

عزمي بشارة

أطروحة في
الفلسفة
والنظرية
والسياقات

مسألة الدولة

مسألة الدولة

أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات

مسألة الدولة

أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات

عزمي بشارة

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

بشارة، عزمي، 1956 -

مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات/ عزمي بشارة.

456 ص. 24 سم.

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 429-444) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-540-1

1. الدولة. 2. الدولة - فلسفة. 3. الدولة - نظريات. 4. القومية. 5. السلطة السياسية.

320.101

العنوان بالإنكليزية

**The Question of the State:
Philosophy, Theory and Context**

by Azmi Bishara

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرف - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعائن، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 114965 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان

هاتف: 8 00961 1991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، تموز/ يوليو 2023

المحتويات

9	 مقدمة
13	 الفصل الأول: إشكالية الدولة الحديثة وخصوصيتها
	 أولاً: الأهمية الراهنة لدراسة الدولة
13	 وتجاوز ثنائية الحاكمين والمحكومين
33	 ثانياً: الدولة لم تزل بل ازدادت وظائفها
	 ثالثاً: عن عقم البحث في لفظ الدولة
49	 لفهم تميز الدولة العربية من الدولة الأوروبية
61	 الفصل الثاني: في نظريات الدولة
61	 أولاً: ملاحظات بشأن الفلسفة والنظرية
70	 ثانياً: خريطة أولية
	 الفصل الثالث: في نشوء الدول والصلة بين تعريف الدولة الحديثة
93	 والتاريخ لمنشئها
94	 أولاً: حول نشوء الدولة عموماً
111	 ثانياً: من الحاكمين والمحكومين إلى الكيان الذي يجمع بينهما
121	 ثالثاً: الجديد في نشوء الدولة الحديثة

الفصل الرابع: ملاحظات حول العلاقة بين نظرية الدولة

والعقد الاجتماعي 137

أولاً: بشأن بدايات التنظير للدولة 138

ثانيًا: العقد الاجتماعي:

الفلسفة بين النظرية والتأملات العقلانية والأخلاقية 146

ثالثًا: الليبرالية بعقد اجتماعي أو من دونه 163

الفصل الخامس: الدولة في فلسفة القانون (فلسفة الحق) عند هيجل

وابتعاد ماركس عن الفلسفة في فهم الدولة 183

أولاً: مفهوم فلسفي للدولة 184

ثانيًا: من هيجل إلى ماركس 196

الفصل السادس: صراع بشأن نظرية الدولة بوصفها عقيدة 211

أولاً: التعدديون ضد مفهوم السيادة 212

ثانيًا: كارل شмит ضد التعددية والليبرالية 235

الفصل السابع: في السيادة 255

أولاً: معالجة المفهوم 256

ثانيًا: بشأن سيادة الشعب 279

ثالثًا: عن السيادة على المستوى الدولي 285

الفصل الثامن: تعريف فيير للدولة ومسألة الشرعية 305

أولاً: بين فيير ودوركايم 306

ثانيًا: في مسألة الشرعية 314

الفصل التاسع: السيادة والمواطنة 337

أولاً: بدايات المواطنة 338

ثانيًا: الوجه الآخر للسيادة 347

ثالثاً: بإيجاز عن المواطنة بين الجمهورانيين

359	والليبراليين والجماعيتين
371	الفصل العاشر: في تميّز الدولة من نظام الحكم وتمييزها منه
391	الفصل الحادي عشر: الدولة بين الأمة والقومية
391	أولاً: الدولة من القومية إلى الأمة
413	ثانياً: الموضوع نفسه من منظور علاقة مواطن - مجتمع - دولة
423	خلاصة
429	المراجع
445	فهرس عام

مقدمة

يتناول هذا الكتاب موضوع فلسفة الدولة ونظرياتها، في محاولة لتطوير رؤية مختلفة، وذلك بعد مراجعة ما توصلت إليه مدارس فلسفية مختلفة ودراسات عديدة في العلوم السياسية وعلم الاجتماع. والتحدي هو صياغة مفهوم للدولة من منظور نقدي إنساني من جهة، وأن يؤخذ في الاعتبار، من جهة أخرى، النقد الذي وُجّه إلى المفاهيم السابقة من منظور الفلسفة الأخلاقية والسياسية وعلم السياسة وعلم الاجتماع والقانون، ومن منطلقات مختلفة، منها الجماعية والليبرالية والماركسية، فضلاً عن الأفكار المختلفة عن آثار العولمة ومرحلة ما بعد الدولة. ومثلما أنه يطور مفهوم الدولة نظرياً، فإنه يراجع أيضاً السرديات المختلفة لنشوء الدولة عموماً، والدولة الحديثة خصوصاً.

وبما أن الدول، خلافاً للتنبؤات أيديولوجية مختلفة، لم تبقى فحسب، بل توسعت وظائفها أيضاً وازدادت أهميتها، وكذلك توقعات الأفراد والمجتمعات منها، وحافظت حتى على بعض الدول، التي تُرهبها الصراعات الأهلية، دولاً ذات سيادة، على الرغم من هشاشتها في حالاتٍ، أصبح لا بد فيها من تطوير مفهوم جديد للدولة يأخذ في الاعتبار هذه الوقائع، ووقائع أخرى مهمة، مثل المواطنة التي يُعدّها هذا الكتاب أحد مكونات أي تعريف مُعاصر للدولة، والوجه الآخر للسيادة. وبهذا المعنى، فإن المفهوم المطوّر للدولة في هذا الكتاب هو مفهوم نقدي، يستفيد مما صيغ حتى الآن ويتجاوزه؛ كما أن نقديته تتمثل أيضاً في صياغته الواعية للتوتر بينه وبين الواقع، ولا سيما الواقع في البلدان العربية.

يمكن اعتبار هذا الكتاب مُكمّلاً لكتاب المجتمع المدني (1996)، بوصف الدولة، كما ورد فيه، شرط المجتمع المدني. وكما أناقش في هذا الكتاب، فإن

الدولة القوية بمؤسساتها وشرعيتها هي شرط المجتمع القوي، منتقدًا مقولة أن في مقابل المجتمع الضعيف هناك دولة قوية، أو في مقابل المجتمع القوي هناك دولة ضعيفة. ويمكن اعتبار هذا الكتاب مُكملاً أيضًا لكتاب الدين والعلمانية في سياق تاريخي (2013-2015)، حيث يجد القارئ في الجزء الثاني من ذلك الكتاب فصلين طويلين حول الدولة ونشوء فكر الدولة في نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة في أوروبا، ولكتاب المسألة العربية (2007) الذي أُمِيز في أحد فصوله بين الأمة والقومية. وأخيرًا، يُمكن أن يعتبره القارئ مُكملاً لكتابي الأخير حول الانتقال الديمقراطي وإشكالياته (2020)، حيث أُكرر في ذلك البحث أن رسوخ الدولة شرطٌ لنجاح الانتقال الديمقراطي، وأنه لا يمكن الوصول إلى تعددية ديمقراطية إلا تحت سقف الدولة القادرة على تأطيرها؛ لأن التعددية الديمقراطية في ظل شروخ اجتماعية عميقة وشرعية تجعل الدولة هشة، وتؤدي إلى انحلال عقدها، وليس إلى نشوء نظام ديمقراطي تعددي. هو إذاً مشروع فكري واحد. وإضافةً إلى الإسهام النظري، فقد يفيد هذا الكتابُ بتقديم مصدر للباحثين والطلاب، لأنه يُقدّم عرضًا معقولًا لنظريات الدولة الحديثة وفلسفتها وإشكالياتها.

لن أعرض في هذه المقدمة فصول الكتاب؛ فإنني اخترت أن أضع في بداية كل فصل سردًا مختصرًا للقضايا الرئيسة التي يعالجها. ويمكن القارئ أن يطلع عليها قبل أن يقرأ الفصل. وربما تساعده أيضًا في اختيار الفصول التي يريد قراءتها من كتاب كهذا؛ فكل فصل يمكن أن يُقرأ بذاته على نحو منفصل. ومع ذلك، يُفضّل أن يطلع القارئ المهتم على الكتاب بمجمله، لأنه يُشكّل وحدةً واحدة.

شمل الكتاب عند تحريره أربعة عشر فصلًا، وذلك قبل أن أقرر إخراج الفصول الثلاثة الأخيرة المتعلقة بمرحلة التنظيمات العثمانية ونشوء الدولة العربية ومرحلة الدول الوطنية من الكتاب، وجعلها في كتاب منفصل آمل أن يصدر قريبًا. والدافع إلى ذلك هو ألا تُظلم موضوعات هذه الفصول الواقعة في نهاية كتاب نظري، وهي تهمّ القارئ العربي على نحو خاص. وما رغبتُ في تكرار تجربة وضع الفصول المطولة حول العراق في نهاية كتاب الطائفة، الطوائف المتخيلة الضخم، وكان من المفضل أن تصدر في كتاب منفصل، فبذلك يقل حجم الكتاب وتأخذ هذه الموضوعات ما تستحق من الاهتمام بعرضها مستقلة في الوقت ذاته.

كان العمل على هذا الكتاب شاقاً؛ وذلك للانشغال المتوازي في مراجعة ترجمات إنكليزية لبعض مؤلفاتي السابقة وتدقيقها، واضطراري من حين إلى آخر إلى تحكيم نصوص وكتابة مقالات أخرى وتقديم محاضرات حول قضايا بعيدة عن موضوع هذا الكتاب؛ هذا عدا الانشغالات الأخرى. لذلك، كان مخاض العامين الأخيرين شاقاً للغاية. وكانت قصة الكتاب قد بدأت مع محاضرة تحت عنوان "الدولة والأمة ونظام الحكم: التداخل والتمايز"، ألقيتها في الدورة الثامنة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (20-22 آذار/ مارس 2021) حول "الدولة العربية المعاصرة: التصور، النشأة، الأزمة". وآثرتُ في حينها عدم نشرها بعد إلقائها مع أنها كانت مكتوبة، إذ اكتشفت خلال المؤتمر مدى حاجة المكتبة العربية إلى عمل نظري في الدولة. كنت أصلاً مُدرِّكاً أن الفصلين حول الدولة في كتابي الدين والعلمانية في سياق تاريخي، والفصل حول شرط الدولة في الانتقال الديمقراطي في الكتاب الذي تناول الموضوع، ليسا كافيين؛ إذ إنهما عالجا الموضوع في سياق بحث موضوعات أخرى، ويجب أن أضع كتاباً خاصاً بموضوع الدولة. وزاد من إلحاح الأمر الانطباع الصحيح المنتشر بشأن راهنية مسألة الدولة في العالم العربي، إضافةً إلى راهنية قضايا تلح عليّ بشدة، مثل المواطنة والسيادة والشرعية ومسألة الأخلاق العمومية وعلاقتها بالدولة، التي سأتطرق إليها أيضاً في هذا الكتاب. وخلال العمل عليه، تبين لي أنه يُمكن تقديم مساهمة نظرية عموماً، وليس فقط على مستوى سد نقص في المكتبة العربية، ولا سيما في مسألة تطوير تعريف الدولة ودلالة شمول المواطنة فيه، والعلاقة بين السيادة والشرعية والمواطنة، ومسألة العلاقة بين الأمة والقومية، والتميز بين الدولة ونظام الحكم، إضافة إلى مراجعة التنظير الغربي بشأن الدولة من منظور مختلف.

قبل أن أترك القارئ مع هذا الكتاب، أشكر الباحثين، وعلى نحو خاص محمد حمشي وجمال باروت وعزيز العظمة، الذين قرأوا المخطوطة وسجلوا ملاحظاتهم عليها، كما أشكر عبد الوهاب الأفندي ومروان قبلان على قراءة الكتاب قبل النشر. وأشكر مساعدتي إسراء البطاينة التي رافقتني بطلب الكتب والبحث عن المقالات في الدوريات ومراجعة ملاحظات الهامش، والتي كنت أُملي عليها بعض الأفكار حين أتعب من العمل على الحاسوب. كما أشكر طاقم التحرير في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات على جهده الدؤوب في تحرير الكتاب.

الفصل الأول

إشكالية الدولة الحديثة وخصوصيتها

في راهنية موضوع الدولة والإجماع على أهميته بعد أن كانت موضع شك. في الفرضيات الرئيسة لهذا الكتاب، وضرورة أن تعدّل النظرية التعريفات الرائجة للدولة بالاستقراء من واقع الدول. في أهمية الإشارة إلى تبلور كيان مشترك يجمع الحاكمين والمحكومين لتمييز الدولة الحديثة من الدول القديمة، وإلى مسارين تاريخيين، ومركزة السلطات والسيطرة الإقليمية وتطور المدن الحرة في العصر الوسيط. في الصالح العام والمنظور العمومي. في التمييز بين الدولة ونظم الحكم. في المواطنة بوصفها مكوّنًا أساسيًا من تعريف الدولة المعاصرة. في تعزيز دور الدولة وتزايد وظائفها. في اندثار الأيديولوجيات التي تنبأت بزوالها. في أن تبين الفرق بين دلالات لفظ دولة في اللغة العربية واللغات الأخرى، لا يسهم في فهم الفرق بين الدولة في أوروبا والعالم العربي.

أولاً: الأهمية الراهنة لدراسة الدولة وتجاوز ثنائية الحاكمين والمحكومين

نتعامل في هذا الكتاب مع الدولة الحديثة تحديداً باعتبارها نتاج صيرورة تمايزات في وظائف السلطة ومؤسساتها، وفي الوقت ذاته توليد مؤسسات يمكن تخيلها بوصفها تابعة لكيان يشمل الحاكمين والمحكومين، أو ينتمي إليه الحاكمون

والمحكومون. إن نشوء هذا المشترك هو من مقدّمات الدولة الحديثة؛ فلم يكن ثمة مشترك مؤسسي أو متخيل يجمع الحكّام والمحكومين في الدول ما قبل الحديثة.

نقصد بهذه الصيرورة تميز السياسة بوصفها مجالًا قائمًا بذاته، مع نشوء فئة القانونيين والمستشارين السياسيين، أي نواة بيروقراطية الدولة، ثم بدايات تمايز البيروقراطية في مؤسسات متخصصة شغلها متعلمون، يعرفون القراءة والكتابة والحساب، وتلقّوا تدريبًا، وسُمّوا خدّام الملك، وكتّابًا ومستشارين وأمناء سر، وأخيرًا موظفي دولة، وغالبًا ما كانوا يتميزون بأزيائهم وألقابهم ورتبهم. وقد تغير طابع البيروقراطية والأصول الاجتماعية لموظفي الدولة على نحو جذري في الدول المعاصرة.

نشأ هذا الكيان الإقليمي، الذي يشمل مؤسسات وحاكمين ومحكومين، تدريجيًا، وهو كيان له حدود إقليمية، تُمارس داخلها السلطة على سكان الإقليم، وتُركز التشريع واستخدام العنف فيه في أيدي سلطة مركزية، وتميز بذلك الشرعي منه من غير الشرعي؛ إذ وصلت مركزة السلطة إلى حد احتكار وسائل العنف. وفي الدولة الحديثة، تميّزت الدولة من شخص الحاكم، بأن تحوّلت من التجسّد في صاحب السلطة العليا، إلى التجسّد في المؤسسات، بما في ذلك نشوء الرابطة المؤسسية والمعنوية المسماة دولة، التي تشمل الحاكم والمحكوم. وأصبحت السيادة تعني الحق الذي لا يتجزّأ، ولا يشارك الدولة فيه كيان آخر بممارسة السلطة التي لا تعلوها سلطة ضمن حدودها الإقليمية الترابية (Territorial). ولم يعد حكم القانون يعني أوامر الحاكم الذي كان صاحب السيادة بالمعنى القديم للكلمة، أي كون الحاكم فوق القانون. وأخيرًا نشأت المواطنة الحديثة التي تُميّزها من أصناف المواطنين القديمة (بما في ذلك تلك التي تجلّت في البوليس (Polis) اليوناني وروما والمدن الحرة في عصر النهضة)، والتي كانت في طابعها الاجتماعي أقرب إلى العضوية في جماعة أهلية (Communal).

من نافل القول إن صيرورة التمايزات المذكورة في وظائف السلطة تلك، تبدأ قبل تشكّل الدولة بوصفها كيانًا قائمًا بذاته وذا جدلية داخلية، ويتصوّر سكانه وسكان الكيانات الأخرى، بوصفه شاملاً الحاكم والمحكومين؛ فهذه التمايزات نتاج صيرورة تفاعل نُظُم الحكم وآليات السيطرة، مع تطوّر المجتمعات ثقافيًا واقتصاديًا،

وكذلك مع التطور التكنولوجي والمعرفي. إن وجود سلطة حاكمة ومحكومين خاضعين لسيطرتها هو الأساس التاريخي للدولة، أما الدولة الحديثة، فلا تُختزل في هذه الثنائية.

قد يرى بعض المُتمسكين بالمنهج التجريبي بحرفيته في البحث، أنه لا توجد في الواقع دولة أو سيادة، وأن هذه عبارة عن مصطلحات متولّدة من مُخيلة الفلاسفة، وما يوجد في الواقع هو أفراد؛ بشر ينسجون بينهم علاقات، مثلما توجد في العالم وقائع. أما العلاقات السببية والقوانين، فنماذج نظرية من صنع البشر لفهم الواقع.

إذا كانت الدولة ليست شيئاً مادياً، بل فكرة مفهومية مُجرّدة، كما يقول باتريك دونليفي وبرندان أوليري⁽¹⁾، فإن هذا لا يعني البتّة أنه لا يوجد أساس مادي لهذا المفهوم. وما أقصده بالأساس المادي هو أولاً، السلطة، وليس أيّ سلطة، بل تلك التي يمارسها الحاكمون على المحكومين، وثانياً المؤسسات التي نسميها مؤسسات الدولة، وهي مؤسسات قائمة بذاتها وتعبّر أيضاً في الوقت ذاته عن علاقات اجتماعية وسياسية واقتصادية سائدة وتسهم كذلك في الحفاظ عليها وتعديلها. وأخيراً، هناك مسألة لا يُلْتَفَت إليها كثيراً، وهي نشوء المشترك بين الحُكّام والمحكومين، أي المواطنة في الدولة.

الدولة مفهوم، وهذا صحيح؛ بمعنى أن الدولة بأل التعريف لا توجد في الواقع، بل في التصوّر، أو في المفهوم فحسب. لكن الدول موجودة بالتأكيد؛ ففي الواقع الذي نقصده عند الحديث عن الدول توجد مؤسسات، وهي كيانات واقعية. ومثلما أن المجتمع لا يقتصر على الأفراد، بل يشمل أيضاً العلاقات بينهم وإمكانية الفعل الجماعي، فإن المؤسسات لا تقتصر على مجموع الأفراد الذين يعملون فيها، أو الذين انتخبوها، فهي تُعَمّر بعد أن يغادرها الأفراد الذي أسهموا في تأسيسها. وتنظم هذه المؤسسات قواعد مكتوبة أو غير مكتوبة، وفي حوزتها سلطات وصلاحيات، وقراراتها ليست مجموعاً حسابياً للأراء والإرادات. وهذا كله قائم في الواقع الذي

(1) كولن هاي ومايكل ليستر، "مقدمة: نظريات الدولة"، في: كولن هاي ومايكل ليستر وديفيد مارش [محررون]، الدولة: نظريات وقضايا، ترجمة أمين الأيوبي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019 [2006])، ص 27؛

Patrick Dunleavy & Brendan O'Leary, *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy* (London: Macmillan Education, 1987), p. 1.

لا يقتصر على الأشياء، بل يشمل أيضًا العلاقات والظواهر. كما نشأت مؤسسة هي في الواقع علاقة مركبة تجمع الحاكمين والمحكومين، ألا وهي المواطنة.

كي يصحّ الحديث عن دولة حديثة، يجب أن تتوافر مؤسسات سياسية متميزة من الاجتماعية؛ فلا دولة حديثة حين تقوم الجماعات العضوية وحدها بتسيير حياة الناس بقواعدها القائمة، والإكراه والحكم في الخلافات. يتطلّب وجود الدولة أن تتميز من الجماعات العضوية الوشائجية من جهة، ومن المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية غير القسرية، مثل الأحزاب والاتحادات والجمعيات وغيرها من جهة أخرى.

ثمة مسألة أخرى قلما يتطرّق إليها الباحثون، وتتعلّق بنشوء العموم والأخلاق العمومية التي لا يمكن المجتمع الحديث أن يحفظها أو يرضى الالتزام بها على نمط الجماعة التقليدية التي لم تتمايز فيها الأخلاق الخصوصية والعمومية، وتعاملت مع من يفصل بينها في سلوكه بوصفه خارجًا على الجماعة. وتدّعي الدولة الحديثة، على الأقل، أنها تُمثّل الأخلاق العمومية وتحفظها بسنّ التشريعات وفرضها، وباحتكار أدوات الإكراه. وما دام ثمة علاقات قوة بين الدولة والمجتمع والفرد، فلا بدّ من أن يُساء استخدام هذا الدور، علاوة على أدلجته بالتأكيد. لكنه ليس عديم الدلالة؛ فالمجتمع الحديث المذرّر يُدرك عجزه عن حفظ الأمن والسلم الاجتماعي عفويًا بالعلاقات التبادلية بين الأفراد، وقلّما تُدرّك علاقة هذا العجز بالأخلاق العمومية، وكون الأخيرة مرتبطة إلى حدٍ بعيد بوجود كيان منظمّ للمجتمع، يتمتع بشرعية. وحتى الأشكال الاجتماعية للتنظيم الذاتي الاتحادي خارج الدولة (ما يطلق عليه أحيانًا المجتمع المدني) والشاملة مهمات متعلقة بالأخلاق العمومية، إنما تقوم من خلال علاقة تبادلية مع هذا الكيان المنظم للمجتمع المسمى دولة، ولا تفهم خارج هذه العلاقة. وتبقى في الدول أشكال أخرى جماعية أهلية للتنظيم الذاتي، قد تشكل خطرًا على المواطنة المسؤولة إذا لم تفهم أن وظيفتها الاجتماعية تغيّرت مع نشوء الدولة الحديثة، وإذا بقيت تصرّ على تجاوز وظيفة التضامن والتعاقد الأهليين إلى حصر الأخلاق العمومية داخلها.

تُعرّف الدولة الحديثة، وفق الفرضية التي ينطلق منها هذا الكتاب، بالسيادة، أي بالحق الحصري في التشريع وتنفيذ التشريعات والولاية القضائية على إقليم ترابي

محدد سياسياً⁽²⁾، وسكانه. ويعني هذا (في العادة) القدرة على ممارسة السيادة فعلاً. ويتطلب ذلك احتكار الاستخدام الشرعي للعنف (فلا يمكن، من دون ذلك، فرض التشريع الموحد ومنظومة قانونية واحدة). كما أنه يتطلب وجود جهاز بيروقراطي، أي مؤسسات تدير الحكم والشؤون العمومية. ويتوقف الكتاب عند هذه العناصر في محاولة لفهم كنهها ومنشئها التاريخي. لكنه يتجاوز ذلك إلى مكّون آخر، وهو المواطن بوصفها تجسيداً للسيادة في مركّب من الحقوق والواجبات. إنها التعبير المعاصر والأرقى عن سيادة الدولة بمعناها الحديث. وتنشأ من تحوّل الشعب من رعية للحاكم، إلى جزء من الدولة التي ينتمي إليها الحكّام والشعب، ويصبح أفرادها أعضاء فاعلين في الدولة، ذوي حقوق، وعليهم واجبات، وليسوا مجرد موضوع للسلطة. قبل نشوء مجموع المواطنين، كانت الدولة هي السلطة فحسب.

في هذه المؤسسة والعلاقة المركّبة من الحقوق والواجبات التي تدعى "مواطنة"، يتجلّى تحوّل السلطة إلى دولة حديثة قادرة على منح جنسيتها لسكانها بوصفهم خاضعين لقوانينها من جهة، وعليها واجبات تجاههم من جهة أخرى. يصعب إيجاد فرق آخر بين الدولة ومجرد السلطة غير تحول المحكومين إلى مواطنين؛ فمؤسسات الدولة هي عموماً مؤسسات الحكم، ويصعب التمييز بين الأمرين (أي الدولة ومجرد الحكم) من دون عنصر المواطنة التي نشأت معها الرموز الوطنية غير المرتبطة بنظام الحكم. تاريخياً، لا توجد رعية من دون سلطة حاكمة، مثلما لا حكام من دون محكومين، وفي العصر الحديث لا دولة من دون مواطنة. وتتميز المواطنة الحديثة من "المواطنات" في العصور القديمة، حتى الديمقراطية منها؛ فالأخيرة قامت على امتيازات حصرية للمواطن المالك القادر على إعالة نفسه (في مقابل العبيد أو النساء). ونجمت هذه الامتيازات عن المكانة والانتماء إلى جماعة. والجماعة المقصودة يمكن أن تكون قبيلة أو طائفة دينية أو جماعة إثنية⁽³⁾.

(2) المقصود هنا هو (Territory)، وهذا ما أقصده بإقليم ترابي. وسوف أستخدم في النص مصطلح الدولة الإقليمية في ترجمة مصطلح (Territorial State)، تجنباً لتكرار عبارة مثل دولة إقليمية ذات تراب محدود بحدود سياسية.

(3) يستخدم بعض الباحثين العرب لفظ العرقية في ترجمة (Ethnicity)، لكنني أستخدم إثنية وأستسيغ أحياناً في سياقات معيّنة استخدام أقوامية عندما تكون في موضع الصفة (Ethnic). وعرقية عندي هي ترجمة (Race)، التي يُفترض ألا تُستخدم في هذا الموضع. والإثنية، نسبة إلى (Ehnos) لا إلى (Race). ويجري الحديث هنا عن مصطلح أداتي وليس مفهوماً، وهو يتعامل مع جماعة لها صفات مشتركة، =

ليست المواطنة في الدولة الحديثة عضوية في مثل هذه الجماعات، وإن تقاطعت في بعض الحالات مع مثل هذه العضوية تاريخيًا. أما نظريًا، فلا يوجد تطابق بين مفهوم المواطنة والعضوية في هذه الجماعات؛ فالمواطنة الحديثة هي عضوية الفرد المباشرة في كيان يجمع السلطة والمجتمع الذي تحكمه، ويؤسس للسيادة بمعنى حق ممارسة السلطة الحصرية على إقليم وسكان الدولة، المستقلة تجاه الخارج، التي باسمها تُشرع القوانين وتُمارَس السلطات في نطاق سيادتها (حقها في أن تكون السلطة العليا). توجد الدولة بأل التعريف كمفهوم فقط، أما في الواقع، فتوجد دول، وهي في واقعها أكثر تركيبًا من مفهوم الدولة الذي ينطبق عليها، كذلك لا توجد المواطنة في الواقع بصورة نقية مثل مفهومها، بل مختلطة مع انتماءات أخرى، مثل الجماعة والقومية والقرابة والإثنية وغيرها، وهذه تؤثر فيها وتُبعدها عن مفهومها بدرجات مختلفة.

= تُمَيِّزها من غيرها، مثل اللغة والثقافة، بما في ذلك العادات والإيمان بأصل مشترك. ويضيق المصطلح ويتسع، بحيث يمكن أن يُستخدم للدلالة على القبائل الكبرى في أفريقيا، مثلاً، أو على عدة قبائل، يجمعها إيمان بأصل مشترك، أو تجمعها لغة واحدة. ويلتقي مصطلح الإثنية مع القومية في بعض الدول، في حين يبقى في دول أخرى دالاً على جماعة لم تتبلور سياسيًا لتصبح جماعة قومية. وعمومًا لا يستخدم الناس مصطلحًا أنثروبولوجيًا في وصف انتماءاتهم، فلا يقولون إنهم ينتمون إلى إثنية، لكنهم قد يستخدمون مصطلحات، مثل قومية وقبيلة وطائفة ووطن ودولة أيضًا. وقد عرّف ماكس فيبر الإثنية تعريفًا واسعًا، بوصفها "المجموعات التي تحتفظ بإيمان ذاتي بأصل مشترك نتيجة لتشابهات جسدية أو في العادات أو في كليهما، أو نتيجة للذكريات متعلقة بالاستعمار أو الهجرة"، وهو تعريف غير دقيق، في رأيي، لأنه لا يذكر اللغة، ويشدد على الصفات الجسدية المشتركة. يُنظر:

Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claus Wittich (eds.), vol. 1 (Berkeley, CA: University of California Press, 1978 [1922]), p. 389.

غالبًا ما يستخدم الباحثون الغربيون الإثنية في وصف الأقليات غير الأوروبية، أو الأقوام خارج أوروبا، في حين يحتفظون بمصطلح القومية للأوروبيين. كما أصبح يقال بالإنكليزية الدارجة (Ethnic Food)، وأيضًا (Ethnic Music)، في وصف ما تقدّمه المطاعم غير الأوروبية والموسيقى غير الأوروبية. وسبق أن تعاملت مع المصطلح بمعنى الجماعة التي تجمعها صفات مشتركة كما عدّتها أعلاه، واعتبرت القومية تسييسًا لها، أي إن الناس تطلق على نفسها تسمية قومية، بالتزامن مع تطور حركة أو حركات قومية أو فكر قومي يتعامل مع الجماعة بوصفها جماعة ذات تطلّعات سياسية، أو يفترض أن يكون لها حقوق جماعية سياسية، مثل الدولة أو الإدارة الذاتية، وغالبًا ما يُكتب لها أيضًا تاريخ سياسي مشترك... إلخ. أما الأمة (بالاستخدام الحديث للمصطلح)، فهي بموجب هذا النموذج التحليلي (وبغض النظر عن استخدامات المفردة المنتشرة) في درجة ثالثة من التطور، وتعلق بجماعة الدولة، سواء أكانت متطابقة مع القومية أم لا؛ فالأخيرة قد تكون أضيق أو أوسع من جماعة الدولة. هذا ما حاولت أن أقوم به في الفصل الأخير من كتابي المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 9 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017 [1996])، وفي كتابي في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 4 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018 [2007]).

إن المواطنة هي عضوية في الدولة، مؤلفة من الحقوق والواجبات (التزامات متبادلة). والحقوق والواجبات عامة من حيث السريان على المواطنين، ونسبية في التطبيق على الأفراد؛ إذ قد تراعي ظروف الفرد (سنه، وضعه الصحي، وأحياناً وضعه الاجتماعي)، واتساعها متوقف على طبيعة نظام الحكم في الدولة الحديثة. لكن لا دولة حديثة بلا مواطنين. وكلّما أمعنت سلطات الدولة في معاملة المحكومين بوصفهم رعايا، اقتربت أكثر من مفهوم السلطة، وابتعدت عن مفهوم الدولة. وهي ليست مشتقة من العضوية في جماعة، على الرغم من أن الأفراد يولدون في جماعات ويعيشون في جماعات. وتقارب الدول العلاقات بين حقوق المواطن وواجباته، وهذه الروابط الوشائية الأهلية (التي تبدو وكأنها معطى أصلي)، وتلك الاتحادية المتشكلة من خلال صياغات قانونية وسياسات تُعبّر عن نظم حكم وقيم تختلف من دولة إلى أخرى وتؤثر في حقوق المواطنة. كل هذا بموجب مفهوم هذا الكتاب للدولة الحديثة، وقد لا يتطابق الواقع تمامًا مع المفهوم، فيجعل الحقوق والواجبات مثلاً مستندة إلى العضوية في جماعة ما، أو يطمس التمايز بين الدولة ونظام الحكم ... فثمة توتر بين واقع الدولة الحديثة وفكرتها؛ ويتجلى ذلك في طبيعة نظام الحكم، وفي السياسة والثقافة والعلاقة بين الدولة والفرد والمجتمع.

بطبيعة الحال، فإن تميز المواطنة من العضوية في جماعة، وتميز واجباتها من مجرد الطاعة للحاكم، وإحلال الحقوق اللصيقة بالفرد محل الامتيازات أو الحرمان منها بموجب الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها، كل ذلك يقابله تميز الدولة من الحكام، وحتى من طبيعة نظام الحكم؛ فالدولة من دون هذه التمايزات هي مجرد سلطة.

الدولة هي نتاج مركزة الحكم وتمفصل وظائفه من جهة، وفرض السيادة الإقليمية واحتكار العنف من جهة أخرى، لكن ليس هذا فحسب. فلكي نؤسس لهذا الفهم للدولة الحديثة الذي يكمل تعريفاتها الرائجة بالمواطنة، نعتبر الدولة الحديثة (والمقصود هو نموذجها الأوروبي الذي طُبّق في جميع أنحاء العالم الحديث) نتاجَ مسارين تاريخيين: 1. تشكّل الدول الإقليمية (التي بدأت غالباً بوصفها ملكيات مطلقة) بمركزة السلطات والتوسع الإقليمي، وذلك بالحرب والاتفاقيات بين الدول التي تتلوها؛ و2. تطوّر المدن الحرة وثقافتها، أو حضارتها منذ نهاية العصر الوسيط. لقد بدأت المواطنة تمارَس فيها بوصفها عضوية فاعلة في المدينة، لكنها كانت عضوية حصرية إقصائية.

نشأت الدول غير الأوروبية بتبني نموذج الدولة الأوروبي مباشرة، من دون المرور بهذين المسارين بالضرورة؛ فقد كان نموذجها، بوصفها هيئة قسرية مؤلفة من عدة مؤسسات تحتكر العنف والتشريع على إقليم وسكان، جاهزاً. ولم يحصل التطبيق في فراغ؛ إذ تفاعل هذا النموذج مع مسارات تطوّر كيانات سياسية وجماعات قائمة في البلدان المختلفة. وثمة تفاوت في النتائج، سواء على مستوى القدرة على السيطرة على الدولة، وقوة الجماعات التي فُرضت الدولة عليها من خارجها، أو على مستوى درجة المأسسة وفصل المؤسسة عن شخوص الحكومة والمواطنة.

إن التعامل مع احتكار العنف بوصفه وسيلة لفرض تشريع واحد لا هدفاً قائماً بذاته، وعدم قصر الدولة على احتكار العنف وممارسة السلطة على إقليم وسكان، واعتبار أن المواطنة من أهم مكونات تعريف الدولة الحديثة، هي من أهم فرضيات هذا الكتاب. فلم تشمل التعريفات الرائجة للدولة مكون المواطنة، بل ركزت على عناصر كالسيادة على الأرض والسكان واحتكار العنف الشرعي والتشريع. ولم يعد ممكناً، في رأيي، تعريف الدولة من دون المواطنة. إن تحوّل الشعب من كونه جمعاً من رعايا الحاكم إلى مواطنين في دولة، هو من أهم مميزات الدولة الحديثة.

ليس هدفنا التوصل إلى إجابة جديدة عن مسألة ماهية الدولة أو جوهرها أو منشئها، وذلك بدخول مضمار المنافسة في سوق التعريفات القصيرة للدولة؛ فقد كُتب عن هذه المواضيع الكثير، إنما الهدف هو تطوير مفهومها وتدقيق مفاهيم السيادة والشرعية واحتكار العنف وتضمين المواطنة في تعريف الدولة الحديثة. والمفهوم في العلوم الاجتماعية في نظري لا يكتفي بفهم الظاهرة عبر صياغة مكثفة للسمات الرئيسة التي تميزها، وإنما يشمل أيضاً ما هو كامن فيها، ومن هنا التوتر بين المفهوم والواقع. وليس هذا التوتر ميتافيزيقياً تُحرّكه قوى غير مرئية، بل هو قائم في وعي الناس وإدراكهم، وهُم الذين قد يقومون بفعل لتغيير الواقع.

إن مفهوم المواطنة وتصوّراتها يمكننا أيضاً من فهم الدولة في عصرنا بوصفها كياناً متميّزاً أو مختلفاً عن مجرد الحكّام أو نظام الحكم، على الرغم من أنه لا توجد دولة من دون نظام حكم. لكن عناصر وجود سيادة على إقليم وسكان، ووجود مواطنين هم أعضاء في هذا الكيان، تبقى عموماً ثابتة مع تغيّر الحكم وأنظمة الحكم في الدولة الحديثة. وإذا أدّى تغيّر نظام حكم ما إلى تغيير في الإقليم والسكان، فسنكون أمام

دولة غير مكتملة التطور لناحية ملاءمتها لمفهوم الدولة الحديثة المعاصر. وإذا كانت المواطنة بحقوقها وواجباتها مرتبة على عضوية في جماعة من ضمن جماعات قائمة فيها، فسنكون أمام دولة غير مكتملة التطور.

يُميّز هذا الكتاب بين شرعية الدولة (الحديثة) وشرعية الحكام، لا لأن ذلك من المسلّمات، ولا لأنه يعكس الواقع في كل زمان ومكان، فهذا ليس صحيحًا، بل لأسباب أربعة: 1. إن التمايز بين شخص الحاكم وجهاز الحكم هو من مقدّمات الدولة الحديثة، وفي عصرنا أصبح التمايز بين الدولة ونظام الحكم ممكنًا أيضًا؛ 2. إمكانية التمييز بينهما قائمة نظريًا في مفهوم الدولة الحديثة ذاته؛ 3. من المفروض أن يُميّز الفاعلون السياسيون والاجتماعيون بين نظام الحكم والدولة إذا كان هدفهم تغيير نظام الحكم، من دون المسّ بالدولة؛ 4. أصبح لدى المجتمع توقعات من السلطة تختلف عن توقعاته من الدولة، وحتى لو كان يسمى الحكومة دولة في درج الكلام.

