصل السلطة الشرعية عن الالتزام السياسي ببعض الجاذبية لأولئك الذين يهدفون إلى مواجهة حجة (روبرت بول وولف) المؤثرة. وتسلط هذه الحجة الضوء على ما يسمى أحياناً مشكلة التبعية، كيف يمكن للأفراد المستقلين أن يكونوا خاضعين للالتزام عام -مستقل المحتوى- أن يخضعوا لإرادات شخص آخر؟ كيف يمكن أن يكون الأفراد المستقلون ملزمين بالالتزام عام -مستقل عن المحتوى- بإخضاع إرادتهم لإرادة شخص آخر؟ إنَّ الالتزام المستقل عن المحتوى بطاعة الدولة هو التزام بطاعة توجيهات الدولة على هذا النحو، بغض النظر عن محتواها. ويزعم (وولف) بأنَّه لا يمكن أن يكون هناك مثل هذا الالتزام العام بطاعة الدولة، فإنَّ الدول غير شرعية بالضرورة.

كان عند (إدموندسون) أول ردِّ على التحديِّ الفوضوي وهو يزعم أنَّه في حين تؤسس الشرعية مبرراً لقيام الدولة بإصدار التوجيهات، فإنَّها لا تخلق حتى واجباً ظاهرياً بالامتثال لأوامرها. ويدَّعي أنَّ الواجب الأخلاقي المتمثِّل في الانصياع لأوامر السلطة السياسية المشروعة لا ينشأ إلا إذا استوفيت شروطاً إضافية.

عند (سيمونز) استجابة مختلفة عن (وولف)، إذ يميِّز (سيمونز) بين التبرير الأخلاقي للدول والشرعية السياسية لدولة بعينها، إذ أدرك تاريخياً الدولة وتوجيهاتها. ووفق (سيمونز) يعتمد تبرير الدولة على دفاعها الأخلاقي. إذا كان من الممكن أن تثبت بنجاح أنَّ وجود دولة أفضل أخلاقياً من عدم وجود دولة فإنَّ هذا من شأنه أن يبرِّر قيام الدولة. ووفقاً لرأي (سيمونز) فإنَّ التبرير الأخلاقي ضروري وليس كافياً، للشرعية السياسية. والسبب، تقع التزاماتنا الأخلاقية على عاتق الجميع، بما في ذلك مواطني دول أخرى، وليس على عاتق الدولة التي نعيش فيها. تعتمد شرعية دولة بعينها -والتي تُفهم بوصفها القدرة على خلق واجب الانصياع لها وفرضه- على موافقة المواطنين الفعلية. ومع عدم وجود واجب أخلاقي عام في طاعة الدولة التي نعيش فيها، إذلاً أنَّه قد

يكون لزاماً علينا أن نطيع الالتزام السياسي إذا ما أعطانا موافقتنا المسبقة على هذه الدولة. ومن ثمّ لا يعني غياب واجب أخلاقي عام بطاعة الدولة أنّ كلّ الدول غير شرعية ضرورةً.

3. مصادر الشرعية السياسية

تحدّد المؤسسات السياسية وأي قرارات تتخذ داخلها تكون مقبولة بقدر ما تكون الشرعية المفهومة بصورة معيارية، وفي بعض الحالات، ما نوع الالتزامات التي يتحملها الأشخاص الذين تحكمهم هذه المؤسسات؟ هناك سؤال ما الأساس الذي تقوم عليه هذه الحالة الطبيعية؟ يستعرض هذا القسم بإيجاز المواقف المختلفة التي أعطيت لمصادر الشرعية.

3.1 الموافقة

في حين أنّ هناك فكراً تطوعياً قوياً في الفلسفة السياسية المسيحية، إلا أنّه في القرن السابع عشر أصبحت الموافقة المصدر الرئيس للشرعية السياسية. تنظر أعمال (هوجو جروتوس، وهوبز، وصموئيل بوفيندورف) إليها بوصفها نقطة التحول الرئيسة التي أدّت في النهاية إلى استبدال القانون الطبيعي ونظريات السلطة الإلهية للشرعية. إذ إنّ الاقتباس التالي من قانون الحرب والسلام الذي تحدّث عنه (غروتوس) يعبر عن المنظور الحديث: «ولكن بما أنّ هناك العديد من سبل المعيشة، فإن بعضها أفضل من غيرها، ويمكن لكل واحد أن يختار ما يرضيه من كل هذه الأنواع، لذلك يمكن للشعب أن يختار شكل الحكومة التي يريدونها: ولا يقاس الحق الذي يمتلكه الرئيس على رعاياه بهذا الشكل أو ذاك، حيث يكون لمختلف الأشخاص آراء مختلفة ولكن بمدى إرادة أولئك الذين منحوه إياه». كانت نسخة (لوك) من نظرية العقد الاجتماعي هي التي رفعت الموافقة على المصدر الرئيس لشرعية السلطة السياسية.

ويميّز (راز) تمييزاً مفيداً بين ثلاث طرائق يمكن بها فهم العلاقة بين الموافقة والسلطة السياسية

الشرعية: (1) قبول المحكومين هو شرط ضروري لشرعية السلطة السياسية، (2) الموافقة ليست شرطاً للشرعية بصورة مباشرة، ولكن شروط شرعية السلطة هي التي لا تستطيع الوفاء بها إلا السلطة السياسية التي تتمتع بموافقة المحكومين؛ (3) شروط السلطة السياسية المشروعة هي أن تكون الشروط التي تحكمها تلك السلطة ملزمة بالموافقة.

(لوك) وأتباعه المعاصرون مثل: (نوزيك، أو سيمونز) ولكن (روسو) وأتباعه يدافعون عن صيغة (1) - النمط الأكثر شيوعاً الذي تتخذه نظريات الموافقة. تدافع (غرين) عن هذا الرأي وتسميها طريقة عرض الموافقة على الجودة. أمّا الصيغة (2) فتناشد من يرفضون الموافقة الفعلية كأساس للشرعية، لأنهم لا يرون إلا أن الموافقة الممنوحة في ظل شروط مثالية ملزمة. وتندرج نظريات الموافقة الافتراضية، كذلك التي فصلها (كانط، أو راولز) في هذه الفئة. والواقع لا ترى مثل هذه النظريات أن السلطة السياسية شرعية إلا إذا وافق المحكومون في ظل ظروف مثالية معينة.

دافع (ديفيد إستلوند) عن نسخة من نظرية الموافقة الافتراضية التي تطابق الفئة (3) وما يسميه «الموافقة المعيارية» التي هي نظرية ترى أن عدم الرضا عن السلطة، في ظل شروط معينة، غير صحيحة. ومن ثمّ يمكن تبرير هذه السلطة -وفق هذا الرأي- من دون موافقة فعلية. وتعرّف (إيستلوند) السلطة بوصفها القوة الأخلاقية اللازمة لالتخاذ التدابير اللازمة. وتستخدم (إيستلوند) نظرية الموافقة المعيارية بوصفه أساساً لحساب الشرعية الديمقراطية، التي تُفهم على أنّها جواز استخدام الإكراه لفرض السلطة. إنَّ العمل الذي تقوم به نظرية الرضا المعياري في رواية (إيستلوند) هو أنّها تساهم في تبرير سلطة الجماعة الديمقراطية على أولئك الذين يختلفون مع بعض القوانين التي وُوفِّقَ عليها ديمقراطياً.

ومع أنّ نظرية الموافقة كانت تهيمن عليها لفترة طويلة، إلا أنّ هناك عديداً من الاعتراضات المعروفة على هذا الأمر. وكما ذكر في القسم 1-2، يزعم (سيمونز) أنّ نظريات الموافقة الافتراضية

-وربما نظريات الموافقة المعيارية أيضاً- تخلط بين المبررات الأخلاقية وإضفاء الشرعية عليها. هناك اعتراضات أخرى، وخاصة على إصدارات (لوك)، والتي هي قديمة قَدَمَ نظرية الموافقة نفسها. اعترض ديفيد هيوم في مقاله «من العقد الأصلي» ووافقه عديد من بعده على أن الموافقة ليست مجدية وأنَّ الدول الفعلية كانت تنشأ دائماً من أعمال العنف. وعلى هذا فإنَّ محاولة إضفاء الشرعية على السلطة السياسية عن طريق الموافقة تشكّل في أفضل الأحوال تفكيراً قائماً على التميّي. والأسوأ قد يحجب الهياكل الإشكالية للتبعية. يتلخص حل (هيوم) نفسه مثله كمثل (بينثام) - في وقت لاحق- في اقتراح تبرير السلطة السياسية بالإشارة إلى عواقبها المفيدة.

3.2 التأثيرات المفيدة

ينبغي أن تقوم السلطة السياسية الشرعية على مبدأ المنفعة من وجهة النظر النفعية. إذ إنَّ مفهوم الشرعية هذا هو ضرورة مفهوم أخلاقي، تعتمد شرعية السلطة السياسية على ما تتطلبه الأخلاق. قد يُنظر إلى (كريستيان توماسيوس) -وهو طالب من بويندورف ومعاصراً للوك- بوصفه مقدمة للنهج النفعي في التعامل مع الشرعية السياسية، إذ رفض مبدأ الطوعية وأقرَّ فكرة اعتماد الشرعية السياسية على مبادئ الحكمة العقلانية بدلاً من ذلك. إذ يختلف (توماسوس) عن النفعيين، ومع ذلك، فهو في محاولته تحديد مصدر شرعي سياسي مميّز -وليس أخلاقي أو قانوني-. فقد طوّر فكرة «الزخرفة» إلى نظرية حول كيفية ارتباط الناس ببعضهم بعضاً في السياق السياسي. وأفضل ما نستطيع أن نصفه بأنّه مبدأ «التبادل المدني»: «أنت تعامل الآخرين كما تتوقّع منهم أن يعاملونك». وعن طريق التمييز بين الشرعية والعدالة، تبَيّن (توماسيوس) نهجاً سابقاً لأوانه كثيراً.