كانت الدولة في الماضي هي السلطة الحاكمة، وكان الناس رعاياها، ولم تكن للحكم واجبات مقننة تجاه الرعايا، لناحية رفايتهم ومستوى تعليمهم وأوضاعهم الصحية وتقدمهم، مقارنة بالشعوب الأخرى، وتجاه كل ما يشغل الناس في عصرنا عند الحديث عن الحكومة والبرلمان وغيرهما. ولم يكن ممكنًا توليد فكرة مجردة عن كيان غير مرئي يشمل السلطة والشعب، حيث لا تكون السلطة "خارجية" بالنسبة إلى المحكومين، وحيث لا يكون المحكومون مجرد رعايا؛ جماعات تحكمها سلطة من خارجها.

بدأ ليونارد هوبهاوس، في سعيه لفهم تطوّر المجتمعات والتقدّم الاجتماعي بظهور المجتمعات الحديثة، ونظرًا إلى أوجه الشبه والاختلاف ما بين المجتمعات البشرية، بدراسة تطوّر المبادئ الجامعة التي تُشكل روابط المجتمع الإنساني، وهي في الوقت ذاته "القوة الموجّهة" للتطور في مرحلة ما. وأدرج هوبهاوس هذه القوى الموجّهة ضمن ثلاث مجموعات: تتمثل أولاها في روابط القرابة (Kinship)، وتتمثل الثانية في مبدأ السلطة (Authority)، أما الثالثة، فتتعلق بمبادئ المواطنة (Citizenship)⁽⁴⁾. وتمثل علاقة القرابة العنصر الموحد للجماعات قبل نشوء سلطات حاكمة (وهي

(4) Leonard Hobhouse, "The Growth of the State," in: James Meadowcroft (ed.), *Hobhouse: Liberalism and other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 137-138.

عند هوبهاوس سلف القومية). أما السلطة، فهي الرابط بين الحاكم والمحكومين في الممالك القديمة والقروسطية؛ وفي مرحلة الدولة، أصبحت المواطنة هي المبدأ، وأصبحت علاقة الحاكم والمحكوم معكوسة، حيث أصبح "الشعب، المواطنون، هم الدولة. والحكومة هي خادمتهم، عوضًا عن أن تكون سيّدهم، وأفرادها ملزمون بالقانون بقدر التزام أكثر رعايا الدولة تواضعًا"⁽⁵⁾. وهذا كلام صحيح ومنقوص؛ فالدولة ليست الحكومة وحدها، ولا المواطنين وحدهم، بل هي أيضًا المشترك بين الحكومة والمواطنين.

الدولة، بوصفها كيانًا يجمع فئة الحكام وفئة المحكومين وتنتمي كلتا الفئتين إليه، هي كيان حديث، وأجلى تجلياته هي المواطنة، أي عضوية الحكام والمحكومين فيه. أما توقعاتهم من الدولة (خلافاً للحكم القائم)، فمتعلقة بوجودها لحفظ الأمن والنظام، وشعور أعضاء هذا الكيان بأنهم جزء من أمة ذات سيادة⁽⁶⁾، ينتمي إليها المواطنون جماعات وأفرادًا ضمن تركيبات مختلفة للعلاقة بين الدولة والوطن. قد تكفي هذه العناصر لإكساب الدولة شرعية، وإذا لم تتوافر، يعاني كيان الدولة أزمة تسمى أزمة شرعية. أما توقعات المجتمع كله، وليس فقط فئة من فئاته، من السلطات الحاكمة، فغدت أكثر تفصيلية وعينية، وهذا أيضًا جديد تاريخيًا. كانت واجبات الدولة، حين كان المقصود بها الحكّام، قليلةً وغير قائمة على توقعات أو الالتزام بتحقيق توقعات منها لدى المجتمع. أما السلطات الحاكمة في العصر الحديث، فتدخل في علاقة تفاعلية مع المجتمع، ضمن إطار يجمعهما، هو الدولة؛ فهي سلطات هذه الدولة، والمجتمع مجتمع هذه الدولة. ولذلك، ثمة توقعات من الحكام، والأمر لا يقتصر على التوقعات، بل ثمة التزامات أيضًا. هذا هو المتخيل الحديث لكيان يجمع الحكّام والمحكومين.

لم تنشأ الدولة العربية ودول العالم الثالث نتيجة لعملية مبكرة وتدرجية لمركزة السلطان والعنف، وسابقة على تأسيس الدولة الحديثة، حيث يغدو احتكار التشريع والاستخدام الشرعي للعنف داخل المجتمع أمرًا مسلمًا به. فقد نشأت الدولة الحديثة

(5) Ibid., p. 145.

(6) سوف نناقش مفهومي الأمة والسيادة لاحقًا. لكن أكتفي هنا بالإضافة التالية: لم يكن ممكنًا الحديث عن سيادة حين لم يكن هناك كيان جامع بين الحكّام والمحكومين، حيث ينتمي الحكّام إلى الشعب الذي يحكمونه.

في إثر عملية مركزة، قامت بها قوى أجنبية محتلة أو وصيّة أو غيرها. وحين قامت الدولة الحديثة دفعة واحدة، كان ثمة مصادر أخرى تقليدية أهلية للتشريع للأفراد، وجماعات مسلّحة (قبائل وغيرها) داخل الدول. وفي بعض الحالات، قامت الدولة بالتساهل معها، وحتى تسليحها في مواجهة خصوم داخليين أو خارجيين. وتعاونت الدولة الحديثة ذات الشرعية التقليدية مع هذه القوى في بداية نشوء الدولة (العراق، المغرب، الأردن، السعودية) قبل أن تصطدم بها، أو استغلت رغبتها في امتلاك السلاح بتجنيد لها للجيش. أما دولة الاستعمار، فتباين تعاملها معها بين ضربها واستغلالها. وبالمجمل، لم تُحلّ هذه المسألة تمامًا إلا في مرحلة متأخرة.

في آسيا وأفريقيا، اللتين تشهدان حروبًا أهلية متكررة منذ نهاية حقبة الاستعمار، تُسلّم جميع القوى السياسية الفاعلة تقريبًا، بغض النظر عن مواقفها وانتماءاتها، بأن لا بديل من الدولة الحديثة في تنظيم عملية حكم إقليم وسكان وإدارة شؤونهما. وكان إنشاء منظمة الأمم المتحدة تعبيرًا عن قناعة عالمية بعد الحرب العالمية الثانية بضرورة إنشاء منظومة دولية. وتعاملت المنظمة مع الدول بوصفها أممًا (Nations)، مع أن غالبيتها الساحقة لا تشكل من قومية واحدة فقط.

أصبح جُلّ توقعات المجتمعات العربية التي كانت في ما مضى أجزاءً واسعة منها تعيش من دون تدخّل الحكام في حياتها، لأنها كانت بعيدة عن متناول يدهم وتقتصر علاقتها بهم على الخوف من التجنيد والضرائب في بعض الحالات، منصبًا على الدولة الحديثة، لتصبح بالنسبة إلى العديد من المجتمعات دولة أبوية راعية حتى لو لم يكن نظامها أبويًا (باتريمونياليًا)⁽⁷⁾.

إن الدافع لهذا الكتاب وهدفه الأول الذي أحّدده هنا هما الإسهام في بلورة مفهوم الدولة وبحث قضاياها الرئيسية، وما يُميّز الدولة الحديثة من سابقتها، وربط تعريفها بالمواطنة، وهو بذلك يقع في نطاق الفلسفة السياسية والنظرية السياسية؛

(7) يُسمّي الباحث التونسي عبد الباقي الهرماسي توقعات الناس من الدولة أن تكون مركز الإدماج والتنمية، وأن تلبي قسمًا كبيرًا من حاجات الناس، وقبول الأنظمة لهذا الرهان الخطر، عملية "دولة المجتمع". يُنظر: محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي محور "المجتمع والدولة"، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999 [1987])، ص 24، 127.

لكن الطريق إلى هذا الهدف لا تتجنب الخوض في السياقات التاريخية المختلفة، بل تتعمّد الخوض فيها. وتقود هذه الطريق إلى إدراك أمرين آخرين يبدوان متعاكسين، على الأقل في بلدان ما يسمى العالم الثالث، لكنهما في الحقيقة متداخلان متلازمان: 1. خطورة غياب الدولة، وخطورة وهم الاستغناء عنها في هذا العصر، ونتائج هذا الغياب المروعة لناحية الفوضى التي تظهر آفات المجتمع، والتي تخيّب توقعات الذين يميلون إلى رومانسية أمثلة المجتمع في مقابل الدولة؛ 2. في الوقت ذاته، تأسيس القدرة على التمييز بين الدولة والحكام ونظام الحكم، فهذه مسألة مهمة متعلقة بالحفاظ على استقرار الدولة، على الرغم من تغيير النظام، وهي من أهم شروط الانتقال الديمقراطي.

ينبع التشديد على هذا الإدراك من أهمية "الحفاظ على الدولة" في بعض المناطق، حيث البديل من استقرارها ليس نشوء دولة جديدة، بل تحوّلها إلى دولة فاشلة، وتسم هذه بغياب الأمن الفردي والجماعي والتمزّق والفوضى والتقهقر الاجتماعي إلى أوليات الصراع من أجل البقاء، وإحياء العصبيات ولجوء الأفراد إليها طلباً للحماية، وتشكيلهم حتى شبه كائنات يحتمون بها، وصولاً إلى الحروب الأهلية أو شبهها، كما حدث في أفغانستان في اقتتالات 1992-1994، بعد التخلص من الاحتلال السوفياتي، ثم بعد الاحتلال الأميركي لها في عام 2001، ونشوء سلطة سياسية منتخبة في ظل حمايته؛ ففي حين تواصل عجز الدولة الجبائي المتوارث واعتمادها على الدعم الخارجي، تقاسمت النفوذ في الدولة، واعتاشت عليها، قوى قبلية وإثنية وأمرأء حرب سابقون. وقد انتُخبت هذه بفضل نفوذها المحلي، واستفادت من النفوذ المكتسب في العاصمة لتعزيز مكانتها المحلية من جديد. وهو ما انعكس أيضاً في الانتخابات التي باتت عملية تقاسم للأصوات تكاد تكون معروفة سلفاً، إذا جرى تقاسمها، مثل محاصصة المؤسسات ووظائف الدولة. وفي عام 2021 سقط النظام حال انسحاب راعيه الأميركي، وتبيّنت الهشاشة البنيوية الداخلية لجهاز الدولة. ولولا وجود مصلحة إقليمية ودولية ببقاء أفغانستان دولة تؤطر سكاناً في إقليم، وطرح قوة سياسية مسلّحة منظمة نفسها بديلاً من النظام، لانهارت الدولة ذاتها مع انهيار النظام.

تحصل عمليات تضعضع للدولة في العراق وليبيا وسورية واليمن ولبنان؛ فشهد العراق بعد الاحتلال الأميركي (2003) تفويض مؤسسة الجيش واندلاع الحرب

الأهلية الطائفية الطابع التي لا يزال العراق يعاني آثارها حتى اليوم. وبرزت في ليبيا هشاشة المؤسسات وعواقبها بعد الثورة (2011) ونشوء مئات من الميليشيات. وفي سورية تحوّل النظام الحاكم إلى ما يشبه ميليشيات مسلحة؛ إذ أصبح طرفاً في حرب أهلية؛ هذا مع أخذ الفروق بين هذه الدول في الاعتبار. وأما اليمن فيشهد منذ عدة سنوات حروباً بالوكالة، وتطبيقاً داخلياً وإقليمياً للصراع، وبروز الكيانات المحلية الأهلية الجهوية. وشهدت هذه الدول كلها انقسامات وحروباً هوياتية وجهوية أهلية، وتدخلات إقليمية ودولية مباشرة أو غير مباشرة. ولا يستثنى من ذلك لبنان الذي مرّ بتجربة حرب أهلية طويلة ومريرة (1975-1990)، ولا تزال الطائفة وحزبها المهيمن يتوسطان فيه علاقات الفرد مع الدولة، وتحوّل فيه الدولة إلى غنيمة تتقاسمها زعامات الطوائف المسيطرة وأحزابها، كما تتحوّل مناطق الغلبة الطائفية إلى شبه كانتونات، يمتلك بعضها مقومات أمنها الذاتي الخاص، بالمعنى الضيق لكلمة أمني.

وفي ما عدا الشروخ الاجتماعية وهشاشة الدولة وضعفها في مقابل تسييس البنى الاجتماعية، ولا سيما الطائفية منها، يقدم كل من العراق ولبنان نموذجاً لغياب بعض أهم مكوّنات تعريف الدولة الحديثة التي سوف نتطرق إليها: 1. غياب احتكار العنف بوجود علني لقوى عديدة تمارس عنفاً خارج نطاق شرعية الدولة داخل البلاد وخارجها؛ 2. رفض حصر شرعية ممارسة العنف في الدولة. فمن الجليّ أن ثمة قوى سياسية مسلّحة وازنة لا تعترف بالدولة مصدراً حصرياً لشرعية ممارسة العنف، كما أنها تجاهر بولائها للخارج في هذه المسألة تحديداً، أي مسألة التسلح وممارسة العنف المسلح. وهذه حالة فريدة غير قائمة في عالم الدول المعاصرة، مثلما أن إيران تشكل حالة فريدة؛ إذ لا نعرف عن دولة أخرى تسيطر علناً على ميليشيات عسكرية فاعلة في دول أخرى، وتعدّ هذا الفعل استراتيجياً علنية؛ 3. تقاسم الوظائف والتعيينات في أجهزة الدولة على أساس الولاء الحزبي على حساب الكفاءة، ما يناقض تماماً وظيفة بيروقراطية الدولة وطبيعتها التاريخية؛ فحتى في هذه البلدان (قبل أن تُصبح دولاً) بُنيت البيروقراطية على أسس عقلانية في مرحلة التنظيمات العثمانية وحتى أواخر العهد العثماني، وفي عهد الانتداب الأجنبي. ولم يغيب موضوع الكفاءة عن اعتبارات بناء الجهاز البيروقراطي بعد الاستقلال أيضاً، حتى في ظل أنظمة سلطوية ضخّمت الجهاز البيروقراطي وشدّدت على الولاء للنظام. لكن موضوع عقلانية البيروقراطية ومعيّار الكفاءة تهمّش تماماً مع دخول اعتبارات التعامل مع مؤسسات

الدولة بوصفها وسيلةً لتوسيع قاعدة النظام الاجتماعية في الجمهوريات (أي مجرد وسيلة لخلق الوظائف في القطاع العام)، أو إعادة توزيع الثروة بغرض تغليب الولاء للدولة على الانتماء القبلي (دول الخليج)، أو موردًا للأحزاب الطائفية وزعاماتها لترسيخ نفوذها في قواعدها الاجتماعية وتعزيزه، أي غنيمة سياسية/ مالية. وفوق هذا كله، تُحدّ القوى التي تُمارس العنف خارج إطار الدولة من قدرتها على تطبيق القانون ومحاربة الجريمة؛ إذ تمنعها من الوصول إلى الأفراد المنضوين تحت لوائها بوصفهم قوى طائفية أو عشائرية أو جهوية. وهي لا تضعف عقلانية البيروقراطية عبر التدخل في حساباتها فقط، بل إنها غالبًا ما تتداخل معها عبر آلية الفساد والإفساد، وتُحدّ من قدرة الدولة على جباية الضرائب. ولا تقتصر المسألة إذاً على احتكار استخدام العنف شرعيًا، فعلى هذا الاحتكار تعتمد مقومات أخرى للدولة.

وبدلاً من أن تتغلّب الدولة على البنى الاجتماعية على مستوى الولاء السياسي والشرعية والاعتراف بسيادة الدولة، أي سلطتها المرجعية العليا، يستخدم السياسيون الذين يتقاسمون مؤسسات الدولة، نفوذهم في هذه المؤسسات لتعزيز الولاءات الطائفية السياسية، أي يستخدمون مقدّرات الدولة لإضعاف الدولة نفسها، ويشعر الناس بذلك على مستوى تراجع الأمن الشخصي والاجتماعي وضعف الخدمات العمومية، وعدم تمكّن الفرد من ممارسة حقوقه من دون وساطة النخب السياسية الطائفية المنتظمة في أحزاب طائفية.

يُفترض أن تعود مسألة الدولة لتحظى باهتمام بحثي متجدد؛ ذلك أنها من أهم خلفيات تعثّر الانتقال الديمقراطي في دول مثل ليبيا واليمن وسورية والعراق والسودان وغيرها، وتتعلق أيضًا بالحوّول دون سريان الأخلاق العمومية وتحقيق الأمن والاستقرار الضروريين لسير الحياة؛ إنها قضية مصيرية.

يرتبط الإشكال في الحالة العربية بـ: 1. قضايا الشروخ الاجتماعية العمودية؛ 2. وهن مؤسسات الدولة غير الأمنية؛ 3. تحوّل النظام الرئاسي المستبدّ في بعض الحالات إلى نظام شبه سلطاني، ما يعني الابتعاد عن مفهوم الدولة الحديثة، وتحويل البلاد إلى ما يشبه مزرعة الحاكم الخاصة، وتبرز هنا حالة معمر القذافي (1969-2011) في ليبيا ضمن حالات شبيهة، مثل حالة موبوتو سيسي سيكو (Mobutu Sese Seko) (1965-1979) في زائير (وغيره من القادة الأفارقة)؛ 4. ضمور المواطنة لناعية كونها الصلة

بين الدولة والفرد، متضمنة الحقوق والواجبات، ولناحية كونها الحجر المكوّن الأساس للأمة؛ 5. تآكل ثقافة الدولة، أي "ثقافة الرسمية" أو "ثقافة الدولية"، أي المنطلقة من تصوّر وجود مصلحة عمومية تخدمها مؤسسات الدولة، وتراجع ثقافة الخدمة العمومية (Public Service) لدى العاملين في هذه المؤسسات. ويعني تأكلها صعود الفئوية الحزبية والجهوية والطائفية والمحسوبية والزبائنية في اعتبارات الحكم على حساب السلوك "الدولتي" الرسمي⁽⁸⁾ للعاملين في أجهزة الدولة وبيروقراطيتها، وهو السلوك الذي غالبًا ما كان قائمًا بعد الاستقلال مباشرة، حين كانت بيروقراطية الدولة قد تلقت تدريبها في مرحلة التنظيمات أو لدى أجهزة الوصاية الاستعمارية أو الاستعمار المباشر في المشرق والمغرب؛ 6. قرّن الأنظمة السلطوية الولاء للنظام السياسي القائم بالوطنية، وعدم الولاء بالخيانة الوطنية؛ 7. أخيرًا، ونتيجة لكل ذلك (وأحيانًا قبل كل ذلك)، ضعف الإجماع على الدولة بوجود قوى وكيانات اجتماعية نافرة من الدولة المركزية. وبدلًا من أن تُعزّز سياسات الدولة الإجماع عليها، أضعفته.

يمكن تلخيص العناصر أعلاه بعدم إتاحة الفرصة لتجذّر مؤسسات الدولة وثقافة المصلحة العمومية والخدمة العمومية، والخلط بين شرعية الدولة والولاء للسلطة، وتشوُّش الصورة عن مصدر السلطة، أي عن السيادة، وظهور تفوّق الولاء للبنى الاجتماعية على الولاء للدولة في حالات ضعف الأخيرة.

أما الدافع الثاني لهذا البحث، فهو كون موضوع الدولة حاسمًا بالنسبة إلى الانتقال الديمقراطي. ومع ذلك لم تولّ دراسات الانتقال الديمقراطي البحث فيه أهمية كبرى، لأنها افترضت شرعية الدولة ووحدتها شرطًا مسبقًا للانتقال من النظام السلطوي إلى النظام الديمقراطي في القرن العشرين⁽⁹⁾، وعدّت الإجماع عليها وغياب شروخ عميقة بين السكان، بما يشكل خطرًا على وحدتها حال ارتخاء قبضة الاستبداد، أساسًا مُسلّمًا به ومفروغًا منه لعملية الانتقال.

(8) أمّير الدولي الرسمي من السياسي، فالأول يتعلق بالدولة، بافتراض أن الدولة تمثل الصالح العام وخدمة المواطنين.

(9) سبق أن تناولت الأدبيات التي عدّت وحدة الدولة والإجماع حولها شرطًا مسبقًا للانتقال إلى الديمقراطية، في: عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 85-103، 325-352.

لقد نشأت في مباحث الانتقال الديمقراطي (ضمن علم السياسة المقارن) تمييزات بين حالة هذا الانتقال في جنوب أوروبا (اليونان، البرتغال، إسبانيا) وأميركا اللاتينية، حيث لم يرتبط كيان الدولة القائم لا بالتقسيمات الاستعمارية في القرن العشرين، ولا بنظام سياسي محدد، وحيث لم تُشكل الصراعات الإثنية والقومية الداخلية عاملاً مهماً في إضعاف كيان الدولة، ومن ثم عائقاً أمام الانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية⁽¹⁰⁾. أما حالة انهيار الأنظمة السلطوية في شرق أوروبا والبلقان، فمختلفة تماماً، حيث لم يعد توافر مكونات تعريفات الدولة النظرية المعروفة (احتكار تشريع القوانين والاستخدام الشرعي للعنف وجباية الضرائب على شعب وإقليم... إلخ) كافياً للحفاظ على وحدتها، كما لم يعد ممكناً افتراض شرعية الدولة ووحدتها باعتبارها معطيات قائمة؛ قد ارتبط نشوء بعض هذه الدول البلقانية بعد الحرب العالمية الأولى ثم الثانية واستقرارها بنظام سياسي محدد، وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية أيضاً بنظام دولي هو نظام القطبين، والحفاظ على تقاسم مناطق النفوذ في أوروبا.

بعد أفول نظام القطبين وبطلان مناطق النفوذ (تشهد العقود الأولى من القرن الحادي والعشرين محاولات روسيا الاتحادية استرجاع بعضها في الجوار القريب والأوراسي، أي السوفيياتي السابق، وفي ما يدعى بالعالم الروسي)، وزعزعة كيان بعض الدول مع انهيار نظام الحكم فيها، لم يعد ممكناً تجاهل ضعف هذه الدول وهشاشة قوتها وتعقد مكوناتها الإثنية، ولا تجاهل تاريخ الصراعات التي أدت إلى رسم حدودها. خذ مثلاً القضايا الإثنية والقومية التي كتمتها الأنظمة الاشتراكية الشمولية! لقد عادت هذه القضايا وفرضت نفسها على الأجندة السياسية بعد انهيار هذه الأنظمة، ومعها النظام الدولي الذي كان قائماً في أوروبا. وترافق ذلك مع تفكك الدولة في بعض الحالات (الاتحاد السوفيياتي، يوغسلافيا) أو اختفائها (ألمانيا الشرقية) أو انقسامها (تشيكوسلوفاكيا).

طُرح من جديد أيضاً موضوع الفصل والوصل بين الإثنية والقومية والأمة، وعلاقة هذا كله بمسألة شرعية الدولة نفسها، وليس فقط شرعية النظام الحاكم؛ فدول شرق

(10) حتى بشأن الانتقال الديمقراطي في إسبانيا، لم تُبدِ دراسات الانتقال اهتماماً بالغاً بمسألة وحدة الدولة، على الرغم من وجود حركات انفصالية. وقد تفجرت قضية كتالونيا من جديد، لكن بعد رسوخ النظام الديمقراطي الذي تمكّن حتى الآن من احتواء الصراع بشأنها ضمن التعددية في إطاره.

أوروبا الاشتراكية لم تنجح في تشكيل أمة من المواطنين، حيث يتطابق بناؤها مع بناء الدولة. وبقي التوق إلى ربط الدولة بالقومية الإثنية قائمًا. وحتى بعض الدول التي لم تنجزاً بعد انهيار النظام الاشتراكي، مثل هنغاريا ورومانيا وغيرها من دول أوروبا الشرقية، لا تزال تشدد على الغالبية القومية الإثنية، في مقابل الأقلية الإثنية، وتُعدّ نفسها دولة القومية الإثنية الكبيرة، وتميل إلى الإثنوقراطية أكثر من ميلها إلى الديمقراطية.

لم تنجح محاولة تأسيس أمم "جديدة" على أساس الانتماء إلى الدولة الاشتراكية، لا بسبب التعددية الإثنية فحسب، بل أيضًا لأن المواطنة المشتركة الضامرة من حيث الحقوق لم تكفٍ للتغلب على الفروق الإثنية، ولا على الذاكرة الجماعية القومية، أو التي جرت قوميتها؛ وفي النتيجة أخفقت عملية تغليب "الوطنية الاشتراكية" أو الانتماء إلى الوطن الاشتراكي على القوميات التي سيّست الانتماء الإثني. وحينما ارتخت قبضة الأنظمة نتيجة التغيرات في الاتحاد السوفياتي ورفع الحماية السوفياتية عن بقية النظم الاشتراكية في أوروبا الشرقية، ومع انطلاق الحراك الشعبي الواسع المؤيد للإصلاح، فُتحت مسألة الدولة والسيادة من جديد بربطهما بحق تقرير المصير لقومية بعينها. والمقصود هو حق تقرير المصير لجماعة إثنية باتت ترى نفسها (بوساطة من يُعبر عنها سياسيًا وثقافيًا) جماعة سياسية كيانية، وتمثلها نخب سياسية تطالب بأن تُعبر القومية عن ذاتها في دولة هي دولتها. وقد تمثلت الفرصة الموازية في ضعف نظام الحكم الذي حافظ على الدولة، أو انهياره.

سوف نرى أن مطلب أن تُعبر الدولة عن قومية إثنية بعينها هو في الحقيقة تفسير تيار أيديولوجي بعينه لوظيفة الدولة وطبيعة علاقتها بالجماعات البشرية، ويمكن أن يهيمن هذا التيار على التمثيل السياسي للجماعة الإثنية في ظروف تاريخية معينة، وتُسمّيه عادة التيار القومي. لكن تاريخيًا، على الأقل، لم تُقم الدولة الحديثة منذ النصف الثاني من القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر، بوصفها تعبيرًا عن قومية، بل غالبًا ما أسهمت الدول الحديثة الأولى نفسها في تكوين القومية على مستوى توحيد اللغة وتشكيل الذاكرة القومية الجماعية وكتابة التاريخ بوصفه تاريخًا قوميًا؛ إذ اعتبرت التجانس القومي من أهم عناصر تماسك المجتمع وكيانه السياسي المنظم. وقد جرى تأسيس بعض الدول الحديثة المتأخرة نسبيًا، التي نشأت منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بقيادة حركات قومية. وكانت هذه تُعدّ الدولة تعبيرًا عن حق

تقرير المصير لقومية بعينها. ونشأت القوميات من خلال التعبير عن الانتماء الإثني سياسيًا وبلورته ثقافيًا أيضًا من خلال الأدب والشعر وتوحيد اللهجات وتفصيح اللغة (تأليف المعاجم اللغوية وغيرها) وإحياء الفولكلور الشعبي وقومته، حيث يصبح مكونًا للذاكرة القومية ونشوء الفكر القومي. وتواصلت هذه العملية في الدولة ذاتها.

لم تُقَمِّم الدول الحديثة الأولى تعبيرًا عن حق قومية إثنية جاهزة في تقرير المصير، بل تشكلت هذه القومية الإثنية غالبًا في خضمّ الصراع على الدولة و/أو شكلتها الدولة ذاتها. ليست الدولة الحديثة معطًى جاهزًا مبنياً، بل هي بانية ومبنية في الوقت ذاته. ولا تضرب جذور الدولة الحديثة الأوروبية في ماضيٍ حقيق، بل تعود جذورها إلى العصر الوسيط، ولا سيما الفترة الواقعة بعد عام 1100. في البداية، لم تتوافق فكرة الدولة مع العقيدة القانونية السائدة في أوروبا، التي تضمنت مبدأ أن لكل من البابا والإمبراطور اختصاصًا قضائيًا (Jurisdiction) على كل المجتمعات في أوروبا بوصفها مجتمعًا مسيحيًا واحدًا. ووفق جوزف شتراير، كانت جميع الدول في أوروبا تتجه إلى أن تصبح دولاً ذات سيادة منذ عام 1300⁽¹¹⁾. ويمكن القول إن الدولة الأوروبية الحديثة توطّدت، وأصبحت نموذجًا خلال القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الحين، تحوّلت إلى نموذج مفروغ منه: "أصبحت الدولة ضرورة حيوية. لقد كسبت المرتبة الأولى في ولاء رعاياها. وكانت درجة الولاء متغيرة، ولكن حتى بالنسبة للأشخاص الذين كانوا يكتفون بالطاعة السلبيّة، أصبح عالم بدون دولة يستحيل تصوّره [...] وكان في الإمكان مهاجمة السياسيين وقلب الحكومات، لكن منذ ذلك الحين وصاعدًا أصبح مفهوم الدولة منيعًا [...] في وجه التشنجات السياسية"⁽¹²⁾. وخلال القرن التاسع عشر، أصبح العالم كله مُقسّمًا إلى دول سيادية بالاحتلالات الاستعمارية ثم حركات الاستقلال في

(11) Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970), p. 57.

وهذا نتاج مدرسة هستوريوغرافية ظهرت في سياق مساءلة الحداثة ونقضها بوصفها وعدًا زائفًا. وهي لم تتناول الدولة فحسب، بل علوم الطبيعة أيضًا. ولذلك، فإننا نقبسه بحذر لمجرد الإشارة إلى وجود جذور ما قبل حداثة لبعض الدول، لناحية النواة الترابية والتسمية. ولكننا نتناول الدول بوصفها كيائنًا حديثًا، بما في ذلك الدول التي تؤرخ لنفسها بدءًا من عصور قديمة.

(12) Ibid., p. 111.

فصلنا اعتماد الترجمة العربية القائمة في الاقتباس، يُنظر: جوزيف شتراير، الأصول الوسيطة للدولة الحديثة، ترجمة محمد عيتاني، ط 3 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010 [1970])، ص 109.

القرن العشرين. وفي القرن نفسه، باتت الإمبراطوريات الكبرى، النمساوية - المجرية والألمانية والروسية والعثمانية، تعامل وتتصرف كدول إلى حين، وغدا لكل حكومة من حكوماتها وزارة للخارجية. ثم عمّ نموذج الدولة الوطنية⁽¹³⁾ بعد مؤتمرات الصلح، التي بدأت بمؤتمر الصلح في فرنسا (1919)، والمعاهدات التي فرضت على الدول المهزومة في الحرب، وكانت تضم أيضًا تلك الإمبراطوريات الأربع التي أعيدت هيكلتها في دول قومية جديدة مستقلة أو خاضعة للاحتلال المباشر أو صيغ الانتداب. لقد احتدم التناقض بين الدولة والإمبراطورية، ولم يُعد الإبقاء على الإمبراطوريات ممكنًا في عصر الدول الوطنية. وقد ناضلت حركات الاستقلال الوطني، ومن ضمنها حركات الاستقلال العربية، من أجل تحقيق استقلالها السياسي السيادي التام في تلك النطاقات الترابية للدولة، فعمّ نموذج الدولة الوطنية في العالم كله.

لم يعد ثمة مناطق إضافية خارج نطاق أي دولة يمكن للدول التوسع فيها؛ بمعنى أن الحدود الترابية السياسية للدول أصبحت تُغطي الكوكب كله، ولم يبق سوى القطب الجنوبي الذي يُعدّ ميراثًا للإنسانية بموجب معاهدة الأمم المتحدة في عام 1982. أما المناطق المُدارة من دول عدة، فهي مناطق قليلة واستثنائية، وليس لها وضع قانوني ثابت⁽¹⁴⁾.

ينطبق ذلك على الجماعات البشرية لا على الأقاليم فحسب؛ فوجود الكيانات السيادية ليس مجرد إقليمي، وليس من الصعب تخيل ما يمر به الإنسان المعاصر إذا كان لاجئًا أو فاقداً جنسية دولة، أو ما يسمى في بعض الدول العربية "بدون". فمن الممكن في عصرنا، خلافاً للعصور السابقة، العيش من دون قبيلة أو طائفة، أما العيش من دون دولة (Stateless) (والمقصود بهذا المصطلح الإنكليزي هو في الحقيقة من دون مواطنة في دولة)، فقد أصبح أمرًا عسيرًا.

ثمة تعريف مبسّط للدولة عند طارق البشري، هو: "الدولة فيما نعلم هي جماع سلطات التنفيذ والتشريع والقضاء"⁽¹⁵⁾. وهو تعريف صحيح، لكنه سطحي، ولا يقول

(13) أي الدولة بوصفها أمة، كما سوف نتبنى لاحقاً في هذا الكتاب.

(14) Alan James, *Sovereign Statehood: The Basis of International Society* (London: Allen & Unwin, 1986), p. 34.

(15) طارق البشري، جهاز الدولة وإدارة الحكم في مصر المعاصرة (القاهرة: دار نهضة مصر، 2015)، ص 68. هذا الكتاب هو مجموعة مقالات نُشرت في أوقات مختلفة.

الكثير، ربما لأنه يفترض أن تعريف السلطات نفسها واضحٌ للقارئ. ما يميز هذه السلطات أنها مؤسسات قسرية، وتحتكر العنف، وتسود على نحو حصري على إقليم وسكان خاضعين أو مخضعين لسيادتها الداخلية. من الواضح أننا نتحدث عن الدولة بوصفها جهازًا ومؤسسات، وأن هذه المؤسسات تتميز بالعموم من الخصوص، أي تتميز من القوى الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية الخاصة من العائلة، وحتى الشركات الاقتصادية من جهة، ومن القوى السياسية الحاكمة من جهة أخرى، بأن منطقتها الداخلي هو خدمة المصلحة العامة (مصلحة الدولة المبررة بأنها هي مصلحة مجموع المواطنين، بدءًا من تحقيق الأمن داخليًا والدفاع عن الوطن خارجيًا، وحتى الازدهار الاقتصادي والرفاه الاجتماعي). هذا هو الأساس العقلاني لوجود البيروقراطية من الناحية النظرية. أما عمليًا، فهي تتأثر بطبيعة نظام الحكم والقوى السياسية الحاكمة، وبالقوى الاجتماعية المستفيدة والمتضررة أيضًا. وعمومًا تتعدد التأثيرات السياسية للحكام في جهاز الدولة البيروقراطي الذي تضخم ففقد الشبه مع أصوله ومنشئه بانضمام فئات اجتماعية واسعة تعتاش مباشرة منه أو تعتمد عليه، كما تؤثر اعتبارات السياسة المتعلقة بالحفاظ على السلطة والبقاء في السلطة في السياسات المالية والاقتصادية والاجتماعية، وتؤثر فيها باتجاهات ليست ذات صلة بهدفها. ويُعدّ هذا تأثيرًا غير عقلائي من منظور هدف سياسات أجهزة الدولة المختلفة المكلفة بمجالات محددة.

على الرغم من إكراهات الواقع الاجتماعي والسياسي، والتعديلات والتسويات والمساومات التي يفرضها على كل ما يفترض أنه عمومي: مصلحة عمومية، أخلاق عمومية، خدمة عمومية، فإن هذا التوقع من الدولة يبقى نقطة ارتكاز المجتمعات الحديثة؛ فالدولة تمثل المجتمع كله أمام الجزئي والخاص، وذلك حتى في ظل الليبرالية التي تخشى السلطة على المجتمع والأفراد. يفترض أن تمثل الدولة الحديثة العموم بوجود تمييز بين العام والخاص وتفاعل بينهما.

وهناك تداخلات أخرى تؤثر في عقلانية بيروقراطية الدولة حتى في البلدان المتطورة، مثل حصول تنافس بين أجهزة الدولة المختلفة، إلى درجة التضارب في الحسابات واعتبارات جماعات الضغط المتنوعة، وحتى المتضاربة المصالح عليها والاعتبارات الكوربوراتية الخاصة بها (العقلانية هنا بمعنى حساب الوسائل الأنجع

لتحقيق أهدافها)؛ فدوافع بيروقراطية الدولة ليست خالية من المصالح، ومن ثم، تؤثر المصالح في الأفعال، فتنحرف عن الأهداف الرسمية. وتقع المشكلة الحقيقية حين تُصبح المصالح الشخصية أو الفئوية لموظفي الدولة (الفساد) ضمن ما يمكن التنبؤ به، أي حين يعم الفساد ويصبح حالة عادية. عندها تنشأ حالة من السكينة عند الجمهور؛ إذ يصبح معنى العقلانية هو التنبؤ بحصول سلوك غير عقلاني للاحية أهداف المؤسسة، و"عقلاني" للاحية المصلحة الشخصية للبيروقراطي وجماعات المصالح التي يرتبط بها أو يراعيها؛ وحين يكتف المواطن سلوكه وفقًا لهذه الأحوال، ما دام قادرًا على ذلك، يكون الفساد قد أصبح جزءًا من الثقافة السائدة بشأن الدولة.

لكن، يبقى الأساس للحكم على السياسات هو وجود هذا التمييز بين ما يجب أن تكون عليه اعتبارات مؤسسات الدولة، والسياسات القائمة. يفترض أن تكون القدرة على مثل هذا التمييز قائمة في الدولة الحديثة، وهي القدرة التي تُبرر لمن يمتلكها نقد السياسة من منطلق وجود مصلحة عامة يفترض أن تجسدها المؤسسات الرسمية.

ثانيًا: الدولة لم تزل بل ازدادت وظائفها

منذ نشوء الدولة الحديثة، دار في البلدان الأوروبية نقاش حول الضرائب، له أول وليس له آخر، ويستمر في جميع أنحاء العالم، أساسه الاختلاف بين الليبراليين وغيرهم، وبين تيارات الليبراليين المختلفة. منطلق هذا النقاش فهم المجتمع الحديث (بما في ذلك الاقتصاد والفرد) وعلاقته بالدولة، ومدرجات مختلفة لدور مؤسسات الدولة وحدود المجالات التي تدخل ضمن وظائفها، ويتداخل ذلك مع التصورات المختلفة لمسألة العدالة.