يرفض (جيريمي بينثام) فكرة (هوبز) عن خلق السلطة السياسية عن طريق عقد اجتماعي. ووفقاً لـ(بينثام) فإنَّ الدولة هي التي تخلق إمكانية إبرام عقود ملزمة. إذ إنَّ مشكلة الشرعية التي تواجهها الدولة هي قوانينها المبرّرة. ويقترح (بينثام) بأن تعتمد الشرعية على ما إذا كان القانون يساهم في سعادة المواطنين.

هناك إشكال بارز مع وجهة النظر التي يعبر عنها (بنثام) بأنها تبرر قيود الحقوق التي يجد الليبراليون أنها غير مقبولة. إذ تكمن إجابة (جون ستوارت ميل) على هذا الاعتراض -من ناحية- في حجة لصالح التوافق بين المنفعة العامة وحماية الحقوق والحريات، ومن ناحية أخرى في الدفاع عن السلطة السياسية الديمقراطية القائم على مبدأ المنفعة. وطبقاً لـ(ميل) فإن الحرية الفردية والحق في المشاركة في السياسة ضروريان للتنمية الذاتية للأفراد.

وفيما يتعلّق بالدفاع عن الحقوق في الحرية، يزعم (ميل) أنّ تقييد الحرية غير مشروع ما لم يكن مسموحاً به بموجب مبدأ الضرر، أي: ما لم تلحق الأفعال التي قمعها التقييد الضرر بالآخرين. تعبر عن وجهة نظر (جون ستوارت ميل) بشأن القيمة الأساسية للديمقراطية «التداولية» الفقرة التالية من الفصل الأول من كتابه «حول الحرية»: «إنّ الاستبداد هو طريقة مشروعة للحكومة في التعامل مع البرابرة، شريطة أن تكون الغاية تحسينهم والوسائل المبررة من خلال تحقيق هذه الغاية بالفعل. الحرية، كمبدأ، ليس لها أي تطبيق على أي حالة من الأمور سابقة لأوانها حين تصبح البشرية قادرة على التحسن من خلال المناقشة الحرة المتكافئة». يعدّ (ميل) أنّ المداومات مهمة بسبب إيمانه بقوة الأفكار، فيما يسميه (هايرماس) بعد بقوة الحجة الأفضل ولا بد وأن تعمل المداومات على إبقاء المصالح الحزبية، التي قد تهدد الشرعية بتقويض السعادة العامة، تحت السيطرة: «يتعين على النظام التمثيلي أن ... عدم السماح لأي من المصالح القطاعية المختلفة بأن تكون قوية إلى الحد الذي يمكنها من أن تكون قادرة على أن تكون سائدة ضد الحقيقة والعدالة والمصالح القطاعية الأخرى مجتمعة. ولا بد من الحفاظ دوماً على التوازن بين المصالح الشخصية، حتى يصبح أي منها معتمداً على نجاحاته، ومواصلتها إلى جانب نسبة كبيرة من أولئك الذين يتصرفون بدوافع أعلى، ووجهات نظر أكثر شمولاً وبعداً».

والواقع أنّ كثيرين ليسوا على اقتناع بأنّ مثل هذا المنطق الذي يقوم على استخدام الوسائل

يقدم سرّباً مرضياً للشرعية السياسية. ويعترض (راولز، وجيمي، والدرون) أنّ النهج القائم على المنفعة لن يقنع في نهاية المطاف إلا أولئك الذين سيستفيدون من الحسابات العلمية، وأنّه يفتقر إلى الحجّة اللازمة لإقناع أولئك الذين قد يخسرون.

تقدّم نظريات اللعب النزيه إجابة واحدة لهذه المسألة. وهناك إجابة أخرى تنبع من النظريات الكمالية. وأفضل مثال على ذلك هو مفهوم خدمة (راز) للسلطة الشرعية (القسم 1-2). يحاول (راز) إظهار كيف يتوافق حساب الشرعية القائم على النتائج المفيدة مع كل شخص عنده أسباب لامتنال التوجيهات السلطة الشرعية. وطبقاً ل(راز) فإنّ الحكومات تقرّر ما هو الأفضل لرعاياها وتقدّم لهم النتائج بوصفها استنتاجات ملزمة من المحتم أن يتبعوها. إذ إنّ تبرير وجهة النظر هذه التي يعطيها (راز) «نظرية التبرير الطبيعي» هو كما موضّح أعلاه أنّه إذا كانت السلطة شرعية فإنّ توجيهاته تكون إلى الحد الذي يساعد المحكومين على الامتنال مساعدة أفضل للأسباب التي تنطبق عليهم.

تشكّل الرواية السامرية للشرعية السياسية التي قدّمها (ولمان) محاولةً للتغلب على المشكلة التي تؤكّد أنّ المؤسسات السياسية والقرارات التي تتخذ داخلها لابد وأن تخلف عواقب مفيدة لا تكفي للشرعية السياسية. وتعتمد شرعية الدولة -في كتابه- على مبرراتها لاستخدام الإكراه لفرض قوانينها. واقترحه هو أنّ تبرير الدولة من الممكن أن يستند إلى واجب السامريين في مساعدة الآخرين المحتاجين. الفكرة هنا هي أنّ «ما يضمني الشرعية في نهاية المطاف على فرض الدولة على حريتها ليس مجرد الخدمات التي تقدمها لك، بل الفوائد التي تقدمها للآخرين». ويزعم (ويلمان) أنّ «المجتمع السياسي هو الأداة الوحيدة التي يستطيع الناس من خلالها الإفلات من مخاطر دولة الطبيعة» لذا فإنّ على الناس واجب سامري بأن يقدموا لبعضهم بعض مزايا الدولة. يزعم (ويلمان) -أيضاً- أنّ القيود المرتبطة بحريتهم من قبل الدولة مشروعة.

يتجلى الإرث المهم لنظرية الموافقة في الفكر المعاصر في الروايات التي تنسب مصدر الشرعية إمّا إلى فكرة عامة -تولي زمام المبادرة من كانت- وإمّا إلى نظرية المشاركة الديمقراطية -تولي زمام المبادرة من (روسو)-. تجمع نظريات الديمقراطية القائمة على المداولات بين عناصر من كل من الحسابين.

تميل اعتبارات العقل العام إلى التركيز على مشكلة تبرير الإكراه السياسي. والحل الذي يقترحونه هو أنّ الإكراه السياسي له ما يبرره إذا ما دُعِمَ على أساس أسباب يمكن لجميع الأشخاص العقلاء أن يتفاسمونها. وبدأ الاهتمام بروايات العقل العام بالليبرالية السياسية التي عرضها (راولز)، ولكنّ (راولز) طوّر الفكرة تطويراً أكثر اكتمالاً في أعماله اللاحقة. إنّ نقطة انطلاق (راولز) هي المشكلة التالية في الشرعية: «في ضوء الأسباب والقيم هل يستطيع المواطنون ممارسة التمارين الرياضية بشكل مشروع؟ ... هل القوة القسرية في كل مكان؟». والحل الذي يقترحه (راولز) لهذه المشكلة يتلخّص في مبدأ الشرعية الليبرالي الآتي: «إنّ السلطة السياسية لا تكون شرعية إلا حينما تمارس وفقاً لدستور (مكتوب أو غير مكتوب)، والذي يستطيع كل المواطنين، بقدر معقول وعقلاني، أن يؤيده في ضوء عقلهم الإنساني المشترك».

تستند فكرة (راولز) عن العقل العام والتي تشكّل جوهر المبدأ الليبرالي للشرعية على طريقة التبرير «السياسي» -وليس «الميتافيزيقي»- الذي طوّره (راولز) ردّاً على منتقدي نظرية العدالة التي يتبناها بوصفها عدلاً. وهذا يعني أنّ المنطق العام لا بد وأن يكون «قائماً بنفسه» وبالطريقة نفسها التي تكون بها نظريته عن العدالة. يجب أن يتضمن العقل العام القيم السياسية فقط وأن يكون مستقلاً عن المبادئ الأخلاقية أو الدينية الشاملة للمنفعة، وهذا من شأنه أن يقيد محتوى المنطق العام بما تعنيه أسرة (راولز) من تصورات سياسية للعدالة. يدرك (راولز) -نظراً لأنّ محتوى فكرة العقل العام مقيدة- وجوب تقييد النطاق الذي يجب أن ينطبق عليه. السؤال هو: في أي سياق

من المهم أن يُراعى تقييد العقل؟ يتصوّر (راولز) نطاق العقل العام على أنّه يقتصر على مسائل الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية وينطبق انطباقاً أساسياً على القضاة والمسؤولين الحكوميين والمرشحين للمناصب العامة حينما يقرّرون في مسائل الأساسيات الدستورية والعدالة الأساسية.

وينتقد (سايمونز) نهج (راولز) لعدم وضوح التمييز بين تبرير الدولة والشرعية السياسية عن طريق الخطأ (انظر أيضاً القسم 3-2). ولكن بوسع (راولسيان) أن يردّ على هذا بأنّ مشكلة الشرعية تنطوي في الأساس على تبرير الإكراه، وأنّ الشرعية لا بدّ وأن تُفهم بوصفها ما يخلق -وليس مجرد مبرر- السلطة السياسية. تدعم الفكرة التالية هذا الادعاء. يركز (راولز) -في الليبرالية السياسية- تركيزاً واضحاً على السياق الديمقراطي ومن السمات الخاصة للديمقراطية أنّ الحق في الحكم ينشأ من قبّل أولئك الذين يحكمون. وعلى حدّ تعبير (هيرشوفيتز) في انتقاده للتوجّه الرازي في التعامل مع الشرعية السياسية، في الديمقراطية لا يوجد انقسام حاد بين «الموثقين» و «المقيدين». وهكذا، فإنّ السلطة السياسية للتجمّع الديمقراطي تتبعها بعض الحسابات للظروف التي يمكن للمواطنين بموجبها ممارسة السلطة القسرية على بعضهم بعضاً. ولكن حتى لو كان بوسعنا أن ندحض اعتراض (سيمونز) بهذه الطريقة، فإنّ المشكلة الأخرى التي قد نعلنها لأسباب عامة تتلخّص فيما إذا كان بوسعها أن تثبت بنجاح أنّ نمطاً ما من أنماط التبرير العام مطلوب حقاً للشرعية السياسية.