لم تكن الضرائب في الماضي كونية أو مقبولة، بل كانت موسمية وتعسفية إلى حد بعيد، فتفرض على المحصول الزراعي والتجارة، أو على طرق المواصلات وتُجبي بالقوة. لكن لم يشهد التاريخ وجود سلطة من دون جباية. وفي الدولة الحديثة، أصبحت الضرائب مقبولة ومنتظمة ودائمة ومرتبطة إلى حد بعيد بالقدرة غير المسبوقة التي تمتلكها الدولة على إجراء المسوحات والإحصاء والتصنيف والضبط وإنشاء أجهزة وبنى تنظيمية وبيروقراطية قادرة على الوصول إلى جميع أنواع المداخل وعمليات التداول التجاري القائمة، وإلى الفرد مباشرة، وفرض ضرائب مباشرة أو غير مباشرة، من دون الحاجة إلى وسطاء، من إقطاعيين وأمراء محليين وملتزمي جباية وغيرهم.

مبدئيًا، اعتبر الليبراليون الضريبة تعديًا من السلطات على الملكية الخاصة، لا يقلّ فداحة عن التعدي على الحريات الشخصية والمدنية. لكنهم متفقون على أن مثلما يتوجب على الدولة أن تحمي حرية الأفراد، وفي الوقت ذاته تضبطها ضمن حدود عدم التعدي على حريات الآخرين، فلا بد كذلك من تعدي منضبط تقوم به على الملكية الخاصة لجباية الضريبة، كي تتمكن من القيام بمهامها الأولى، بدءًا من توفير الأمن وحماية الحياة والحرية والملكية الخاصة من التجاوزات عليها، ومنها مكافحة الجريمة التي تُعتبر تعديًا على الحياة والحرية والملكية. وحماية هذا الثلاثي هي مهمة الدولة، وفق التوجّه الليبرالي الذي يرى أن للدولة وظيفة نبيلة، لكنها قد تعود وبالأعلى على المجتمع إذا تضخّم دورها وتجاوزت هذه الوظائف، ويرى (في حالاته المتطرفة) أن الدولة شرٌّ لا بدّ منه، وبما أنها شرٌّ يتمثل في ممارسة القسر والإكراه على الفرد والمجتمع، فلا بدّ من تحديد مجالها ووضع الآليات اللازمة للحماية من تجاوزاتها الممكنة. لكن الليبرالية الاجتماعية (ما سُمّي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الليبرالية الجديدة)⁽¹⁶⁾، تجاوزت هذه الحدود، وفوّضتها صلاحية تحقيق الحد الأدنى من المساواة ومعالجة قضايا الفقر عبر توفير فرص التعليم المتساوية، وتولّي مهمات الصحة العمومية والرفاه.

(16) يُطلق تعبير "الليبرالية الجديدة" على السياسات الجديدة التي تبناها حكّام بريطانيا الليبراليون في بداية القرن العشرين، من لويد جورج وحتى ونستون تشرشل، والمنطلقة من ضرورة تدخل الدولة لمكافحة الفقر المدقع المنتشر في بريطانيا على نحوٍ فظيع في نهاية القرن التاسع عشر، والاستجابة لبعض المطالب النقابية والتدخل في تعزيز غذاء الأطفال عبر تزويد المدارس التي يرتادونها بوجبات طعام. ليس الحديث هنا عن دولة رفاية، ولا حتى مقدمات لها، بل تعديل محافظ ومحدود في السياسات الليبرالية بشأن دور الدولة. وظهرت أفكار الليبراليين الجدد منذ بداية القرن العشرين. أما دولة الرفاه في بريطانيا، فكانت سياسة الحكومة العمالية بعد الحرب العالمية الثانية في عام 1945، ومعها حصلت قفزة في دور الدولة مع فكرة الـ (Collectivism) (التأميم). وقد دعم الفقراء هذه الفكرة، وحتى الطبقات العليا دعمته في تلك الفترة، لأن الحكومة حققت نجاعة أكبر في التنافس مع الدول الأخرى، ولا سيما في حماية الصناعات المحلية. كما أسهمت دولة الرفاه في إعادة البناء بعد الحرب في أوروبا كلها، ونهّج تدخل الحكومة في الاقتصاد في تجنب تكرار أزمة ما بين الحربين الاقتصادية. ومن الضروري التمييز بين الليبرالية الجديدة (New Liberalism) والنيوليبرالية (Neoliberalism) التي تتمسك بحرية الأسواق وبأقل قدر من تدخل الدولة في الاقتصاد، ولا يتناقض ذلك في الكثير من الحالات مع تقليص الحريات السياسية. يُنظر:

Stuart Hall, "The State in Question," in: Gregor McLennan, David Held & Stuart Hall (eds.), *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes/Philadelphia: Open University Press, 1984), pp. 11-12.

ويكاد يسود إجماع على ضرورة تدخل الدولة في حالة نشوء الاحتكارات التي تُقلّص من منافع المستهلك، وكذلك لحماية المجتمع من الأضرار الجانبية للعملية الاقتصادية، سواء أكانت الأضرار صحية أم تلك اللاحقة بالبيئة أو غيرها، وأيضًا للحفاظ على منافع عامة لا تخضع للمنافسة، مثل المجال العمومي والموارد الطبيعية المتاحة للجميع أو تلك التي تتيحها الدولة للجميع؛ فالأفراد لا يستثمرون أو لا يسهمون في السلع والموجودات والمرافق المتاحة للجميع مجانًا.

لقد دار صراع حول تعريف الشروط اللازم توافرها كي يتمكن الأفراد من ممارسة الحرية التي يفترض أن تحميها الدولة، ولتحقيق الازدهار الاقتصادي والمهمات التي لا بدّ من أن تُضاف إلى وظائف الدولة كي يكون الأفراد قادرين على ممارسة الحرية، مثل التعليم الإلزامي، ومنع إساءة معاملة الأطفال، والتأمين الصحي وتأمين الحد الأدنى من شروط العيش الكريم للفقراء؛ فالعديد من الليبراليين أصبحوا يرون أنه لا بدّ من توافر شروط كهذه كي يتمكن الناس من ممارسة حريتهم، وإلا أصبحت الحرية لفظًا فارغًا بلا مضمون. لكن تكليف الدولة بهذه المهمات وغيرها، يعني زيادة الميزانية وتضخيم الأجهزة البيروقراطية، ما يقود بالضرورة إلى زيادة الضرائب. وقد يؤدي ذلك إلى تغوّل السلطات على المجتمع من جهة، واتكالية الأفراد على الدولة من جهة أخرى. كان هذا رأي الليبراليين، من أمثال روبرت نوزيك (Robert Nozick) (1938-2002)، الذين يتقاطعون مع النيوليبراليين في عصرنا في تقليص الدور التدخلية للدولة في الحياة الاقتصادية وتحجيمه فحسب، لكن ليس في مسألة دور الدولة عمومًا الذي يشدد عليه النيوليبراليون، من أمثال جيمس بوكانان (James M. Buchanan) (1919-2013) وميلتون فريدمان (Milton Friedman) (1912-2006)، والسياسيين الذين تأثروا بهم.

تظهر الدولة الحديثة في البداية بوصفها مجالًا عموميًا، في مقابل المجال الخاص الذي يشمل الحياة العائلية المنزلية والاقتصاد القائم على التعاقدات الحرة بين الأفراد. هذا هو التصوّر الأولي للدولة الحديثة، في مقابل المجتمع باعتباره مجالًا خاصًا، لكن مفهوم العمومية أو المجال العمومي، تغيّر، ولم يعد يقتصر على الدولة بالمعنى الضيق للكلمة، أي السلطات الحاكمة ومؤسساتها. لقد توسّع مفهوم المجال العمومي في الدول المتطورة، ففيها فضاء عمومي خارج المؤسسات

الرسمية، مؤلف من رأي عام ومؤسسات مدنية ونقابات وجمعيات ونوادٍ وغيرها⁽¹⁷⁾. وفي المقابل، حصّنت القوانين الليبرالية المجال الخاص للفرد وخياراته في حياته الخاصة من تدخل السلطات والجماعات غير الرسمية في حياته باسم القيم والدين وغيرهما. ومن ناحية أخرى، مثلما أن الدولة لم تعد ملكية الحاكم، فإن العائلة أيضًا لم تعد ملكية الرجل، يفعل فيها ما يشاء، وسُنت قوانين لحماية حقوق المرأة والطفل. وتطلّب ذلك إدخال الدولة إلى مجال العائلة الذي كان يُعدّ خاصًا، أو حكرًا على الأعراف والتقاليد، بما في ذلك الدين. لقد تحصّن المجال الخاص من جهة، وهُدمت حصون أخرى له من جهة أخرى. ويقود الليبرالي المدافع بشراسة عن الخصوصية، دفاعه عن حقوق المرأة إلى التسامح مع اختراق الدولة ما كان يُعدّ في صلب الخصوصية، أي العائلة، ضدّ العنف الأسري مثلاً، وفي التدخل في قضايا الطلاق والنفقة والميراث وحقوق الأبوة والأمومة وغيرها. ولا يقتصر تعديل الموقف تجاه الدولة على الليبرالية؛ فقد تراوحت المقاربات النسوية للدولة أيضًا بين الحاجة إلى العمل من داخلها والخشية من الاحتواء ضمن البنى البطورية المتأصلة فيها، وفق هذه المقاربات⁽¹⁸⁾. وهذه كلها أمثلة على أن التأثير في البنى الاجتماعية عموماً لا يكون من دون تأثر بها؛ فعملية التأثير في أيّ بنية اجتماعية هي، في الوقت ذاته، عملية تأثر، وفعل التغيير هو أيضًا فعل تغيير.

نشدد هنا على أن الحركات النسوية التي اعتبرت الدولة بنية بطورية في جوهرها، ومن غير الممكن التقدّم في موضوع المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة من داخلها، واختزلت نشاطها في المجتمع المدني، تواجه مشقّات لا حصر لها في بلدان يُعدّ فيها جهاز الدولة أكثر انفتاحاً وتقدّماً من المجتمع نفسه في قضايا الجنسانية وقضايا اجتماعية أخرى، وغالبًا ما يدخل في صراع مع قوى اجتماعية وازنة في مسألة حقوق المرأة. ومن الجدير بالذكر أن المنظمات الدولية تمارس أيضًا ضغوطًا على الدول في موضوع الجنسانية، وفي ترويج مسألة المحاصصة في وظائف الدولة وغيرها، وهي ضغوط لا تتعرض لها المجتمعات مباشرة.

(17) Ibid., pp. 20-21.

(18) تمثل الحركات النسوية الاسكندنافية نموذجًا متطورًا لتجاوز هذه الثنائية عبر الاندماج في سياسات دولة الرفاه وتحقيق نتائج مهمة على صعيد مساواة المرأة بالرجل بالاستعانة بالدولة، تشريعًا وسياسات. يُنظر: يوهانا كانتولا، "النظرية النسوية"، في: هاي وليستر ومارش [محررون]، ص 229-231.

عمومًا، ازدادت وظائف المؤسسات التابعة للدولة وتوسّع نطاقها حتى أصبح من الصعب حصرها. لكن في الوقت الذي ازدادت الوظائف والصلاحيات، خرج بعض المجالات التي عدّتها الدول القديمة ضمن وظائفها وصلاحياتها، فأصبح الدين والفن والأخلاق الخاصة، وهي من أهم دوافع البشر، خارج سلطة الدولة الحديثة، وأصبح تدخل الدولة في إيمان الناس ومعتقداتهم الدينية وأخلاقهم (في مجالهم الخاص ما دام لا يُلحق ذلك ضررًا⁽¹⁹⁾ بالآخرين أو يُقيد حريتهم)، وأذواقهم الجمالية وإنتاجهم الخلاق، يُعدّ مناقضًا لطبيعة هذه المجالات وطبيعة الدولة. يمكن للدولة التدخل في ظروف هذه المجالات وبيئتها بالخطر والإتاحة، لكن هذا لا يُعدّ أمرًا عاديًا أو مقبولًا. كما أن مجالات كثيرة نشأت عابرة لحدود الدول على المستويين الاقتصادي والعلمي، وأيضًا على مستوى المنظمات غير الحكومية.

ثمة فهم متطور باستمرار لحدود مجال وظائف الدولة؛ فبعضها أصبح مسلمًا به عند الليبراليين وغيرهم، وما زال بعضها موضع نقاش. ويستمر النقاش في قضايا رئيسة، مثل: 1. الدفاع عن المجال الفردي الخاص ضد رقابة الدولة؛ 2. التنازل عن بعض المهمات لهيئات اجتماعية غير رسمية؛ 3. الصراع على دور المؤسسات الرسمية في تربية الأطفال وحق أولياء الأمور في تقرير مناهج التربية؛ 4. حقوق الجماعات الدينية في الإدارة الذاتية إذا تناقض بعض مبادئها مع القانون؛ 5. اختلاف المواقف عمومًا من زيادة حجم الضرائب وتعطيله للاستثمار، ومن ثم للنمو؛ 6. العدالة في فرض الضرائب (بصورة مباشرة وغير مباشرة)، هل هي تصاعدية على الدخل، أم هي ضرائب مفروضة على الأشياء (الأملاك والبضائع وغيرها). والعدالة في توفير الخدمات، وفي توزيع الثروة عمومًا؛ 7. منافسة الدولة للقطاع الخاص إذا شملت وظائفها بعض المجالات التي يمكن أن يؤدي فيها القطاع الخاص خدمة أفضل وأنجع، مع ضمان نمو الاقتصاد؛ 8. دور التشريعات الوطنية في تنظيم دور الشركات المتعددة الجنسيات بموجب القوانين المحلية، والتأثير في دور شركات التكنولوجيا التي تُحدث تأثيرًا عميقًا في الاقتصاد والثقافة، وتخرق الخصوصية الشخصية.

(19) يدور نقاش لا يمكن حتى البدء بتفصيله هنا حول معنى الضرر وكيفية تحديده.

يختلف هذا الصراع، الذي يتخذ أشكالاً شعبية وحزبية ونقابية وفكرية، عن نقاش آخر يدور في العديد من بلدان العالم الثالث بسبب ضعف مؤسسات الدولة وهشاشة بُناها المؤسسية والاقتصادية، وعدم قدرتها على فرض دورها في القضايا المذكورة أعلاه. خذ مثلاً قدرة الدولة أصلاً على تنظيم جباية الضرائب وفرض ضرائب تصاعدية على المداخل، على نحو شامل ومتجانس، ومن ثم الميل إلى الإكثار من الرسوم على المعاملات الرسمية والضرائب غير المباشرة على البضائع (جمارك وضريبة شراء وضريبة قيمة مضافة)، وجميعها تمسّ بالطبقات الفقيرة أساساً، لأنها تُفرض على الفرد، بغض النظر عن دخله، وتنم عن ضعف أجهزة الدولة في جباية الضريبة المباشرة.

لقد أصبح عامة الناس يدركون واقعياً مدى تجوّف الأيديولوجيات التي تنبأت بانحلال الدولة وذوبانها في مجتمع المساواة الكاملة ونهاية الملكية الخاصة، أو دعت إلى حلّها. فقد أقامت الأحزاب التي تحمل هذه الأيديولوجيات أكثر الأنظمة تمسّكاً بحكم الدولة ودورها، وأكثرها تضخيماً لبيروقراطيتها وتغلغلاً لأجهزتها في مجالات الحياة كلها؛ وفي حالات أخرى، ظهر أن البديل من وجود الدولة ليس الأوتوبيات على أنواعها، ولا المؤسسات المعولمة، بل الحروب الأهلية والفتن. وهو الخطر المحدق بالبشر في غياب الدولة الذي لم يختلف في التخويف والتحذير منه مفكروها في الحداثة المبكرة، مثل توماس هوبس (Thomas Hobbes) (1588 - 1679) عن مفكري العصر الوسيط، ومنهم الفقهاء الكلاسيكيون المسلمون بتفضيلهم السلطان الغشوم على فتنة تدوم. بل لم يعد في وسع أكثر الليبراليين ليبراليةً، وهُم الذين يناهضون وجود "حكومة كبيرة" (بمعنى مصاريف دولة مرتفعة وبيروقراطية متضخمة وتدخل فائض للدولة في شؤون المجتمع)، حتى تصوّر اقتصاد من دون دور تسييري للدولة، وبنك مركزي يتحكّم في السياسات النقدية وتسعير العملة، وتشريعات في مجال العمل والعمال والاحتكارات، والتدخّل في حال إخفاق آليات السوق، كما حدث في أزمة الرهن العقاري في الولايات المتحدة الأميركية (2008)، والحد الأدنى من الضرائب، وشرطة وجيش، وخدمات متفاوتة تقدّمها الدولة وتدخل ضمن ميزانيتها، وذلك بموجب طبيعة نُظُمها، وبموجب قدرتها الاقتصادية والمالية على تقديم الخدمات.

لقد أصبح جلّ ما يسعى له أصحاب الأوتوبيات المستقبلية، مثل الشيوعيين، أو الماضية، مثل جزء من الإسلاميين، هو التأثير في قرارات الدولة القائمة. وقد تصل طموحاتهم إلى السعي لتولّي حكمها، وإحكام السيطرة عليها، وذلك على أمل التمكن من استخدامها لتطبيق برامجهم، وليس كمقدمة لحل الدولة. إنهم جميعاً يؤمنون بالدولة بوصفها السبيل الأقصر والأنجع للتأثير في المجتمعات وتطبيق تصوّراتهم، ويطمحون أيضاً، إذا سنحت لهم الفرصة، إلى تكريس وجودهم في السلطة عبر تغيير مؤسسات الدولة ذاتها، لا تغيير سياساتها فحسب.

من دون التقليل من خصوصية هذه البرامج والفروق بينها وبين غيرها، فإن بعض التحديات التي تفرضها الدولة، وبالتحديد على القوى السياسية المختلفة التي تصل إلى الحكم، تحديات متشابهة، ومنها أن الدولة تأبى أن تكون مجرد أداة لتنفيذ برامج؛ فلجهازها منطقة الخاص وديناميته، وقد يُنمّي حدّاً أدنى من الأهداف والمصالح الخاصة به، بغض النظر عمّن في الحكم. ومنها أيضاً أن هدفاً مهماً لا بد من أن يُضاف إلى أيديولوجيات القوى التي تصل إلى الحكم وبرامجها، ويتلخّص بالتمسك بالسلطة هدفاً قائماً بذاته، وذلك للاستمرار في السيطرة على جهاز الدولة. ما يعني أن الدولة هي أيضاً هدف قائم بذاته بالنسبة إلى القوى السياسية التي تتوق إلى الحكم.

عموماً، وفوق كل ما ذكر، لا تُفهم السياسة الدولية إلا بوصفها علاقات بين دول، وهذه هي دلالة مصطلح النظام الدولي (International)؛ فالدولة هي الوحدة الأساسية في العلاقات الدولية. أما مقولات العدالة والمساواة والحرية والفرد والمجتمع، فقد أصبحت جميعها تُفهم باعتبارها قضايا داخل دول. إن ما يُقصد بالمساواة في عصرنا هو المساواة بين مواطنين في دولة، سواء أكان المقصود هو المساواة القانونية أم المساواة السياسية أم الاجتماعية. ومن الواضح أن المقصود بالحرية هو الحريات الشخصية والعامة، المدنية والسياسية في الدولة. أما الحرية الطبيعية المتخيّلة خارج الدولة، فهي مثل فرضية المساواة الطبيعية في نظريات التعاقد الاجتماعي، مفهوم فلسفي، وكلاهما يُقصد به تعزيز قابلية فطرية لتطوير قيم معيّنة، أساسها حب الحياة والخوف من الموت والأذى الجسدي والحرية والكرامة.

لكن القيم التي قد تنشأ عن هذه النزعات البشرية، لا تجد تطبيقها إلا عبر حقوق

المواطن داخل الدولة. فالحالة الإنسانية خارج الدولة هي إما جماعة عضوية وشائجة تنظم ذاتها بأقل قدر ممكن من تدخل الدولة، وإما حالات متخيلة من التوحش الفردي أو التعاون بين الأفراد. وجميعها لا تمت بصلة إلى تصوّرنا للإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً؛ فقضية الحرية هي قضية الحريات الشخصية والمدنية من خلال بنية دستورية محددة في كيان سياسي قادر على احتكار التشريع وإنفاذه، وليست مسألة تحرر من الدولة. وقد اعتبر الأقدمون، الذين عاشوا في مدن حرة وأورثوا الإنسانية التقاليد الجمهورية، أن الحر (عكس العبد أو التابع) هو من يحق له المشاركة في الشأن العمومي، ولا ينفصل في هذه المشاركة حقه عن واجبه. هذا قبل أن يُفسّر التقليد الليبرالي الحرية بوصفها حريات مدنية وسياسية بمشاركة في الشأن العمومي، أو من دونها. وعلى كل حال، وعلى مستوى أبسط من ذلك، بيّنت عبّر من تجارب غابرة، مثلما تُبيّن تجارب راهنة، أن غياب الدولة ليس رديف الحرية، بل قد ينطوي على بلاء أدهى من الطغيان، وهو فوضى عدم الخضوع لقانون، وفوضى السلاح والعنف.

صحيح أن التاريخ عرف مجتمعات من دون دولة، لكن هذا لا يعني أنها كانت غير منظمة، بل أدارت شؤونها بأدوار ووظائف حدّدتها العادات والأعراف على المستوى المجتمعي العام والمكانة والقراة والعمر على مستوى تراتبية القوة الاجتماعية. ولم يتمايز فيها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي وغيرها من الحقول. لقد كانت السلطة قائمة، لكنها لم تكن منفصلة عن التراتبية الاجتماعية المُعطاة والقوة الجسدية. أما في العصر الحديث، فتمايزت مجالات السياسي والاقتصادي والقانوني والديني والأخلاقي والفني وغيرها وتحدّدت، وأصبحت حقولاً تتعامل معها مؤسسات الدولة التي أسهمت في تحديدها.

هناك من يخلط بين نقده عملية التحديث خارج أوروبا بوصفها عملية مفروضة، ودحض حتمية الدولة الوطنية. وهو يسند رأيه بإيراد أدلة على ضعفها ونهاية دورها التاريخي حتى في أوروبا ذاتها، مثل نشوء الاتحاد الأوروبي⁽²⁰⁾. وقد سبق أن بيّنتُ أن تفكك الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وغيرها، يؤكد نموذج

(20) Rifa'at Ali Abou-El-haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, 2nd ed. (Albany: State University of New York Press, 2005 [1991]), pp. 74-75.

الدولة الوطنية؛ فهذه الكيانات تحلّت إلى دول تمثل أنماطًا من الدولة الوطنية، وغالبًا النمط القومي الإثني. كما أن الاتحاد الأوروبي لم يتجاوز الدولة في أي حال، بل هو متشكّل من دول وطنية مصرّة على استقلالها، لكل منها حكومتها ووزارة خارجيتها وبيروقراطيتها وجيشها وعلمّها الوطني أو القومي، وغير ذلك. وحين تورد أمثلة لنماذج بديلة من الدولة الوطنية، فإنها غالبًا نماذج لكيانات اندثرت، مثل أنماط الإمبراطوريات التي انهارت بعد الحرب العالمية الأولى لصالح صعود نموذج الدولة الوطنية ذات الإقليم الترابي. الدولة الوطنية ظاهرة تاريخية حديثة لم تكن سائدة في الماضي، بل سادت نماذج أخرى، وما دامت تاريخية، فهي ليست أبدية. لكن هذا لا يعني أن الكيانات المندثرة هي الدليل على وجود بدائل من الدولة الوطنية؛ فالتحدي هو طرح بديل من العصر الراهن أو احتمالات مستقبلية، وليس جلب نماذج بائدة.

إن العولمة التي توازيها عملية اختراق للحدود الوطنية وتفكك بعض الكيانات المتعددة القوميات، ليست نقيض الدولة. وبعد النقاشات الأيديولوجية والطوباوية الكثيرة التي عرفها القرنان التاسع عشر والعشرون حول تاريخية وجود الدولة وضرورته، في مقابل حتمية زوالها، وآخرها المداولات والصراعات الفكرية بين المثقفين في نهاية القرن العشرين حول آثار العولمة وتهميش دور الدولة، وفرضيات مرحلة ما بعد الدولة-الأمة وأفول السيادة وغيرها، وذلك ليس فقط بنشوء شبكات اقتصادية، والتكامل الاقتصادي العميق الذي يتجاوز التبادل بين الشركات إلى الشركات المتعددة الجنسيات، ونشوء شبكات ثقافية ووسائل اتصال وتواصل عابرة للدول، بل أيضًا بإضعاف سيادتها، نقول إن بعد تلك النقاشات تبين أن بعض وظائف الدولة يتقلص وبعضها يتعزز وتضاف إليه وظائف جديدة، ولا سيما في الصراع والمساومة على المستوى الدولي لتنظيم الأسواق وحوكمتها، وترتيب العلاقات المتشعبة مع الدول الأخرى، والتعرفة الجمركية، وما إلى هنالك. تتعايش الدولة مع العولمة (بغض النظر عن تعريف العولمة)، بل قد تكون الدولة من أهم أدوات العولمة. وحيث لا يصح ذلك، تحدّث العولمة ردات فعل وتفاعلات شعبية ورسمية تدعو إلى تعزيز دور الدولة التي أصبحت معطى مفروغًا منه في عصرنا، وعنوانًا للكثير من توقعات الناس وتطلّعاتهم ومطالبهم في العصر الحديث (وما بعد الحديث في حالة الإصرار

على هذه الصفة⁽²¹⁾. وتظهر، من حين إلى آخر، وتختفي مثل التقلبات، أفكاراً بشأن تراجع أهميتها وحتى اضمحلالها، في عصر العولمة، لكن عمومًا، ما حصل هو اضمحلال الأنساق الفكرية التي تطرح زوال الدولة بوصفه مرحلة ضرورية في التطور البشري، والتي عدّت وجود الدولة مرتبطًا بظروف تاريخية زائلة.

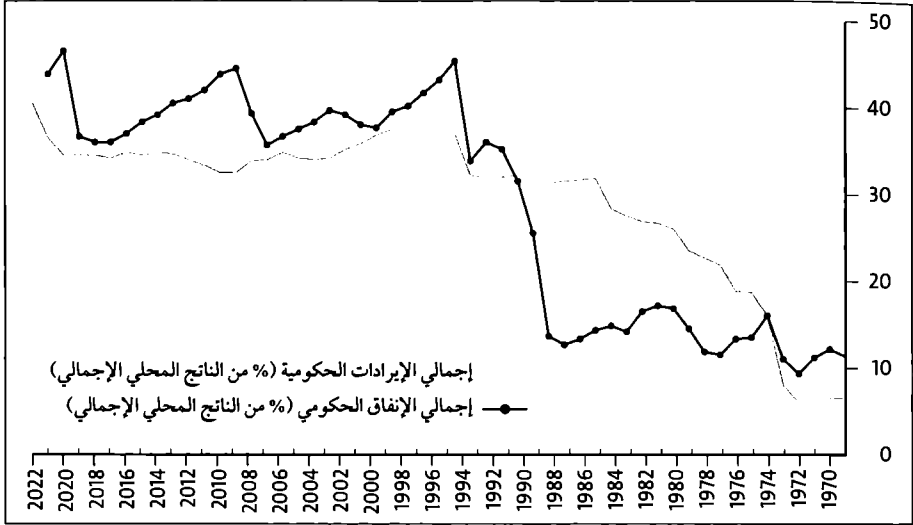
تختلف الدولة الحديثة جذريًا عن الدول التي سبقتها، وسوف تتطرق الفصول القادمة إلى هذا الموضوع. لكن الدولة الحديثة ذاتها تعرّضت لتغيرات جذرية خلال القرن العشرين، نتيجة للثورة في سبل الإدارة، وفي التكنولوجيا، ولا سيما وسائل السيطرة والاتصالات. كما أن جهاز الدولة الأمني والبيروقراطي تضخّم نتيجة لازدياد وظائفها. وقامت الأنظمة السلطوية، بما فيها تلك التي نشأت من ثورات، بتضخيم جهاز الدولة وتعزيز استقلالته عن المجتمع واستخدامه في عملية التحديث والتعبئة الشعبية، ولقمع المعارضة ووأد احتمالات التغيير السياسي. كما قامت الدول الليبرالية أيضًا باجتراح الأدوات القمعية والرقابية اللازمة لاحتواء القلاقل الاجتماعية والثورات، وتبنّت الوظائف الاجتماعية التي من شأنها أن تحدّ من البؤس والفقر اللذين يمكن أن يؤديا، لا إلى انعدام الاستقرار فحسب، بل أيضًا إلى إعاقة التطور الاقتصادي في عصر الثورات التكنولوجية المتلاحقة. وزاد تعاظم قوة الشرطة والجيش وتضخّم الوظائف الاجتماعية من استقلالية جهاز الدولة، وتضاعفت توقعات الناس من الدولة.

وإذا كانت نسبة عوائد الدولة و/أو إنفاقها من إجمالي الناتج المحلي للدول المتطورة مؤشّرًا على حجم وظائف الدولة، بما في ذلك الوظائف الاقتصادية والاجتماعية والأمنية، فإن نسبة كلّ منهما ازدادت في نصف القرن الأخير كما يُظهر الشكل (1-1)، الذي يغطي الفترة الزمنية التي راجت فيها الادعاءات عن تراجع دور الدولة لأسباب مختلفة جدًا، مثل العولمة، وعصر ما بعد الحداثة، وصعود النيوليبرالية بعد أزمة دولة الرفاه.

(21) أشار الباحثان محمد حمشي وعادل زقاع إلى أن المواطن يسعى للاستفادة من مزايا العولمة، لكنه في المقابل يتمسك بالدولة لحمايته من سلباتها. يُنظر: محمد حمشي وعادل زقاع، "عن السياسة ما بعد الدولية: تعايش بين نظامين أم عصر وسيط جديد؟"، سياسات عربية، مج 10، العدد 54 (كانون الثاني/يناير 2022)، ص 20.

الشكل (1-1)

نسبة معدل إجمالي الإيرادات الحكومية وإجمالي الإنفاق الحكومي
(بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي) لدول أعضاء
منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية* (1970-2022)



* الدول أعضاء منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD)، هي: أستراليا، والنمسا، وبلجيكا، وكندا، وتشيلي، وكولومبيا، وكوستاريكا، والتشيك، والدنمارك، وإستونيا، وفنلندا، وفرنسا، وألمانيا، واليونان، والمجر، وآيسلندا، وإيرلندا، وإسرائيل، وإيطاليا، واليابان، وجمهورية كوريا، ولاتفيا، وليتوانيا، ولوكسمبورغ، والمكسيك، وهولندا، ونيوزيلندا، والنرويج، وبولندا، والبرتغال، وجمهورية سلوفاكيا، وسلوفينيا، وإسبانيا، والسويد، وسويسرا، وتركيا، والمملكة المتحدة، والولايات المتحدة.

المصدر: بناءً على حسابات الباحث بالاعتماد على قاعدة بيانات منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية:

"General Government Revenue Total, % of GDP, 1970-2022," OECD Data, accessed on 30/5/2023, at: <https://bit.ly/3Cl6T7T>; "General Government Spending Total, % of GDP, 1970-2021," OECD Data, accessed on 30/5/2023, at: <https://bit.ly/43uEIUM>

يتوقع الناس أن تتخذ الدول إجراءات في مجالات عابرة للدولة، وبشأن قضايا معولمة بطبيعتها، مثل تلوث البيئة والتغير المناخي؛ فالدولة هي المطالبة بتعديل سياساتها وفرض إجراءات في قضايا حماية البيئة وتقليل الانبعاثات المساهمة في إنتاج الغازات الدفيئة في الغلاف الجوي التي تؤدي إلى رفع درجة حرارة قشرة الأرض، وهي المطالبة أيضًا بأن تنظر إلى خلف الحدود، وأن تضطلع بمسؤوليات تجاه البشرية، أو تجاه شعبها بوصفه جزءًا من البشرية؛ فالجهد العالمي في هذا

المجال هو في الحقيقة مجموع جهود الدول، أو ائتلافات دول، أو جهود منظمات عالمية مؤلفة من دول. وحتى المنظمات العالمية المدنية المؤلفة من ناشطين أو مهنيين أو منظمات غير حكومية، إنما تضغط وتُقَدِّم مطالب للدول. والقرارات التي تُتخذ، والاتفاقيات التي توقع بشأن الأوبئة والاحترار المناخي وتلوث البيئة والفقر وقضايا اللاجئين، لا يمكن أن يُنقّذها في عالمنا غير الدول.

اتضح ذلك أيضًا خلال انشغال البشرية جمعاء بجائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) وآثارها الصحية والاجتماعية والاقتصادية؛ إذ كانت سلطات الدولة خلال الجائحة وجهة التوقعات والتطلّعات والاحتجاجات. فهي المنظمة القادرة على تنظيم الجهود في مكافحة الوباء واتخاذ الإجراءات الوقائية وتوفير اللقاحات اللازمة، وهي المخوّلة بفرض إجراءات الإغلاق وغيرها من ممتماتها، فضلًا عن تعويض المتضررين واتخاذ إجراءات لإعادة بث الحياة في الاقتصاد. كل هذا على الرغم من التفاوت الكبير بين الدول في القدرة على القيام بما سبق. وفي حالة العجز، يتوقّع الناس أن تطلب سلطات دولهم المساعدات من الدول الأخرى، ومن المؤسسات الدولية. وأظهرت الجائحة ضرورة التعاون العابر للحدود السيادية لمكافحتها، وكذلك تشديد الدولة على حدودها السيادية، لا بمنع السفر منها وإليها أو السماح به فحسب، بل أيضًا في تعريف المجال الإقليمي والسكاني لسريان إجراءاتها المُلزِمة، ولجمع المعلومات ونشر الإحصاءات حول المرض وغيره. جميع البيانات التي توافرت ونُشرت وقورنت، كانت معلومات عن درجة انتشار العدوى وعدد الضحايا ونسبة التطعيم في وحدات هي الدول، مقارنةً بدول أخرى. وتُذكر الدول هنا ليس بوصفها سلطة تحتكر العنف، بل بوصفها كيانًا إقليميًا وسلطات شرعية مسؤولة عن رفاه شعبها وحالته الصحية في هذا السياق.

قلّما تصادف البشرية تحدّيًا معولمًا مثل الجائحة، وقد تبيّن خلالها أن الدولة هي وحدة العولمة الرئيسة سلبيًا وإيجابيًا، بعجزها وقدرتها، بقوتها وضعفها، وليست نقيض العولمة.

ثمة جائحة أخرى تعتاج العالم المعاصر، تتمثل في القوة المتزايدة لشركات التكنولوجيا الكبرى، وقدرتها على التحكم في البشر والرقابة عليهم واقتحام خصوصيتهم واستخدام بياناتهم الشخصية والمعلومات عن ميولهم في عمليات

التسويق، ما يُعيد تشكيل شخصياتهم وخصوصيتهم، بما ينفي الحدود بين الخاص والعام. وعملية رسم هذه الحدود هي من أهم إنجازات الإنسانية منذ صعود الفرد الذي يتمتع بحد أدنى من الاستقلالية والخصوصية التي تشكل امتدادًا لشخصيته إلى مسرح التاريخ الإنساني. وليس هناك أداة لوضع قيود على ممارسات هذه الشركات العملاقة التي يتجاوز الحجم المالي للواحدة منها مجموع اقتصادات عدة دول، والتي أصبحت ممارساتها تُبرر في أيديولوجيات تُقلّل من قيمة المجال الخاص، وتتضمّن تعريفات جديدة للمجال العمومي. صحيح أن الدول ذاتها تتأثر بهذه الشركات وتستخدم تكنولوجياتها وأدواتها في إدارة الدولة ومراقبة مواطنيها، لكنها تخشاها أيضًا بسبب اختراقها حدود السيادة. إنها تخشى أثرها الإيجابي (حرية التواصل غير المسبوق التي قد تتحوّل إلى تمكين للمواطنة) والسلبي (بما في ذلك نشر الجهل والتجهيل وليس فقط تحدي وسائل الإعلام التقليدية في نشر المعلومة) على حد سواء، ولن يكون ثمة طريقة لتقييدها سوى الائتلافات الدولية التي تكافح الجوانب السلبية على نحو خاص.

لقد نشأت تحديات عابرة للدول، ومنها قضايا التغير المناخي والأوبئة وآثار الحروب وموجات اللجوء وبراءات الاختراع والملكية الفكرية والأمن السيبراني، وغيرها. ويدرك الجميع أنه لا بد من أن تواجه الإنسانية كلها هذه التحديات بقرارات مُلزِمة للإنسانية جمعاء. ومع ذلك، لم تُكتشف بعدُ آلية إلزام وصنع قرارات ملزمة لا تمر عبر الدول حتى عندما يتعلق الأمر بهذه المجالات. والحقيقة أن الدول الكبرى، مسلّحةً بتفوّقها السيبراني والصناعي والعسكري وغير ذلك، تفرض إرادتها، مخترقةً سيادة غيرها حين تتطلب ذلك مصلحتها، وليس "مصلحة أُممية عامة" مزعومة.

لقد عد بعض الباحثين العولمة الاقتصادية والشبكات المدنية والسياسية العابرة للحدود والانتماءات الإنسانية المتجاوزة للوطنية والقومية، وغيرها، أساسًا لنشوء دولة ما بعد حداثة⁽²²⁾ تختلف جذريًا عن الدولة الحديثة. يقارن غيورغ سورنسن

(22) سوف نصادف هذا المصطلح لاحقًا بتعريف مختلف تمامًا، ما يدل على مشكلة بنوية في جميع تعابير "ما بعد المصطلح"، فافتاحها على تعريفات مختلفة تمامًا دليل على أنها بديل سهل للتفكير في مصطلح بديل فعليًا يمكنه أن يصبح مفهومًا تحليليًا.