طوّرت الاعتبارات العامة الحديثة فكرة (راولز) الأصلية بطرائق مختلفة (انظر أيضاً مدخل العقل العام). أمّا أولئك الذين يتابعون (راولز) عن كثب فسوف يفهمون الأسباب العامة بوصفها أسباباً تجتذب إجماعاً افتراضياً. ومن هذا التفسير، يكون السبب العام هو سبب يمكن أن يُتوقّع من جميع الأشخاص العقلاء أن يؤيدوه. والهدف من توافق الآراء هو إمّا القرارات السياسية نفسها وإمّا الإجراءات التي تتخذ عن طريقها القرارات السياسية. الهدف من الإجماع هو إمّا القرارات السياسية

نفسها أو الإجراء الذي يكون عن طريقه اتخاذ القرارات السياسية. في قراءة مشتركة اليوم، نُفهم فكرة (راولسيان) عن المنطق العام من حيث الإجماع الافتراضي على الأسباب الجوهرية. فيما يتعلق بهذه المفاهيم، يكون استخدام الإكراه السياسي مشروعاً إذا كان مدعوماً بأسباب جوهرية يمكن أن يُتوقع من جميع الأشخاص العقلاء أن يؤيدوها. والمشكلة في هذا التفسير للعقل العام هي أنّ المطالبة بتوافق الآراء بشأن الأسباب الجوهرية في ظروف التعددية الأخلاقية والدينية والخلاف هي أکما تعتمد إقماً على توصيف مقيّد للغاية للأشخاص العقلاء أو ينتهي بمجال محدود للغاية لشرعية الإكراه السياسي.

من الممكن أيضاً استيعاب مفهوم (راولز) للشرعية السياسية من حيث الأسباب الإجرائية. وفي هذا التفسير، يقتصر مجال المنطق العام على تبرير عملية صنع القرار السياسي، ولا ينبغي أن يمتد إلى الأسباب الموضوعية (على عكس الأسباب الإجرائية) التي قد يحملها الناس لتبرير القرار. على سبيل المثال، إذا كان الإجماع الافتراضي يدعم اتخاذ القرار الديمقراطي، فإنّ المبرر لاتخاذ القرار هو أنّ القرار اتُخذَ ديمقراطياً. بطبيعة الحال، قد لا يكون القرار السياسي المشروع بموجب الإجراء الذي اتُخذ فيه القرار عادلاً تماماً ولكن هذا مجرد انعكاس لحقيقة مفادها أنّ الشرعية فكرة أضعف من العدالة.

يركّز التفسير البديل لصيغة العقل العام على التقارب وليس الإجماع. وعلى هذا الأساس يكتسب القرار السياسي الشرعية على أساس المنطق العام، إذا كان بوسع الأشخاص العقلاء أن يتقاربوا مع ذلك القرار ولا ينبغي لهم أن يتفقوا على الأسباب -الموضوعية أو الإجرائية- التي تدعم اتخاذ قرار. بل يُقال إنّه يكفي للشرعية السياسية إذا كان بوسع الجميع أن يتفقوا على ضرورة اتخاذ قرار بعينه، حتى ولو اختلفوا حول الأسباب التي تدعم هذا القرار. وتجدد الإشارة إلى أنّ التقارب لا ينبغي أن يكون فعلياً؛ بل يمكن أن يكون افتراضياً.

تعدّ الحسابات التي تؤكّد المشاركة السياسية أو التأثير السياسي أنّ القرار السياسي مشروع

إذا اتُّخذَ في عملية تسمح بمشاركة متساوية من جميع الأشخاص ذوي الصلة. ومن ثمَّ فهُم يرون اعتماد الشرعية السياسية على مشاركة الجميع أو تأثيرهم، لإعادة صياغة تعبير (برنارد مانين) وليس على إرادة الجميع، كما تفعل نظريات الموافقة، أو على مبرر، يمكن للجميع الوصول إليها، كما تفعل حسابات العقل العام. تركز الروايات الأقدم من هذا النوع على المشاركة الديمقراطية. تتضمن الحسابات الأحدث حسابات الديمقراطية التداولية ووجهة نظر (فيليب بيتيت) المتساوية.

كان حل (روسو) لمشكلة تفسير شرعية القرارات السياسية سبباً في التأثير على عديد من المنظرين الديمقراطيين المعاصرين (القسم 3-4). أحد أهم حالات الخروج عن نسخة (لوك) لنظرية العقد الاجتماعي التي يقترحها (روسو) هو أنَّ الموافقة الضمنية ليست كافية للشرعية السياسية. يؤكد (روسو) أنَّه من دون مشاركة المواطنين النشطة في تبرير قوانين الدولة، لا توجد شرعية. ووفقاً لـ(روسو) فإنَّ إرادة المرء لا يمكن تمثيلها، لأنَّ هذا من شأنه أن يشوِّه الإرادة العامة، التي هي وحدها مصدر الشرعية: «الارتباطات التي تربطنا بالكيان الاجتماعي هي إلزامية فقط لأنَّها متبادلة ... إنَّ الإرادة العامة، لكي تكون كذلك حقاً، يجب أن تكون عامة في موضوعها وفي جوهرها أيضاً؛ ... يجب أن يأتي من الجميع ليطبق على الجميع؛ و ... فهو يفقد استقراره الطبيعي عندما يوجَّه نحو أي فرد، وهو شيء محدد».

ميَّز (روسو) بين الإرادة الشخصية لأي مواطن، وهو ما يعكس المصالح الشخصية، والإرادة العامة لأي مواطن، والتي تعكس تفسير الصالح العام، والإرادة العامة، التي تعكس حقاً الصالح العام. يدور القرار الديمقراطي دوماً حول الصالح العام وفي عملية صنع القرار الديمقراطي، يقارن المواطنون تفسيراتهم للإرادة العامة. فإذا أُجريَ إجراءً صحيحاً، فإنَّه يكشف عن الإرادة العامة وهذا هو القرار الشرعي.

وقد لا تؤدي المشاركة النشطة من جانب الجميع إلى التوصل إلى توافق في الآراء. لماذا إذن

يكون أولئك الذين يعارضون قراراً بعينه ملزمين بذلك القرار؟ إجابة (روسو) على هذا السؤال هي الآتية: من وجهة نظر (روسو) فإنَّ المواطنين قادرون على -وسوف يرغبون في- التعلُّم من القرارات الديمقراطية. وبما أنَّ القرار الديمقراطي، إذا ما اتُّخذَ على النحو اللائق، يكشف عن الإرادة العامة، فإنَّ هؤلاء الذين صوتوا ضد اقتراح معين سوف يدركون أنَّهم كانوا على خطأ وأنَّهم سوف يعدِّلون معتقداتهم بشأن الإرادة العامة. وبهذه الطريقة البارعة، لا يكون الأفراد ملزمين إلا بإرادتها الخاصة، ولكن الجميع ملزمون باتخاذ قرار ديمقراطي.

4. الشرعية السياسية والديمقراطية

يلقي هذا القسم نظرةً فاحصةً على العلاقة بين الديمقراطية والشرعية السياسية. في الفلسفة السياسية المعاصرة، يرى كثيرون -ولكن ليس على الإطلاق- أنَّ الديمقراطية ضرورية للشرعية السياسية. إنَّ الوسيلة الديمقراطية هي وجهة النظر التي ترى تشكيل إجراءات صنع القرار الديمقراطي في أفضل تقدير وسيلةً للتوصل إلى نتائج عادلة، وأنَّه إذا كانت الشرعية تتطلب الديمقراطية أو لا تتطلب هذه الوسيلة يعتمد على النتائج التي قد تسفر عنها عملية صنع القرار الديمقراطي. ويميّز (توماس كريستيانو) تمييزاً مفيداً بين المفاهيم الأحادية للشرعية السياسية والمفاهيم غير الأحادية. إذ إنَّ المؤسسة الديمقراطية عبارة عن رؤية أحادية. فهو يعمل على الحد من تطبيع الشرعية السياسية إلى بُعدٍ واحد: ذلك أنَّ نوعية النتائج التي قد تترتَّب على نظام سياسي معين هي وحدها التي تشكِّل أهمية بالنسبة للشرعية السياسية. يتلخَّص الموقف المتناقض في الفلسفة السياسية المعاصرة في أنَّ الصور الديمقراطية من التنظيم السياسي تشكِّل ضرورة أساسية للشرعية السياسية، واستقلالية قيمتها الأساسية. وما تشترك فيه المفاهيم الخاصة بالشرعية الديمقراطية، كما استخدم المصطلح هنا، هو أنَّها تطالب المؤسسات السياسية باحترام القيم الديمقراطية. وبعض هذه المفاهيم الإجرائية للشرعية الديمقراطية هي أيضاً مفاهيم أحادية. وما يسمى عادةً بالنظرية الإجرائية البحتة هو مثال

على وجهة نظر أحادية. فوفقاً للإجرائية البحتة، لا تكون سوى السمات الإجرائية لعملية صنع القرار ذات صلة بالشرعية الديمقراطية. ينجذب عديد من المساهمين إلى المفاهيم غير الأحادية للشرعية الديمقراطية. تجمع هذه المفاهيم المختلطة للشرعية الديمقراطية بين الشروط التي تشير إلى جودة نتائج صنع القرار الديمقراطي مع الشروط التي تنطبق على السمات الإجرائية.

4.1 الآلية الديمقراطية

وتستخدم الآلية الديمقراطية في بعض الأحيان في الاحتجاج ضد الديمقراطية. ولكن طبقاً للحجج من هذا النوع فإنّ بعض النتائج الجيدة المثالية تشكّل المعيار الذي يحدّد الشرعية السياسية. وإذا لم تساهم الديمقراطية في التوصل إلى نتائج أفضل من الإجراءات البديلة لاتخاذ القرار، فلن يكون ذلك ضرورياً للشرعية السياسية.

يأخذ أولئك الذين يدافعون عن الآلية الأمر كفرضية مفادها أنّ هناك نتيجةً مثاليةً قائمةً بصورةٍ مستقلة للعملية الديمقراطية، والتي يمكن عن طريقها قياس قيمة العملية الديمقراطية وشرعيتها. تُشير الحسابات الآلية ل(ريتشارد أرنيسون، وستيفن وول) -على سبيل المثال- توزيع مثالي قائم على المساواة. فهم يرون اعتماد شرعية المؤسسات السياسية والقرارات التي تتخذ داخلها على مدى تقارب هذه المؤسسات التوزيع المثالي للمساواة. وإذا كانت التضحية بالمساواة السياسية تسمح بالتقريب بصورة أفضل بين المساواة عموماً، فإنّ هذا لا يقوّض الشرعية.

من بين المشاكل التي تواجه هذه النظرة أنّها تحتاج إلى التعامل مع قيمة المساواة السياسية بوصفها أقل أهمية من قيمة تلك المساواة الأخرى التي تسترشد بها معايير الكمال. وهذا أمر غير محتمل بالنسبة لأولئك الذين يعدّون المساواة السياسية واحدة من أهم قيم المساواة. فضلاً عن ذلك فإنّ المؤسسة الديمقراطية تتعارض مع وجهة النظر التي يتبناها عديد من الديمقراطيين -وهي أنّ

الإجراءات الشرعية لصنع القرار الديمقراطي تخلق أو تشكّل سلطة سياسية.

تهدف الدفاعات الآلية للديمقراطية إلى إظهار أنّ إجراءات صنع القرار الديمقراطي هي الأقدر على تحقيق نتائج مشروعة. تستند النسخة الأشهر من هذه الحجة على نظرية لجنة (كوندورسيت)، في صيغته الأصلية، تفترض نظرية لجنة (كوندورسيت) أنّ هناك بديلين، أحدهما هو النتيجة الصحيحة، ولكن محددة. ولتكون النتيجة النهائية هي النتيجة المشروعة. وتقول النظرية إنّه إذا كان كل ناخب أكثر ميلاً إلى الصواب من الخطأ، فمن المرجح أن تكون أغلبية الناخبين أكثر صحة ممّن أخطأت. فضلاً عن ذلك فإنّ احتمالات تصويت الأغلبية لصالح النتيجة الصحيحة تزداد مع حجم هيئة الناخبين. ولأنّ الديمقراطية تتمتع بجمهور انتخابي أكبر من أي نظام آخر، فإنّ النظرية تقدّم حجة لصالح الأسباب التي تجعل الديمقراطية أقدر على توليد نتائج مشروعة. فضلاً عن الحجج التي تستند إلى نظرية لجنة (كوندورسيت)، هناك محاولات أخرى للدفاع عن القيمة الأساسية للديمقراطية في الفكر الفطري. (فلاندمور) على سبيل المثال يقدم حجة للقيمة المعرفية الآلية للديمقراطية التي تستند إلى إمكانيات آليات اتخاذ القرار التي تجمع بين وجهات نظر متنوعة للتفوّق على عملية صنع القرار من قبّل مجموعات أقل تنوعاً، على سبيل المثال مجموعات من الخبراء.

2-4 المفاهيم الواقعية للبحثة للشرعية الديمقراطية

ووفقاً للمفاهيم الإجرائية للبحثة للشرعية الديمقراطية، تكون القرارات الديمقراطية مشروعة ما دامت نتيجة لعملية صنع القرار الديمقراطي المقيدة على النحو المناسب. وهذه الآراء تضع كل الثقل المعياري على قيمة الإجراءات الديمقراطية.

هناك طرائق عدة يمكن عن طريقها فهم الإجراءات الإجرائية للبحثة. فالديمقراطية التجميعية،

التي تأخذ في الاعتبار مجموعة الأفضليات الفردية، على سبيل المثال عن طريق التصويت، لتكون السمة الأساسية للديمقراطية، تعني ضمناً أنَّ القرارات الديمقراطية مشروعة إذا كانت العملية التجميعية عادلة. دفاع (كينيث أو. ماي) عن حكم الأغلبية (مايو 1952) يتضمّن وجهة نظر من هذا النوع.

تعتمد الشرعية من منظور تداولي للديمقراطية - جزئياً على الأقل - على عملية المداولات العامة. يمتلك (توماس كريستيانو) توصيفاً جيداً لما تستلزمه النزعة الإجرائية البحتة في وصف للديمقراطية التداولية: «إنَّ المناقشة الديمقراطية، والمداولات، وصنع القرار في ظل ظروف معينة هي التي تجعل النتائج شرعية لكل شخص. ... أياً كانت نتائج المناقشات، والمداولات، وصنع القرار ...، فإنَّها شرعية. والواقع أنَّ النتائج تصبح شرعية عن طريقها لأنَّها نتائج هذا الإجراء». والفكرة هي أنَّه في حين تساعد المداولات الديمقراطية في فرز الأسباب التي تدفع إلى/أو تعارض مرشحين معينين أو مقترحات سياسية معينة، بل وربما تعمل على توليد بدائل جديدة، فإنَّ شرعية نتائج مثل هذه العملية لا تعتمد إلا على عدالة عملية اتخاذ القرار، وليس على نوعية النتائج التي تسفر عنها. يتخلَّص المبرر وراء تصوُّرات الشرعية الديمقراطية من هذا النوع في عدم وجود معيار مشترك لتقييم جودة النتائج - سيبقى دائماً هناك خلاف عميق حول أسباب المقترحات والأسباب المعارضة لها. وعلى هذا يُشكَّل السبيل إلى حل مثل هذه الخلافات المصدرَ الوحيدَ لشرعية النتائج.

قد أثار (أستلوند) تحدياً ضد النسخ القائمة على العدالة من الإجراءات الديمقراطية، ويشير إلى أنَّ إجراءات صنع القرار الأخرى - مثل قلب العملة - تفي أيضاً بمتطلبات العدالة. ومن ثمَّ فإنَّ الحجَّة من العدالة غير كافية لإثبات الشرعية العليا لصنع القرار الديمقراطي. يمكن أن يستجيب الإجراءيون الخالصون لهذا التحدي بالإشارة إلى العدالة المتميزة التي تتسم بها إجراءات اتخاذ القرار الديمقراطي. على سبيل المثال، يزعم (كريستيانو، وكولودني) بأنَّ شرعية القرارات المتخذة

ديمقراطياً تتبع من ذلك النوع من المساواة السياسية الذي تشكّله الديمقراطية، والديمقراطية فقط. وطبقاً لـ(كريستيانو) فإنّ الناس يعاملون علناً بوصفهم متساوين فقط في ظل الديمقراطية. ووفقاً لـ(كولودني) فإنّ الديمقراطية وحدها هي التي تقدّم ذلك النوع من الفرص المتكافئة للتأثير على عملية صنع القرار التي تتجنّب إخضاع بعضهم لقرارات الآخرين.

ومن بين الإجابات الإجرائية المختلفة لتحدي (أستلوند) الإشارة إلى القيم المعرفية الإجرائية التي تدركها العملية الديمقراطية حول مدى شموليتها، على سبيل المثال، أو مدى شمولية ادعاءات المعرفة التي تستند إليها مقترحات معينة والتي تعرضت للنقد. الفكرة هي أنّ الشرعية السياسية قد تتعرّض للخطر ليس فقط عن طريق الوصول غير المتكافئ إلى المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولكن أيضاً عن طريق الامتياز المعرفي غير المبرّر. ما يسميه (بيتر) الإجرائية المعرفية البحتة هو مفهوم للشرعية الديمقراطية التي بموجبها تكون القرارات السياسية مشروعة إذا كانت نتيجة عملية صنع قرار ديمقراطي تداولي يرضي بعض شروط العدالة السياسية والمعرفية.

رد آخر هو التركيز على نوع الحرية التي توفرها الديمقراطية، وليس على اعتبارات المساواة. وتستند وجهة نظر (بيتيت) بشأن السيطرة المتساوية، والتي دُكرت سابقاً في الفرعين 1 و3-3 على هذه الإستراتيجية، إذ تدافع نظرية (بيتيت) الجمهورية عن الديمقراطية بأنها قادرة قدرة فريدة على ضمان عدم سيطرة المواطنين.

4.3 مفاهيم مختلطة للشرعية الديمقراطية

تضيف المفاهيم الإجرائية العقلانية للشرعية الديمقراطية شروطاً تُشير إلى جودة النتائج لتلك التي تنطبق على الخصائص الإجرائية لصنع القرار الديمقراطي. في حين يزعم الإجرائيون الخالصون جَعَلَ التنافس الحتمي بين المعايير التي تحدّد نوعية النتائج من المستحيل إضفاء الشرعية عليها،

إذ يُجَال المدافعون عن المفاهيم المختلطة القلق من أن تؤدي العملية العادلة إلى نتائج غير منطقية -نتائج ذات جودة منخفضة انخفاضاً غير ضروري وغير مقبول-. إنَّ الفكرة العامة الكامنة وراء المفاهيم الإجرائية العقلانية هي عدم كفاية نزاهة عملية صنع القرار الديمقراطي لإثبات شرعية نتائجها.

وكما هو الحال مع المفاهيم الإجرائية البحتة، تختلف المفاهيم المختلطة للشرعية الديمقراطية تبعاً للتفسير الأساسي للديمقراطية. إنَّ نسخة من الإجرائية العقلانية واردة ضمناً في النهج الذي تبناه (آرو) في التعامل مع الديمقراطية التجميعية. والمشكلة التي يعرضها هي: هل هناك أساليب لصنع القرار الديمقراطي تقوم على أساس المساواة عند النظر إلى المصالح الفردية وتؤدي إلى الاختيار الاجتماعي العقلاني؟ كما هو معروف، تظهر نظريته مشكلة في العثور على آليات صنع القرار هذه. تُشيرُ طريقة (آرو) في عرض المشكلة -التي تتناقض مع (ماي)- إلى أنَّ الالاعقلانية المحتملة لحكم الأغلبية تقوّض شرعيتها، حتى لو كانت تحترم قيماً إجرائية معينة. وهو يرى ضمناً أنَّ الشرعية الديمقراطية لا تتحقّق إلا إذا نجحت النتائج نفسها في تحقيق شروط نوعية معينة، وعلى وجه التحديد، افترض أنّه يجب أن تلبّي بعض بديهيات العقلانية.