مثلاً بين الدولة الحديثة والدولة ما بعد الحديثة، ويضع مميزات للدولة الحديثة على مستوى الحكومة والأمة والاقتصاد، فيقول إن الحكومة في الدولة الحديثة هي "نظام مركزي لحكم ديمقراطي" يقوم على مجموعة مؤسسات إدارية وقمعية ذات نظام قانوني، وتحكّر العنف الشرعي (أي باختصار تعريف ثيبر للدولة الذي سنتطرق إليه بتوسع لاحقاً). أما في دولة ما بعد الحداثة فهي "حوكمة متعددة المستويات في حلقات مترابطة ومتشابكة بعضها مع بعض. الحوكمة في السياق عبر الوطني، والدولي، والحكومي، والعلاقات عبر الوطنية"⁽²³⁾. والحقيقة أن المميزات المذكورة للدولة الحديثة تبقى قائمة بوجود ما يُسمّى مميزات دولة ما بعد الحداثة؛ فالثانية ليست بمعزل عن تدخل الأولى، أي الدولة الحديثة، بمعنى أن الدولة الحديثة ضالعة في غالبية الشبكات التي يتحدّث عنها في "دولة ما بعد الحداثة". وعلى مستوى الأمة في الدولة الحديثة، فهي عنده نوعان "شعب ضمن أرض يشكّل جماعة من المواطنين [...] وجماعة وجدان قائمة على روابط لغوية، وثقافية، وتاريخية"⁽²⁴⁾. وهنا أُنْفَقَ معه، لكنه يتحدّث في دولة ما بعد الحداثة عن "عناصر عبر وطنية في الأمة، سواء بالنسبة إلى 'جماعة المواطنين' أو 'جماعة الوجدان'. ثمة ولاءات جمعية تُتَخِيلُ بعيداً عن الدولة على نحوٍ متزايد"⁽²⁵⁾. وهذه في الحقيقة لا تميّز مرحلة ما بعد الحداثة، بل مرحلة الحداثة وما قبل الحداثة؛ إذ توجد انتماءات إلى أمم، مثل الأمة العربية والأمة الإسلامية وغيرهما، متجاوزة للدولة. كما توجد انتماءات قبلية في أفريقيا متجاوزة لحدود الدولة. وإن وُجِدَت انتماءات تعدّ عنده ما بعد حديثة، مثل المدنية الغربية أو الأوروبية وغيرهما، فهي لا تشكّل في أيّ مكان بديلاً من المواطنة في الدولة. وعلى مستوى الاقتصاد، فإن الاقتصاد هو، بموجب هذا النموذج، "وطني منفصل، مُكْتَفٍ ذاتياً من حيث إنه يضمّ القطاعات الرئيسية اللازمة لإعادة إنتاجه. يجري الجزء الأكبر من النشاط الاقتصادي في داخل البلاد"⁽²⁶⁾. أما الاقتصاد في دولة ما بعد الحداثة، "فمدرج في شبكات اتصال عابرة للحدود"، إنه "أقلّ اكتفاءً

(23) غيورغ سورنسن، "تحول الدولة"، في: هاي وليستر ومارش [محررون]، ص 371.

(24) المرجع نفسه.

(25) المرجع نفسه.

(26) المرجع نفسه.

ذاتيًّا من السابق" (27). وهذا صحيح في حالة بعض الدول فقط، ولكن هذا لا يُغيّر من أن هنالك دولًا كبرى ما زالت الحصة الكبرى لنشاطها الاقتصادي داخلية، وأهمها الولايات المتحدة ودول كثيرة في العالم تتميز بأسواق كبيرة. وإضافةً إلى ذلك، فإن وظيفة الدولة لا تتراجع على مستوى الاقتصاد لهذا السبب، بل سبق أن بيّنا أن وظائف الدولة، حتى في الاقتصاد، في تزايد لا في تناقص، وليس المقصود زيادة حجم القطاع الاقتصادي العام، بل وظائف الدولة التديرية.

لقد نشأت بُنى جديدة ووظائف جديدة وتحديات عابرة للحدود في الاتجاهين، وتشكيلات جديدة للعلاقة بين الفرد والجماعة والدولة، وأضيفت أبعاد جديدة للدولة واندثرت أخرى، وكل هذا على نحو متفاوت بين الدول المختلفة. ولكن الدولة، بوصفها كيانًا حديثًا، بقيت، ويمكن لمن شاء أن يصف هذه البُنى والوظائف والعلاقات الجديدة بأنها ما بعد حديثة. وحول أسباب بقاء الدولة، بوصفها كيانًا إقليميًا ذا حدود ترابية، ثمة تعليل مُشابه لما سبق عرضه بشأن الدولة العربية، مجمله أن النظام الدولي لا يَجِدُ بديلًا منها. ويجب أن يفترض سيادة الدولة كي يكون قادرًا على العمل. وأصبحت الدول التي يُسمّيها كالمو وسكينر "ما قبل الحديثة" غير القادرة على فرض سيادتها داخليًا، تُشكل تهديدًا للدول الحديثة، ما يدفعها إلى الالتزام بالقواعد وافترض سيادة هذه الدول بدايةً، ثم البدء في فصل السلوك عن القواعد المعترف بها، وهو ما يُعتبر نفاقًا في الكثير من الحالات، وصولًا ربما إلى تغيير قواعد التعامل القائمة (28).

لا يوجد تعارض بين السيادة والخضوع للقانون الدولي؛ فالقانون الدولي بتعريفه مصنوع لكيانات ذات سيادة، وهو يُنظّم العلاقات بين الدول على أساس الحقوق السيادية والواجبات. وحتى القانون الدولي الإنساني يجري إنفاذه عبر معاهدات تُبرمها الدول، أي يجري تطبيقه بين دول ذات سيادة، لكن ليس من دون موافقة الدول، ولا من خلال إجبارها من طرف دول أخرى أخذت على عاتقها تنفيذ القانون

(27) المرجع نفسه.

(28) Hent Kalmo & Quentin Skinner, "Introduction: A Concept in Fragments," in: Hent Kalmo & Quentin Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 18; Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and its Competitors* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 194; Stephen D. Krasner, "Economic Interdependence and Independent Statehood," in: Robert H. Jackson & Alan James (eds.), *States in a Changing World: A Contemporary Analysis* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 301-321.

الدولي، وغالبًا لاعتبارات لا علاقة لها بالقانون. وثمة دول لا تمتثل للقانون الدولي بسبب فائض القوة تجاه محيطها، وعدم وجود قوة دولية ذات مصلحة في فرض القانون عليها.

إذا افترضنا وجود قانون طبيعي على الساحة الدولية، فإنه يقوم على سيادة الدول والمساواة الشكلية في ما بينها. ويتعامل النظام الدولي مع دول إقليمية فحسب، بغض النظر عن قوتها أو ضعفها، وهو بذلك يُقوّي مكانتها الخارجية، مقارنة بضعفها الداخلي. لدى النظام الدولي مصلحة في التعامل حتى مع الدول الضعيفة والصغيرة جدًا كأنها ذات سيادة، منعًا للفوضى، ولأن هذا التعامل هو الخيار الأسلم غالبًا، منعًا لفتح صراعات حدودية لا تنتهي. هكذا يحافظ على كيانات سيادية شكليًا في إطار النظام الدولي، حتى التبعية لدولة قوية، تبدو في هذه الحالة قرارًا سياديًا تتخذه الدولة الضعيفة.

ليست الدولة في القانون الدولي، وحتى في العلاقات الدولية عمومًا، موضوع بحث، بقدر ما هي موضوع تعريف، وكذلك السيادة المتطابقة معها؛ فحالما يُعرّف بكيان ما على أنه دولة، بغض النظر عن تسميتها لذاتها: مملكة أو إمارة أو جمهورية أو سلطنة أو مجرد دولة، يُعرّف بسيادة هذا الكيان على إقليم وسكان، ويُفترض أن يعامل الإقليم الذي تحكمه الدولة على أنه مجال سيادتها الذي تسري فيه قوانينها، ويُفترض أن تعامل الدول الأخرى مواطني هذه الدولة بوصفهم حاملي جنسيتها والتابعين لها.

ثمة حالات لم تمتلك فيها الدولة من مقومات الدولة بدايةً سوى هذا الاعتراف، وضمّة السيادة في القانون الدولي، من دون أي مميزات أخرى من مميزات الدولة التي يناقشها هذا الكتاب. لكنها جميعًا تنوق إلى تحقيق المكونات التي ينص عليها دستور الدولة وقوانينها، بدرجة ما.

لقد واجهت الدول الناشئة جماعات أهلية قوية، ازدادت قوة في مرحلة الاستعمار، ولا سيما في حالات مراهنه الاستعمار عليها تحت ادّعاءات شتى في مواجهة القوى الوطنية الحديثة، ومن ثم لم تتمكّن النخب الجديدة الحاكمة من تطبيق خططها في بناء الدولة الحديثة التي تعتقد النخب الجديدة أنها لا يمكن أن تنشأ إذا لم يجر تحديث المجتمع والإنسان، بما في ذلك التدخل في تفاصيل الحياة.

ولم تكن الدول قادرة على مواجهة الجماعات الأهلية القوية (ما سّماه جويل مجدال مجتمعات قوية)، فتراجعت عن خططها، أو كانت مضطرة إلى استخدام مقادير أكبر من العنف. تظهر أفكار مجدال ودوافعه لكتابة كتابه مجتمعات قوية ودول ضعيفة في تركيزه المستمر على البون الشاسع بين وعود الدولة وما أنجزته بالفعل⁽²⁹⁾.

على كل حال، كانت هذه النخب الجديدة مضطرة إلى إيجاد مصادر قوة تستند إليها في عملية تحديث المجتمع وبناء مؤسسات الدولة. ومن ذلك الاعتماد على الجيش بوصفه مؤسسة حديثة ومنظمة، ويمكن ضبطه بسهولة نسبية، والتأميمات التي كان أساسها حاجة النظم التحديثية إلى تعبئة الموارد لتمويل عملية التنمية كي تقوي مؤسسات الدولة في مقابل المجتمع⁽³⁰⁾، وليس الرغبة في الصراع مع الغرب، وينطبق ذلك على تأميم محمد مُصدق (1882-1967) النفط الإيراني في عام 1951، وهو الذي مثل نخبة تكنوقراطية شابة أرادت تقوية مؤسسات السلطة التي أدارتها. وينطبق ذلك إلى حد بعيد على خطوات جمال عبد الناصر (1918-1970) في منتصف الخمسينيات. كما ينطبق عمومًا على تأميمات مرحلة أواسط الخمسينيات والستينيات في الكثير من دول العالم الثالث، بغض النظر عن نجاح المسعى أو فشله، وتأميم هوارى بومدين (1932-1978) النفط الجزائري في عام 1971.

ثالثًا: عن عقم البحث في لفظ الدولة لفهم تميّز الدولة العربية من الدولة الأوروبية

من الأهمية أن نبحث في الدولة، الفكرة والمفهوم والمؤسسات، أما الغوص في مناقشة اللفظ نفسه، وكذلك في منشأ مصطلح الدولة العربي بوصفه مدخلًا لفهم الفرق بين الدولة في الشرق والغرب، فإنه غير مُثمر لموضوعنا. لقد أُطلقَ اللفظ العربي على كياناتٍ سياسية في الماضي، وكَثُرَ الحديث، منذ عبد الرحمن ابن خلدون، عن دول الفضاء الحضاري الإسلامي من الأمويين، وصولًا إلى نشوء

(29) Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

(30) برتران بادى، الدولة المستوردة: غربنة النصاب السياسي، ترجمة شوقي الدويهي (بيروت: دار الفارابي، 2006 [1992])، ص 58.

الدولة السلطانية الأيوبية والمملوكية والعثمانية، وغيرها، بوصفها سُلالاتٍ حاكمة تقوم على عصبية قبلية متعاقبة، يأتي دور الواحدة منها للحكم (دولة بني فلان) وتدور الأيام عليها في عملية صعود وتمدّن، يعقبها انحلال ووهن وإضعاف للعصبية، فُطّيحها عصبية أخرى، ويصعد غيرها إلى حلبة التاريخ.

يندر أن يتصوّر مواطنٌ عربي معاصرُ الدولة بهذه الطريقة حين يستخدم اللفظ، ولا سيما أن آخر دولة عربية حديثة قامت بتغلب عصبية هي المملكة العربية السعودية الأولى في القرن الثامن عشر. ومنذ ذلك الحين، نشأت دولٌ عربية على أسسٍ مختلفة، منها ما فُرض بالتفاعل بين الحركات الوطنية والتقسيم الاستعماري للإقليم والمؤسسات التي أقامها الاستعمار، ولا سيما في حالات وجود انتداب أو نظام وصاية، والتي تبلورت فيها مؤسسات محلية ذات إدارة ذاتية (الإدارات المركزية المختلفة، القوانين المدنية والجنائية، ومنها الموروث عن العهد العثماني، الميزانية، الشرطة، جباية الضرائب، هيئة المحاكم المدنية، التعداد السكاني، إدارة التعليم والمناهج الدراسية)، وتأثر القائمون عليها بمرحلة التنظيمات العثمانية من قبله؛ ومنها ما كان قائمًا في مراحل مبكرة من العصر الحديث (النصف الأول من القرن التاسع عشر مثلاً)، وتفاعل مع نموذج الدولة الأوروبية في مرحلة الوصاية الاستعمارية، ومنها ما قد نختلف على جذورها التاريخية. لكن لم ينشأ أيٌّ من الدول العربية المعاصرة نتيجة لتغلب عصبية على غيرها، عدا بدايات المملكة العربية السعودية في نجد القصية التي لم يشملها الاستعمار. وحتى دول الخليج العربية الأخرى، لم تنشأ من تغلب عصبية على أخرى، بل نتيجة مساومة بين الشيوخ المحليين مع العثمانيين، ثم مع الإنكليز؛ وهي الترتيبات التي ثبّتتهم في الحكم من دون دورة العصبية وتداولها على السلطة بالتغلب. لقد أصبحت الدولة تحديدًا هي المؤسسة التي تمنع دورة العصبية وتداولها على الحكم، وهذا عكس معنى الدولة القديم. ولم يكن الخروج من دائرة البداوة - العصبية - الدولة - الحضارة - الانحلال، ثم تغلب عصبية جديدة، سوى بنشوء الجهاز البيروقراطي والجيش النظامي وأجهزة الأمن، أي إنشاء الدولة الحديثة وخضوع القبائل لها، وليس للعصبية الأقوى، بعد محاولات الجماعات الأهلية القبلية والجهوية المتكررة للتحلل من سيطرة الدولة و/أو ابتزازها في الوقت ذاته.

ثمة رفض شعبي ونخبوي عام لربط الدولة باسم شخص، كما عند استخدام مصطلحات مثل "سورية الأسد". وسبق أن كتبت⁽³¹⁾ أنه لا يكفي القول إن النظم الحاكمة في الدول العربية المعاصرة لم تنجم عن عصبية، بل يصح إضافة أن في بعض الحالات، قامت هي بتوليد عصبية، وذلك في خضم صراعا على ترسيخ حكمها باللجوء إلى ولايات مباشرة وقواعد اجتماعية متينة ومُترَصة، حتى لو كانت ضيقة، لتُشكّل مَوْرَدًا بشريًا للأجهزة الأمنية والجيش.

لا تفيد المقارنة التي قام بها بعض الباحثين بين الدلالات الأصلية للفظ "دولة" العربي، والتي تفيد التغير والتبدّل، والمشتق من دالّ يدول، مع دلالة مفردة (State) وتدايعياتها التي تستدعي معاني السكون والاستقرار⁽³²⁾، لأن من مشتقات الجذر نفسه لفظ (Static)، أي "ساكن"؛ فهذا الاختلاف في معاني الألفاظ لا يُفسّر الفرق بين حال الدول العربية والدول الأوروبية. كما لم تُعدّ تداعيات كلمة "دولة" العربية تُثير معاني التغير والتبدل في أذهاننا، بل العكس تمامًا، حيث انقلبت الدلالة إلى عكسها؛ فإن عدنا إلى الدلالات التاريخية للفظ، ليس لفهمه في سياقه التاريخي، بل لفهمه بوصفه مصطلحًا معاصرًا، فلن يكون ممكنًا أن يستقر أي علم من العلوم، ولا حتى التواصل بين البشر. كذلك الأمر بالنسبة إلى لفظ (Society)، لم يكن يُقصد به مجتمع، بل شراكة وجمعية وغيرهما.

كما لم يكن لفظ (State) مستقرًا بصورة دائمة على معنى الدولة باللغة الإنكليزية، بل تغيّر مثلما تغيّر معنى المصطلح العربي عبر التاريخ؛ فهو كان يعني في الأصل حالة أو وضعًا، وكلمات مثل مكانة (Status)، وطبقة اجتماعية وإقطاعية (Estate) مشتقة منها. وتحول لفظ (State) ليعني دولة، إذ مرّ عبر (Status)، وهو اللفظ الذي ميّز مكانة الحكام من المحكومين. ولا شيء هنا يشي بالسكون والرسوخ.

في الوقت الذي تذهب المحاجّات إلى أن تلك الدول الدائلة مع سلاطاتها الحاكمة

(31) عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 289-290.

(32) قام بذلك محمد جابر الأنصاري وتبعه عدد كبير من الباحثين. خذ مثلاً: محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وسوسولوجيا الإسلام: مكوّنات الحالة المزمنة، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 1999 [1995])، ص 29؛ محمد جابر الأنصاري، العرب والسياسة: أين الخلل؟ (بيروت: دار الساقي، 2015)، يُنظر مقدمة الكتاب.

في الاجتماع الإسلامي لا تحمل من مقومات الدولة سوى "السلطة" و"الرعية"، من دون أي مقوم آخر، وأن الدولة هي الدولة الحديثة، وكل ما سبقها لا يعدو أن يكون سلطات "عباطية"، وإن حملت لفظياً اسم دولة أو مملكة أو إمارة أو سلطنة... إلخ. والحقيقة أن الانتقال لم يحدث فجأة من مجرد سلطة إلى دولة، بل كانت هناك مراحل ظهر فيها بعض مقومات الدولة الحديثة قبل الحداثة. وتبرز على مستوى مراجعة المفاهيم نقدياً، وتحديدًا في مجال التاريخ المقارن، إشكالية أصول الدولة، وكان هذا عنوان كتاب جوزف شتراير الذي يبحث في الأصول الوسيطة للدولة الحديثة. وقد وجد أن أصولها تعود إلى بداية القرن الرابع عشر حين كان واضحاً، في رأيه، أن النظام في أوروبا يتحوّل إلى نظام دول، وأن هذا كان موضوع الصراع في القرنين اللاحقين⁽³³⁾. وتتمثل تلك الإشكالية في حقل البحث العربي في أن تلك الدول الدائلة قد تميّزت بالعديد من العناصر التي تُعدّ من محدّدات الدولة الحديثة، مثل سعي السلطات لاحتكار العنف ونجاحها في فرضه على مساحات شاسعة، وبناء أجهزة بيروقراطية مؤسسية، منها ما هو قضائي ومالي - جبائي، وحتى تكوين جيوش محترفة مستقلة نسبياً عن المجتمع، ولها قواعدها ونظمها الخاصة، مثل حالات الجيش المملوكي، وجيش نظامي مثل حالة الجيش الإنكشاري العثماني. وشهد القرن السادس عشر منذ خمسينياته، قبل عقد معاهدة وستفاليا (1648) في الغرب، إبرام معاهدات بين تلك الدول السلالية، مثل السلطنتين العثمانية والصفوية، تنص على تعيين الحدود وتبادل الممثلين المقيمين والاعتراف بمفهوم السيادة وإن لم تستخدمها اصطلاحاً، حيث تنص تلك المعاهدات على عدم السماح بأي نشاط مضاد للدولة المتعاقدة في أراضي الدول الأخرى أو جماعاتها... إلخ⁽³⁴⁾. وقبل التنظيمات العثمانية، وقّعت السلطنة اتفاقيات سلام مع دول غير مسلمة. وقد باشرت في إنشاء المواطنة العثمانية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر من خلال الإصلاحات القانونية والإدارية، لكن هذه العملية تعثرت وانقطعت لأسباب لا مجال للخوض فيها هنا.

لم تكن دول القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر الأوروبية حديثة،

(33) Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State*, p. 57.

(34) جمع جمال باروت تلك المعاهدات، يُنظر: محمد جمال باروت، الصراع العثماني - الصفوي وآثاره في الشيعة في شمال بلاد الشام (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 191-196، 278-279.

قياسًا إلى الدولة المشرقية فحسب، بل أيضًا قياسًا إلى الكيانات التي سبقتها في أوروبا. ومُجرّد أننا نستخدم كلمات مثل "دولة" و"قانون" عند ترجمة كتابات أرسطو (384-322 ق.م)، يمكن أن يقودنا إلى الاعتقاد أن ما نعينه اليوم بهذه الكلمات هو أيضًا ما قصده هو. لكن ترجمة بولس إلى (State)، لا تُسقط على الماضي مصطلحات الحاضر فحسب، بل تُسقط عليه أيضًا فهمنا لهذه المصطلحات. وقد استخدم نيقولو مكيافيلي (Niccolo Machiavelli) (1469-1527) مصطلح (Stado) بما نفهمه اليوم بـ (State)، وعنى به الأمير وحاشيته المباشرة. لكنه أيضًا استخدمه أحيانًا بمعنى موطن (Patria)، أو الجسم السياسي الذي يترأسه الأمير⁽³⁵⁾. ولم يكن لفظ الدولة الأكثر استخدامًا في وصف مثل تلك الجماعة باللاتينية واللغات الأوروبية الأخرى، لكنه بات يُستخدم أكثر منذ نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر⁽³⁶⁾.

في وصف المُسمى نفسه، كانت تستخدم مصطلحات مثل (Realm) و (Nation) و (Body Politics) وطبعًا (Commonwealth) لاحقًا، وغيرها. واستُخدم مصطلح (Body Politics) بشكل واسع منذ نهاية العصر الوسيط، مع فرضية أن مثل هذا الجسم غير فاعل ولا يتحرك من دون أن يكون على رأسه سيد. أما بالنسبة إلى كيفية دخول لفظ (State)، ففي رأي كويتين سكينر، أحد أبرز مؤسسي مدرسة كامبريدج في تاريخ الفكر السياسي، كانت البداية في نصائح للأمراء والملوك، التي انتشرت في عصر النهضة، وهي تشبه في هذا الجانب تقليد "مرايا الأمراء" في الفكر السياسي العربي - الإسلامي الوسيط، وذلك في سياق الإجابة عن سؤال كيف يحافظ الملك أو الأمير على حالته في الحكم (Principis status). وشدد مكيافيلي على الحفاظ على الدولة (Maintenance of the State)، أو هكذا تُرجمت من الإيطالية (Mantenere lo stato) إلى الإنكليزية⁽³⁷⁾. الأصل إذاً هو اعتبارها حالة أو مكانة، والسياق هو النصيح بشأن الحفاظ على صحة الجسد السياسي أو سلامته، أو مكانة الأمير.

(35) Francis H. Hinsley, *Sovereignty* (London: C. A. Watts & Co. Ltd., 1966), p. 111.

(36) Quentin Skinner, "The Sovereign State: A Genealogy," in: Kalmo & Skinner (eds.), p. 27.

(37) Ibid., p. 28.

استخدم اللفظ أيضًا في سياق الحديث عن حال الحكم (Status Regni). يُنظر أيضًا: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 353.

ووفق سكينر، فإن هنري باركر (Henry Parker) (1604-1652) أول منظرٌ سياسي إنكليزي في كتيّبه ملاحظات على بعض إجابات وتعبيرات صاحب الجلالة المتأخرة (*Observations upon some of his Majesties Late Answers and Expresses*) الذي صدر في عام 1642، يتحدث عن دولة إنكلترا الكاملة الشاملة، أو دولة إنكلترا جميعها أو كُلّها، والمقصود جسم الدولة كله (The Whole Body of the State)، مضيفاً أن "اتحادنا القومي" يصنع دولة كاملة (A Whole State)؛ ما يثبت أن استخدام مصطلح الدولة في وصف الكيان السياسي المنظم الذي نقصده حين نستخدم هذا اللفظ، هو مصطلح قديم في الفكر السياسي الإنكليزي.

ولكن حين استخدم المصطلح في وصف إقليم منظم، لم يعن دائماً "دولة ذات سيادة"؛ فبريطانيا أطلقت على المُستعمرات في أميركا الشمالية تسمية (States) حتى حين كانت خاضعة لها، ولم تكن ذات سيادة. وفي أميركا المعاصرة، ما زالت الكلمة تعني ولاية، وهذه تسمية لكيانات تُحدّد سيادة الدولة الفدرالية في واشنطن نحو الداخل، أكثر مما تؤكدُها. ومع وجود دولة فدرالية ذات دستور ملزم وجيش وأمن فدرالي ومصرف مركزي وسلطات فدرالية عديدة أخرى، فإنه ما زال يحتفظ بكلمة (State) للولايات.

في معاهدة وستفاليا (1648) التي يتحدث عنها كثيرون من دون قراءتها، استخدمت كلمة (State) غالباً، إما بمعنى حالة، أو للدلالة على إمارات الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي كانت تصارع على صلاحيات حكامها واستقلاليتهم عن الإمبراطور. ووردت دائماً ضمن عبارة (States of the Empire)، أي الإمارات التابعة للإمبراطورية، في مقابل فرنسا والسويد وإسبانيا التي سُمّيت ممالك في نص المعاهدة، وكانت في تلك المرحلة أقرب إلى مفهوم الدولة من الكيانات التي سُمّيت دولاً في النص نفسه.

على الرغم من التنظير الإنكليزي في موضوع الدولة واستخدام المصطلح بكثرة (غالباً ضد نظرية في الدولة)، فإنه قلماً يُستخدم في المجال التداولي السياسي الإنكليزي المعاصر، ولا سيما مقارنة بألمانيا⁽³⁸⁾، حيث يروج استخدام لفظ (Staat)

(38) إذا استثنينا كتابات العقد الاجتماعي، يمكن القول إن التنظير بشأن الدولة كان غالباً قازياً وليس بريطانياً، وإن إنكلترا اعتُبرت مهد فكرة تنظيم الاقتصاد والمجتمع، من دون دولة تقريباً، هذا إضافة إلى أن رسوخ الملكية والمملكة قلل من استخدام تسمية الدولة. يُنظر:

J. P. Nettl, "The State as a Conceptual Variable," *World Politics*, vol. 20, no. 4 (July 1968), p. 562.

في وصف المؤسسات الرسمية حتى في الحياة اليومية. لقد انشغل الفكر الفلسفي والحقوقي الألماني بفكرة الدولة، مع ضيقه بتشظي الإمارات والدويلات، وعدم استقرارها بعد الإمبراطورية، وفي ظل نشوء القومية ومحاولات توحيد ألمانيا.

ولكن هذا لا يعني أن فكر الدولة ومصطلح الدولة نفسه لا يحتلان حيزًا مهمًا في الثقافة السياسية الإنكليزية أو البريطانية عمومًا، كما يبين مثال هنري باركر أعلاه. لقد غاب مفهوم الدولة في بريطانيا منذ القرن السابع عشر، وحلّت مكانه مفاهيم مثل التاج (Crown)؛ أي الملك، وأهمل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في فرنسا، وعاد واكتسب أهمية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، كما في الفكر السياسي الغربي عمومًا⁽³⁹⁾.

والأمر يتعدى مسألة الإصرار على استخدام مصطلح مملكة (Kingdom)، وكذلك (Commonwealth)؛ إذ هناك من يرى أن أساس ذلك يعود أيضًا إلى اعتبارات أخرى، مثل احترام تقاليد ما قبل دولتيّة أخرى، مثل مواصلة البرلمان والمحاكم اعتماد العرف ومراكمّة التشريع على أساسه⁽⁴⁰⁾. لا يعكس هذا التفاوت في معنى اللفظ اختلافًا جذريًا في العلاقة مع كيان الدولة؛ فقد أدّى اختلاف مسارات نشوء الدول المختلفة إلى تشديدات متنوعة على دور مؤسساتها. احتفظ المجتمع في بعض الحالات بدرجات أكبر من الإدارة الذاتية (الولايات المتحدة وبريطانيا)، كما جرى توحيد المملكة في مرحلة سابقة على نشوء الدولة الحديثة (بريطانيا وفرنسا). وفي بعض الحالات، تطلّب توحيد المقاطعات والإمارات استخدامًا مكثفًا للقوة، لفرض الدولة، وغالبًا ما رافق ذلك نشوء الأيديولوجيا القومية. ولم يكن فرض الدولة نابعًا من وجود تجانس أو غياب، بل لأن البلاد التي هدفت القوة الحاملة مشروع الوحدة إلى توحيدها، كانت إمارات مستقلة (إيطاليا وألمانيا)، أو لأن عملية تأسيس الدولة الحديثة وفرض التجانس اللغوي والإثني كانت في الأصل جزءًا من عملية ثورية (فرنسا).

لذلك، قلّما استُخدمت الأيديولوجيا القومية والأيديولوجيا الدولتيّة المتمسكة بدور الدولة المركزية وبثقافة "الرسمية" أو "الدولانية" (ما يسمى بالفرنسية

(39) Cécile Laborde, "The Concept of the State in British and French Political Thought," *Political Studies*, vol. 48, no. 3 (2000), p. 544.

(40) Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp. 10-11.

(Etatisme)) في توحيد المجتمع في بريطانيا والولايات المتحدة. وقد تطورت هذه كتقاليد مختلفة في التعامل مع الدولة، وفي إدارة الدولة ذاتها. وحول بعض الباحثين الأمر إلى فروق جوهرية، فاعتبر السيادة في بريطانيا مثلاً سيادة الملك خلافاً لدول القارة الأخرى، مع أن السيادة كانت للعاهل، الملك، في جميع الممالك السلالية في الماضي، وليس في بريطانيا فقط. وفي وقت باكر أصبحت السيادة في بريطانيا للملك في مجلسه. أما الربط المعاصر للسيادة بالملكة واعتبار موظفي الدولة "خدماً للملكة"، فهما مسألة ثقافة (قومية) وتقاليد لا يجوز تحميلها أكثر مما تحمل⁽⁴¹⁾؛ فبريطانيا دولة ذات سيادة، ليس فقط في العلاقات الدولية، بل أيضاً في ما تقوم عليه من مؤسسات وأجهزة تمارس سلطةً علياً في الداخل. وليس الملك مؤسسة من هذه المؤسسات التي تمارس السيادة، بل تحوّل إلى رمز لها، كما العلم والنشيد وغيرهما. وأصبح الولاء للدولة يسمى الولاء للملك، في تقليد لا يعني سوى الولاء للدولة، لا أكثر ولا أقل. وليس صحيحاً ما نشره مذيعة النشرات التلفزيونية إبان مراسيم تشييع الملكة إليزابيث الثانية في عام 2022 أن الملكة تسود ولا تحكم؛ فهي في الحقيقة لا تسود ولا تحكم؛ وموظفو الملكة هم موظفو الدولة، وليسوا خدماً للملكة، بل ربما يصح القول إن العائلة الملكية برمتها أصبحت عبارة عن موظفي دولة مميزين، يقومون بدور فولكلوري قومي للغاية. ومن لم يقتنع بأن السيادة الوطنية (وحتى القومية التي ينكر الباحثون أنفسهم وجودها في بريطانيا وكأنها كائن يخص القارة الأوروبية والعالم الثالث فقط) حيّة تُرزق في بريطانيا، فليعدّ إلى المسائل التي بسببها غادرت بريطانيا الاتحاد الأوروبي في عام 2019 بموجب اتفاق البريكست (Brexit)؛ وجميعها تقريباً متعلقة برفض التخلّي عن القرار السيادي في أمور عديدة (يمكن للناس أن يتكهّنوا فقط بشأن رأي الملكة والعائلة المالكة في هذا الخصوص، فهم لم يعلنوا عن موقف). في هذا السياق، بدت بريطانيا أكثر قومية وأكثر دوليّة من غيرها من دول أوروبا "المتّهمة" بالدوليّة من الباحثين الأميركيين والبريطانيين.

في الولايات المتحدة، اتّجه العلم الجديد، علم السياسة، المسمّى، لسبب ما، العلم السياسي (Political Science)، أو العلوم السياسية، وفق الترجمة العربية، إلى

(41) هذا ما يقوم به جون بيتر نيتل وكثيرون آخرون في موضوع القومية وموضوع الدولة عند المقارنة بين القارة الأوروبية من جهة، وبريطانيا والولايات المتحدة من جهة أخرى. يُنظر:

Nettl, pp. 577-580.

التركيز على الدولة، فقد كانت مقاربتة لنظام الولايات المتحدة غير المركزي نقديةً. لقد نشأت العلوم السياسية في الولايات المتحدة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان مؤسسو هذا التخصص ينفرون من النظام الفدرالي، والمناطق التي ليست السيادة فيها للقانون، بل للعرف المحلي، ويمقتون فساد القيادات المحلية وتحالفات رجال الأعمال ورؤساء البلديات والشرطة المحلية، ووصاية رجال الأعمال المحليين على السياسيين الهواة، والانقسامات المحلية، وغيرها. وهي مواضيع (ثيمات) متكررة في السينما الأميركية التي يؤدي فيها عادة شرطي قادم من عاصمة الولاية، أو مقاوم محلي للفساد، دور البطولة. وحبّد علماء السياسة الأميركيون نموذج ألمانيا بوصفها دولة مركزية تفرض القانون، وذات بيروقراطية ناجعة، شرط أن ترتبط بنظام دستوري. وقد صوّر فرانك غودنوا (Frank Goodnow) دور العلوم السياسية في الخطاب الرئاسي الأول أمام مؤتمر الجمعية الأميركية للعلوم السياسية في عام 1904؛ إذ قال إن هدف التخصص هو المساعدة في "تحقيق إرادة الدولة". لقد أراد علماء السياسة، من ضمنهم من أصبح رئيسًا للولايات المتحدة، وودرو ويلسون (Woodrow Wilson) (1913-1921)، أن ينقلوا نموذج الدولة المركزية من ألمانيا إلى الولايات المتحدة، شرط أن تتنفس هواءً أميركيًا حرًا⁽⁴²⁾، وفق تعبيره.

تتفاوت درجات الدولتية، بمعنى تغلغل الدولة (جهازها) في مجالها الجغرافي - السكاني. خذ مثلاً درجة استقلالية الأقاليم، وتوزّع السلطات في الولايات المتحدة بين الولايات والدولة الفدرالية، وحجم دور الشركات الخاصة في الحياة العامة وتقديم الخدمات التي تقدّمها مؤسسات الدولة في بلدان أخرى، وقلة عدد مؤسسات الدولة التي يفترض أن يتعامل معها المواطن في حياته اليومية. إن هذا كله لا يعني أنها غير موجودة، وأن ليس لكل وزارة مؤسسات على المستوى الفدرالي؛ فلكل ولاية مؤسساتها أيضًا. ومنها ما يؤدي أدوارًا أخرى، لكنها كلها تؤدي أدوارًا متفاوتة الأهمية في حياة المجتمع، وحتى المواطن الفرد، حتى لو لم يكن في تماس يومي معها.

(42) John S. Dryzek & Patrick Dunleavy, *Theories of the Democratic State* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), p. 42.

ثمة فروق أيضًا في أدوار القضاء والبرلمان والحكومة والنيابة بين الدول المختلفة. لكنها جميعًا مؤسسات في الدولة الحديثة، ويبدو بعضها أكثر دولية من بعضها الآخر؛ فثمة فرق بين برلمان ينتخب الحكومة من بين صفوفه، وآخر منفصل عنها، يكفي بأدوار التشريع والرقابة عليها، حيث رأس السلطة التنفيذية منتخب من الشعب. لكن لا يمكن الحديث عن دولة حديثة من دون كيان قادر على التشريع وفرضه على إقليم وسكان، وهو من أهم معايير الاعتراف بالدولة في عصرنا. وهذا هو التحدي الأهم الذي واجه الدول الناشئة بعد الحرب العالمية الثانية والتحرر من الاستعمار، حيث عُدَّت الدولة قائدة لعملية تنمية المجتمع وتطويره. وقد كتب أحد الباحثين: "يمكن رؤية الدولة بوصفها منظومة أجهزة مُدارة قانونيًا بغرض تأطير القانون وتطبيقه وفرضه"⁽⁴³⁾.

غالبًا ما يتعامل الناس مع الحكومة بوصفها الدولة، فهي التي تُمثِّلها إزاء الخارج، وهي التي تُنفِّذ السياسات في الداخل. لكن انطباع الناس شيء، ومفهوم الدولة شيء آخر. ولا أجد مكانًا لتصنيف الباحث نيتل المتطرف لأنواع السيادة في بريطانيا، حيث لا يوجد، وفق تحليله، مفهوم واضح للسيادة (انتخابات، أحزاب وربما حكومة)، في حين أنها في الولايات المتحدة سيادة القانون فقط، أما في القارة الأوروبية، فهي سيادة الدولة⁽⁴⁴⁾. والحقيقة أنها سيادة الدولة في جميع هذه الحالات، أو هي ليست سيادة الدولة فيها كلها، وذلك بحسب تعريفنا لسيادة الدولة ومدى الحاجة إلى هذا المفهوم. لكن سواء احتجنا إلى مصطلح السيادة أم لا، فإن الدولة الحديثة قائمة في هذه الحالات جميعها، وفيها كلها سلطة تشريعية تُشرِّع القوانين، وجهاز بيروقراطي ومؤسسة تحتكر العنف، لكن ممارسة السلطة وكيفية توزيع السلطات فيها تختلفان من مكان إلى آخر.