إنَّ المفهوم الافتراضي للشرعية الديمقراطية الذي يفضله عديد من الديمقراطيين التداوليين هو تصوّر مختلط أيضاً، إذ إنَّ مفهوم (هابرماس) للشرعية الديمقراطية مثال على ذلك. واستناداً إلى أخلاقيات الخطاب، يقول (هابرماس) إنَّ مشاركة الناس في العمليات المبررة للديمقراطية التداولية ضرورية للشرعية السياسية. ويرى أنَّ «الإجراءات والافتراضات التواصلية للرأي الديمقراطي وتشكيل الإرادة هي أهم عمليات الترشيد الاستدلالي لقرارات الإدارة الملزمة بالقانون والنظام الأساسي». إذن، تتوقّف شرعية القرارات الديمقراطية على القيم الإجرائية وعلى النوعية الموضوعية للنتائج التي تنتج عنها هذه الإجراءات التداولية لصنع القرار. وكما يقول هابرماس: «تكتسب السياسة التداولية

قوتها الشرعية من البنية الاستدلالية لتشكيل الرأي والإرادة التي يمكن أن تؤدي وظيفتها التكاملية اجتماعياً فقط لأنَّ المواطنين يتوقَّعون أن تكون لنتائجها نوعية معقولة». وفي رأيه أنَّ صنع القرار الديمقراطي التداولي هو وحده القادر على إنتاج القرار الذي قد يؤيده كل شخص.

بينما يربط الديمقراطيون المتداولون الآخرون شرعية القرارات الديمقراطية بملامح كل من الإجراءات ونتائجها، إلا أنَّهم أكثر تشككاً في قدرة العمليات التداولية على التوصل إلى قرار مبرر مثالي. مثال على ذلك هو عمل (فيليب بيتيت، وكريستيانو) ليست على المعضلة الخطابية. فهم يوضحون كيف أنَّ حدوث المعضلة الخطابية قد يضعف مكانة عقلانية نتيجة المداولات العامة. وتنشأ هذه المشكلة حينما يكون تقييم النتائج البديلة مرتبطاً منطقياً بمجموعة من الفرضيات المستقلة. ومن الممكن أن تكون المجموعة التداولية على نحو يجعل القرار الذي يتخذ على أساس تقييم الفرضيات يسفر عن نتيجة معاكسة بدلاً من قرار يستند إلى تقييم النتائج مباشرة. على سبيل المثال:

في حين قد ترى الأغلبية (1) أن الصحة هي الأهم، وقد يكون هناك أيضاً أغلبية ترى (2) أنَّ الرعاية الصحية الميسورة التكلفة تشكِّل إستراتيجية جيدة لتأمين صحة الناس، وما زال من المحتمل أن ترفض الأغلبية إصلاح الرعاية الصحية (3) الذي من شأنه أن يحسِّن من صحة الناس. وقد يحدث هذا إذا لم يؤيِّد المشاركون الإصلاح إلا إذا أقرُّوا كلاً من المقررات المنطقية وإذا ما فعل ذلك أقلية فقط م وجود أغلبية لكل فرضية على جنب.

تشكِّل اللاعقلانية المحتملة في عملية التداول دافعاً مهماً لبعض المنظرين الديمقراطيين إلى وضع الملامح التاريخية لعملية صنع القرار الديمقراطي في الحسبان. يُفضِّل كثير من أنصار الديمقراطية المعرفية إمَّا الآلية وإمَّا المفاهيم المختلطة للشرعية. تعتمد بعض الروايات - كما ذكرنا آنفاً - عن الديمقراطية المعرفية على نظرية لجنة (كوندورسيه) فسَّر (غروفمان، وفيلد) نظرية لجنة (كوندورسيه)

على أنّها تفسير لنظرية (روسو) حول الكيفية التي يعكس بها القرار الديمقراطي الإرادة العامة. تعتمد مثل هذه التفسيرات للديمقراطية المعرفية على ما يسميه (ديفيد إستلوند) «نظرية صحة الشرعية الديمقراطية». ووفقاً لهذا المفهوم، وهو عبارة عن نسخة من العقلانية الإجرائية، فإنّ القرار الديمقراطي يصبح مشروعاً إذا كان صحيحاً.

والواقع تضع رواية (إستلوند) عن الديمقراطية في العالم المتغيّر مفهوماً مختلفاً للشرعية. وكان اعتراضه الرئيس هو فشل الروايات المبنية على نظرية لجنة (كوندورسيه) في تقديم تفسير كافٍ للأسباب التي تجعل هؤلاء الذين يختلفون مع نتيجة عملية صنع القرار الديمقراطي بأنّه لا بد أن يعاملوها على أنّها ملزمة، ومن ثمّ يطالبون بقدر أعظم ممّا ينبغي من الاحترام من جانب المشاركين في عملية صنع القرار الديمقراطي. لتصحيح ذلك، فإنّ المفهوم البديل ل(إستلوند) للشرعية الديمقراطية يضع مزيداً من التركيز على الإجراءات. إنّ مفهوم الشرعية الذي يدافع عنه «يتطلّب أن يكون الإجراء، من حيث قبوله من جميع وجهات النظر المؤهلة، ليكون أفضل (أو قريب منه) نظرياً من بين تلك التي تكون أفضل من العشوائية». ويطلق على هذا المفهوم «الإجراءات المعرفية» ويشير إليه أحياناً على أنّه تصوّر إجرائي «بمحت» للشرعية. غير أنّ هذا الأمر مضلل؛ لأنّ المفاهيم الإجرائية البحتة للشرعية لا تعتمد على معايير مستقلة عن الإجراءات. يعمل -في الإجرائية المعرفية ل(إستلوند)- معيار مستقل عن الإجراء بوصفه جهاز اختيار. ومن ثمّ فإنّ مفهومه للشرعية يوصف على أفضل نحو بأنّه نسخة ممّا يسميه (رولز) الإجرائية الناقصة فهي تفترض معياراً مستقلاً من حيث النتائج الصحيحة وتدافع عن إجراء ديمقراطي معين من حيث مدى قرينه من هذه النتائج مع السماح في الوقت نفسه بعدم اتخاذ أي إجراء يضمن التوصل إلى النتيجة الصحيحة في كل مرة. ومن سمات المفهوم الإجرائي الناقص للشرعية الديمقراطية أنّه قد يفشل قرار معين في الوصول إلى النتيجة المثالية، هنا، النتيجة الصحيحة، ولكن تظل شرعية. ولكن إذا ما وضعنا هذه النقطة في اعتبارٍ مختلف، ففي حين تستند المفاهيم الإجرائية البحتة للشرعية الديمقراطية على نزعة أحادية فيما

يتعلّق بالشرعية، فإنَّ «النظرية الإجرائية» التي يتبناها (إستلوند) ليست أحادية، إذ يصرُّ كلٌّ منهما على تشكيل الإجراءات الديمقراطية (التداولية) في اتخاذ القرار ضرورةً أساسيةً للشرعية السياسية، وتتطلب أن تكون هذه الإجراءات متقاربة -قدر الإمكان- بوصفها نتيجةً مثالية.

5. الشرعية و(الكوزموبوليتية) السياسية (العالمية السياسة)

إن (الكوزموبوليتية) السياسية هي الرأي القائل بأنَّ المجتمعات الوطنية ليست المصدر الوحيد للشرعية السياسية في العالم. وهذا وصف ضئيل فهو يتوافق مع نظام تظلُّ فيه الدول القومية وحكوماتها تشكّل القوى السياسية الرئيسة، ما دام هناك بعض الإسناد للسلطة السياسية الشرعية إلى الاتفاقيات الدولية. فحتى لو كانت الدول والحكومات هي الكيانات السياسية الرئيسة، فما يزال هناك تساؤل حول العلاقات المناسبة بين الجهات الفاعلة الوطنية. متى ينبغي للدول القومية أن تعترف بكيان سياسي آخر بوصفه كياناً مشروعاً؟ وما العقوبات المناسبة ضد الكيانات التي لا تفي بمعايير الشرعية؟ ولنطلق على هذه المشكلة مشكلة الشرعية الدولية.

تتوافق (الكوسموبوليتية) السياسية أيضاً مع الفكرة الأكثر تطلُّباً المتمثلة في استبدال الدول القومية والحكومات الوطنية -على الأقل في بعض مجالات السياسة- بالمؤسسات العالمية. أمثلة على مجالات السياسة ذات الصلة هي التجارة أو البيئة. قد تشمل المؤسسات العالمية المرتبطة القواعد العالمية (مثل: قواعد معاهدة منظمة التجارة العالمية) والعاملين السياسيين العالميين (مثل: الجمعية العامة للأمم المتحدة) وهذا يثير التساؤل حول الظروف التي يتعيّن على مؤسسات الحكم العالمية هذه أن تليها حتى تصبح شرعية، ولنطلق على هذا مشكلة الشرعية العالمية.

5-1 القومية السياسية

إنَّ الموقف المتناقض الأكثر شيوعاً هو القومية السياسية ومن وجهة النظر هذه أنَّ المؤسسات السياسية للدول القومية وحدها هي التي تفرض مشكلة الشرعية وتتغلب عليها، ومن ثمَّ تصبح

مصدراً للشرعية السياسية. عادة ما يُدافع عن القومية السياسية على أساس أنّ هناك شيئاً فريداً إِمّا حول الإكراه الذي تمارسه الدول أو حول السلطة السياسية التي تمتلكها الدول والتي تحتاج إلى مبرر. لقد كان للقومية السياسية تأثير كبير على المناقشات الدائرة بشأن العدالة العالمية. ولقد زعم بعضهم أنّ فكرة العدالة العالمية قد تنفصل عن المخاوف المرتبطة بالشرعية، وذلك لأنّ الالتزامات الأخلاقية العالمية تتفوق على الالتزامات بالشرعية (الوطنية). وقد زعم آخرون -مرة أخرى بافتراض القومية السياسية- أنّ السلطة الشرعية على مستوى الدولة القومية ضرورية لمتابعة الأهداف العالمية الأخلاقية (يقدم يوبي حجة تجريبية). ومع ذلك فقد ساق آخرون الحجج ضد فكرة العدالة العالمية بالكامل، على أساس ربط الشرعية السياسية بين التزامات العدالة والدول القومية. وما فشلت هذه التوجهات في التعامل مع العدالة العالمية في معالجته هو إمكانية وجود مفاهيم سياسية عالمية سليمة للشرعية السياسية. وتعدُّ (حسون) هذه المسألة نقطة انطلاق لها، وتزعم أنّ القوة القسرية التي تتمتع بها مؤسسات الحكم العالمية تثير مشكلة خاصة بها فيما يتعلّق بالشرعية، وتقلب حجج (بليك، وناجل) رأساً على عقب، إذ يستلزم ضمان شرعية تلك المؤسسات التزامات العدالة العالمية.

5.2 (الكوزموبوليتية) السياسية

هناك نهجان رئيسان في التعامل مع الشرعية الدولية والعالمية: النهج الذي يركّز على الدولة والنهج الذي يركّز على الناس. فالأولى تأخذ العلاقات اللاتئة بين الدول بوصفها أساسية. وكما يصف (تشارلز بيتز) هذا النهج: «يُفهم المجتمع الدولي على أنّه مجتمع المحلي كبير، إذ تلعب الدول الأدوار التي يشغلها أشخاص في المجتمع المحلي. الدول، وليس الأشخاص، هي موضوع الأخلاق الدولية، والقواعد التي تنظّم سلوكها من المفترض أن تحافظ على النظام السلمي للدول ذات السيادة». لقد تناول (لوك، وبنثام، وميل) قضية الشرعية الدولية على هذا النحو. يدافع (مايكل والزر) من بين المفكرين المعاصرين عن نهج قائم على الدولة، أو كما يسميه نهج قائم على المجتمع.

إنَّ المعيار الأهم الذي يقترحه في الشرعية الدولية هو معيار عدم التدخُّل. وقد عرض آخرون تصوُّراتٍ تستند إلى موافقة الدولة. وينادي (راولز) بتصوُّرٍ يقوم على موافقة الشعوب «المنظمة جيداً» (سواءً أكانت «ليبرالية» أم «لائقة»).

أمَّا النهج الثاني فيأخذ من خصائص الأفراد -مصالحهم أو حقوقهم- أمَّا أساس للشرعية. وفي الوقت الحاضر، ربما تكون المعالجة الفلسفية هي الأشمل وأكثر معاصرة للشرعية الدولية من هذا النوع هي العدالة، والشرعية، وتقرير المصير ل(ألين بوكانان)، كما ذكرنا أعلاه (القسم 2.2). يدعو (بوكانان) إلى مفهوم أخلاقي للشرعية، ووفقاً للكليات الشرعية إذا كان لها ما يبرِّرها أخلاقياً لممارسة السلطة السياسية. تتطلَّب الشرعية السياسية -تحديداً- تحقيق الحد الأدنى من معايير العدالة.

واستناداً إلى هذا المفهوم الأخلاقي للشرعية، يجادل (بوكانان) ضد المفهوم القائم على الدولة نظريات موافقة الدولة على الشرعية خصوصاً. ويزعم (بوكانان) أنَّ موافقة الدولة ليست ضرورية ولا كافية للشرعية. هذا ليس كافياً؛ لأنَّه من المعروف جيداً ميل الدول إلى أن تكون أسوأ الجناة في مسائل حقوق الإنسان، ومن ثمَّ هناك حاجة إلى معيار دولي مستقل من الحد الأدنى من العدالة للحصول على الشرعية. وهو ليس بالأمر الضروري، إذ يعترف القانون الدولي بكثيرٍ من الالتزامات بوصفها ملزمةً حتى من دون موافقة الحكومات العاملة. وما دامت هذه الالتزامات متوافقة مع الحد الأدنى من معايير العدالة، فإنَّها مشروعة حتى ولو نشأت من دون موافقة الدولة.

ويرفض (بوكانان) فكرة أنَّ مصدر عجز الشرعية على المستوى الدولي هو التفاوت بين الدول. وهو لا يعتقد بوجود أن تتمتع الدول بثقلٍ متساوٍ في المؤسسات الدولية. بل إنَّ ما يعدهُ المشكلة الرئيسة في الشرعية على المستوى الدولي هو أنَّ «النخبة التكنوقراطية، التي تفتقر إلى المساءلة الديمقراطية للأفراد والمجموعات غير التابعة للدولة، تلعب دوراً متزايد القوة في نظام حكم

إقليمي وعالمياً». وهو يزعم تلخّص العلاج الأكفأ لهذه المشكلة في حماية حقوق الإنسان الأساسية وتحسين المساءلة الديمقراطية.

يستخدم (بوكانان) مفهومه للشرعية للإجابة على السؤال الذي يتعيّن فيه الاعتراف بشرعية الكيان السياسي . كما شكّل على سبيل المثال بالانفصال أو الاتحاد. وهو يسرد ثلاثة معايير. الأول يتلخّص في «الحد الأدنى من متطلبات العدالة الداخلية». فهو يحدّد كيف ينبغي للكيانات السياسية أن تتعامل مع أولئك الذين تمارس عليهم السلطة السياسية. وهو يتطلب -تفيداً- حماية حقوق الإنسان الأساسية. ويشمل هذا الشرط المطالبة بالحد الأدنى من الديمقراطية. ولكن ليس كل الكيانات السياسية التي تلي هذا الشرط تستحق الاعتراف بها بوصفها كيانات مشروعة. كما يتعيّن تشكيل هذه الأشكال على النحو الصحيح. ومن ثمّ فإنّ المعيار الثاني هو معيار العدالة الإجرائية ويتطلّب عدم قيام كيان سياسي باغتصاب «شرط عدم الاضطهاد». وأخيراً، هناك «شرط الحد الأدنى للعدالة الخارجية». فهو يحتوي على شروط حول الكيفية التي ينبغي للكيانات السياسية أن تتفاعل بها فيما بينها.

ويستخدم (ناستروم) النهج الذي يركّز على الناس للدفع ضد الميل إلى ربط شرعية الدولة بشرعية الحكومات. وتقول إنّ السؤال الأهم هو ما يجعل دستور الشعب مشروعاً. وسيكون من الخطأ الاعتقاد بأنّ دستور شعب ما هو مسألة تاريخية أو من واقع التجربة. وما يجعل دستور شعب ما مشروعاً هو مسألة معيارية في حدّ نفسها، إذ يجب أن تطرح قبل أن يتسنى لنا أن نسأل عن شرعية حكومة شعب ما.

السؤال الذي يوضحه (ناستروم) والذي نُوقشَ أيضاً في الأدب حول دستور الشعب، وهو أمر مهم للنقاش حول أخلاقيات الهجرة. ما نطاق الضوابط الشرعية للحدود؟ هل للدول الحق الانفرادي في مراقبة حدودها أم هل للمهاجرين المحتملين الحق في المشاركة في تحديد سياسات

الهجرة؟ ولقد زعم (أزيز زاده) استناداً على الادعاء القائل بأن دستور الشعب ليس دستوراً تاريخياً، لأنّ الالتزام بنظرية ديمقراطية في الشرعية السياسية المحلية يعني ضمناً أن يرفض المرء الحق المحلي الأحادي في السيطرة على حدود الدولة وإغلاقها. إنّ ادعاءه الرئيس هو أنّ حدود الدولة قسرية على المهاجرين المحتملين. في ضوء ذلك، إذ تتطلّب ممارسة السلطة السياسية القسرية في الديمقراطية نمطاً من أنماط التبرير الديمقراطي، يستنتج أنّه ينبغي أن يكون لكلّ من المواطنين والأجانب رأي في تحديد السياسات الحدودية.

تعمل مفاهيم الشرعية العالمية على توسيع نطاق السلطة المشروعة لتشمل مؤسسات الحكم العالمية. (كانط) هو أحد سلائف الشرعية العالمية. غالباً ما يُقرأ (كانط) على أنّه يدعو إلى تصوّر للشرعية الدولية على أساس «رابطة أمم» فضفاضة - خاصة في السلام الدائم-. لكن (شارون بيرد) و (يواكيم هروشكا) يجادلان بأنّ (كانط) وخصوصاً في عقيدة الحق، يمكن أن يُقرأ أيضاً على أنّه مفضّل، أو على أنّه «حالة دول قومية» بوصفه نهجاً صحيحاً للشرعية العالمية. في حين لم يصل هذا المفهوم إلى حدّ الحاجة لدولة عالمية واحدة، يمنح قوة سياسية أكثر قسرية على المستوى العالمي من عصبية الأمم، إذ يترك هذا الأمر في الأساس سيادة الدول القومية.

إنّ الأدب الفلسفي حول الشرعية العالمية قيد التقدم إلى حدّ كبير، ولكن تفضّل أغلب المقترحات نظاماً متعدد المستويات للحكم، إذ تتحقّق الشرعية العالمية عن طريق التقسيم المناسب للعمل بين الدول القومية ومؤسسات الحكم العالمية الخاصة بقضايا معينة.

يتعيّن على أيّ نظرية ناجحة في الشرعية العالمية أن تغطّي القضايا الثلاث الآتية: أولاً، ما مؤسسات الحكم العالمية؟ وما السبل التي يمكن بل وينبغي لنا أن نفكر في أنّها تتولّى الأدوار من الدول أو الحكومات؟ وهذا سؤال حول موضوع الشرعية العالمية. وثانياً، ما مشكلة الشرعية التي تواجهها مؤسسات الحكم هذه؟ وثالثاً، كيف يمكنها أن تحل مشكلة الشرعية هذه؟ وما معايير

الشرعية التي تنطبق عليها؟ وإن كان الأمر كذلك، فكيف تختلف هذه المعايير عن تلك التي تنطبق على مستوى الدول القومية؟

ورداً على السؤال الأول، يزعم (بوكانان، وكوهان) أن مؤسسات الحكم العالمية مثل منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي «أشبه بالحكومات في إصدار القواعد وإلحاق العواقب الوخيمة علناً بالامتثال لها أو عدم الامتثال لها والمطالبة بالسلطة للقيام بذلك». وهذه المؤسسات أنشئت لمعالجة قضايا معينة بطريقة مماثلة لما قد تقوم به الوكالات السياسية الوطنية. فهي مثلها كمثل المؤسسات السياسية الوطنية، أدوات للتنسيق. فهي وحدها التي تنشأ لحل المشاكل التي تكون على المستوى العالمي.