في العالم العربي، تكرر استخدام مصطلح دولة بمعنى مخالف تمامًا لمعنى اللفظ الأصلي الذي كان يفيد بالتقلب والتغير، وأصبحت دلالاته واضحة، ووقع

(43) Gianfranco Poggi, *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 1978), p. 102.

يُنظر أيضًا:

Migdal, *Strong Societies and Weak States*, p. 14.

(44) Nettl, p. 574.

التمايز بين معناه ومعاني ألفاظ كانت تدل على السلطة السياسية، مثل الأمير والسلطان والإمامة والولاية. وتبدّل لفظ الحكم من القضاء والحكم بين الناس⁽⁴⁵⁾، ليعني السلطة السياسية وحكم الناس، واستُخدمت ألفاظ عربية قائمة (أو ذات أصل فارسي) في مصطلح مجلس الوزراء ومجلس الشعب والجمعية العمومية، ونشأ لفظ الحكومة لترجمة (Government)، وأصبح متميزاً من الدولة⁽⁴⁶⁾.

وقع الانتقال إلى الدولة الحديثة في أوروبا تحديداً من داخل النظام الملكي، في صراع مع الكنيسة والإقطاع. أما في العالم العربي، فقد حصل انقطاع مؤسسي بين بواكير الدولة هذه (حالة التنظيمات العثمانية التي كانت البلدان العربية غالباً على هامشها على كل حال، ولم تُطبّق على نحو متجانس في الإمبراطورية)، والدولة الحديثة في العالمين العربي والإسلامي. ولا شك في أن الدولة الحديثة في الشرق (ولا سيما الدولة العربية) ليست مرحلة في تطور الدولة العثمانية، فقد فصل بينهما الاستعمار. لكن لا يجوز إهمالها، ولا سيما استمرارية إرث التنظيمات، عند التحليل التاريخي لنشوء الدول⁽⁴⁷⁾. وعلى كل حال، لا مجال لتجاهل الإصلاحات في الدولة القاجارية عند دراسة دولة إيران الحديثة، ولا لإهمال مرحلة التنظيمات العثمانية عند دراسة دولة تركيا الحديثة (ومصر وتونس بدرجة أقل)، ودولتي العراق وسورية أيضاً اللتين أسهم في تأسيسهما بصورة أساسية ضباط عرب تنظيماتيون ينحدرون من جمعية الاتحاد والترقي إسهاماً أساسياً. صحيح أن إيران وتركيا تبتنا صيغة الدولة الأوروبية ومؤسساتها، لكنهما لم تمرّا بمرحلة زمنية فاصلة من النوع الذي شكّلته مرحلة الاستعمار في مشرق الوطن العربي ومغربه. وهذا فرق جوهري أثار

(45) كما في الآية القرآنية: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65). وأيضاً ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء: 58).

(46) يجلب برنارد لويس مثلاً على التمييز بين الحكومة والدولة في مذكرة عثمانية مؤرخة في عام 1837، يستخدم فيها الكاتب صادق رفعت عبارة "الحكومات الأوروبية" على نحو يميزها من الدول الأوروبية. يُنظر:

Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1988), p. 37.

(47) وسوف نعود إلى هذا الموضوع حين نعالج دور الضباط العثمانيين العرب في بدايات الدول العربية في المشرق.

في نواح عديدة، منها نشوء دول قومية في إيران وتركيا، وتعرّتها عربياً. ورثت تركيا الجيش العثماني والبيروقراطية العثمانية وعقلية إصلاحات التنظيمات الحديثة. كما مثلت استمرارية مباشرة لشرعية الوطنيين الذين قاوموا الاحتلال الأجنبي في حرب الاستقلال (1919-1922)، وأنشأوا كتلة تاريخية بين القوميين والليبراليين وغيرهم في عملية تأسيس الجمهورية.

لا يجوز الاستخفاف بمكوّنات الدولة وأجهزتها البيروقراطية والعجائية والقضائية التي نشأت في إمبراطوريات وسلطنات الشرق أو في إطارها، بدءاً من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وحتى الدولتين العثمانية والصفوية، بإطلاق حكم معياري باعتباريتها، أو بالتقيّد بمنشئها في الحداثة الأوروبية. يبدو أن دولاً كان يمكن أن تنشأ في هذا الإقليم، وعرفت أنظمة مسح الأراضي والضرائب على الإنتاج الزراعي والسلعي والتجارة، وصك العملة وإنشاء الدواوين البيروقراطية التي تعادل تقريباً الوزارات، وتنظيم العلاقة بين المجالين السياسي والديني، وأجهزة الشرطة والقضاء، وعقد المعاهدات، مثل المعاهدات التجارية مع المدن الإيطالية والدولتين الأيوبيه والمملوكية، وحتى الدولة العثمانية في القرن الرابع عشر. لكن ليس في سياق الحداثة الأوروبية، ولم يُقدّر لها أن تستمر. ولا شك في أن الحداثة الأوروبية، والثورة الصناعية، ونشوء السوق العالمية، والأساطيل الحديثة، أسهمت كلها في إجهاض التجربة، ويمكننا دراسة هذه العوامل عينياً. أما السؤال: لماذا لم تتطوّر تلك العناصر إلى منظومة تسمح بقيام دولة حديثة على غرار ما نفهمه اليوم من نظرية الدولة، بينما تطوّرت في الغرب إلى منظومة كهذه؟ فليس له معنى في نظري، لأن العلوم الاجتماعية تبحث في الظواهر وليس في غيابها. ويفضل أن توجّه الجهود لدراسة الدولة الحديثة منذ التنظيمات العثمانية في القرن التاسع عشر، ومرحلتى الاستعمار وما بعد الاستعمار والدولة العربية المعاصرة، وليس بحث أسباب عدم تطور الإمبراطوريتين المملوكية والمغولية اللتين اندثرتا، ثمّ ظهرت محلّهما دول حديثة. ويمكن دراسة عوامل اندثارهما كما أسلفت.

الفصل الثاني

في نظريات الدولة

في التمييز بين الفلسفة السياسية والنظرية السياسية، وفي عدم جواز استغناء النظرية، حتى لو كانت معيارية عن العلوم والمنهج العلمي. في خطورة تبني مبدأ واحد، تُفسَّر به الظواهر الاجتماعية المركبة. في المدارس الرئيسة في فهم الدولة: القومية والوظيفية والمؤسسية، وفي المقاربات الطبقيّة والكوربوراتية. في أن الليبرالية ليست نظرية معيارية في الحكم فحسب، بل في المجتمع أيضًا. في تطرف في فهم الصالح العام بوصفه ناجمًا عن التبادل الحر بين الأفراد، أو تمثله الدولة. في غياب نظريات الدولة والانشغال بالمجتمع ونظم الحكم والعودة إلى التنظير للدولة في ثمانينيات القرن العشرين. في تميّز الدولة تاريخيًا من الجماعات العضوية، ومن الإمبراطوريات.

أولاً: ملاحظات بشأن الفلسفة والنظرية

اتَّفَق مع عالم الاجتماع بيار بورديو (1930-2002) في أن المناقشات بين نظريات الدولة وحولها لا تنتهي، لأنها تدور في مجال نظري قائم بذاته، منبت الصلة مع "أشياء العالم العيني والحياة اليومية"، وحتى مع مقولته التي يشوبها بعض السخرية، ومفادها أن التطلّعات والرغبات الاجتماعية للباحثين والقراء هي سبب الأفضلية التي تتمتع بها النظرية على التجربة والعلوم التجريبية. "النظرية موضوعٌ،

في الميادين كافة، في منزلة أسمى من التجربة. وكلما ازداد العلماء شهرة، أصبحوا 'نظريين'. العلماء كلهم يصبحون في نهاية حياتهم فلاسفة"⁽¹⁾، والمقصود أنهم يرغبون في ذلك.

على الرغم من اتفاقي معه، فإنني أرى جواز التفكير الفلسفي ليس فقط كتمرين عقلي، بل أيضًا لفائدته العملية في سياق البحث في الدولة حين يتطرق إلى قضايا السلطة والحرية والشرعية والطاعة والأخلاق. ولمن شاء أن يطلق على هذه التأملات تسمية "فلسفة سياسية" أو "فلسفة اجتماعية"، لكن مع إدراك أنه قد يشمل نظرية في الدولة، وذلك بمعنى النموذج التفسيري فحسب، من دون أن يكون بالضرورة نظرية علمية؛ فالأخيرة تعرف المفاهيم وتوظفها في صياغة متماسكة منطقيًا لفرضية عامة وقابلة للإثبات والدحض بالفحص الإمبريقي.

لقد كانت الفلسفة السياسية والنظرية السياسية شيئًا واحدًا حتى القرن التاسع عشر. لكنهما انفصلا مع نشوء العلوم السياسية وعلم الاجتماع، وأصبحت النظرية السياسية تتوق إلى أن تكون جزءًا من "العلوم الاجتماعية". والنظرية السياسية نوعان: علمية إمبريقية وعقلانية معيارية، وكلا النوعين يتأثر بالفلسفة السياسية وتشخيصها لقضايا مثل السلطة والجماعة والفرد والعدالة والحرية والمساواة والكرامة والطاعة والحق والواجب، وغيرها، وتحديدها مصطلحاتها. والعقلانية المعيارية هي عمومًا أكثر من العلمية الإمبريقية ارتباطًا بالفلسفة، ويمكن القول إنها متفرعة منها. وكلاهما تستعير مقولات من العهد الذي لم تنفصل فيه الفلسفة عن النظرية حتى نهاية القرن التاسع عشر. والفلسفة، خلافًا للعلوم، لا تنتج نظريات، بالمفهوم العلمي للنظرية؛ فلا توجد نظرية فلسفية، بل مقاربات تأملية عقلانية للقضايا والإشكاليات بوصفها أفكارًا، وربما تتولد منها نماذج عن البنى السياسية الأفضل من ضمن البحث الأخلاقي في الحياة الأفضل. ولا تقارب الفلسفة السياسية السياسة من خارجها كما يُعتقد، بل تتناول الأفكار القائمة في السياسة، وتُصنّفها وتربط مصطلحات المقاربات المختلفة

(1) بيار بورديو، عن الدولة: دروس في الكوليج دو فرانس (1989-1992)، ترجمة نصير مروة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016 [2012])، ص 52، 571. وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر:

Pierre Bourdieu, *On the State: Lectures at the Collège de France, 1989-1992*, Patrick Champagne et al. (eds.), David Fernbach (trans.) (Cambridge: Polity Press, 2014 [2012]), pp. 24, 338.

منطقيًا لتتمكن من فحص أيها أسلم، ليس فقط بناءً على أحكام العقل، بل أيضًا بناءً على القيم الأخلاقية التي ينطلق منها الفيلسوف. وتسهم في التهيئة للمحاجة العقلانية أدوات معرفية، مثل الحوارات التي تبدأ بتعريف المصطلحات وتحديد الأفكار عند أفلاطون، و"الحالة الطبيعية" عند فلاسفة العقد الاجتماعي، و"الحالة الأصلية" عند جون رولز الذي يفترض وجود دولة وقوانين ومواطنين لديهم حس للعدالة، ويطور نظرية ليبرالية في العدالة (في الدولة الديمقراطية الليبرالية) وليس نظرية في الدولة (ولا نظرية في العدالة عمومًا).

كتبت مارثا نوسباوم أن التقليد الفلسفي الذي ينطلق من البحث في الأفكار والمصطلحات المنتشرة لتوضيح المصطلحات قائم منذ سقراط (470-399 ق.م) وأرسطو. بموجب هذا التقليد، "تأخذ الفلسفة مادتها من المشاركين في الحوار. إنها ليست عقيدة تُفرض، ولا تأتي بشيء من الخارج، إنما بوساطة فرز المصطلحات منهجيًا وتوضيحها، وهو ما لا يقوم به الناس بأنفسهم عادةً، وبذلك فهي (أي الفلسفة) تؤدي وظيفة عمومية مُهمة"⁽²⁾.

كتب ستيفين غريفين أن "الفلسفة السياسية لا تنسحب من المجتمع والعالم [...] كما أنها لا تدّعي اكتشاف الحقيقة بوسائلها العقلانية المتميزة خارج تقاليد الفكر والممارسة السياسيين. ووفق رولز، لا يكتسب أي مصطلح سياسي وزنًا إلا إذا ساهم في تنظيم قناعاتنا في العدالة على جميع المستويات العمومية، من الأكثر عمومية إلى الأكثر خصوصية. إن دور الحالة الأصلية⁽³⁾ هو مساعدتنا في

(2) Stephen M. Griffin, "Political Philosophy versus Political Theory: The Case of Rawls," *Chicago-Kent Law Review*, vol. 69, no. 3 (1994), p. 706; Martha Nussbaum, "The Use and Abuse of Philosophy in Legal Education," *Stanford Law Review*, vol. 45, no. 6 (1993), pp. 1627-1645.

(3) هاجم نقّاد رولز فكرة الحالة الأصلية (Original Position) التي ينطلق منها في نظرية في العدالة، بوصفها تأسيسية تقتض ما يجب أن ينشأ عن الديمقراطية ذاتها وخيارات الناس فيها. لكن رولز ومؤيديه يرون في الحالة الأصلية آلية تفكير وتحليل. إنها حالة مفترضة يتساوى فيها الناس ولا يعرفون فيها شيئًا عن وضعهم الاجتماعي أو جنسهم أو قدراتهم أو حتى حالتهم الصحية (يفكرون بعقولهم خلف حجاب من الجهل بشأن إمكاناتهم)، وبهذا تزول عوامل الانحياز التي تمنعهم من التفكير بعقلانية وأخلاقية في العدالة بناءً على مبدئين: عدم جواز التمييز ضد أحد أو لمصلحة أحد بسبب وضعه أو مكانته... إلخ، وعدم جواز المسّ بحرّة أحد.

John Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971]), pp. 17-22.

هذا السياق"⁽⁴⁾. وهو يرى حاجةً إلى نظريات مجردة وأفكار مجردة، مثل "الحالة الأصلية" التي يفترضها رولز في نظريته في العدالة، انطلاقاً من الصراعات القيمة العينية في العالم الحقيقي. إننا نعود إلى الفلسفة السياسية لنكتشف إذا كان هناك حل لهذه الصراعات. ولذلك، تتضح أهمية الفلسفة السياسية في الصراعات القيمة التي تنشأ من خلال السياسات الديمقراطية⁽⁵⁾.

هكذا جرى إحياء الفلسفة السياسية في عصرنا في سياق الحوارات بشأن المؤسسات والسياسات الأكثر تلاؤماً مع القيم المشتركة (الحرية والمساواة) في الدولة الديمقراطية. وينسى ذلك كثيرون من المثقفين والباحثين العرب الذين يبدأون على إعادة إنتاج حوارات الليبراليين والجماعيين (Communitarians) الآتية من سياق آخر هو سياق الدولة الديمقراطية الليبرالية الراسخة وإسقاطها على الدول والمجتمعات العربية، في حين أن مهمات أخرى تنتظر الفلسفة في البلدان السلطوية متعلقة بنقد الدولة والمجتمع ونظام الحكم. ولا شك في أنه يمكن تعلّم الكثير من تلك الحوارات، شرط ألا ننسى السياق.

تتضمن النظريات تعميمات مستخلصة من الدراسة الإمبريقية للدول المختلفة في العلوم السياسية والحقوق وعلم الاجتماع، تفيد بتشكيل مفهوم للدولة، ويتدخل الحدس في ذلك أيضاً. لكن استنتاج مفهوم للدولة فلسفياً من دون التطرّق إلى التجارب العينية أمرٌ فيه نظر. خذ مثلاً مقولة جورج فلهلم فريدريش هيغل "الدولة هي الفكرة الإلهية بالشكل الذي توجد فيه على الأرض"⁽⁶⁾، بمعنى أنها تجسّد القانون وتجمع بين الخاص والعام والإرادات الخاصة والمصلحة العمومية، أو هي باختصار تجسيد للأخلاق العمومية. هذه أفكار فلسفية تأملية تحمل دلالات مهمة بشأن مفهوم الدولة، لكنها ليست نظرية. وهذا لا ينطبق فقط على الفلسفة المثالية الميتافيزيقية كما يقال عنها؛ فنظرية رولز الاستنباطية في العدالة هي أيضاً ليست نظرية علمية إمبريقية أو وضعية (تشغل مفاهيم وتصوغ فرضيات قابلة للفحص)، ولا هي نظرية معيارية

(4) Griffin, p. 705; John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 45.

(5) Griffin, p. 705; Rawls, *Political Liberalism*, pp. 44-46.

(6) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte," [1837], in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 12 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), p. 57.

ضمن العلوم السياسية؛ بل هي فلسفة سياسية في المحاجة الأخلاقية الفلسفية، ويمكن أن تُسمّى نظرية معيارية في العدالة الليبرالية، وفي الليبرالية السياسية. والنظريات المعيارية، حتى لو كانت ضمن تخصص العلوم السياسية، هي عمومًا متشعبة عن الفلسفة الأخلاقية.

لقد حلّت العلوم السياسية وعلم الاجتماع (بما في ذلك الأنثروبولوجيا) وعلم القانون محل الجزء التحليلي في فلسفة الدولة. لكن هذه العلوم الثلاثة لا تستغني عن المقاربات للموضوع التي في تاريخ الفلسفة، والتي تُعدّ فلسفية في تمييز قديم لها من الأسطورة من جهة، وتمييز حديث لها من العلم من جهة أخرى. ربما كانت الفلسفة علم ذلك الزمان، لكنها ليست علم هذا الزمان. ومع ذلك، يفضّل ألا يستغني البحث العلمي في الدولة عما يقدّمه "تخصص" ما زال يُعدّ فلسفيًا، وهو ما يسمى "علم الأخلاق"، الذي يفضّل أن يسمى فلسفة الأخلاق، ولا سيما ما أنتجه من مقولات حول طبيعة الإنسان والعلاقة بين الفكر والممارسة والإرادة والقيم والحرية والعدالة وغيرها.

على كل حال، ليس مفيدًا رسم حدود قاطعة بين الفلسفة السياسية والنظرية السياسية، وذلك أيضًا لأسباب متعلقة بولوج بعض المشتغلين بالفلسفة مجال العلوم الاجتماعية خلال البحث والدراسة لرؤيتهم أن فهم الدولة بالتأمل الفلسفي وحده ليس ممكنًا (وهو منهج هذا الكتاب الذي يستخدم التأمل الفلسفي، ولا يكفي به، بل ينتقل إلى استخدام الأدوات العلمية)، وليس بولوج بعض الباحثين في العلوم الاجتماعية المجال الفلسفي بحثًا عن تأملات تحليلية وتركيبية مفيدة، أو من خلال التوصل إلى تعميمات نظرية يمكن مقارنتها بالمفاهيم الفلسفية.

ثمّة أبحاث في الدولة يقوم بها مؤرخون وعلماء اجتماع وعلماء سياسة وعلماء في القانون. ومن المهم الإشارة إلى أن الأبحاث في منشأ دولة أو دول مختلفة وبنيتها المؤسسية ووظائفها قد تختلف فقط، لأنها تتناول جوانب مختلفة؛ وغالبًا ما يكون استنتاج نظريات مختلفة في الدولة من هذه الأبحاث (أو من دونها) تعبيرًا عن نزعات أيديولوجية وسياسية، وعن تغيّرات في الثقافة والأيديولوجيات عبر المراحل التاريخية. وهكذا، استخلصت الاشتراكية والليبرالية والقومية نظريات مختلفة في الدولة، بالاستناد إلى تجارب عينية. وتسد نظريات الدولة الليبرالية والماركسية

أيدولوجيًا (سمّاه ديفيد هيوم (David Hume) (1711-1776) حزبياً، كما سوف نرى لاحقاً). ومن ناحية أخرى، تنطلق محاولات إنتاج نظرية في الدولة باعتبار أن هدفها فيها، مثل مقاربات العقد الاجتماعي، من منظور عقلاني وعلماني معاً؛ إذ تروم فهم الظواهر بالكشف عن منطقها الداخلي، وليس اعتماداً على مسبب مقيم في الغيب (حتى لو عُدتّ قوانين الطبيعة نتاج هندسة إلهية للكون، فهذا لا يُغيّر من كونها تُكشّف وتدرّك عقلياً بهدف تفسير الظواهر، لأن لها فعلاً منتظماً، وليس تعسفياً). ومن دون ذلك لا تقوم مقارنة عقلانية، فضلاً عن أن تكون علمية، للظواهر الاجتماعية. لكن في حالة منظومة قوة/ سلطة مثل الدولة، قد تقود هذه المقاربة العقلانية إلى تبرير الحكم الليبرالي جون لوك (John Locke) (1632-1704) والديمقراطي جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778)، والحكم المطلق أيضاً - جان بودان (Jean Bodin) (1530-1596) وهوبس - الذي يبرّر بالسيادة المطلقة.

السيادة المطلقة هي السلطة العليا التي تفسّر ذاتها بذاتها، وتُبرّر ذاتها بذاتها، والتي تعني أيضاً أن غايات الدولة فيها، وليس خارجها، ولا توجد اعتبارات أُسمى منها. أليس هذا ما توصل إليه كارل شميت (Carl Schmitt) (1888-1958) وأمثاله؟ السؤال هو: ما الهدف الذي توضع نظرية الدولة لتبريره وإسناده؟ وهذا التساؤل لا يعني أنها غير مفيدة؛ فبما أنها توضع بمنهج عقلاني وتستند إلى دراسة تجارب عينية، فإن الاستفادة منها أكيدة، لأنها تُلقي الضوء على جوانب مختلفة من الظاهرة، بغض النظر عن هدف واضعي النظرية.

إضافة إلى ذلك، سوف أُبين لاحقاً أنه إذا تجرّدت من الفلسفة الأخلاقية، فإن نظرية الدولة بما هي دولة، من دون تاريخ النشأة وطبيعة المجتمع ونظام الحكم، لا تعدو أن تكون مجموعة قليلة من التجريدات العامة المستقاة من الدول الحديثة، وكلما زادت نسبة الأفكار السابقة المفترضة في تكوين مفهومها، زادت العناصر الأيدولوجية فيه. تقع نظرية الدولة بين الفلسفة الأخلاقية والبحث العلمي التاريخي والإمبريقي، ويُفترض أن تستفيد منهما.

توجّه موسميّاً في الوسط الأكاديمي دعوات إلى الاهتمام بنظرية الدولة. ويبدو، وفق هذه الدعوة التي لا تخلو من نبرة ناقدة، أن العلوم الاجتماعية مُصابة بفقر نظري دائم في ما يتعلق بنظرية في الدولة. وقد راجت بين المثقفين العرب في مرحلة

ما عبارةً مرسلّةٌ لا تعوزها المبالغة، مفادها أن "ما ينقصنا هو نظرية في الدولة"؛ فدائمًا ثمة "شيء ما" محدد "ينقصنا"، وغالبًا ما يكون هذا "الشيء الما" هو ما يجري تداوله في العلوم الاجتماعية في الغرب في مرحلة محددة.

يبدو هذا التحفيز أول وهلة منطقيًا ومُغريًا في الوقت ذاته، لأن الكثير من القضايا التي تواجهها المجتمعات العربية، وربما شعوب النصف الجنوبي من الكرة الأرضية عمومًا، متعلق ببنية الدول القائمة فيه وعلاقة حاضرها بمنشئها التاريخي، ودرجة تماسكها أو هشاشتها، وغياب علاقة "عضوية" بين الدولة والجماعات السكانية التي باتت تعيش في كنفها، وغيرها من القضايا؛ ذلك لأن الدولة لم تتطور عبر صيرورة نشوء بيروقراطية ومركزة تدريجية للسلطة المادية والرمزية في يد مؤسسات تحظى بشرعية، وقد نشأت المؤسسات الحديثة التي تسمى دولة في المنطقة العربية في كنف الاستعمار أو الوصاية الاستعمارية، أو أنها استوردت النماذج التي تطوّرت في أوروبا جاهزة، كما أن تاريخ سيطرة هذه المؤسسات على الإقليم والسكان المحددين بالحدود السياسية لهذه الدولة لا يعود إلى ما قبل القرن العشرين.

إذا ما أخذَ تحدي النظرية بجدية، فإن التساؤلات تتوالى وتفرض ذاتها: هل المقصود بنظرية الدولة هو المقاربات النظرية التي تتناول ظروف نشأة الدولة الحديثة بوصفها مجموعة مؤسسات مترابطة (حكومة تسيطر على نطاقها الإقليمي السيادي وجيش نظامي وبيروقراطية مركزية مثلاً)، حيث شكّلت هذه المؤسسات كيان الدولة؟ في هذه الحالة يفترض البحث عن حالات "نموذجية" لنشوء الدولة، وعن العناصر المهمة والحاسمة المشتركة التي تتوصل إليها دراسات مقارنة لحالات نشوء دول حديثة، أم هي نظريات متعلقة بالدولة بوصفها نموذجًا مستقلًا عن ظروف نشأتها؟ والمقصود هو أنه قابلٌ للانتقال والتطبيق، أي لم تعد الدول تنشأ، بل أصبحت تُقام بموجب نموذج.

فرضت ضرورات فهم نشوء الدول العينية وبنيتها ووظائفها تجاوزَ التنافر أو الإقصاء المتبادل بين "نظريات في الدولة"؛ فبعض من هذه النظريات ينجح في توضيح منشأ الدولة الأوروبية الحديثة في ظروف معيّنة، و بعضٌ منها ينجح جزئيًا في شرح وظيفتها، ويبيّن بعضٌ آخر منها ما يميّزها بكشف بنيتها الأساسية على درجة أعلى من التعميم. وقد تعدّل جميع هذه المقاربات وتطوّرت، عبر النقد المتبادل وديناميات

التأثر في ما بينها في بحث الظواهر العينية. كما أصبحت أي محاولة نظرية جدية في فهم الدولة تحتاج إلى تضافر هذه المقاربات وغيرها. فليست الحصرية النظرية مفيدة في فهم ظواهر اجتماعية مركبة ومتغيرة ومتطورة باستمرار. ومن المرجح أن من شأن الإصرار على مقارنة نظرية واحدة لفهم منشأ الدولة وبنيتها ووظيفتها وطابعها وعلاقتها بالاقتصاد والمجتمع والثقافة، وتأثيرها فيها، وتأثرها بها، أن يقود إلى تغليب عنصر الأيديولوجيا الكامن في النظريات الاجتماعية، حيث تتحوّل إلى مجرد تعبير عن تيار أيديولوجي يحتفي بقدرته هو وحده على تحليل ظواهر اجتماعية من منظور واحد، وبناء على مبدأ واحد، كأنه في حالة صراع مع النظريات الأخرى. العلوم لا تتصارع، بل الأيديولوجيات، وأحياناً يفعل العلماء ذلك، لكنهم في صراعاتهم يتفاعلون في ما بينهم. إن ادعاء أي مقارنة نظرية أنها قادرة على الإلمام بجوانب الظاهرة الاجتماعية كافة، حيث توازيناها في شموليتها، هو ادعاء أيديولوجي (إن لم يكن من ناحية المنطلقات، فعلى الأقل في المآلات).

تتورط العلوم الاجتماعية في مأزق حين تُحاول تقليد الفلسفة التي قد تغري للبناء على مبدأ واحد، حيث يشكل مركزاً لفهم بنية العالم فلسفياً. وقد قلّدت الفلسفة الحديثة ذاتها العلوم الطبيعية بعد اكتشافات معينة، مثل الجاذبية عند إسحق نيوتن (Isaac Newton) (1643-1727) أو الشواء والارتقاء عند تشارلز داروين (Charles Darwin) (1809-1882)، أو نظريات فيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg) (1909-1976) في فيزياء الكم، أو النسبية عند ألبرت أينشتاين (Albert Einstein) (1879-1955)، أو مسألة الجينوم مؤخراً في البيولوجيا. وحتى لو أُسست مقولات فلسفية حديثة ما على منجزات العلوم الطبيعية، فإن عملية بناء رؤية فلسفية للعالم تقوم على مبدأ واحد، تبدو جذابة ومتماسكة، لكن مخاطرها أصبحت معروفة؛ أما في العلوم الاجتماعية، فلا يمكن أصلاً إيجاد نظرية شاملة كهذه، وكل محاولة من هذا النوع، مثل نقل نظرية الأعراق شبه العلمية بغرض فهم المجتمع والتاريخ، أو تعميم نظرية الصراع الطبقي أو علم النفس التحليلي، تُصبح مفسّرة لكل شيء في المجتمع الإنساني وتاريخه، يحوّلها إلى أيديولوجيات، وفي بعض الحالات أيديولوجيات خطيرة. خذ مثلاً شبه نظرية الأعراق في البيولوجيا التي أسقطت على الحضارات والشعوب بإنشاء نظريات تُفسّر المجتمعات وثقافاتهما، وحتى سلوك أفرادها بالعرق، فعاملت ثقافة أي شعب وأي دولة، بوصفها تعبيراً عن "عرقية" عرق ما ينتسب إليه أو تعبيراً عن "انحطاطه".

ثانيًا: خريطة أولية

يقسم ماتياس فون هاو المقاربات في نظرية الدولة إلى أربع⁽¹⁰⁾: 1. المقاربة الماركسية الطبقة التي ترى أن أصل الدولة يكمن في الحفاظ على الملكية الخاصة، وأن الدولة الحديثة نشأت مع النظام الرأسمالي تحديدًا، بوصفها أداة لتدبير مصالح الطبقة الرأسمالية وقمع الطبقات الأخرى؛ 2. المقاربة الليبرالية التي تحصر الحاجة إلى الدولة في الحفاظ على السلم الاجتماعي بوصف التجاوزات على حرية الناس وملكيّتهم الخاصة حالات استثنائية، إنها وظائف قضائية وشرطية هدفها تحقيق العدالة بحماية حياة المواطنين وحياتهم وممتلكاتهم. ويجب مقاومة تمدد وظائف الدولة وأجهزتها على حساب آليات التنظيم الذاتي للاقتصاد والمجتمع؛ 3. المقاربة المؤسسية الشيرية التي تتعامل مع الدولة بوصفها كيانًا حديثًا قائمًا بذاته، ولا تُعنى بنشوء الدولة، بل ببنيتها الأساسية ووظيفتها، ولا سيما استقلالية البيروقراطية وعقلانيّتها، وتعتبر أن ما يميزها من بقية المؤسسات الاجتماعية هو احتكارها العنف الشرعي⁽¹¹⁾، وهو الذي يقود إلى السيادة على الإقليم والسكان؛ لقد قارب فيبر الدولة من خلال تنظيمها ووظيفتها، وليس بوصفها أداة. ومقاربتة مؤسسية، والفصل الذي قام به بين الدولة والمجتمع عمليًا بمقاربتة الدولة بوصفها مؤسسات تحتكر التشريع والعنف الشرعي أتاح للمؤسسيين (Institutionalists) لاحقًا الحديث عن مصالح مُستقلّة للدولة، وأيضًا عن محددات تضعها هذه المؤسسات على الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين بحيث تُقيّد خياراتهم. وهو أساس فكرة المؤسسية. تتقاطع المقاربات المؤسسية مع فيبر، وحتى مع الماركسية الجديدة، في تأكيدها استقلالية مؤسسات الدولة وتقييد هذه المؤسسات للفاعل الإنساني. وإجمالًا، توزّعت المؤسسية الجديدة على مقاربات فكرية متنوعة، فتفاعلت مع نظرية الخيار العقلاني (Rational Choice)، والأنثروبولوجيا الثقافية والماركسية. ولقد بدأت المؤسساتية وصفيةً لبُنى مؤسسات الدولة، ودرست أوجه الشبه والاختلاف في عمل نظم الحكم المختلفة.

(10) هذا التقسيم موجود بتسميات مختلفة في المقالة التالية:

Matthias vom Hau, "State Theory: Four Analytical Traditions," in: Stephan Leibfried et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Transformations of the State* (New York: Oxford University Press, 2015), pp. 131-151.

(11) من الآن فصاعدًا، نختصر عبارة الاستخدام الشرعي للعنف بعبارة العنف الشرعي.

وتماشت مع استبدال الدولة بالنظام السياسي لدى المقاربة البنوية الوظيفية التي، كما هو معلوم، تُقارب النظام (System) من حيث قدرته على التوازن الذاتي والمحافظة على الذات، بحيث تكمن وظيفة أجزائه في إسهامه في الحفاظ على هذا التوازن الذاتي؛ 4. المقاربة القومية التي ترى الدول تعبيراً عن تطّلع الأمم إلى حكم ذاتها بصيغة الدولة-الأمة. يستثني هذا التقسيم مقارنة خامسة، وهي فلسفة التاريخ المثالية التي تُعتبر الدولة نتاج مسيرة التقدم التاريخي المتداخل مع عقلنة تنظيم المجتمع، وهي تجسيد الأخلاق العمومية التي تندمج الأخلاق الخاصة فيها⁽¹²⁾، وهكذا، يصبح التفاوت والتنوّع بين الدول عبارة عن ابتعاد عن هذا المفهوم واقتراب منه؛ كما يستثني التقسيم أعلاه مقارنة سادسة هي العقد الاجتماعي، وسوف نعود إلى هذا الموضوع في فصل خاص. وبالطبع يمكن إضافة مقارنة سابعة، وهي المقاربة القانونية الدستورية المؤسسية التي تُقارب الدولة بوصفها نتاج عملية تطوير المؤسسات، وتعامل مع طبيعتها بناء على بنية هذه المؤسسات وعلاقاتها الداخلية واستقلالها عن المنظومات القانونية الأخرى؛ فضلاً عن ثامنة، وهي المقاربة التعددية في بداية القرن العشرين. انطلقت التعددية من أن الدولة هي رابطة الروابط الاجتماعية، ومن ثم فإن واجبها الأول هو أن تعترف بالجماعات القائمة وشخصيتها الاعتبارية.

يتكرر في كتب التدريس في العلوم السياسية في الغرب ذكر ثلاثي التعددية والنخبوية والماركسية. ويُنتقد هذا التقسيم، لأنه لا يشمل المؤسسية، والمؤسسية الجديدة، والاختيار العمومي، وما بعد البنوية، والنسوية⁽¹³⁾. وبعضها يتضمن مقاربات تحليلية نقدية للدولة ونظرياتها، ولا يحاول أصلاً طرح نظرية في الدولة. فما بعد البنوية تناهض فكرة نظرية في الدولة، مثلما تدعو إلى الابتعاد عن مفهوم السيادة، وتفضّل الاشتغال في الحوكمة وتكنولوجيات السيطرة.

سوف نتطرق في هذا الكتاب إلى النماذج المؤثرة، التي تعدّ نظرية في الدولة فعلاً، وليس في بُعد واحد من أبعادها أو مكون من مكوناتها، أو وظيفة من وظائفها في خدمة موقف متعلق بدور الدولة في الاقتصاد مثلاً.

(12) سوف نتطرق إلى هذا الموضوع في فصل خاص لاحقاً.

(13) يُنظر: كولن هاي ومايكل ليستر وديفيد مارش [محررون]، الدولة: نظريات وقضايا، ترجمة أمين الأيوبي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019 [2006]).

خذ نظرية الاختيار العمومي (Public Choice Theory)، على سبيل المثال لا الحصر. إنها في الأصل نظرية اقتصادية أميركية من ستينيات القرن الماضي، وقد أثرت في العلوم السياسية في أميركا وأوروبا⁽¹⁴⁾. مفاد هذه النظرية عمومًا أن الدولة هي مصدر انعدام الكفاءة؛ فهي ترى أن الناس يتمتعون بتفضيلات كاملة وانتقالية ويمكنهم العمل بناءً عليها⁽¹⁵⁾. وبما أن النظرية تعدّ تفضيلات الناس انعكاسًا لميولهم المنفعية ومصالحهم الذاتية، غالبًا على الأقل، فإن نقل النظرية إلى عالم السياسة والدول أفضى إلى تطبيق هذه المقاربة على سلوك السياسيين والمؤسسات والموظفين الحكوميين. فيدعي أصحاب فكرة الاختيار العمومي أن الدولة تُخفّق للأسباب نفسها التي أدت إلى إخفاق السوق، لأن دوافع موظفي الدولة لا تختلف عن دوافع الناس في السوق؛ فسلوكهم نفعي على نحو فردي أو حزبي أو فئوي، ولا يمكن ضمان أن تصرف الدولة من منطلق المصلحة العمومية، وإذا كانت الخيارات القائمة على المصالح الذاتية تؤدي إلى إخفاق السوق فهي تؤدي إلى إخفاق الدولة أيضًا. وقد يوظف السياسيون الدولة من أجل منافع خاصة، أو خضوعًا لجماعات الضغط، أو الأحزاب، أو غيرها، فيتخذون قرارات لا تفيد المصالح العمومية⁽¹⁶⁾. إنهم يعملون لاسترضاء الناخبين في حالة الدول الديمقراطية، بغض النظر عما يتطلبه الاقتصاد نفسه بموجب منطقته. هكذا تُعظّم الموازنة باستمرار، وتخفف الضرائب حين يجب زيادتها، أو ترتفع حين يجب تقليلها. هذا يعني أن المصلحة العامة في تعريف مفهوم الدولة نظريًا ليس بالضرورة هو الواقع العملي في سلوك الدول. ويمكن للقارئ أن يتصور وابل الردود على هذه النظرية، بدءًا من اتهامها بقصر دوافع الإنسان على المنافع وتجاهل الدوافع القيمية، وصولًا إلى التقليل من دور القيود المؤسسية على قرارات السياسيين وسلوكهم والتقليل أيضًا من أهمية الثقافة والأيدولوجيا. وعلى كل حال، ليست هذه في رأيي نظرية في الدولة.

تنتشر على نحو واسع مقاربات قانونية لا بد منها، ولا يمكن فعل الكثير من دونها. وسوف نصادف الكثير منها في هذا الكتاب، لأن موضوع الدولة يشغل الباحثين في القانون الدستوري، وكذلك في القانون الدولي. وفي رأيي، ثمة مقاربتان قانونيتان،

(14) أندرو هندمور، "نظرية الاختيار العمومي"، في: هاي وليستر ومارش [محررون]، ص 151.