إنّ لـ(جوشوا كوهين، وتشارلز صابل) روايةً أوسع قليلاً عن مؤسسات الحكم العالمية وهي ليست مقتصرة على المؤسستين بوصفهما أدوات تنسيق، بل إنها تؤكد على الإكراه بدلاً من ذلك. وطبقاً لـ(كوهان، وصابل) فإنه «إلى حدٍ كبيرٍ ومتزايد... إنَّ وضع القواعد التي تؤثر تأثيراً مباشراً على حرية عمل الأفراد والشركات والدول القومية (ووضع القواعد اللازمة لتنظيم هذه القواعد التنظيمية) يحدث الآن ... في ظل ظروف عالمية أنشأتها دول العالم ولكنها لم تعد تحت سيطرتها الفعلية». وفي جوابهم على السؤال الثاني، يربطون مشكلة الشرعية التي تواجهها مؤسسات الحكم العالمي بانعدام السلطة السياسية، والتي تُفهم بوصفها ممارسات مشروعة للقوة السياسية القسرية، على المستوى العالمي. كما يزعمون أنّ التغلّب على هذه المشكلة يتطلب إيجاد أنماط جديدة للحكم، بالاستعانة بهياكل خاصة بهم من المساءلة وهذه الهياكل ضرورية للتعامل على النحو الصحيح مع القوة القسرية التي تمارسها هذه المؤسسات.

يتفق (بوكانان، وكوهان) على أنّ محاولة الحكم من دون الشرعية تشكّل ممارسةً غير مبررة للسلطة، إذ إنّهما يزعمان أنّ محاولة الحكم من دون الشرعية لا تثير مشكلة معيارية فحسب، بل إنّها

تخلف عواقب عملية مباشرة أيضاً، إذ إنَّ المؤسسات التي تبدو غير مبررة لن تكون فعّالة. والمشكلة في الشرعية التي تواجهها مؤسسات الحكم العالمية هي أنّها حينما يكون هناك اتفاق واسع النطاق على ضرورة قيام المؤسسات العالمية التي يمكنها أن تلعب دور أجهزة التنسيق ضرورية، فسوف ينشأ خلاف واسع النطاق حول أي المؤسسات ضرورة وأي القواعد ينبغي لها أن تصدر عنها.

وفي الإجابة على السؤال الثالث، يقترح (بوكانان، وكوهان) مفهوماً أخلاقياً للشرعية: والشرعية «هي الحق في الحكم، العوامل المؤسسية لها ما يبررها أخلاقياً في وضع القواعد ومحاولة تأمين الامتثال لها، وأنَّ الأشخاص الخاضعين لهذه القواعد لديهم من الأسباب الأخلاقية المستقلة ما يجعلهم يتبعونها و/أو لا يتدخلون في امتثال الآخرين لها». وعلى المستوى الموضوعي، يقترحان أنّ أيّ مؤسّسة مبررة أخلاقياً على هذا النحو إذا لم تساهم في خلق مظالم خطيرة (الحد الأدنى من القبول الأخلاقي)، إذا لم يكن هناك بديل واضح للأداء بصورة أفضل («منفعة نسبية»)، وإذا كان يحترم المبادئ التوجيهية والإجراءات الخاصة بها («النزاهة المؤسسية»).

إنَّ السؤال المهم (الكوسموبوليتية) السياسية هو إلى أيّ مدى تتطلّب الشرعية الدولية والعالمية الديمقراطية -سواءً على مستوى الدول والحكومات الوطنية أم على مستوى مؤسسات الحكم العالمية-؟. يميل عديد من الكتّاب حول هذا الموضوع إلى اتخاذ موقف إيجابي حذر بشأن هذه القضية. ولكن هناك استثناء آخر يتمثّل في (راولز) حول قانون الشعوب، الذي يدعو إلى مفهوم الشرعية الدولية التي تتطلّب أن تكون الشعوب ودولهم منظمة تنظيمياً جيداً، لكنّها لا تربط حسن التنظيم بالديمقراطية.

هناك نوعان من المخاوف والتي تميل إلى إبراز الموقف الحذر. الأول هو الجدوى: غالباً ما يقال إنّ الديمقراطية على مستوى الدول، ناهيك عن مستوى مؤسسات الحكم العالمية، مثالية ولا يمكن تحقيقها. أمّا التخوّف الآخر فهو ذو طبيعة أخلاقية: لا يجب فرض الديمقراطية على الناس

والشعوب الذين يؤيدون مجموعة مختلفة من القيم.

ورداً على التخوف الآخر، يزعم (كريستيانو) توافق حق الإنسان في الديمقراطية مع حق تقرير المصير، ويفترض حق تقرير المصير ضمناً حق الإنسان في الديمقراطية. يقدّم عمل (كريستيانو) دفاعاً شاملاً عن حق الإنسان في الديمقراطية على المستوى المحلي. تهدف حجة (كريستيانو) الآلية إلى إظهار تقديم الديمقراطيات حماية أفضل لمجموعة من حقوق الإنسان من غير الديمقراطيات. تستند حجته الجوهرية في دعم حق الإنسان في الديمقراطية على حجة نُوقِشت في السابق (القسم 2-4)، وهي أنّ الديمقراطيات قادرة قدرةً فريدةً على تحقيق قيمة المعاملة العلنية للناس بوصفهم متساوين.

يسعى (كوهين، وصابل) إلى إنقاذ فكرة الديمقراطية العالمية من النزعات الأكثر تشكيكاً في الأدب ويستجيبان لهذه الاعتبارات عن طريق الدفاع عن فكرة الديمقراطية العالمية التي تؤكّد على الجانب التداولي. وعن طريق التأكيد على المشككين في أنّ آليات صنع القرار الديمقراطية قد تكون إشكالية لأسباب تتعلق بالجدوى وأسباب أخلاقية، فإنّهما يزعمان بأنّ صورةً من صور المداولات هي في المقام الأول ما مطلوب لمعالجة عجز الشرعية التي تواجهها مؤسسات الحكم العالمية.

قائمة المصادر والمراجع

- Abizadeh, Arash, 2008. “Democratic Theory and Border Coercion No Right to Unilaterally Control Your Own Borders,” *Political Theory*, 36(1): 37–65.
- Anscombe, G.E.M., 1981. “One the Source of Authority of the State,” *Ethics, Religion, and Politics (Collected Philosophical Papers: Volume 3)*, Oxford: Blackwell, pp. 130–155.
- Appiah, Anthony, 2007. *Cosmopolitanism*, London: Penguin.
- Applbaum, Arthur, 2010. “Legitimacy without the Duty to Obey.” *Philosophy & Public Affairs*, 38(3): 215–239.
- Arendt, Hannah, 1992. *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arrow, Kenneth, 1963. *Social Choice and Individual Values*, New Haven: Yale University Press.
- Barnard, Frederick M., 2001. *Democratic Legitimacy: Plural Values and Political Power*, Montreal: McGill–Queen’s University Press.
- Beetham, David, 1991. *The Legitimation of Power*, Basingstoke: Palgrave.
- Beitz, Charles, 1979a. *Political Theory and International Relations*, Princeton: Princeton University Press.
- —, 1979b. “Bounded Morality: Justice and the State in World Politics,” *International Organization*, 33: 405–424.
- —, 1998. “International Relations, Philosophy of,” in Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.
- Benhabib, Seyla, 1994. “Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy,” *Constellations*, 1(1): 25–53.
- Bentham, Jeremy, 1987 [1843]. “Anarchical Fallacies,” In Waldron, Jeremy (ed.), *Nonsense upon Stilts*, London: Taylor and Francis,

pp. 46–69.

- Binmore, Ken, 2000. “A Utilitarian Theory of Legitimacy,” in *Economics, Values, and Organization*, Ben-Ner, Avner and Louis G. Putterman (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101–132.
- Blake, Michael, 2001. “Distributive Justice, State Coercion, and Autonomy,” *Philosophy and Public Affairs*, 30(3): 257–296.
- Bohman, James, 1996. *Public Deliberation*, Cambridge, MA: MIT Press.
- —, 1997. “Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, and Opportunities,” in *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, James Bohman and William Rehg (eds.), Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 321–348.
- Brink, David, 1992. “Mill’s Deliberative Utilitarianism,” *Philosophy and Public Affairs*, 21(1): 67–103.
- Buchanan, Allen, 2002. “Political Legitimacy and Democracy,” *Ethics*, 112(4): 689–719.
- —. 2003. *Justice, Legitimacy and Self-Determination*, Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan, Allen and Robert O. Keohane, 2006. “The Legitimacy of Global Governance Institutions,” *Ethics and International Affairs*, 20(4): 405–437.
- Byrd, B. Sharon and Joachim Hruschka, 2008. “From the State of Nature to the Juridical State of States,” *Law and Philosophy*, 27: 599–641.
- Caney, Simon, 2006. “Cosmopolitan Justice and Institutional Design: An Egalitarian Liberal Conception of Global Governance,” *Social Theory and Practice*, 32(4): 725–756.
- Cavallero, Eric, 2003. “Popular Sovereignty and the Law of Peoples,” *Legal Theory*, 9(3):181–200.

- Christiano, Thomas, 1996. *The Rule of the Many*, Boulder, CO: Westview Press.
- —, 2004. “The Authority of Democracy,” *The Journal of Political Philosophy*, 12(3): 266–90.
- —, 2008. *The Constitution of Equality*, Oxford: Oxford University Press.
- —, 2011. “An Instrumental Argument for a Human Right to Democracy,” *Philosophy and Public Affairs*, 39(2): 142–176.
- —, 2015. “Self Determination and the Human Right to Democracy.” In Cruft, Rowan, S. Matthew Liao, and Massimo Renzo (eds.) *Philosophical Foundations of Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, pp. 459–480.
- Cohen, Joshua, 1997a. “Deliberation and Democratic Legitimacy,” in *Deliberative Democracy*, James Bohman and William Rehg (eds.), Cambridge: MIT Press, pp. 67–91.
- —, 1997b. “Procedure and Substance in Deliberative Democracy,” in *Deliberative Democracy*, James Bohman and William Rehg (eds.), Cambridge: MIT Press, 407–437. Reprinted from *Democracy and Difference*, Seyla Benhabib (ed.), Princeton: Princeton University Press, pp. 95–119.
- Cohen, James and Charles Sabel, 2005. “Global Democracy?” *New York University Journal of International Law and Politics*, 37(4): 763–797.
- Dahl, Robert A., 1956. *A Preface to Democratic Theory*, Chicago: Chicago University Press.
- Dworkin, Ronald, 1986. *Law’s Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- Edmundson, William A., 1998. *Three Anarchical Fallacies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Enoch, David, 2015. “Against Public Reason,” in David Sobel,

Peter Vallentyne, and Steven Wall (eds.), *Oxford Studies in Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 112–142.