(15) المرجع نفسه، ص 154.

(16) المرجع نفسه، ص 160-163.

شكلية وجوهرية، بموجب المادة الأولى من معاهدة مونتيفيديو (Montevideo) (1933) بشأن حقوق الدول وواجباتها: "الدولة بوصفها شخصاً في القانون الدولي يجب أن تمتلك الصفات التالية: (أ) جماعة سكانية دائمة؛ (ب) إقليم مُحدّد؛ (ج) حكومة؛ (د) قدرة على تشكيل علاقات مع دول أخرى"⁽¹⁷⁾. ووفق إيان براونلي، الذي يُعدّ مرجعاً في القانون الدولي، فإن الدولة هي جماعة سياسية ذات نظام قانوني في إقليم. إن وجود حكومة مع إدارة مركزية وأدوات قانونية هي الدليل على وجود جماعة سياسية ثابتة⁽¹⁸⁾.

وقد عرّف ألان جيمس السيادة بأنها استقلال دستوري عن دول أخرى⁽¹⁹⁾، ف"كل ما يعنيه الاستقلال الدستوري هو أن دستور الدولة ليس جزءاً من ترتيب دستوري أشمل". الدولة ذات السيادة مستقلة دستورياً، ومن حقها أن تنسج العلاقات التي تريد مع الدول الأخرى، لكن لا يمكنها نسج علاقات دستورية، لأنها بهذا لا تعود دولة مستقلة. الدولة ذات السيادة منزلة دستورياً عن الدول الأخرى، إنها قائمة بذاتها دستورياً. ويمكن أن تختار الدولة ألا تؤدي أدواراً على الساحة الدولية، أي أن تكون خاملة، أو لا مبالية من هذه الناحية، لكن هذا الأمر بحد ذاته لا يمسّ سيادتها⁽²⁰⁾. ومثل كل اتفاق، يمكن أن تُكتسب السيادة وأن تُفقد، وأن تُحترم ويمكن تجاوزها، وأن يُحتفى بها أو أن تُدان⁽²¹⁾. الدولة في التعريف القانوني لها إذاً جماعة سياسية ذات نظام قانوني حصري لا يشترك فيه كيان آخر في الإقليم ذاته. وتُشتق هذه النزعة من الفرضية القائلة إن مهمة الدولة الأولى هي توحيد التشريع، والثانية هي القضاء والحكم في النزاعات. وتقوم سيادتها على استقلالية هذا التشريع، وأنه حصري،

(17) League of Nations, *Treaty Series: Treaties and International Engagements Registered with the Secretariat of the League of Nations*, vol. 165, no. 3801-3824 (Geneva: 1936), p. 25.

(18) Ian Brownlie, *Principles of Public International Law*, 3rd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1979 [1966]), p. 75.

اعتمدنا في الاقتباس على النسخة العربية. يُنظر: جيمس كروفورد [محرر]، مبادئ القانون الدولي لبراونلي، ترجمة محمود محمد الحراثي، مراجعة رودريغ أبي خليل (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022 [1966])، ص 242.

(19) سوف نناقش هذا التعريف الذي لا نعتبره كافياً لاحقاً عند البحث في موضوع السيادة.

(20) Alan James, *Sovereign Statehood: The Basis of International Society* (London: Allen & Unwin, 1986), p. 25-26.

(21) Robert H. Jackson, "Quasi-States, Dual Regimes, and Neoclassical Theory: International Jurisprudence and the Third World," *International Organization*, vol. 41, no. 4 (Autumn 1987), p. 522.

لا تشاركها فيه قوة أخرى في الإقليم المحدد بحدود الدولة، ويمكن تسمية ذلك أيضًا "الولاية القانونية" (Jurisdiction) على إقليم وسكانه.

عرف تاريخ تطور نظريات الدولة نظريات تشترك في كونها وظيفية؛ إذ تُعرّفها من منطلق وظيفتها التي تؤديها. ولا تكتفي الماركسية تحديدًا بالوظيفة، بل تُشخص ما تُعدّه وظيفة حقيقية غير مرئية، هي خدمة قوة اجتماعية (طبقة). لكن حتى هذه المقاربات تتجه نحو اعتراف باستقلالية جهاز الدولة (نسبيًا) عن القوى الاجتماعية المختلفة، وتطويرة لمصالح وتقاليد وتطلّعات خاصة به. هذه هي حال الانتقال من الماركسية (التي تُعدّ الدولة تعبيرًا عن الصراع الطبقي، وتحديدًا عن مصالح الطبقة الرأسمالية) إلى الماركسية الجديدة، ومن التعددية (التي تقصر دور الدولة على التوفيق بين مصالح وتطلّعات الجماعات المختلفة) إلى التعددية الجديدة.

يمكن إضافة ما يمكن اعتباره مقاربات سوسيولوجية نخبوية في خصوص الحكم في الدولة، وهذا مفاد المقاربة النخبوية في الحكم في إيطاليا، والمتعلقة بأن الحكم هو وظيفة النخبة، وأن الشعب لا يحكم، وينبغي له ألا يحكم، ولا حتى عبر ممثليه. ففي مركز المقاربة النخبوية للدولة، منذ غايتانو موسكا (Gaetano Mosca) (1858-1941)، فكرة أن الحكم عمومًا هو مهمّة نخبة، وقناعة بأن المؤسسات عمومًا تُفَرِّز نُخبًا قيادية، وثمرّة دائمة من يقود ومن يُقاد، من يحكم ومن يُحكم، وأن النخب تتحول بالتدرّج إلى فئة اجتماعية تتميز بثبات نسبي وتتوارث المكانة. رأى روبرت ميشيلز (1876-1936) أيضًا أن الديمقراطية في النهاية تنتهي إلى حكم نخبوي⁽²²⁾. فالتمثيل ذاته يُنتج نخبة، وهي التي تحكم. ويتقاطع هذا مع توجّه منظر الديمقراطية المعروف بتعريفه الاختزالي لها، جوزف شومبتر الذي قصر مشاركة الشعب في الحكم على الانتخابات، وحتى في الانتخابات يكون الشعب عرضةً لتلاعب المرشحين الذين يتنافسون في عرض بضاعتهم كما في السوق.

تقوم النظرية النخبوية على أربعة افتراضات أساسية: أولاً، إن حُكّام المجتمعات هم فئة اجتماعية متماسكة؛ ثانيًا، تتخذ هذه النخب مقرًا لها ضمن أراضي دولة قومية؛

(22) مارك إيفانز، "النخبوية"، في: هاي وليستر ومارش [محررون]، ص 87؛ Robert Michels, *Political Parties* (New York: The Free Press, 1962 [1911]).

ثالثًا، النخبة الحاكمة عمومًا مُغلقة أمام المحكومين؛ رابعًا، يُختار أفرادها بناءً على مؤهلاتهم وإمكاناتهم الاقتصادية أو السياسية أو الأيديولوجية⁽²³⁾.

لقد تغيرت هذه المميزات بالطبع، ونشأت تصورات أخرى للعلاقة بين النخب الحاكمة والمجتمع، وإمكانية تغيّر النخب الحاكمة، وتقسيمها إلى أقسام، مثل المديرين المهنيين والقادة العسكريين والسياسيين، كما عند تشارلز رايت ميلز (1916-1962)⁽²⁴⁾. هذه المقاربة النخبوية، بما في ذلك تطويرها عند ميلز الذي درس العلاقات بين النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية والبيروقراطية، وحتى بعدما فنّد الرأي الماركسي القائل إن النخب الاقتصادية هي المُمسكة بالسلطة، فإنها جميعها في النهاية تبقى في إطار النظر إلى الدولة من زاوية الحاكمين والمحكومين، ولا تنتقل إلى دراسة مُميزات الدولة الحديثة إلّا من زاوية جهازها البيروقراطي والأحزاب والقيادات السياسية.

يمكن الاتفاق على أن المقاربة النخبوية تؤثر في الموقف من الدولة ومؤسساتها وحتى منشئها (الذي يُفترض أنه من عمل نُخب)، لكنها لا تقدم فعليًا نظرية في الدولة. تلتقي هذه الأفكار إلى حد بعيد مع منظّرين نخبويين آخرين بشأن جهل النخبين أيضًا وعدم إدراكهم القضايا السياسية التي يدلون بأصواتهم بشأنها والبدائل الممكنة. وتلتقي معها بشكل أو بآخر على المستوى الجوهري مفاهيم الطليعة الماركسية والماركسية-القومية، وهي عبارة عن نخبة صرف، لكنها تُقدّم نفسها ببلاغة أيديولوجية اعتقادية وتاريخانية مفرطة بوصفها طليعة الطبقات أو الأمة، وقائدتها.

تذكر كتب تدريس نظريات الدولة في الغرب بعض هذه المقاربات وتتجاهل غيرها. والحقيقة أن بعض هذه المقاربات يتعلق، كما بيّنت أعلاه، بنظرية الديمقراطية لا بنظرية الدولة.

وهكذا، تُصنّف المقاربة الجيوستراتيجية التي تتعامل مع تأثير النظام الدولي، على مستوى التأثير في العلاقات الدولية بين الدول، وعلى مستوى بنية الدولة أيضًا.

(23) إيفانز، ص 83.

(24) المرجع نفسه، ص 83-84؛

C. Wright Mills, *Power Elite* (New York: Oxford University Press, 1956).

كانت هذه تعليقات منظرين، مثل ثيدا سكوكبول المستندة إلى ماكس فيبر (1864-1920) والمؤرخ الألماني أوتو هنتسه (Otto Hinze) (1861-1940)⁽²⁵⁾ أيضًا. الدولة هي، بالنسبة إلى سكوكبول، إدارة وعنف، لكن سياق هذه الإدارة والعنف هو العلاقات الداخلية والخارجية⁽²⁶⁾. لقد نشأت دول واندثرت نتيجة الصراع مع دول أخرى على الأرض والموارد الطبيعية والموقع الاستراتيجي وطرق التجارة، وغيرها. ولا يمكن تفسير استمرار وجود بعض الدول، على الرغم من هشاشتها، لولا اعتراف النظام الدولي بها. كتب أنتوني غيدنز أن الدول لا تنشأ من دون نظام دولي؛ إذ إنها تنشأ ضمن صيرورة نشوء العديد من الدول ونشوء منظومة دول⁽²⁷⁾. ولم تنشأ الدول قبل نشوء العلاقات الدولية. ومن هنا، لا تُفهم فكرة السيادة بحد ذاتها بمعزل عن اعتراف دول بسيادة دول أخرى والعلاقات في ما بينها، التي قد تعني أن السيادة مشروطة. وهو موضوع سوف نعود إليه لاحقًا.

يستخلص مايكل مان من تعريفات مجموعة من السوسيولوجيين، منهم فيبر وغيره، عناصر التعريف التالية: أ. التمايز: منظومة مؤسسات متميزة من تمثيلها الشخصي؛ ب. المركزية، بمعنى أن العلاقات السياسية تشعّ من المركز إلى الأطراف؛ ج. أرض محددة إقليميًا، تُمارَس عليها سيادتها؛ د. احتكار صنع القواعد/القوانين الملزمة المدعومة باحتكار أدوات العنف المادي⁽²⁸⁾. إن المركز الإقليمية عند مايكل مان هي أساس تفوق الدولة على الروابط الاجتماعية الأخرى كلها، وهي ما يمنح مؤسسات الدولة القدرة على التغلغل في المجالات الاجتماعية المختلفة، وذلك بالتوازي مع تراجع قدرة النخب الحاكمة على السيطرة المباشرة بالقوة. إن تغلغل سلطة الدولة واختراقها المؤسسات الاجتماعية بعد تمكّنها من السيطرة الإقليمية، تُغني عن الاستخدام المباشر للقوة.

(25) مؤرخ متخصص في الإمبراطورية الألمانية وجمهورية فايمر، اكتسبت أعماله في نشوء الدول في الحرب والاستعداد للحرب أهمية خاصة. تأثر بفيلر وإرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) (1865-1923)، وأثر في دراسات الدولة.

(26) David Held, "Central Perspectives on the Modern State," in: Gregor McLennan, David Held & Stuart Hall (eds.), *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes/Philadelphia: Open University Press, 1984), p. 69.

(27) Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge: Polity Press, 1985), 263.

(28) Michael Mann, "The Autonomous Power of State: Its Origins, Mechanisms, and Results," *European Journal of Sociology*, vol. 5, no. 2 (1984), p. 188.

يورد باحثو مشروع الدولة والمجتمع ضمن مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، تعريفًا للدولة باعتبارها "كيانًا سياسيًا - قانونيًا، ذا سلطة سيادية معترف بها، في رقعة جغرافية محددة، على مجموعة بشرية معينة"⁽²⁹⁾. ولا يبتعد هذا التعريف عن غيره من التعريفات. ويدخل المؤلفون الجهاز البيروقراطي تحت عنوان كيان سياسي - قانوني، ويعتبرون هذه النقطة، أي كون الدولة كيانًا سياسيًا - قانونيًا، كافية لفصلها عن شخصية الأفراد الحُكَّام. أما السيادة، فتعني، نظرًا على الأقل، أن الدولة هي أعلى هياكل القوة في المجتمع، كما تشمل احتكار العنف، الذي لا يحتاجون إلى تأكيده منفردًا. ويعتدون الشرعية قائمة على اعتراف غالبية أفراد المجتمع بحق هذا الكيان في ممارسة السلطة عليهم، بدءًا من الإذعان له، وصولًا إلى تأييده والاعتزاز به. ويتمثل الإقرار/ الاعتراف بشرعية الدولة بالحد الأدنى في عدم مقاومة سلطة الدولة. ويربطون الاعتراف الدولي بتوافر شرطي الإقليم والسكان⁽³⁰⁾. والحقيقة أن عدم مقاومة سلطة الدولة ليس دائمًا دليلًا على الشرعية، فقد يكون ناجمًا عن القمع الشديد، أو عن عدم وصول سلطة الدولة إلى قسم كبير من السكان.

يُلخّص الكتاب أربع مقاربات للدولة في الفكر الغربي: أولاً، "الدولة، باعتبارها نظامًا معياريًا متكاملًا للقيم العامة في المجتمع"؛ وثانيًا، "الدولة، باعتبارها نظامًا قانونيًا - مؤسسيًا، تُجسّده بيروقراطية عامة متجانسة"؛ وثالثًا، "الدولة، باعتبارها السلطة السياسية أو الحكومة أو النظام السياسي بقياداته ونخبته الحاكمة"؛ ورابعًا، "الدولة، باعتبارها الطبقة الحاكمة، أو التعبير السياسي عن مصالح الطبقة المهيمنة"⁽³¹⁾. ويعتمدون في هذا التقسيم على ستيفن كراسنر⁽³²⁾. وهذه تصنيفات منطقية للمقاربات المختلفة، وسوف ترد أمثلة بارزة لها في هذا الكتاب. لكن الغريب أن المشرفين على المشروع يشتقون التيار الليبرالي الديمقراطي من التيار الذي يدّعي أن للدولة نظامًا

(29) سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005 [1988])، ص 41. اختتم هذا الكتاب أهم مشروع عربي في بحث الدولة العربية. وقد اطلعت على الكتب الخمسة التي صدرت عن المشروع كاملة، وتطرّقت إليها واعتمدت عليها مرات عدة في هذا الكتاب.

(30) المرجع نفسه، ص 42-43.

(31) المرجع نفسه، ص 64.

(32) Stephen D. Krasner, "Approaches to the State: Alternative Conceptions and Historical Dynamics," *Comparative Politics*, vol. 16, no. 2 (January 1984), p. 224.

معياريًا متكاملًا للقيم العامة في المجتمع. وأنا أعتقد أنه بعيد تمامًا عن الفهم الفلسفي المعياري للدولة، فالفهم الليبرالي متحفظ عليه وعليها. والتيار الليبرالي الديمقراطي عندهم هو التيار الذي يرى أن المجتمع المدني والدولة يتقاطعان في الديمقراطية⁽³³⁾. ربما يصح هذا على الديمقراطية قبل لقاءها مع الليبرالية التي لا تعدّ الدولة نظامًا معياريًا متكاملًا أبدًا، بل تعدّها في بعض حالاتها المتطرفة شرًا لا بُدّ منه. أما التيار الآخر الذي تفرّع من الفكر الذي يُمجّد الدولة، فهو التيار التعاضدي (الكوربوراتي) الذي رأى أن جوهر المواطنة هو الانتماء إلى الدولة والولاء لها، وذوبان المصالح الخاصة في المصالح العامة، واعتبار الدولة مُمثلاً عن إرادة الدولة وعن إرادة الأمة وضميرها. ويعتمدون في هذا على كتاب أنتوني بلاك⁽³⁴⁾. والحقيقة أنه يجب التمييز بين التيار الجمهوراني الأقرب إلى دمج الجماعة الوطنية وقيّمها بالدولة، والكوربوراتية التي قد تلتقي معه، كما في حالة الفاشية الإيطالية، وقد تنفصل عنه في التأكيد على جماعات تضامنية خارج الدولة من الضروري أن تحترمها الأخيرة.

تُقسم التعريفات المختلفة للدولة عند باتريك دونليفي إلى مقاربتين: "عضوية" (Organic)، و"فردية". وتُقسم التعريفات العضوية إلى تعريفات يُسمّيها دونليفي فلسفية أو قانونية متأثرة بالقانون الروماني أو بالماركسية، وينسب إليها مقارنة عضوية للدولة، لأنها تفهم الدولة بوصفها تجسيدًا لقضية أخلاقية أو دافع إنساني، أو أنها تؤدي وظيفة اجتماعية تتطلب وجود جسم ذي سيادة. هذه التعريفات هي في غالبيتها تتّبع طريقة اشتقاقية، حيث تُشتقّ غالبية مميزات الدولة من وظائفها. والحقيقة أن وصف نظرية الدولة بـ "العضوية" يفترض، في رأيي، أن ينطبق فقط على النظريات التي تشتق الدولة من كيان الجماعة، أي النظريات القومية، وليس على المقاربات الفلسفية الأخرى؛ فهذا الوصف لا ينطبق حتى على مقارنة هيغل. ويُسمّي دونليفي المقاربة الثانية "المنهج الفردي"، فهي تتعامل مع الدولة بوصفها مركّبًا مؤلّفًا من مؤسسات عامة

(33) إبراهيم [وآخرون]، ص 65.

(34) المرجع نفسه، ص 66. ويُنظر:

Antony Black, *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (New Brunswick, NJ/London: Transaction Publishers, 2003 [1984]), pp. 196-201.

نُشر هذا الكتاب في الأساس في:

Antony Black, *Guild and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (London: Methuen, 1984).

ومسؤولين على مستوى الحكومة الوطنية وغيرها. تسود هذه النظرية في علم السياسة التعددي وعلم الاجتماع التاريخي والتيار الرئيس في علم الاقتصاد⁽³⁵⁾. والحقيقة أن هذه المقاربة لا تصوغ نظرية في الدولة، بل في نظام الحكم الليبرالي لا غير. وحتى حين يستند بعض مناصريها إلى عقد لوك الاجتماعي، فإن المقصود من ذلك ليس فهم الدولة على نحو عام، بل تبرير نظام الحكم الليبرالي نظريًا.

وفق دونليثي، ثمة ثلاث صور بنوية ثابتة تتكرر في جميع تعريفات الدول، والتعددية، والتعددية الجديدة، واليمين الجديد، والنظرية النخبوية، والماركسية:

تمثل الصورة الأولى في الدولة بوصفها شيفرة تُكشف التأثيرات الخارجية وآلية بثها. وقد يكون مصدرها النخبين ومطالبهم، وجماعات المصالح في حالة التعددية، أو رأس المال في حالة الماركسية. بالنسبة إلى الماركسيين الجدد، فإن الإدارة الذاتية للدولة في صياغة السياسات هي أساس لا يمكن الاستغناء عنه في تفعيل نمط الإنتاج الرأسمالي المُركَّب أو تشغيله. وعلى مستوى السياسة العالمية، تصوغ الدولة الحارسة سياسات مستقلة، وتضوِّغ كذلك مفهومًا أيديولوجيًا للمصالح القومية.

أما الصورة الثانية، فهي صورة الدولة بوصفها حارسًا أو حاميًا. وفي هذه الحالة تعمل بوصفها مؤسسة مستقلة من أجل إعادة تقدير النتائج الاجتماعية وصوغها على مدى طويل الأمد، بعيدًا عن الضغوط الاجتماعية المباشرة. في حالة التعددية، يتكيّف تدخّل الدولة ويتعدّل بموجب التنافس بين الجماعات، أما وفق التعددية الجديدة، فالدولة الحارسة هي آلية مهنية معزولة أو متفوقة، قد تُلبّي رغبات المواطن من دون مشاركته.

أما الصورة الثالثة، فهي صورة الدولة بوصفها فاعلاً متحرّبًا ليس مرفوعًا فوق المجتمع، بل متشابك معه ضمن مُركَّب من علاقات التفاعل والمساومات. بالنسبة إلى التعدديين، الدولة في هذه الحالة هي وسيط يمكنه إلزام الفاعلين الاجتماعيين الآخرين إذا لزم الأمر، لكنه لا يمكنه إلزام الجميع في الوقت ذاته. ومن وجهة نظر الماركسية (الجديدة)، فإن الدولة هي حكم بين مصالح طبقية متوازنة نسبيًا في الصراع

(35) Patrick Dunleavy, "The State," in: Robert E. Goodin, Philip Pettit & Thomas Pogge (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, 2nd ed. (West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2012 [1995]), p. 794.

الطبقي، يمكنه إدارة الأزمة ووضع سياسات متعلقة بمصالح وطنية أو مصالح متميزة للدولة. ومن منظور العلاقات الدولية الحزبية أو المتحزبة، تتبع الدولة في السياسات الخارجية والدفاعية سياسة تمثل مصالح أجهزتها، مثل: الدفاع والاستخبارات والجهاز الدبلوماسي والسياسيين الذين يجهدون كي يظهروا بمظهر القوي، سوية مع مصالح اجتماعية أخرى، مثل متعهدي صناعات الدفاع وموظفيهم، والشركات ذات المصلحة في السياسة الخارجية، وقطاعات من الجمهور والإعلام الجماهيري. وتعكس هذه الائتلافات المتغيرة وجود تأثيرات مهمة داخل الدولة ذاتها⁽³⁶⁾. وعلى سبيل المثال، رأى الباحث الماركسي نيكوس بولانتزاس (Nicos Poulantzas) أن في الدولة الحديثة "دولة نواة" غير طبقية تقوم بالمهام الإدارية؛ إنها دولة تقنية بحث، وإلى جانبها دولة طبقية؛ فئات حاكمة ترعى مصالح الطبقة الحاكمة، وأن تصوّر الدولة مجرد نتاج أو تابع للطبقة السائدة هو خطأ⁽³⁷⁾.

ذهبت سكوكبول أبعد من ذلك في تأكيدها أن الدولة ليست مجرد إطار أو حلبة فارغة تملؤها صراعات اقتصادية واجتماعية، إنما هي منظومة إدارية شُرطية وعسكرية، تُديرها سلطة تشريعية وتنفيذية منفصلة أو متصلة. وتستمد الدولة مصادرها من المجتمع أولاً، وتستخدمها في صنع المؤسسات الإدارية والقسرية والأيدولوجية وصيانتها. وتعمل هذه المؤسسات في مجتمع مُقسّم اقتصادياً واجتماعياً، وفي سياق ديناميات اقتصادية وطنية ودولية. ثمة بُنى سياسية أخرى غير بُنى الدولة، تُمثل مصالح اجتماعية، وتتمثل في عملية صنع السياسات في الدولة، ويمكن أن يعبأ فاعلون غير حكوميين للمشاركة في تنفيذ السياسات، مع ذلك تبقى المؤسسات الإدارية والقسرية والأيدولوجية هي أساس سلطة الدولة واضطلاعها بمزايا القوة، أي الثواب والعقاب⁽³⁸⁾.

أشار نزيه الأيوبي بحق إلى صعوبة اعتبار الدولة العربية تعبيراً عن سيطرة طبقة؛ ففي غياب هيمنة طبقية في مجتمعات الدولة العربية، فإن طبيعة الدول تكون سياسية

(36) Dunleavy, "The State," pp. 798-799.

(37) نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010 [2007])، ص 9.

(38) Theda Skocpol, *States and Social Revolutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 29.

أساساً⁽³⁹⁾، ولا تُعبّر بالضرورة عن طبقة مهيمنة في المجتمع. وقد أنشأت الدولة في كثير من دول العالم الثالث طبقتها الحاكمة من البيروقراطية والفئات المتعاونة معها وفق سياساتها. وقد تكون من طبقة الأعيان وملّك الأرض والرأسمالية، كما قد تكون من الطبقتين الوسطى والدنيا. وفي بعض الحالات، طوّرت الطبقة المهيمنة مصالحها بوصفها رأسمالية دولة، أو نشأ تبادل مصالح ومناصب بين القطاع العام والخاص وغير ذلك من الاحتمالات. لكنها كوّنت بفضل تدخلها الكثيف في عملية التنمية واعتمادها على دور القطاع العام، كادراً تقنياً قادراً على الاستمرار بعمل الدولة. وهذا ما يُفسّر، مثلاً، أن في جميع الانقلابات العسكرية التي توالى على العراق وسورية والسودان، لم يتوقف عمل الدولة، بل كانت الحكومة تُقال، أو يُسجن أعضاؤها، ويتولّى الأمناء العامون للوزارات و/ أو غيرهم من كبار التقنيين استمرار عمل مؤسسات الدولة.

يتجنّب المنظّرون الليبراليون عموماً الخوض في نظرية الدولة بما هي دولة، ويُفضّلون الخوض في نظرية الدولة الليبرالية، ولاحقاً الدولة الديمقراطية الليبرالية والتعددية والتسويات الاجتماعية بين المصالح والأيديولوجيات المتعددة. كما أنهم لا يُميّزون بين النظم السياسية والدولة. عموماً، لا توجد نظرية ليبرالية في الدولة مجردة من النظام السياسي، بل توجد نظرية في الحكم في ظل اقتصاد السوق الرأسمالي. وهي مقارنة معيارية تتضمن رؤية للدولة بوصفها شراً لا بدّ منه، وتدفع باتجاه تفضيل دولة الحد الأدنى⁽⁴⁰⁾. وتنبع هذه المقاربة للدولة من نظرية في المجتمع المكوّن من أفراد عاقلين وقادرين، تُحرّكهم المنفعة والمصلحة (بما يضبط فعل دوافع أخرى مثل الغرائز والرغبات المحض)، وتدفعهم إلى تنظيم أنفسهم عبر عملية التبادل في ظل اقتصاد السوق. ومع ذلك، ثمة حاجة إلى وجود الدولة كي تُحافظ على الأمن وتحمي الملكية والحرية وتحكم في النزاعات. وثمة وظائف أخرى يفرضها اقتصاد السوق، مثل فرض الالتزام بالعقود، وسن القوانين الجنائية والمدنية وتنفيذها، وطباعة العملة، وغير ذلك.

(39) Nazih N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London/ New York: I. B. Tauris, 2001), pp. 172-173.

(40) Paul Wetherly, "Marxism, Liberalism and State Theory," in: Mark Cowling & Paul Reynolds (eds.), *Marxism at the Millennium and Beyond* (New York: Palgrave, 2000), p. 151.

بهذا المعنى، ليست الليبرالية، في رأيي، مجرد نظرية معيارية في الحكم، بل إنها تقوم أيضًا على نظرية معيارية في المجتمع؛ فهي تفترض أن المجتمع مكوّن من أفراد قادرين على تنظيم علاقاتهم التبادلية كمواطنين، من دون تدخّل الدولة إلا في حالات استثنائية. الفرد هو الوحدة السوسولوجية، والمواطن هو الوحدة الحقوقية السياسية، وعندما نقول إن نظامًا ليبراليًا وغير ديمقراطي ساد في بريطانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فلا نعني بذلك النظام الحاكم فحسب، بل الدولة أيضًا؛ بمعنى أن الأمر متعلّق بحجم مؤسسات الدولة والقيود المفروضة عليها. إنه أمر أعمق من طبيعة الحكم، ويتعلّق بفهم معيّن للإنسان والمجتمع، وقدرة المجتمع على إدارة ذاته عبر العلاقات التبادلية الحرة كقاعدة. الأمر إذاً يتعلّق بطابع الدولة عمومًا.

يتفق الليبراليون على أن سلطة الدولة لازمة لحماية الحريات، وأن هذا يمنحها القوة والاستقلال النسبي عن المجتمع، وأنها تحتكر العنف، ولهذا فإنها قد تتحوّل إلى تهديد للحريّات. ومن هنا الحاجة إلى مراقبتها وضبط سلطتها؛ ومن هنا أيضًا اللقاء بين المقاربة الليبرالية للدولة والمقاربة الدستورية التي تشدد على تحديد السلطات والضوابط المؤسسية للعلاقات بينها، والحيلولة دون تغوّل سلطة على السلطات الأخرى، على اعتبار أن الدستور هو نقيض الشخصية والتعسف الفردي.

عندما تحذّر الليبرالية من تضخّم دور الدولة، فإنما المقصود هو تضخّم دور السلطات المختلفة؛ فهي لا تشكك في دور الدولة بوصفها مجتمّع المواطنين المنظم، إذ لا غنى عنه في الحياة المعاصرة. ويدرك ذلك الليبراليون على اختلاف مشاربهم، وأنها الإطار الوحيد الممكن للدفاع عن الملكية الخاصة والحريّات.

من الأمور المترتبة على التسليم بأن الدولة يفترض أن تمثل الصالح العام وخير المواطنين، وأن هذا في صلب مفهومها، أنه لا مبرر لمكوّنات تعريفها، مثل احتكار العنف الشرعي والسيادة على إقليم وسكان بالتشريع لهما، إن لم يكن فيه هذا كله خير للناس. لكن يمكن أن يتحوّل ادّعاء تمثيل الصالح أو الخير العام إلى حجة لممارسة سياسات تتناقض مع وظيفة الدولة؛ فغالبية الاعتداءات على الحريات تُبرّر بالصالح العام. لكن من ناحية أخرى، لا يترك غياب اعتبارات الصالح العام والتسليم بأن التفاعل الحربي بين الأفراد والقوى الاجتماعية ينتج هذا الصالح العام، مجالًا لفعل الدولة. فلا بد من وجود تصوّر عنه لدى القوى التي تسيطر على أجهزة الدولة.

والأخيرة قائمة أصلاً لأن ذلك في مصلحة المجتمع، وهذا مصدر الإجماع عليها. أما المبالغة، فقد تؤدي إلى الدولة الشمولية. أما الموقف الذي يجب اتخاذه بين هذين التطرفين، أي احتكار تفسير الصالح العام وفرضه من الحكام من جهة، وغيابه وتركه للأفراد (في الحقيقة الجماعات)، باعتبار الصالح العام هو ما ينجم عن التبادل الحر (أو التفاعل الذي قد يعني الصراع) بينهم من جهة أخرى، فإنه أحد أهم اهتمامات البشر وأعماقها في عصرنا هذا. ويختلف الناس على تحديد ما هو قائم، في مقابل ما يجب أن يكون، وذلك بناءً على تحديدهم نوع التوازن بين هذين القطبين، وسوف يستمرون في الاختلاف في ذلك، وهذا أحد أهم الدواعي للتفكير في الديمقراطية.

تجنب الليبرالية التقليدية مفاهيم الصالح العام وغيره، لأنها تخشى أن تعرفه الدولة وتفرضه على المجتمع؛ وقد أدخلت تعديلات عديدة على الليبرالية في سياق التفاعل مع الديمقراطية، وكذلك في سياق التفاعل مع مسألة الفقر والفجوة الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء بسبب مخاطرها على المجتمع بأسره، وبوصفها عوائق أمام ممارسة الفرد حرية الاختيار. وقد اعترفت الليبرالية الجديدة (المقصود هو ما سُمي في حينه الليبرالية الجديدة، وليس ما يسمى في عصرنا نيوليبرالية)، منذ نهاية القرن التاسع عشر بوظائف جديدة للدولة على مستوى الرفاه الاجتماعي وتقديم خدمات لتحقيق تبادل وتعاهد بين الأفراد في ظروف منصفة، ووضع قوانين لمنع الاحتكار أو تجنب الأزمات الاقتصادية، وقوانين أخرى لحقوق العمال لتجنب الأزمات الاجتماعية والسياسية، وغيرها. ونشأت ردة فعل نيوليبرالية على الليبرالية الجديدة الاجتماعية المتصالحة مع دولة الرفاه بعد الحرب العالمية الثانية، وهي قامت على ترسيمة "دولة أقل مجتمع أكثر"⁽⁴¹⁾.

أما التيارات الماركسية التي اعترفت بهذه الوظائف الخدمية الاجتماعية الجديدة للدولة، والمختلفة جذرياً عن وظيفة أداة القمع، فقد عدتها منجزات لنضالات الطبقة العاملة حيناً، ومحاولة من الدولة الرأسمالية لاحتواء هذه النضالات من دون تغيير النظام حيناً آخر. لكنها بقيت ترى الدولة خاضعة لمصالح الطبقة الرأسمالية، معتبرة أن هذه الوظائف الجديدة كانت ضرورية كي يبقى النظام الرأسمالي ويُعيد إنتاج نفسه. وخلافاً لليبرالية، لا ترى النظرية الماركسية أن المجتمع هو مجال الحرية،

(41) Stuart Hall, "The State in Question," in: McLennan, Held & Hall (eds.), pp. 11-12.

بينما الدولة هي مجال القمع، بل ترى أن المجتمع الرأسمالي ليس حرًا أصلاً. وبما أن الماركسية الكلاسيكية لا تعترف باستقلالية الدولة ومصالح جهازها الخاصة وبالمنطق الخاص لهذا الجهاز، فإنها لا تحرص على طرح أفكار وآليات لمنع تغولها أيضًا. وهذا من أهم عطوب الماركسية في التعامل مع الدولة في الشرق والغرب؛ حيث إن ليس لديها وسائل مقترحة ضمن مشروعها الفكري للجم عسف أنظمة الحكم في الدول ما دامت قائمة، ولا لضبط أدواتها القمعية والرقابية.

إن الانتقال من مقارنة فلسفية معيارية للمجتمع عمومًا إلى معرفة تقوم على الوقائع، أو ما يُسمى لاحقًا علوم اجتماعية، هو أهم ظاهرة معرفية مرافقة لنشوء الدولة الحديثة⁽⁴²⁾. ويجدر بنا في هذه المناسبة أن نقف وقفة تأمل في معنى النظرية في العلوم الاجتماعية وجدواها. فما الطائل من وراء نظرية في الدولة تنبأ بانحلال الدولة في أوتوبيا مستقبلية، ولا تتضمن فهمًا لتنظيمها الداخلي من جهة، ولا يمكنها أن تقترح آليات لمنع تغولها على المجتمع من جهة أخرى؟ ترى الماركسية أن الدولة هي أساسًا أداة قمع، هدفها تكريس البنية الطبقية القائمة. والحل عندها يكمن في انحلال الدولة التلقائي في مجتمع غير طبقي؛ ومن ثم يصعب على الماركسية تطوير نظرية حقيقية في الدولة؛ هذه الأداة المؤقتة الآيلة إلى الاندثار. فليس الهدف تنظيمها أو لجمها أو تغييرها، بل تغيير المجتمع الطبقي الذي يتطلب وجود دولة. ولذلك، عندما حكم الماركسيون دولًا واضطروا إلى الخضوع لمنطق الدولة الداخلي الذي لم يعترفوا به، وجدوا أنفسهم يقيمون حكمًا سلطويًا، شموليًا في غالبية الحالات. والبديل هو القبول بالآليات التحكم في السلطة التي طوّرتها الديمقراطيات الليبرالية. وتجنبًا للاعتراف بالديمقراطية الليبرالية بوصفها أقل البدائل سوءًا، يضيف بعض التيار الماركسي الجديدة إلى الديمقراطية الليبرالية فكرة الديمقراطية الراديكالية التي تُعبّر عن الإيمان بدور أكبر للمشاركة الشعبية والتنظيم الذاتي للناس، لكنها في الحقيقة ليست نظام حكم، بل تحسينات على الديمقراطية الليبرالية؛ أما محاولات جعلها نظام حكم قائمًا بذاته، فهي أقرب إلى الشعبوية منها إلى أي أمر آخر.

على الرغم من الخلافات بين المقاربتين الماركسية والليبرالية للدولة، والناجمة

(42) Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer & Theda Skocpol, "On the Road toward a More Adequate Understanding of the State," in: Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer & Theda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 357.

عن تصوّرات مختلفة للاقتصاد والمجتمع، فإنهما تعتبران الدولة أداة قسٍ وإملاء، لضمان سلطة طبقة بعينها في الأولى، ولحماية الحرية والملكية وضمان الأمن العام في الأخرى. لكن الليبرالية لا تعتبرها أداة مؤقتة، بل ضرورة، ولا بد من وضع قواعد لتنظيمها وضبطها ومنع تغولها على الفرد والمجتمع. وعمومًا يتمثل أثر الفكر الليبرالي في العلوم الاجتماعية من جهة، والماركسي من جهة ثانية، والتعددي من جهة ثالثة، في تهميش موضوع الدولة لمصلحة دراسة المجتمع.

حين رفض علماء السياسة الأمريكيون التعامل مع فكرة الدولة، وفضّلوا مصطلح النظام السياسي (Political System)، وجدوا أنفسهم غير قادرين على وضع حدود للثاني أيضًا. ومن ناحية أخرى، فصلوا السلطة السياسية عن المجتمع (المدني)، باعتبار هذا الفصل من أهم مميزات النظام الرأسمالي. ولا يجوز، في رأي باحثين، مثل تيموثي ميتشيل، التعامل مع فصل الدولة عن المجتمع، باعتبار هذا الفصل أمرًا مفروغًا منه، وينبغي دراسة كيفية نشوء التمييز بينهما⁽⁴³⁾. ويكرّر ميتشيل أن العلوم السياسية الأميركية تَحَلَّتْ عن مصطلح الدولة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، لكن مصطلح النظام السياسي الذي استُبدل به، لم تُعرف له حدودًا أيضًا. ولم ترغب العلوم السياسية الأميركية في الاعتراف بحدود الدولة، لأنها أرادت اختراق هذه الحدود، وصولًا إلى المجتمعات وقواها السياسية وثقافتها في زمن الحرب الباردة، وهو كما عرّفه غابرييل أ尔蒙د وسيدني فيربا، مشروعٌ علميٌّ بلا حدود⁽⁴⁴⁾.

وقد جلب ميتشيل أمثلة على تأثير الشركات الاقتصادية الكبرى في صنع القرار في الولايات المتحدة - لدحض فكرة الفصل بين المجتمع والنظام السياسي، أو الدولة. ولا أعتقد أن الفصل بين الدولة والمجتمع قُصِدَ به أن ليس ثمة تأثير للاقتصاد في الدولة، أو للدولة في الاقتصاد. بل إن الفصل هو فصل مصطلحي ونسبي، بمعنى نشوء مجال الدولة ومجال السياسة ومجال الاقتصاد في المجتمع الحديث، مقارنةً بالمجتمعات ما قبل الحديثة التي لم يكن ممكنًا إجراء مثل هذا الفصل فيها أصلًا، بمعنى أن مجالات السياسة والاقتصاد والمجتمع لم تكن متميزة. والفصل هنا هو

(43) Timothy Mitchell, "Society, Economy, and the State Effect," in: Aradhana Sharma & Akhil Gupta (eds.), *The Anthropology of the State: A Reader* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), p. 170.

(44) Ibid., pp. 171-172; Gabriel A. Almond & Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 5.

تأكيد وجود الآخر، فحين نتحدث في عصرنا عن مجتمع مدني، فإنما نؤكد بذلك وجود الدولة.

جاءت فكرة استعادة الدولة من علماء اجتماع رأوا أن مقاربات العلوم الاجتماعية ما بعد الحرب العالمية الثانية كانت تتمحور حول المجتمع (Society Centered)، وحاولوا أن يشرحوا وظيفة الدولة وشكلها وتأثيرها بعوامل متعلقة بتنظيم المجتمع وحاجاته ومصالحه. وأُتِهمت الماركسية بالاختزالية، وأُتِهمت التعددية بأنها اختزلت التنافس على سلطة الدولة في جماعات المصالح وحركات المجتمع المدني، وأنها تجاهلت مصالح البيروقراطية وأدوارها (State Managers). كما انتُقدت الوظيفية - البنيوية (Structural-Functionalism)، لأنها افترضت أن تطور الدولة والنظام السياسي حَدَدَتَه مُتَطَلِّبات المجتمع الوظيفية. ورأى المنظرون، الذين طالبوا العلوم الاجتماعية بالعودة للاهتمام بالدولة، أن المقاربات المذكورة وضعت العربية أمام الحصان؛ ففي الإمكان شرح فاعلية الدولة وتأثيرها وصفاتها المتميزة وجهازها الإداري والقمعي. وهؤلاء لم يهتموا العوامل الاجتماعية تمامًا، لكنهم عدّوها ثانوية، فهي تمر عبر مصفاة النظام السياسي والدولة ذاتها⁽⁴⁵⁾.

من ناحية أخرى، هناك فكرة مفادها أن العلوم الاجتماعية هي أداة الصراع ضد الأنظمة القمعية، وذلك لكشف الحقيقة وفضح أيديولوجيات هذه الأنظمة وتعريفها، لأن الأنظمة القمعية تقوم على أيديولوجيا معينة في فهم الدولة ووظائفها، ومن ثم فهي تقوم على فهم مشوّه للدولة. هذا كلام مثاليات، في رأيي، لأن الأيديولوجيا مكوّن ضروري في نظام الحكم، أي حكم، سواء أكان قمعيًا أم ديمقراطيًا ليبراليًا. وأيديولوجية الأنظمة القمعية لا تقاوم بالنظريات العلمية، بل بأيديولوجيا تحررية اعتناقية، وبالحقائق أيضًا، لكن الحقائق تُستخر في خدمة قيم تحررية. ولا تعتمد الأنظمة القوية على الأيديولوجيا وحدها، بل تستخدم العلم أيضًا ضمن آليات الإدارة والسيطرة. ويمكن أن تخدم العلوم الحكام المستبدين، وكذلك معارضتهم، والمسألة غير متعلّقة بالعلم، بل بقيم القوى الاجتماعية التي تُستخدم في خدمتها.

الحقيقة أننا في حالة مباشرة البحث في الدولة بما هي دولة، سرعان ما سوف

(45) Bob Jessop, "Bringing the State Back In (Yet Again): Reviews, Revisions, Rejections, and Redirections," *International Review of Sociology*, vol. 11, no. 2 (2001), pp. 152-153.

نكتشف صعوبة، بل استحالة، قول الكثير المفيد بشأنها بما يتجاوز التعريفات الموجزة، رغم أهميتها، في تمييز ظاهرة الدولة من غيرها من المؤسسات والظواهر الاجتماعية؛ فنظرية الدولة من دون البحث في النظم السياسية، وآليات السيطرة المادية والرمزية وبنية المجتمع والظروف التاريخية لنشوء الدولة العينية ومدى استمرار تأثير ظروف النشأة في بنية الدولة هي عبارة عن منظومة مقولات مترابطة منطقيًا، لكنها ضامرة جدًا. إن أي مقارنة نظرية مفيدة للدولة، حتى لو انطلقت من الفلسفة السياسية المشتقة من فلسفة الأخلاق، يجب أن تجمع بين الاستفادة من عمل المؤرخين بشأن نشوء الدول ونظريات علم الاجتماع، وكذلك العلوم السياسية والقانونية، وربما علم النفس الاجتماعي أيضًا. وبموجب تفسير بولانتزاس، فإن عدم وجود نظرية في الدولة عند ماركس يعني أنه لا يمكن إيجاد نظرية كهذه⁽⁴⁶⁾، كما أن "نظرية الدولة الرأسمالية لا يمكن استنباطها ببساطة من المقولات العامة حول الدولة"⁽⁴⁷⁾. وقد كان رأي بوب جيسوب أيضًا أن البحث عن نظرية عامة للدولة في الماركسية هو بحث لا جدوى منه ويجب أن ينتهي⁽⁴⁸⁾. وليس صحيحًا أن عدم وجود نظرية ماركسية في الدولة يعني أنه لا يمكن تطوير نظرية في الدولة. ولكن النظرية العامة في الدولة لا يجوز أن تفصلها عن متغيرات أخرى، مثل المجتمع ونظام الحكم.

من حيث بنية الدولة، لا يمكن تناول كل ما يتجاوز المقولات العامة عن الدولة بمعزل عن نظم الحكم؛ فلا دولة من دون سلطة حاكمة، ولا سلطة حاكمة من دون نظام حكم؛ كما لا وجود لدولة حديثة من دون مجتمعات تعيش دورة حياة مشتركة بالحد الأدنى في حيز جغرافي ترابي معيّن ذي حدود سياسية سيادية. ولن نتأخر في الاستنتاج أن لا نظرية للدولة بمعزل عن نظريات النظم السياسية من جهة، والمقاربات السوسيولوجية في دراسة المجتمعات وتكوينها التاريخي وبنيتها من جهة أخرى، فمن دونها، يمكن الخروج بتأملات فلسفية في الدولة، وليس بنظريات علمية.

ثبّين سكوكبول من خلال عرض سلسلة من الأدبيات، أن الاختلاف في فهم الدولة ليس قائمًا بين أنظمة الحكم فحسب، بل داخل النظام الديمقراطي ذاته، وذلك

(46) بولانتزاس، ص 17.

(47) المرجع نفسه، ص 18.

(48) Bob Jessop, *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods* (Oxford: Martin Robertson, 1982), p. 211.

في خصوص مسائل السيادة وفاعلية مؤسسات الدولة، وفي القدرة على صنع القرار وتنفيذه، وتوقعات الجمهور من الهيئات والمؤسسات⁽⁴⁹⁾.

لقد فكك علماء كثر فكرة الدولة وتعريف ثبير أو غيره لها، مبررين ذلك بأن الدولة لا تنجح دائماً في احتكار العنف، وأن ثمة مصادر قوة وسلطة أخرى في المجتمع، وأن الفصل بين الدولة والمجتمع مصطنع وغير قائم في الواقع. ويخلط بعضهم بين الدول والدول الحديثة لإثبات استحالة التعريف. كما أنهم يُظهرون الفرق الشاسع بين فكرة الدولة بوصفها كياناً واحداً موحدًا، وواقعها بوصفها مؤسسات عدة، قد تفاوتت مصالحها وممارساتها، وأن بين أذرع الدولة المختلفة والقوى الاجتماعية تواصلًا يولد نتائج لا تتوافق مع هذا الفهم للدولة. هذه كلها ليست مبررات لعدم دراسة الدولة الحديثة بوصفها مؤسسة اجتماعية وظاهرة متميزة وشديدة الأهمية.

يستند فيليب أبرامز في مقالته (1988) إلى التمييز بين منظومة الدولة وفكرة الدولة، وأن الفرق بينهما يُصعب بناء نظرية في الدولة. ويرد ميتشيل بالقول إن الدولة هي قوة مادية ومرتب أيديولوجي في الوقت ذاته. وتعريف الدولة المتماسك يقترب أكثر من فكرة الدولة، في حين أنها في الواقع شبكة من المؤسسات والتنظيمات والترتيبات المتنوعة التي لا يمكن تعريفها إلا بحدودها أو خطوطها الحدية (Edges)⁽⁵⁰⁾. ومنظومة الدولة وفكرة الدولة هما بُعدان للصيرورة نفسها، ويجب عدم فصلهما عند دراسة الدولة، بوصف المنظومة قوة مادية والفكرة معنوية، أو بوصف الأول بُعدًا موضوعيًا والآخر بُعدًا ذاتيًا. ووظيفة تعريف الدولة ليست فصل هذه العناصر، بل تأريخها أو أرختها (Historicize)، أي وضعها في سياقها التاريخي⁽⁵¹⁾. والحقيقة أن الإشكالية الأيديولوجية للدول هي واقعة إمبريقية للدراسة، مثل مؤسساتها. ويبدو أن علماء السياسة والاجتماع الأميركيين في خمسينيات القرن العشرين وستينياته تجنبوا البحث في مفهوم الدولة، بل تجنبوا حتى استخدامه في أبحاثهم لأسباب "علمية" من هذا النوع.

(49) Theda Skocpol, "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research," in: Evans, Rueschemeyer, Skocpol (eds.), pp. 21-25.

(50) Mitchell, p. 169; Philip Abrams, "Notes on the Difficulty of Studying the State," *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, no. 1 (March 1988), pp. 58-89.

(51) Mitchell, p. 170.

فضّلت السوسيولوجيا الأميركية مصطلح "النظام الاجتماعي". وتلخّصت فكرة تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) (1902-1979) بشأن النظام الاجتماعي أو النسق الاجتماعي (Social System) بوجود نماذج تجمع الدولة والمجتمع، حيث تربط بينهما مجموعة شاملة من القيم، وحيث تُشكل بؤرة تحليل البنية والسلطة والتغيير⁽⁵²⁾. ومع انتشار هذه المقاربة، عطل مفهوم القيم الاجتماعية دراسة مؤسسات السلطة التي لفت صامويل هنتنغتون النظر إليها، باعتبارها ما يجب البحث فيه عن مصادر قوة النظام. ويعود إليه في نظر مجادل إحياء أبحاث الدولة، وتشكيل الدولة سلوك الناس من خلال القانون والبيروقراطية. وهو يعتبر أن الباحثين في السبعينيات والثمانينيات عادوا، بإحيائهم أبحاث الدولة، إلى هنتنغتون عملياً⁽⁵³⁾.

باستخدام تعريف فيبر، بوصفه منطلقاً للبحث، جرى تصوير النظم السياسية أو الدول المختلفة انحرافاتٍ عن المثال الثابت، ألا وهو هذا التعريف، وتعليل هذه الانحرافات بتفسيرات مثل الفساد والضعف والتدخل الأجنبي، وغيرها⁽⁵⁴⁾.

إن الافتراض أن الدولة وحدها تضع القواعد وتستخدم الآليات العنيفة، يُهمّش التفاعل بين الدولة والمجتمع كما يُهمّش المقاومة الاجتماعية لإكراهات الدولة ويُسطّحها. وقد لجأ مجادل إلى مصطلح الحقل الذي يستخدمه بورديو بغزارة، كما سوف نرى، ليضع تعريفاً آخر أكثر دينامية في نظره: "الدولة هي حقل سلطة يتميز باستخدام العنف والتهديد به، ويتشكل من خلال 1. صورة ذهنية لهيئة متماسكةٍ مهيمنة على إقليم ما، وتمثل الناس الذين يحدهم هذا الإقليم؛ 2. والممارسات الفعلية لأجزائها المختلفة. تتشكل الدولة الفعلية من عنصرين: صورة وممارسات"⁽⁵⁵⁾. ويجب النظر إلى الدولة من وجهتين: 1. صورة هيئة واحدة موحدة محددة يمكن التحدث عنها بضمير المفرد، مثل الدولة قالت والدولة تريد وتفعل... إلخ؛ 2. وباعتبارها أيضاً ممارسات مجموعة من الأجزاء أو المكونات

(52) Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 4; Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, IL: Free Press, 1951); Talcott Parsons, "The Political Aspect of Social Structure and Process," in: David Easton (ed.), *Varieties of Political Theory* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966), p. 71.

(53) Migdal, *State in Society*, p. 7.

(54) Ibid., p. 15.

(55) Ibid., pp. 15-16.

"ضعيفة الترابط"، وحدودها غير واضحة المعالم مع جماعات خارج حدود الدولة الرسمية وداخلها⁽⁵⁶⁾. المبالغة في أي من هذين الوجهين تؤدي إلى استنتاجات خاطئة حول الدولة. لا يزيد هذا النص على التعريف، بل يوضح أن حدود التعريف متحركة، ولا سيما العنف وممارسته، والحدود بين الخاص والعام، ووجود أجهزة متعددة داخل الدولة. هذا لا يضيف إلى مقولة أن الدولة مؤلفة من أجهزة قادرة على احتكار العنف والتشريع وتسيطر على إقليم ترابي، سوى مسألة الصورة الذهنية لكيان واحد. وهو أمر لا يفسر، بل يحتاج إلى تفسير، لأنه قائم في الوعي اليومي للناس. ومن الواضح أن أجهزة الدولة متعددة، وقد تطوّر مصالح متعارضة. خذ مثلاً صراع مؤسستي الجيش والأمن الداخلي في مصر عشية ثورة عام 2011، فهو الذي يمكن أن يفسر سلوك الجيش الذي اعتبر الثورة فرصة لاستعادة مكانته داخل النظام، أو الصراع بين المحكمة العليا والبرلمان في إسرائيل بشأن حق الأولى في التدخل في عملية التشريع، وغيرها من الأمثلة. وخذ أيضًا الحدود المتحركة بين الدولة الحديثة والمجتمع، فكلاهما نتاج صيرورة تاريخية واحدة. ومن مظاهر هذه الدينامية تغير الحدود بين المجال الخاص والمجال العام. أما وجود فكرة عن كيان جامع ذي شخصية مهنية، ويسمى الدولة، فهو أمر ضروري لتمييز الدولة (لا فصلها) عن المجتمع من جهة والسلطة من جهة أخرى. إن مثل هذا الكيان هو نتاج الجمع، لا الفصل بين الشعب والحكام. وهذا الجمع والتمييز بينهما هو من مميزات الدولة الحديثة.

لا يجوز اعتبار أن فصل الدولة الحديثة عن المجتمع أمرٌ مفروغٌ منه، بل ينبغي دراسة كيفية نشوء التمايز بينهما⁽⁵⁷⁾ في حالة الدولة الحديثة. كانت الجماعة ما قبل الدولة متضمنة للسلطة في بنيتها، أما في الممالك والإمبراطوريات القديمة فكانت السلطة خارجية بالنسبة إلى المحكومين الذين يعيشون في جماعاتهم. وفي الدولة الحديثة تحوّل الفصل إلى تمايز داخل وحدة واحدة هي الدولة. وبسبب افتراض هذه الوحدة بين الحاكم والمحكوم، يتوق الناس إلى أن تتجلى في جامع ملموس، ثقافي، قومي... إلخ.

(56) Ibid., p. 22.

(57) Mitchell, p. 170.

أما النقاش مع تعريفات الدولة بموجب شواهد تناقضها، أو عناصر جديدة مكوّنة للدولة لا يشملها التعريف، فيُنظر إليه من زاوية معنى التعريف في العلوم الاجتماعية ومدى دقته بوصفه اقترابًا من تصوير العناصر المشكّلة للظاهرة، التي تُميّزها من الظواهر الأقرب إليها، وأيضًا مدى تناول النقاش عناصر جوهرية فعلاً، أو إضافته إلى عناصر جديدة. وما يقال في نقد تعريف الدولة والفرق بين فكرة الدولة وممارساتها، يمكن أن يقال عن أي تعريف لأي مؤسسة اجتماعية، ولذلك يُفضّل أن يشمل البحث في الدولة نشوءها التاريخي وتمايزاتها الداخلية، واختلافها عن أشكال السلطة التي كانت قائمة في المجتمعات، وأيضًا نشوء فكرة الدولة ونظرياتها الأولى بوصفها ظواهر تاريخية.

الفصل الثالث

في نشوء الدول والصلة بين تعريف الدولة الحديثة والتاريخ لمنشئها

في أن التاريخ البشري يبدأ بجماعات وليس بأفراد منعزلين، ومنها تشكلت الدول القديمة. في واقعية مقولات مكياڤيلي قياسًا بمقولات العقد الاجتماعي. في نشوء فكرة الحرية بطاعة القوانين. في تمايز علاقة الحاكمين بالمحكومين من السلطة داخل الجماعات العضوية. في أن الدولة كانت هي الاستثناء في التاريخ القديم. في ربط نشوء الدولة بالملكية الخاصة، وفي التفسيرات لنشوء الدولة من أدنى ومن أعلى. في جواز إطلاق مصطلح الدولة على كيانات تتضمن حكامًا ومحكومين في الماضي. في أن الدولة الحديثة لم تنشأ من لا شيء، بل من سلطات قائمة. في تركز السلطات في يدي الملك وتوسعها إقليميًا، وتحول سلطة الملك إلى سيادة وقونة عملية التشريع. في أصول فكرة أن مصدر الشرعية في الدولة الحديثة يتركز على الحكم بالقانون. في عملية مركزة السلطة واندثار الإقطاع من خلال الحروب بين الإقطاعيين، وفي صعود برجوازية المدن التجارية والمصرفية. وفي تحول جهاز الملك الوظيفي إلى بيروقراطية الدولة ومأسسة عملية الجباية. في أن الحرب أساس الدولة، وفي أن مأسسة الدولة تكون عبر تطور أجهزة الحماية، في أن التطور من الإقطاع إلى الدولة الحديثة هو تطور تدريجي وليس كسرًا تاريخيًا. في تطور جهاز الدولة وتوسع نفوذها عبر مركزة السلطات وتمفصلها وتغلغل الدولة في مناحي الحياة كلها، وفي المجتمع والوعي الإنساني.

أولاً: حول نشوء الدولة عموماً

تطوّر عبر تاريخ الفكر إجماعٌ على أن الإنسان لم يعيش منفرداً، بل في جماعات، ولا يضيف البحث عن أسباب ذلك الكثير، مثلاً في تعريف الإنسان بوصفه كائناً اجتماعياً، أو في ضرورات التعامل مع البيئة الطبيعية كونها مصدراً للحياة وتهديدها في آن معاً. والأجدى التعامل مع حقيقة أن الناس عاشوا دائماً ويعيشون في جماعات بوصفها معطًى. وعندي أن الانتماء والتعاطف والنفور من العنف الجسدي والرغبة في أن يكون الإنسان محبوباً، كلها مطبوعة في فطرة الإنسان، وتشكّل أساساً للأخلاق والاجتماع في آن معاً.

أما نماذج التفكير في الحياة البشرية التي تبدأ بزواج من رجل وامرأة فقط، أو تتصوّر فرداً عاش وحده على جزيرة، فلا تكتب تاريخاً، بل تؤدي رسالة دينية أو أخلاقية أو فلسفية، كما وردَ في قصص أو أساطير اتخذت من هذه التصورات متكاً تعرض من خلاله رؤيتها للحياة. ولا يوجد إجماع حول توقيت تحوّل اجتماعية الإنسان إلى تعاون واع وتطوير الجماعات قواعد تنظيمها الداخلي، وعلاقاتها بالجماعات الأخرى وبالطبيعة، والأساطير التي فسرتها، والطقوس التي كرستها. وهذا الموضوع لا يهمنا هنا، بل ما يهمنا هو أنه لم توجد "حالة طبيعية" (أي ما قبل مدنية) بشرية من دون جماعات، وأن عيش البشر في جماعات هو الحالة الطبيعية، إذا كان المقصود بها مرحلة تاريخية سابقة على الكيانات السياسية التي تتألف من حكام ومحكومين. وموضوعنا في هذا الفصل هو نشوء السلطة التي تتألف من حكام يأمرّون ويديرون شؤون الآخرين بوصفهم رعايا (محكومين)؛ ما يبرر إسقاط مصطلح دولة عليهم، ويميّز الدولة الحديثة في المقابل.

لا توجد حضارة ذات طبيعة أكثر قابلية لتوليد الدول، ولم يكن ثمة دولة أصل تفرّعت منها جميع الدول، بل نشأت الدول القديمة، التي تقتصر في تعريفها على وجود حكام ومحكومين في مناطق مختلفة، وأزمنة مختلفة، وليس من خلال تعميم نموذج، وذلك خلافاً لصيرورة انتشار الدولة الحديثة بتعميم النموذج الأوروبي؛ فقد نشأت في الماضي نماذج عدة للعلاقة بين الحاكم والمحكومين. والمفارقة أن نماذج السيطرة ما قبل الحديثة هي أكثر تنوعاً من نماذجها الحديثة. هكذا نشأت دول قديمة في أحواض الأنهار، النيل والفرات والأمازون وغيرها، قبل آلاف السنين، كما نشأت

دول - مدن على شواطئ بحر إيجه وغيرها. وتتفاوت النماذج ويختلف بعضها عن بعض: من تأليه الحاكم وحتى انتخاب إدارات الدول - المدن التي تناوب المواطنون على إدارتها، وحكم السلالات في الإمبراطوريات، والإمارات. لقد انتشرت في الفكر القروسطي الإسلامي والمسيحي أفكار فلسفية حول امتناع الاجتماع الإنساني بين أفراد غير متساوين مدفوعين بغرائزهم لتحقيق شهواتهم، ما يحتم تملك ملك مطلق عليهم. ووصلت التيارات الثورية منها حد عدّ العلاقة بين الشعب والحاكم علاقة تعاقدية، أو مباحة مشروطة، ولكنها لم تتعامل مع الملك بوصفه نتاج تعاقد بين الناس بوصفهم أفرادًا.

نشأت الدول جميعها تاريخيًا من جماعات وليس من أفراد، أما استنباطها نظريًا من أفراد بواسطة التعاقد (العقد الاجتماعي)، فهو نموذج نظري عائد إلى بداية العصر الحديث، هدفه التوصل إلى نتيجة محددة بشأن طبيعة الدولة والمواطنة فيها، وعلى فرضياته بُنيت نظريات معيارية. ومن هذه الناحية، فإن مقولات مكيافيلي في هذا الشأن أكثر واقعية من نظريات العقد الاجتماعي من ناحية تصوير المنشأ التاريخي للدولة من جماعات، لكن مقولاته لا تؤسس لنظرية. وصف مكيافيلي نشوء المدن، ولم يُخفِ كون نموذج هو روما، حيث اضطر الأهلون المتفرون في جماعات صغيرة (ربما عشائر) إلى الاتحاد عندما لم تتمكن كل جماعة على حدة من الدفاع عن نفسها ضد الغزاة. فأتحدت إما اختيارًا وإما نتيجة لاقتراح صادر عن قائد ذي سلطان، وقررت العيش معًا في مكان تختاره، ويمكنها الدفاع عنه⁽¹⁾. ويمكن أن تقوم المدن نتيجة لهجرات ناجمة عن مجاعات أو أوبئة أو حروب، وتعتمد في طبيعتها على المكان، وعلى فضيلة القائمين على بنائها. "ويمكن الإحساس بما لدى المنشئ من فضيلة، من مشاهدة ما بناه؛ إذ إن بروز المدينة ومظهرها يعتمدان إلى حد كبير على مدى ما لدى الشارع في بنائها من فضيلة، قد تبدو في شكلين: أولهما، اختيار الموقع، وثانيهما، سنّ الشرائع والقوانين. ولما كان الناس يعملون إما بدافع الحاجة وإما بمحض الاختيار، ولما كانت الفضيلة تتوافر، حيث لا يكون للاختيار كبير محل، فإن السؤال الذي يترامى إلى الأذهان هو ما إذا لم يكن من الأفضل اختيار مكان قاحل

(1) نيقولو مكيافيلي، المطارحات، ترجمة خيرى حماد، ط 3 (بيروت: منشورات دار الآفاق الحديثة، 1982 [1517])، ص 210-211.

مجدب لإقامة المدينة عليه، وذلك لحمل أهلها على الجد والعمل، بدلاً من اللجوء إلى الكسل والبطالة»⁽²⁾.

وفي حالة وفرة الإنتاج والخصوبة والميل إلى البطالة والكسل، يكون الضمان للتغلب على هذه الظواهر السلبية هو سن القوانين التي تفرض الحاجة إلى العمل. والمدينة الحرّة المتمثلة عند مكياثيلي في روما، هي مدينة لا تخضع لإنسان، بل للقوانين الصارمة. فلا تتحقق الحرية إلا برغبة الناس في العيش آمنين. ولا تُلبى الحرية (من التسف، والكوارث، وسيطرة الآخرين، وغيرها) إلا بإدخال الأنظمة والقوانين إلى حياة البشر. ومعنى الحرية هو الخضوع للقوانين⁽³⁾. وهذه مقولات مهمة قياساً بعصر كاتبها، لأنها تُعبّر عن تفكير بالكيان السياسي الموحد بالتشريع والقوانين، بصرف النظر عن هوية الحكّام.

إن وجود سلطة مركزية، أو رئاسة وحيدة لمجتمع ما، هي علامة بدايات الدولة؛ لذلك يصح القول إن الدولة الحديثة ليست دخيلة على التاريخ الإنساني، بل تطوّرت تدريجيّاً من ظواهر قائمة. والمجتمع من دون دولة هو الذي لا توجد فيه سلطة مركزية. ولو نشأت سلطة مركزية ضعيفة وبقي المجتمع مُجزّءاً، فإن وجود سلطة مركزية ضعيفة يُشكل تغييراً جذريّاً بوصفه مؤشراً لنشوء الدولة. إن المجتمعات من دون دولة هي جماعات مُتفرقة، تسيطر عليها سلالات وشيوخ قبائل ضمن بنيتها الاجتماعية ذاتها. أما الدول البدائية، فمجال نشاطها السياسي هو التنظيم الإداري والقضائي اللذان يتغلغلان في جماعات تُسير نفسها ذاتياً بموجب أعرافها. ويُشكل الانتقال من نظام القرابة والقبيلة إلى السلطة المركزية (التي تُسمّيها دولة، لأنها تعني وجود حكّام ومحكومين)؛ أي النظام الإداري في السيطرة، نقلة نوعية في التاريخ⁽⁴⁾. ولا غرابة في أن تحتدم مقاومة تلك الجماعات (خصوصاً غير المقربة من السلطة) للدولة، ولا يقتصر ذلك على البداية، بل يشمل أيضاً مراحل جباية الخراج على أنواعه، ومفترقات الصراع على السلطة والحروب والصراع على غنائمها.

(2) المرجع نفسه، ص 213.

(3) المرجع نفسه، ص 214-215، 282.

(4) Francis H. Hinsley, *Sovereignty* (London: C. A. Watts & Co. Ltd., 1966), pp. 7-10.

في البداية، تؤدّي هذه المؤسسة وظائف بسيطة، لكنها تبرز بوصفها دولةً، لأنها تفرض نفسها على المجتمع (الجماعات)، وتقوم بتلك الوظائف بوصفها أداة السلطة الغربية عن سبل العيش "الطبيعية" القائمة. ويجلب فرانسيس هنسلي مثلاً على ذلك من كتاب م. إ. فينلي عالم أوديسيوس، مبيّناً ظهور التمييز بين قادة القبائل والملوك الذين وُصِفَ حكمهم "بالقوة" (by might)⁽⁵⁾.

لا نقصد بالسلطة وجود من يوجّه الأوامر ومن يتلقونها، فهذا يمكن أن يحصل في العصابات، وفي الجماعات المترحلة، وهؤلاء لا يُسمّون حكاماً ومحكومين⁽⁶⁾. إن السلطة المقصودة التي يصح أن تُعدّ أصل الدول القديمة تقدم ما هو أكثر من الأوامر، فالحكم يشترط القدرة على توجيه الأوامر، لكن الأوامر توجّه إلى إدارة شؤون جماعة مستقرة في السلم والحرب والحفاظ على السلطة. ولا نقصد بالسلطة مجرد وجود أفراد داخل الجماعة يتولّون القتال، أو وجود زعيم للقبيلة، فهذا لا يعني التحوّل إلى سلطة تؤسس لدولة، ما بقيت القبيلة بأكملها جماعة واحدة غير منقسمة إلى حكام ومحكومين، وخضع زعيمها للتقاليد والنواهي نفسها، مثل بقية أعضاء القبيلة الذين ليسوا مجرد متلقّين لأوامره، سواء أكانوا متساوين مكانة أم غير متساوين. فلم توجد جماعة بشرية من دون حد أدنى من التنظيم الداخلي، ولا يعني هذا سلطة حاكمين على محكومين بالضرورة. تُعيد هذه الجماعات إنتاج نفسها في ظروف الكفاف على حافة الاندثار، أو تندثر فعلاً. ويحصل الانتقال إلى الحضارة البشرية وحالة التمدن التي لا تنشأ من دون دول، مع تجاوز حالة الكفاف وإنتاج فائض الغذاء في المجتمعات الزراعية، الذي مكّن من تقسيم العمل في جماعات بشرية كبيرة متوطّنة ومحكومة بسلطة.

(5) Ibid., p. 16; M. I. Finly, *The World of Odysseus* (London: Chatto and Windus, 1956), pp. 22, 91-93, 116-117.

(6) يختلف هذا التحديد مع تحليل منذر الشاوي. يُنظر: منذر الشاوي، فلسفة الدولة، ط 2 (بغداد: الذاكرة، 2013 [2012])، ص 28-29. فهي عنده ظاهرة اجتماعية من علاقات القوى، تمتد من العلاقة بين الوالدين والأبناء داخل الأسرة، وصولاً إلى الدولة، وتعني في الحقيقة قدرة على الفرض لا غير؛ وهذا في رأيي لا يتجاوز شرح لفظ السلطة، في حين أن السلطة التي نقصد هي مصطلح يشير إلى سلطة ممارسة الحكم، وليس مجرد شرح لمعنى لفظ سلطة. من يحكم يمارس سلطة، وهذه السلطة الحاكمة تختلف عن "سلطة" الوالدين أو سلطة زعيم عصابة. فسلطة الحكم التي تبرر وصفها بسلطة في دولة هي أمر مختلف كما بُيّن أعلاه.

يُقدّر التاريخ المعروف للحضارة الإنسانية بـ 1 في المئة من تاريخ وجود البشر على الأرض. وعمومًا، لم يعيش البشر في دول، وإنما مارسوا أشكالًا من التنظيم الذاتي بصيغة وحدات القرابة التي تتعاون في جمع الغذاء من صيد ورعي وغير ذلك، وحتى في تنظيم شؤون الحرب والسلام بين هذه الوحدات، "ولم يشمل ذلك أي شيء يمكن تسميته دولة"⁽⁷⁾. ويشير جيمس سكوت إلى أن آخر هذه الفضاءات كانت في جنوب شرق آسيا، في المناطق الواقعة بين الصين والهند وتايلاند وكمبوديا وميانمار وفيتنام؛ تلك الهضبة في الهند الصينية التي عاشت فيها أقوام عديدة خارج سيطرة الدول. ولم تصبح الجماعات التي عاشت فيها دولًا، بل توسعت سيطرة الدول عليها على نحو بطيء منذ الاستعمار البريطاني للهند.

عمومًا، كانت المناطق التي يعيش سُكَّانها خارج سيطرة الدول مناطق هامشية صعبة المنال، وتتميز بعسر فلاحه أراضيها. لكن عزلتها لم تعن انقطاعها عن التجارة العالمية؛ فقد تاجرت بمنتجاتها مع المدن، أو مع المناطق المحكومة من الدول، وقايضتها سلعةً أخرى لسدّ حاجاتها، وحافظت على نفسها خارج الدول. ولم تكن غاية محاولات السيطرة عليها جعلها مُتَبَجَّةً، وإنما كي يصبح ممكنًا إلزامها بدفع الضرائب وإخضاعها للإحصاء والحساب والاستثمار، والمصادرة إذا لزم الأمر⁽⁸⁾.

ثمة عدم تناسب كبير بين الاهتمام الذي يُولى علم التاريخ للدول والإمبراطوريات السابقة، مثل الصين ومصر والمدن اليونانية وروما، والحيز الذي احتلته هذه الدول من جغرافية الأرض في مرحلة صعود تلك الإمبراطوريات. فهذه الدول لم تكن وازنة من الناحية الديموغرافية؛ إذ سيطرت في أوج قوتها على جزءٍ صغير من البشرية، حيث كانت غالبية سكان الأرض خارج سيطرتها. وهذا ما سمّاه هيغل وغيره من فلاسفة التاريخ شعوبًا بلا تاريخ، لأنها لم تترك أثرًا حضاريًا واضح المعالم، ولأنها بقيت خارج التاريخ السياسي؛ وهو، من منظوره، تاريخ المدينة، أي تاريخ الدول. وفي جنوب شرق آسيا، مثلاً، تظهر الدول الأولى في منتصف الألفية الأولى، وكانت سيطرتها على السكان محدودة وضيئلة

(7) James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven/London: Yale University Press, 2009), p. 3.

(8) Ibid., p. 5.

لا تتناسب مع الأهمية التي تُولى لها في كتب التاريخ. وكانت مراكز السيطرة التي يُمكن تسميتها مدناً، صغيرة ومحتمية خلف أسوار أو خنادق، وتجمعها علاقة تراتبية مع القرى المحيطة، وكانت قدرتها محدودة، لكنها تميّزت في الوقت ذاته بتركيز القوة العسكرية وتخزين الغذاء في مكان واحد.

مع توسّع الدول، أصبح العيش في ظل دولة مهيمنة إلزامياً (غالباً وليس دائماً)؛ فبالنسبة إلى مجموعات سكانية كثيرة، كان الأمر اختيارياً. واختارت مجموعات سكانية وقبائل مقاومة سيطرة الدول عليها وعدم الانصياع والخضوع لها. والهجرة إلى مناطق صعبة المنال. أما دول تلك المرحلة، فكانت غالبية سكانها غير حرة، أي إنها تشكلت من العبيد، كما في مصر القديمة واليونان وروما ودول الخمير والتاي وبورما الأولى. حتى ما قبل ألف عام، كانت غالبية سكان الأرض تعيش من دون دولة، أو في ظل إمبراطوريات غير قادرة على إخضاع سكانها، حيث إن الأطراف كانت منعزلة نسبياً عن مراكز السلطة، وكانت ممارسة السلطة قاصرة عن الوصول إلى الأرجاء كلها⁽⁹⁾.

لم تكن السلطة إقليمية، بل كانت تسيطر على نواة ترابية وتضعف سلطتها كلما ابتعدت عن النواة، حيث لم يكن ممكناً الحديث عن حدود سياسية وسيادة على إقليم بسكانه، بل الحديث فقط عن سلطة على رعايا من أصول مختلفة. وفي العصر الوسيط الأوروبي، تسكنت سلطات إقليمية وغير إقليمية (الإقطاع، الكنيسة، الدولة)، وانطبق ذلك على العصر الوسيط الإسلامي (الخلافة، الإمارات، السلطنة). وقد نشأت الدولة الحديثة بوصفها سلطة مركزية منذ القرن الخامس عشر في أوروبا، وتلقّت دفعة قوية بعد الحروب الدينية التي استنزفت البنية القديمة للمجتمعات. لكن أصبح هناك فعلاً حدوداً ترابية وسيادة على إقليم فقط، بعد الاحتلال النابليونية في بداية القرن التاسع عشر، ومع تطور علم الخرائط بصورة هائلة بين معاهدة وستفاليا وحملات نابليون بونابرت (1769-1821)⁽¹⁰⁾.

(9) Ibid., pp. 5-9.

(10) هذه المقولة الرئيسة في كتاب: جوردن برانش، الدولة الخرائطية: الخرائط والإقليم وجذور السيادة، ترجمة جلال عز الدين وعاطف معتمد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017 [2013]).