- Estlund, David, 2008. *Democratic Authority*, Princeton: Princeton University Press.
- Flikschuh, Katrin, 2008. “Reason, Right, and Revolution: Kant and Locke,” *Philosophy and Public Affairs*, 36(4): 375–404.
- Gaus, Gerald F., 1997. “Reason, Justification, and Consensus: Why Democracy Can’t Have It All,” in *Deliberative Democracy*, Bohman, James and William Rehg (eds.), Cambridge: MIT Press, pp. 205–242.
- —, 2011. *The Order of Public Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodin, Robert, 2007. “Enfranchising all Affected Interests, and its Alternatives,” *Philosophy and Public Affairs*, 35(1): 40–68.
- Green, Leslie, 1988. *The Authority of the State*, Oxford: Oxford University Press.
- Greene, Amanda, 2016. “Consent and Political Legitimacy,” in David Sobel, Peter Vallentyne, and Steven Wall (eds.), *Oxford Studies in Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 71–97.
- Grofman, Bernard and Scott L. Feld, 1988. “Rousseau’s General Will: A Condorcetian Perspective,” *The American Political Science Review*, 82(2): 567–76.
- Gutmann, Amy and Dennis Thompson, 1996. *Democracy and Disagreement*, Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen, 1979. *Communication and the Evolution of Society*, transl. by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- —, 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*, transl. by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. Cambridge: MIT Press.

- —, 1996. *Between Facts and Norms*, Transl. by William Rehg. Cambridge: MIT Press.
- Hampton, Jean, 1998. *Political Philosophy*, Boulder: Westview Press.
- Hassoun, Nicole, 2012. *Globalization and Global Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Held, David, 1995. *Democracy and the Global Order*, Paolo Alto: Stanford University Press.
- —, 2002. “Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty,” *Legal Theory* 8(1):1–44.
- Hershovitz, Scott, 2003. “Legitimacy, Democracy, and Razian Authority,” *Legal Theory*, 9: 201–220.
- —, 2011. “The Role of Authority,” *Philosopher’s Imprint*, 11(7): 1–19.
- Hobbes, Thomas, 1668. *Leviathan*, edited by Edwin Curley, Indianapolis: Hackett, 1994.
- Horton, John, 2012. “Political Legitimacy, Justice and Consent,” *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15(2): 129–148.
- Hume, David, 1748. “Of the Original Contract.” In *Hume’s Ethical Writings*, ed. Alasdair MacIntyre. London: University of Notre Dame Press, 1965.
- Hurrell, Andrew and Terry Macdonald, 2012. “Global Public Power: The Subject of Principles of Global Political Legitimacy,” *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15(5): 553–571.
- Kant, Immanuel, 1999. *Practical Philosophy*, Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant in Translation, edited by Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Klosko, George, 2004 [1992]. *The Principle of Fairness and Political*

Obligation, 2nd edition, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

- Knight, Jack and James Johnson, 1994. "Aggregation and Deliberation: On the Possibility of Democratic Legitimacy," *Political Theory*, 22: 277–296.
- Kolodny, Niko, 2014a. "Rule Over None I: What Justifies Democracy." *Philosophy and Public Affairs*, 42(3): 195–229.
- —, 2014b. "Rule Over None II: Social Equality and the Justification of Democracy." *Philosophy and Public Affairs*, 42(4): 287–336.
- Korsgaard, Christine, 1997. *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Landemore, H el ene, 2012. *Democratic Reason*, Princeton: Princeton University Press.
- List, Christian, 2006. "The Discursive Dilemma and Public Reason," *Ethics*, 116(2): 362–402.
- List, Christian and Robert Goodin, 2001. "Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem," *Journal of Political Philosophy*, 9(3): 277–306.
- List Christian and Mathias Koenig-Archibugi, 2010. "Can There Be a Global Demos? An Agency-based Approach," *Philosophy and Public Affairs*, 38(1): 76–110.
- List, Christian and Philip Pettit, 2002. "Aggregating Sets of Judgments: An Impossibility Result," *Economics and Philosophy*, 18(1): 89–110.
- Locke, John, 1690. *Second Treatise on Civil Government*, edited by C. B. MacPherson, Indianapolis: Hackett, 1990.
- Manin, Bernard, 1987. "On Legitimacy and Political Deliberation," *Political Theory*, 15: 338–368.
- May, Kenneth O., 1952. "A Set of Independent, Necessary, and Sufficient Conditions for Simple Majority Decision," *Econometrica*,

20(4): 680–84.

- Mill, John. Stuart, 1998. *On Liberty and Other Essays*, edited by John Gray, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David, 2008. “Why Immigration Controls Are Not Coercive: A Reply to Arash Abizadeh,” *Political Theory*, 38(1): 111–120.
- Mommsen, Wolfgang, 1989. *The Political and Social Theory of Max Weber*, Oxford: Blackwell.
- Nagel, Thomas, 1987. “Moral Conflict and Political Legitimacy,” *Philosophy and Public Affairs*, 16(3): 215–240.
- —, 2005. “The Problem of Global Justice,” *Philosophy and Public Affairs*, 33(2): 113–147.
- Näsström, Sofia, 2007. “The Legitimacy of the People,” *Political Theory*, 35(5): 624–658.
- Nozick, Robert, 1974. *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Nussbaum, Martha, 2011. “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism,” *Philosophy and Public Affairs*, 39(1): 3–45.
- Pateman, Carol, 1970. *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pateman, Carol, 1988. *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press.
- Perry, Stephen, 2013. “Political Authority and Political Obligation,” in *Oxford Studies in Philosophy of Law: Volume 2*, Leslie Green and Brian Leiter (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 1–74.
- Peter, Fabienne, 2008. *Democratic Legitimacy*, New York: Routledge.
- —, 2013. “The Procedural Epistemic Value of Deliberation,” *Synthese*, 190(7): 1253–1266.
- Pettit, Philip, 2001. “Deliberative Democracy and the Discursive Dilemma,” *Philosophical Issues*, 11: 268–299.

- —, 2003. “Groups with Minds of Their Own,” in *Socializing Metaphysics*, F. F. Schmitt (ed.), New York: Rowman & Littlefield, pp. 167–193.
- —, 2012. *On the People’s Terms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitkin, Hannah, 1965. “Obligation and Consent I,” *American Political Science Review*, 59: 991–999.
- Pogge, Thomas, 2008. *World Poverty and Human Rights*, 2nd edition, Cambridge: Polity Press.
- Quong, Jonathan, 2011. *Liberalism without Perfection*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John, 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- —, 1993. *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- —, 1995. “Reply to Habermas,” *The Journal of Philosophy*, 92(3): 132–180.
- —, 1999. *The Law of Peoples*, Cambridge: Harvard University Press.
- —, 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge: Harvard University Press.
- —, 2007. *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, Joseph, 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- —, 1995. *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford: Clarendon Press.
- —, 2006. “The Problem of Authority: Revisiting the Service Conception,” *Minnesota Law Review*, 90: 1003–1044. [Available at SSRN]

- Riley, Patrick, 1982. *Will and Political Legitimacy*, Cambridge: Harvard University Press.
- Ripstein, Arthur, 2004. "Authority and Coercion," *Philosophy and Public Affairs*, 32(1): 2–35.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1988 [1762]. *On the Social Contract*, Indianapolis: Hackett.
- Schneewind, J. B., 1998. *The Invention of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmons, A. John, 1976. "Tacit Consent and Political Obligation," *Philosophy and Public Affairs*, 5(3): 274–291.
- —, 2001. *Justification and Legitimacy: Essays on Rights and Obligations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stilz, Anna. 2009. *Liberal Loyalty: Freedom, Obligation, and the State*, Princeton: Princeton University Press.
- Sunstein, Cass, 2003. *Why Societies Need Dissent*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ten, C. L., 1998. "Democracy, Socialism, and the Working Class," in *The Cambridge Companion to Mill*, John Skorupski (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 372–395.
- Tuck, Richard, 1993. *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Piers Norris, 2014. "'Harm' and Mill's Harm Principle," *Ethics*, 124(2): 299–326.
- Valentini, Laura, 2012. "Assessing the Global Order: Justice, Legitimacy, or Political Justice?," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15(5): 593–612.
- —, 2014. "No Global Demos, No Global Democracy? A Systematization and Critique," *Perspectives on Politics*, 12(4): 789–807.
- Waldron, Jeremy, 1987. "Theoretical Foundations of Liberalism,"

The Philosophical Quarterly, 37(147): 127–150.

- —, 1999. Law and Disagreement, Oxford: Clarendon Press.
- Walzer, Michael, 1977. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations, New York: Basic Books.
- —, 1980. “The Moral Standing of States: A Response to Four Critics,” Philosophy and Public Affairs, 9(3): 209–229.
- Weber, Max, 1918. “Politics as a Vocation,” in From Max Weber: Essays in Sociology, H. H. Gerth and C. Wright Mills (eds.), London: Routledge, 1991.
- —, 1964. The Theory of Social and Economic Organization, Talcott Parsons (ed.), New York: Free Press.
- Wellman, Christopher, 1996. “Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy,” Philosophy and Public Affairs, 25(3): 211–237.
- Wenar, Leif, 2002. “The Legitimacy of Peoples,” in Pablo De Greiff and Ciaran Cronin (eds.), Global Justice and Transnational Politics, Cambridge: MIT Press, pp. 53–76.
- Wolff, Robert Paul, 1970. In Defense of Anarchism, New York, Harper & Row.
- Ypi, Lea L., 2008. “Statist Cosmopolitanism,” Journal of Political Philosophy, 16(1): 48–71.

المصدر:

<https://plato.stanford.edu/entries/legitimacy/>