أما بالنسبة إلى الدولة الحديثة التي تتميز بأنها ذات إقليم ترابي محدد، فيمكنها ترسيم الحدود التي يُحرّم على الدول الأخرى المسّ بها، حتى لو كانت سيطرة الدولة ضعيفة في الأطراف، لأن سيادتها المرتبطة بإقليم ترابي مضمونة من النظام الدولي المكوّن من دول كهذه. وقد بدأ توسعها في العديد من مناطق العالم أشبه بالاستعمار الداخلي المبكر؛ إذ أخضعت خلاله بالقوة مناطق لم تكن خاضعة للمركز، وأعيد تشكيلها، أحياناً، ثقافياً ولغوياً أيضاً. وقد بدت عملية إخضاع الأطراف للمركز مثل عملية تمدين أو تحضير؛ إذ شمل ذلك تحطيب الغابات وبناء السدود وشق قنوات الري والطرق، وتغيير نمط إنتاج الحياة المادية، وجرى في كثير من الأحيان تحويل لهجة المُسيطرين إلى اللغة السائدة⁽¹¹⁾.

وأولئك الذين يقاومون طويلاً سيطرة الدول، فإنهم يتناقلون أيضاً سرديات شفوية تروي تاريخهم بوصفه مُضاداً للدولة، وهذه حال الـ "مياو/ همونغ" (Miao/ Hmong) تجاه قومية الـ "هان" (Han) الصينية. في هذا التاريخ الشفوي، يروي هؤلاء سرديتهم بوصفها متعارضة مع الصينيين؛ فالأخرون عبيد الإمبراطور، أما هم، فمساوون وأحرار، لا يدفعون الضرائب. لدى الصينيين فن الكتابة والكتب، أما هم، فقد خسروا كتبهم في أثناء هروبهم من منطقة إلى أخرى للتملّص من سيطرة الدولة، وفق روايتهم/ أسطورتهم. تظهر هذه الثيمات على نحو متكرر لدى سكان التلال، ويمكن اختصارها بمصطلحات اليوم بالمساواة والاستقلال والقدرة على التنقل (Mobility)، قياساً بالخاضعين لإمبراطورية الهان⁽¹²⁾. ولا تختلف هذه الرواية كثيراً عن رؤية أعراب الصحاري لأنفسهم، مقارنة بالمتوطنين الخاضعين لحكم دولة أو سلطان من أي نوع.

في الغرب، كانت ثمة صيرورة معكوسة تفاعلت فيها الإمبراطورية الرومانية (نموذج الدولة القديم من منظور مكيافيلي وفكر النهضة عمومًا) في مرحلة أفلوها وانحلالها، مع توسع القبائل الجرمانية التي عاشت بلا دولة، أي بلا قوانين مكتوبة وحكام منفصلين عن المحكومين، وربما بدأ هؤلاء بالبروز بصيغة ملوك قبليين، كما في حالة دولة القوط الشرقيين ومركزها رافينا. ونشأت دول العصر الأوروبي الوسيط

(11) Scott, pp. 12-13.

(12) Ibid., pp. 216-217.

عن هذا التفاعل. عاشت هذ القبائل بلا دولة، لكن هذا لا يعني أنها عاشت قبل ذلك بلا سلطة، بل كانت السلطة متضمنة في تراتبيتها والقانون في أعرافها.

تركت روما للبشرية منظومة القانون المدني (Civil Code) الذي شكّل إحياءه في عصر النهضة الأساس لأولى التشريعات الحديثة الموضوعة التي ليست قوانين طبيعية ولا إلهية، ولا مجرد أوامر الحاكم، مع أن جذورها ممتدة في قانون الإمبراطور جستنيان. وتنص مقدمة هذا القانون على أنه صادر عن إرادة جستنيان (ما زالت عبارة الإرادة الملكية مستخدمة في الملكيات العربية). ولكن الكود الروماني أصبح منظومة قانونية قائمة بذاتها تتوارثها الشعوب في ما يتجاوز إرادة الملك الذي أصدرها. كما أسهم القانون الروماني في التمييز بين العمومي (الدولة) والخصوصي (المتعلق بالعلاقات بين الأفراد). وعموماً، ارتكزت قوة الدولة في روما إلى القانون، واشتهرت مقولة سيسرو (شيشرون): "إننا نطيع القانون، ولذلك فنحن أحرار"⁽¹³⁾، ويبدو أن مكيافيلي قد اقتبسها من دون ذكر المصدر في مقولاته المذكورة أعلاه. أما مفهوم القانون العرفي (Common Law)، فهو تطوير لتقاليد القبائل الجرمانية التي عاشت على هوامش الإمبراطورية الرومانية، وتميزت في إدارة شؤونها من روما بمجالس القبائل التي تبعتها وحدات المحاربين المستقلة التي يتزعمها قادة مستقلون. شددت المستوطنات الجرمانية على هذه المجالس، وحكمتها نوعاً من القانون العرفي المختلف عن القانون الروماني⁽¹⁴⁾. كان القانون الروماني عامّاً من ناحية صياغته، والمقصود أنه لا يتعلق بحالة خاصة، وهو أيضاً ما يُسمى (Formal)، أي الشكلي والرسمي في آن معاً؛ فالرسمي هو شكلي، لأنه عام وليس له مضمون متعلق بحالات خاصة أو أشخاص محددين، بل هو معمّم على جميع الأشخاص. شكلته أساس عموميته وتجريدته ورسميته في آن. وعلى هذا قام تعريف القاعدة القانونية بأنها عامة ومجردة وملزمة. وقد لاءمت إعادة اكتشاف هذا الإنجاز الحضاري لروما الدولة الحديثة عند نشوئها.

ثمة تشابه بين تفاعل أسلوب إدارة القبائل الجرمانية وأعرافها مع روما الآفلة التي بدأت تصعد فيها الكنيسة المسيحية، والتفاعل بين القبائل العربية، حاملة

(13) Stuart Hall, "The State in Question," in: Gregor McLennan, David Held & Stuart Hall (eds.), *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes/Philadelphia: Open University Press, 1984), p. 3.

(14) Ibid., p. 4.

رسالة الإسلام مع الإمبراطورية الفارسية الآفلة وتخوم بيزنطة في بلاد الشام. وقد أسس هذا التفاعل بدايةً لإمبراطورية أرضية جديدة مُدارة بقواعد الإدارة الفارسية والبيزنطية والشرعية الإسلامية، وبعض الأعراف القبلية التي بقيت سائدة. وما لبثت السلطة المركزية أن انقسمت إلى سلطنات، أي دول قديمة تشبه دول العصر الوسيط الأوروبي التي خضعت لكنيسة واحدة روحياً وجزئياً ودينياً أيضاً، مثلما احتاجت السلطنات إلى شرعية من الخلافة، ولا سيما حين لم يكن حكامها ينتمون إلى أهل البلاد التي يحكمونها.

لم تكن الكنيسة دائماً ضد حكم الملوك المركزي، فهي تحالفت في بعض المراحل مع الملوك ضد الإقطاعيين الذي حاولوا الاستيلاء على ملكية الأديرة، فكانت لها مصلحة بوجود قوة مركزية قادرة على حمايتها، وعلى الحكم بموجب تعاليم المسيحية. واحتاج الملك إلى الشرعية الدينية، فحرصت الكنيسة على قدسية الملكية وقدسيتها شعائر التتويج وغيرها. ونشأت صراعات دائمة بين الكنيسة والأمراء في الأقاليم، وتحولت الأديرة في أنحاء البلاد إلى مراكز قوة للملك في مواجهة النبلاء. لكن العلاقة بين الكنيسة والملوك كانت جدلية ومتعلقة بحفظ رأس مالها الرمزي وطاعة الملوك لها في قضايا دينية ودينية، وتقلّصت تدريجياً حتى أصبحت تتعلق فقط باحترام الملوك للدين وتعاليمه وأداء طقوسه واستقلالية الكنيسة في تعيين المطارنة وتصرف الأديرة بملكيتها، وكل ما يسمّى في عصرنا الأحوال الشخصية. وقد بدأ الصراع لتقليص السلطات الدينية للكنيسة في القرن الحادي عشر واستمر قروناً عدة، وما لبث منطق الدولة أن تحرر من حكم الكنيسة بإخضاع الدين للدولة، بناء على اعتبارات الدولة ومصالح الملك. وقد تطلّب الأمر قروناً من الزمن قبل أن تستقل الدولة عن الشعائر الدينية، بما في ذلك الشعائر عند تتويج الحكام، وتصبح مجرد رموز وتقاليد وطنية، وقبل أن يستقل الدين عن الدولة في أوروبا ضمن عملية العلمنة.

يتضح من مراجعة بعض ما كُتب بشأن نشوء الدول، أن ثمة مشتركات بين الكتابات المختلفة ناجمة أساساً عن إسقاط ما يُعتبر جوهرياً في تعريفات الدولة عموماً على عملية نشوء الدول القديمة والحديثة على حد سواء، مثلاً احتكار العنف، أو جباية الضرائب، أو حماية مصالح الطبقة الحاكمة. هكذا يجري تتبع نشوء هذا المكوّن، ليصبح هو تاريخ نشوء الدولة. وقد وصف تشارلز تيلي أهمية الدراسات

في نشوء الدولة الأوروبية ضمن أحد أهم مشاريع البحث في هذا الموضوع، التي صدرت في كتاب حرّره، بأن أصلاتها تنبع من التشديد على "فيزيولوجيا" صناعة الدولة وعلى خيارات بناء الدول في هذا الشأن: "كيف نفدُّ بناء الدولة فعلياً، أو حاولوا تنفيذ، الجانب الجبائي والإكراهي والتنسيقي في عملهم"⁽¹⁵⁾. ومن انحيازاتهم المفهومة أنهم ركزوا على الدول الكبيرة التي استقرت، مثل فرنسا وإسبانيا، وتلك التي دامت وتجاوزت القرن الثامن عشر، مثل بروسيا والسويد وإنكلترا، وأهمّلوا الدول التي زالت مثل اسكتلندا وبوهيميا و نابولي. وقد وُجد في أوروبا في عام 1500 نحو خمسمئة وحدة سياسية، لم يبقَ منها في عام 1900 سوى خمس وعشرين وحدة⁽¹⁶⁾، فقد فشل العديد من محاولات بناء الدولة. وكان القليل من الدول التي نشأت خلال القرن التاسع عشر ناجحاً بأي مقياس للنجاعة، ما يضع الباحث في وضع غير مريح، وكان الفشل مصير معظم التجارب، والناجحة منها، عددها قليل، هي وحدها موثقة⁽¹⁷⁾.

كما جرى التركيز على مزايا الدول التي كانت واضحة للعيان في القرن التاسع عشر، مثل البيروقراطية المستقرّة خلافاً لبيع المناصب، والجيش الكبري المهنية لا الميليشيات، وجهاز الشرطة المتخصص لا المتطوعين المجتمعين تحت إمرة نقيب (Sheriff) لفرض الأمن. ولو كانت الرشوة والميليشيات ووحدات المتطوعين للحراسة مؤسسات وسيطة وحاسمة في طريق نشوء الدولة الحديثة، لا مجرد مكوّنات لنظام ما قبل الدولة الحديثة البائدة، لعنى ذلك أن البحث قد ضلّ الطريق⁽¹⁸⁾.

لا تخلو المكتشفات الأركيولوجية والأبحاث الأنثروبولوجية التاريخية من تأويلات وخلافات وسجلات، الغرض منها (إذا استثنينا حب المعرفة والرغبة في النشر الأكاديمي)، أو على الأقل الفائدة المرجوة منها، تبرير مقارنة ما للدولة عموماً، وهو تبرير غير مفيد؛ فغالبية الدول المعاصرة ليست نتاج ذلك التاريخ القديم، كما

(15) Charles Tilly, "Reflections on the History of European State-Making," in: Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), p. 47.

(16) Ibid., p. 15.

(17) Ibid., pp. 38-39.

(18) Ibid., p. 48.

أن إعادة إنتاجها على أسس جديدة (تشمل تطور المدنية المعاصرة بما في ذلك السلطات والتوقعات منها، وجهاز الموظفين الحديث، والمصالح والأعراف ومنجزات المدنية والعمران الحديث والخدمات التي يتوقعها المجتمع المعاصر من مؤسسات الدولة)، أصبحت لا تقل أهمية في واقع الدولة المعاصرة عن العناصر الرئيسة التي بموجبها يحدّد تاريخ النشوء.

يقتصر تعريف القوائم المشترك الأعظم للدول القديمة على ممارسة السلطة من حاكمين على محكومين. ولا توجد في عصرنا دولة من دون سلطة، لكن السلطة في عصرنا تختلف عمّا كانت عليه في بداية العصر الحديث وحتى الحرب العالمية الأولى. ويختلف ما كانت عليه في بداية العصر الحديث عمّا كانت عليه في الماضي السحيق لنشوء السلطة التي تأتمر الجماعات بأمرها. خذ مثلاً تطوّر واقع المواطنة ومفهومها، والنضال من أجلها، حيث تُعتبر غائبة أو منقوصة، بعد أن نشأ تصوّر للمواطنة وحقوقها في الدولة الحديثة، وأصبح الناس يتوقون إلى اكتسابها.

إنه لمن الصعب مراجعة جميع المحاولات الأركيولوجية والأنثروبولوجية التي بحثت في نشوء الدول، أي نشوء فئة الحكام الذين يديرون حياة جماعة أو جماعات في عصور قديمة، حين تتوافر لديهم القوة لفرض أوامرهم وتنظيم الحرب، أي الدفاع عن الجماعة والهجوم على الجماعات الأخرى في إطار النزاع على الموارد وغيره. وإذا كان هذا هو المكوّن الرئيس لممالك وإمبراطوريات بتسميات مختلفة في أميركا الجنوبية (قبل أن يصبح هذا اسمها بعد ما يُعدّ "اكتشافها")، وفي الصين وحوض النيل وحوض الرافدين، وبولس (في اليونان) وجمهورية (في روما)، فالبحث يجري غالباً عن عوامل نشأة السلطة عند بني البشر وأسبابها وبيئتها الطبيعية والاجتماعية.

تعامل فريدريك إنجلز (1820-1895) في مؤلفه أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة (1884) - الذي اشتهر في مرحلة ما في الأوساط المتأثرة بالماركسية، وقد تأثر فيه إلى درجة كبيرة بكتاب المجتمع القديم (1877) لمعاصره الأنثروبولوجي الأميركي لويس مورغان (Lewis Henry Morgan) (1818-1918) - مع نشوء دولة الأثينيين (وسمّاها دولة كما في عنوان الكتاب) بوصفها، وفق مقاربتة، عيناً أو نموذجاً (Muster, Model, Specimen) نقياً (Rein, Pure) عن الدولة، وذلك بسبب تطوّرها التدريجي، من دون أن يُفرض خارجياً أو داخلياً، ولأنها اتخذت شكلاً راقياً

هو الجمهورية الديمقراطية⁽¹⁹⁾. وهذا تعريف فريد لمعنى كونها "نموذجاً نقياً". نشأت تلك الدولة، كما يشرح إنجلز، نتيجة لنشوء الملكية الخاصة والانقسام الطبقي، كما يشير أيضاً إلى توحد "العشائر" في شعب (كما عند مكيا فيلي)، ونشوء فئة موظفين مرتبطة بمناصب وترتيبات إدارية بموجب تشريعات زولون (594 ق.م)؛ فيعرف فيها الأثيني بوصفه مواطناً، بحسب فئته الطبقية وليس العشيرة التي انتمى إليها⁽²⁰⁾. والأهم من هذا، أنه ميّز الدولة (قبل فيبر) بنشوء سلطة (Behörde, Authority) "للعنف العمومي" (Public Violence Öffentliche Gewalt) بعد أن كان الشعب كله مسلحاً: "يكمن المميز الجوهري للدولة في وجود عنف عمومي متميز من جمهور الشعب الذي كان في الماضي عشائر مسلحة"⁽²¹⁾. ولا شك في أن هذا التحليل يتضمن فرضيات إسقاطية على التاريخ القديم، فلم يكن لدى إنجلز أدلة تدعم ما كتب؛ إذ هو أقرب إلى تحليل تطورات وتعليلها بأثر تراجعي، وبالتأكيد لا يمكنه تبين علاقة سبب - نتيجة في منظومة اجتماعية مركبة كهذه. كما أن وجود "جهاز عنف" لا يعني أن العنف قد احتكر، أو أن جهازه كان مستقلاً فعلاً عن عشائر أثينا. ومع ذلك، فإن الحديث عن عنف عمومي يميز الدولة (قبل نشوء احتكار العنف)، في مقابل عنف العشائر وغيرها، مفيد للغاية، ويدكر بفكرة العموم في مقابل الخصوص.

وفق بولانتزاس، يقع إنجلز في الخلط بين الأصل والتفسير، حين يفترض أصل الدولة الطبقي بوصفه إثباتاً لكون الطبقات أساس الدولة⁽²²⁾. ليست العلاقة بين الصراع الطبقي والدولة علاقةً زمنية، بل علاقةً بنوية، وأساس المبنى ليس بالضرورة ما سبق تاريخياً، كما ليست العلاقة بين الدولة والصراع الطبقي هي علاقة سبب - نتيجة.

ترجع القدرة على السيطرة على الأرض والسكان إلى "حادثة تاريخية حلت فيها الزراعة محل الصيد وجمع الحبوب في بلاد ما بين النهرين وأميركا الوسطى ووادي نهر

(19) Friedrich Engels, "Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates," [1884], in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 21 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), p. 116.

(20) Ibid., p. 113.

(21) Ibid., p. 115.

(22) نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010 [2007])، ص 40.

السند والصين والبيرو أولاً، ثم في المناطق الأخرى⁽²³⁾. ولا شك في أن الحضارات القديمة نشأت فيها دول تمارس حدًا أدنى من السيطرة على أرض، وإن كانت غير محددة بحدود ترابية، وجماعات سكانية مستقرة عليها كانت حضارات زراعية.

بعد استثناء النظريات المستندة إلى التأصيل العرقي للدولة، أو التي تميل إلى اعتبار أن الدولة تعبيرٌ عن عبقرية شعبٍ ما، وكذلك الافتراض أنها نشأت نتيجة لمفارقة تاريخية أو مصادفة، أي أنها غير قابلة للتفسير العلمي، يصنّف روبرت كارنير ونظريات الدولة الكثيرة إلى نوعين: الأول يقارب نشوء الدولة بوصفه اتفاقًا طوعيًا (وذلك بعد أن ينتقد فكرة العقد الاجتماعي نقدًا سطحيًا ينم عن عدم فهم لها؛ إذ ينقدها كأنها نظرية في منشأ الدولة)، والآخر يرى أن الدولة فُرضت بالقوة⁽²⁴⁾. والنظرية الأكثر انتشارًا من بين النظريات، تلك التي تُفسر الدولة بوصفها اختيارًا طوعيًا. تُعدّ الدولة ناجمة عن تقسيم العمل ونشوء فائض في الإنتاج الغذائي، حيث ينشأ المجال السياسي، وهو المجال الذي تنبثق منه جهود توحيد الجماعات في دول. وهناك نظرية كارل فيثفوجل (Karl Wittfogel) الذي موضع نشوء الدولة في أحواض الأنهار الكبرى في المناطق الصحراوية، حيث تحتاج الزراعة إلى شبكات الري (القنوات والترع وغيرها) وتنظيم الجهود الجماعية في شقّها وبناءها. وقد واجهت هذه النظرية صعوبات، وفق رأيه، عندما تبين أن الدول نشأت قبل أن تنشأ تكنولوجيا الري. والحقيقة أن فيثفوجل لا يُفسّر منشأ الدولة عمومًا، بقدر ما يُفسّر نشوء نمط معيّن من السلطان القائم على ما سُمّي في حينه نمط الإنتاج الآسيوي⁽²⁵⁾، فضلًا عن أن هذه المقاربة في نشوء الدولة لا تُعبر عن طوعية واختيار، فتحقيق فائض الإنتاج الزراعي والتمكّن من إعالة القائمين على وظائف غير منتجة للغذاء، لا تتميز بكونها طوعية أو اختيارية، فهذه ليست سمتها، لكنه يريد نفي خيار التحالف الطوعي بين جماعات وتأييد خيار إخضاعها بالقوة. وهذا وارد أيضًا في النوع أعلاه، فهو لم يخلُ من إخضاع الجماعات بالقوة.

(23) كولن هاي ومايكل ليستر، "مقدمة: نظريات الدولة"، في: كولن هاي ومايكل ليستر وديفيد مارش [محررون]، الدولة: نظريات وقضايا، ترجمة أمين الأيوبي (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019 [2006])، ص 28-29؛

John A. Hall & Gilford J. Ikenberry, *The State* (Buckingham: Open University Press, 1989).

(24) Robert L. Carneiro, "A Theory of the Origin of the State," *Science*, vol. 169, no. 3947 (August 1970), p. 733.

(25) Ibid.

يؤيد روبرت كارنيرو، مثل غالبية المؤرخين المهتمين بنشوء الدول، فرضية أن الدول تقوم بالقوة والقسر؛ فالقوة، وليست المصلحة الذاتية المتنوّرة، هي الآلية التي تثوي خلف تحوّل الجماعات المستقلة المتوطنة في قرى إلى دولة، فلا توجد أدلّة تاريخية على تنازل جماعات عن "سيادتها" طوعاً (يقصد استقلاليتها، لكنه يستخدم مصطلح سيادتها) لإقامة دولة⁽²⁶⁾. وجميع الدول نشأت نتيجة للقسر والتفوق الحربي لجماعة على جماعات أخرى. لكن هذا لا يكفي، فالعنف وحده لا يُفسّر نشوء كيان الدولة. والسؤال هو لأي هدف يُستخر العنف الذي ينتج دولة؟ وهو سؤال يصح في الدول ذاتها، وليس فقط قبل نشوئها. كما يصح بشأن النوع الأول من النظريات التي تفسر نشوء الدول بالضرورات الاقتصادية الطبيعية أو إنتاج فائض من الغذاء. فهذه أيضاً لم تخلُ من الحروب والعنف، لكنها أيضاً لم تخلُ من الإرادة الإنسانية، كما في نظريات النوع الثاني.

ما الظروف التي يؤدّي فيها العنف إلى دولة؟ تتلخص نظرية المؤلف التي نُشرت في مجلة ساينس (Science)، والمستقراة من أمثلة من أميركا الجنوبية، وتحديدًا من المقارنة بين بيرو وحوّض الأمازون، في أنه حيث تتوطن الجماعات في مناطق خصبة وشاسعة (مثل حوض الأمازون) لا تنشأ دول؛ فالصراعات بين القرى أو القبائل لا تؤدي إلى إخضاع قبيلة لأخرى، بل إلى هجرة القبيلة المهزومة إلى منطقة خصبة تبعد عشرات الأميال عن أي جماعة، في حين أن الجماعات المتوطنة في مناطق خصبة - لكن محصورة بسبب حدود جغرافية، كالبحر والجبال (كما في البيرو) أو بحدود أخرى - تميل إلى الاستقرار وإنشاء دول، وذلك بضم الجماعة المهزومة إلى الجماعة المنتصرة، وجعلها تحت حكمها، وقد يُصبح أفرادها عبيداً لها. ولا فائدة كبيرة من العبودية حين لا ينتج العبد أكثر من قوته، بيد أن الجماعات التي تعمل في مناطق خصبة ومحددة المساحة تضطر إلى زيادة إنتاجية عملها، ما يُنتج فائضاً في المحصول وإمكانية تفرّغ فئات للإدارة والحماية، أي للجهد الحربي.

تحوّل الجماعات المتحدة إلى ما يمكن تسميته "مشيخات" (Chiefdoms)، وتحوّل مجموعة المشيخات بالتدرّج عبر آلاف السنين إلى دول، وذلك أيضاً نتيجة الحروب في ما بينها ومحدودية المكان التي تُقيّد القدرة على التنقل. والمثال الأهم

(26) Ibid., p. 734.

على ذلك هو توحيد قوم الإنكا للبيرو ونشأة الدولة هناك⁽²⁷⁾. يمكن أن نُضيف إلى اعتبارات كارنيرو اعتبارًا آخر هو أن في حالة عدم إمكانية الهجرة، قد تتحالف قبائل صغيرة للصمود في وجه قبيلة كبيرة، وهذا احتمال لم يجلبه الكاتب، لأنه يرفض فكرة التحالف الطوعي، كما يبدو.

في نهاية المطاف، تستند المقاربة بمجملها إلى فكرة تركيز الموارد؛ فتحديد الأراضي القابلة للزراعة يؤدي إلى تركيز الموارد. ويؤدي ضيق الأرض الصالحة للزراعة على سفوح الجبال أو الأراضي التي تحدها الصحاري إلى التركيز وزيادة الإنتاجية، ونشوء نوع من تقسيم العمل في المجتمع أيضًا. وهكذا نعود إلى النوع الأول من النظريات الذي يركز على تقسيم العمل منذ كارل ماركس (Karl Marx) (1883-1818) وإميل دوركايم (Émile Durkheim) (1858-1917). هذا التحليل المنطلق من الاستقرار في مناطق خصبة محددة بتضاريس طبيعية صعبة، إلى حد بعيد، ينطبق على نشوء الدول القديمة في المناطق الخصبة الصالحة للزراعة، والتي تُحدها الجبال والصحراء في المناطق التي تسود فيها في عصرنا دولتا اليمن وعمان. وهذا لا يتنافى مع ضيق المناطق الخصبة حول الرافدين والنيل في مصر التي تعيش غالبية سكانها في منطقة الدلتا، والحاجة إلى الري وبناء السدود البدائية في مواجهة الفيضانات. وجميعها حالات لنشوء دول قديمة نهريّة.

وفق مانكور أولسون، كان ممكنًا أن تتعاون الجماعات الصغيرة المكوّنة من 50 إلى 100 شخص، والتي اعتاشت على جمع الطعام والصيد في إدارة شؤونها، بحسب كثيرين من الأنثروبولوجيين، من دون سلطة حكام على محكومين. وتجلى ذلك في تقارير الفاتحين الرومان لبعض المناطق القبلية الجرمانية وسط أوروبا الشمالية، حيث كانت القرارات تُتخذ في هذه الجماعات بالإجماع، ولم يكن لبعضها حتى رئيس قبيلة، وفي هذا التقدير الكثير من الرومانسية بشأن الحياة "البدائية". وكانت الجماعة تنفصل حين تكبر إلى جماعتين أو أكثر من النوع نفسه ولا يؤدي جمع الغذاء والصيد إلى أن تسيطر قبيلة على أخرى، ولا للاحتفاظ بعيد، لأن هؤلاء لا يُتجنون أكثر من حاجتهم، ومن ثم لا يوجد مبرر للاحتفاظ بهم؛ فالعبد لا يفيد سيّده في هذه الحالة. يشكّل التوطن والزراعة المرحلة التي

(27) Ibid., pp. 735-736.

يُنتج فيها الفائض، والحروب أيضًا، للحفاظ على المناطق الزراعية. والصالح العام في هذه الحالة مسألة بنوية غير مُفكّر فيها، حيث لم يكن هناك في هذه الحالة البدائية ملكية خاصة ومصلحة فردية متميزة من مصلحة أخرى عامة. أما في الجماعات الكبيرة، فمسألة العمل الطوعي من أجل الصالح العام للجماعة غير واردة، لأن حصة الشخص المباشرة مما يُسمّى العمل الجماعي تكون قليلة جدًا، ولا تكفي لتشكل دافعًا. الجماعات الصغيرة يمكنها أن تقوم بعمل طوعي جماعي، لأن استفادة الفرد مباشرة، أما العمل الطوعي الجماعي في الجماعات الكبرى، فمردوده غير واضح، ولا يكون إلّا بالقسر. ولذلك أيضًا لا تشكل الدولة أو السلطة المطلوبة اللازمة لفرض النظام العام من خلال توافق الناس عبر عمل طوعي جماعي في أي مكان⁽²⁸⁾.

على الرغم من ذلك، لماذا تنجح غالبية المجتمعات الكثيفة السكان في تجنب الفوضى؟ يجيب أولسون باستخدام أمثلة يستقيها من كتابات عن تاريخ الصين في بداية القرن العشرين، والمتعلقة بصراع العصابات المسلحة، أو ما يسمى أمراء الحرب، للسيطرة على الأقاليم؛ فقد لوحظ من هذه التقارير أن السكان يفضلون جباية الضرائب والاستغلال المنتظم من أمير حرب قوي، على فوضى الغارات الموسمية ونزوات أمراء عديدين في جمع الضرائب. إن من يفرض الدولة هو الذي يتمكن من فرض الانتظام (الروتين المستقر الذي يمكن توقعه) في استغلال الناس ونهبهم والحفاظ على السلم. إنهم يُفضّلون الاستغلال في ظل السلم من أمير واحد على الحروب المستمرة الناجمة عن غارات أمراء حرب عديدين. ويُسمى أولسون هذه الصيرورة "احتكار السرقة". إنها جباية الضرائب من الأفراد، بما يمكن الحاكم من تزويدهم ببعض المصالح العامة، وأهمها الحفاظ على السلم ومنع غارات أمراء الحرب الآخرين. من هنا تنشأ الجماعات الكبرى، لا بسبب عقود اجتماعية أو تنازل عن السيادة بأي شكل من الأشكال، إنما بسبب المصلحة العقلانية المحسوبة للقادة القادرين على تركيز أكبر قدر ممكن من العنف بين أيديهم بالقوة، وتلتقي هذه المصلحة مع طاعة السكان الذين يتوقون إلى الاستقرار.

(28) Mancur Olson, "Dictatorship, Democracy, and Development," *The American Political Science Review*, vol. 87, no. 3 (September 1993), p. 568.

لا يسمّي مقالو العنف هؤلاء أنفسهم عصابات، كما هم فعلاً، بل يعمون على أنفسهم، وعلى نسلهم أيضاً، ألقاباً فخمة. وتُفسّر مرويّاتهم نشوء السلالات الحاكمة بدوافع سامية أو نبيلة، وليس بدوافع المصلحة الخاصة، وكأن الدولة أو السلطة نشأت تعبيراً عن مطلب شعبي ومحبة لأولئك المؤسسين الأوائل. إن الخير العام الأول بالنسبة إلى المزارعين والحرفيين وغيرهم من المنتجين، وإلى الحياة العائلية أيضاً، هو الحفاظ على السلم. من ناحية أخرى، فإن مصلحة الحكّام في جباية الضرائب ونهب السكان تسمح بال عمران وإنشاء مدنية. منذ أن توطّنت أول جماعة زراعية وحتى العصر الحديث، كانت غالبية الإنسانية تعيش في ظل محتكري السرقة السلطويين من جباة الضرائب، "وغالباً كان التاريخ حتى مراحل تاريخية متأخرة عبارة عن قصة التقدم التدريجي للحضارة في ظل حكم عصابات متوطّنة، تخلّلتها أحياناً غارات عصابات مترحلة أو متنقلة"⁽²⁹⁾.

قسّم أولسون نظريات نشوء الدول عموماً إلى قسمين رئيسين: نظريات تُفسّر نشوءها من أعلى إلى أسفل، أي تحمل المهمة أساساً على سعي نخب سياسية وعسكرية لتوسيع صلاحيتها، وجمع السلطات في يديها واحتكار العنف وفرض السيطرة على إقليم، ونظريات أخرى تُفسّرها من أدنى إلى أعلى، بوصفها تعبيراً عن توق شعب إلى الاستقلال والسيادة، بمعنى أن "تكون له" أو "تعبّر عنه" دولة مستقلة (ذات سيادة). وتسود هذه الأفكار غالباً في الدول الحديثة التي تؤكد أنها تُعبّر عن قومية بعينها، مثل تركيا و صربيا وإيرلندا واسكتلندا وألمانيا وإيطاليا وكولومبيا وفيتنام. وتنطبق هذه النظريات الأخيرة في المرحلة المعاصرة في حالة نشوء الحركات الانفصالية القومية وتفكك الإمبراطوريات. يُميّز هذا التفسير الفكرة القومية من الدولة، ويُسقطها على التاريخ باعتبار أن الدولة قامت أصلاً بوصفها تعبيراً عن تطلّع شعب ذي شخصية قومية إلى الاستقلال في الدولة (هناك من يُسمّيه تطلّعاً إلى السيادة)، وأن الدولة تُعبّر عن هذه الشخصية. لكن نشوء الدولة، بوصفها تعبيراً عن حق تقرير المصير أو عن هوية شعب، هو ظاهرة حديثة للغاية. وقد تُسقط على الماضي، بحيث يبدو ماضياً قومياً. وهو على كل حال ليس جهداً من أدنى بالضبط، فمن يصوغ هذه التطلّعات هم نخب قومية (مثقفون/ سياسيون قوميون، مفكرون

قوميون، شعراء، روائيون، لغويون)، كما أن الدولة في غالب الحالات تسهم في نشوء القومية التي يفترض أنها تُعبّر عنها، وذلك بقومنة مجالها البشري السيادي عبر برامج التدريس والتأريخ الرسمي، والأبحاث المدعومة من الدولة، والطقوس والرموز.

ثانيًا: من الحاكمين والمحكومين إلى الكيان الذي يجمع بينهما

ليس من قبيل المصادفة استهلال هذا الفصل بجملة تفيد بوجود حاكمين ومحكومين؛ فهي المبرر لإطلاق لقب دولة على الكيانات غير الحديثة، حيث يكون المصطلح مشتركًا بينها وبين الدول الحديثة، وهكذا يستخدمه الناس عمومًا، وكذلك العديد من الباحثين، قبل أن توجه إلى مستخدم مصطلح الدولة تحفظات من إطلاقه على هذه الكيانات قبل الحديثة. وتُبين التجربة أن هذه الملاحظة لا تُثني الناس عن هذا الاستخدام.

من الواضح أن الناس لا يستعملون كلمة دولة ولا يسقطونها على التاريخ عسفيًا، فثمة أساس ما لذلك، في رأيي على الأقل. وما هذا الاستعمال مجرد إسقاط خاطئ لمصطلح على التاريخ. وأعتقد أن الأساس المشترك العابر للمراحل التاريخية، الذي يتيح تسمية الكيانات السياسية السابقة على نشوء الدولة الحديثة دولًا، هو وجود حكام يشرعون ومحكومين يُشرّع لهم، يخضعون لهم ولتشريعاتهم، وسلطة متغلبة تصك النقود وتُجبي الضرائب إلى حين، ورعية (أقول سلطة متغلبة بدلًا من سلطة تحتكر العنف، لأن احتكار العنف لم يكن ممكنًا)، حيث يولّد التفاعل بين هذه العناصر كيانًا يتجاوز الجماعة العضوية، ونظامًا من الطاعة والولاء (المتغير بالطبع) يتجاوز مجرد الخضوع للعنف، أو الخوف من التهديد بالجوع إليه. فتكنولوجيا العنف لم تكن تكفي لتسند وحدها سيطرة القلة على الكثرة⁽³⁰⁾. والعنف المقصود هو أولاً وقبل كل شيء العنف الجسدي. كما أن الدين ومؤسساته، والبنية الاجتماعية

(30) يُعمّم مايكل مان هذه المقولة على المجتمعات المعاصرة أيضًا، فيدّعي أن تقنيات السيطرة قائمة في الدولة والمجتمع، ولا تحتكرها الدولة. وما يميز الدولة هو المركز الإقليمية، وليس تقنيات القوة. ويُخالفه نحن الرأي في ذلك؛ فتقنيات القوة في الدول الحديثة لا تشمل درجة من التنظيم الإداري فحسب، بل تشمل كذلك تقنيات تحتكرها الدولة والمؤسسة الأمنية أيضًا، وهي غير قائمة في المجتمع إلا لاستخدامات مدنية محددة ومراقبة.

Michael Mann, "The Autonomous Power of State: Its Origins, Mechanisms, and Results," *European Journal of Sociology*, vol. 5, no. 2 (1984), p. 193.

البطيركية والإيمان بتميّز الحكّام نوعيًا من المحكومين، كل ذلك أدى دورًا مهمًا في تكريس الطاعة. أما في الدولة الحديثة، فالعنف الرمزي المستبطن داخل الإنسان الفرد هو نتاج أجهزة ومؤسسات وأيديولوجيات تعمل على تذويت قمع بعض المزايا الإنسانية، مثل التوق إلى الحرية والتفكير النقدي بالعلاقات الاجتماعية. العنف هو أولاً العنف الجسدي، مثلما أن السلطة المقصودة عند الحديث عن الدولة هي أولاً وقبل كل شيء سلطة الحكّام على المحكومين، وليس مختلف أنواع السلطة المنتشرة في المجتمع من العائلة، مرورًا بالمؤسسات التعليمية وغيرها.

السلطة (علاقة حكّام ومحكومين) والانصياع لها (ونقيضه التمرد عليها بوصفه احتمالًا قائمًا دائمًا) هما هذا الأساس المشترك⁽³¹⁾. ولا شك في أن السلطة تدل بالضرورة على الصراع على السلطة، كما أن شرعيتها التقليدية القبلية، أو الدينية، أو الناجمة عن الغلبة والقوة، أو التي تجمع بين هذه العناصر جميعها، كانت موضوع صراع عبر التاريخ. لم تنشأ الدولة الحديثة من لا شيء، بل من السلطة (في دول سابقة على الحداثة)؛ فقد كانت سلطات الممالك والإمارات والجمهوريات والإمبراطوريات القديمة تملك أجهزة بيروقراطية، وتعمل على تركيز العنف في قبضتها، وتمارس وظائف الجباية والقضاء والشرطة ومسوحات الأراضي، وحتى تنظيم الريّ وخلافها. وليست هذه الوظائف محصورة في الدولة الحديثة.

إن مفهوم الدولة الذي نتحدث عنه ليس مفهومًا للدولة عبر التاريخ، بل هو مفهوم للدولة الحديثة. وإذا كان بعض عناصره قائمًا في الماضي، فإنه يعيد صوغ هذه العناصر ويخضعها لجوهر الدولة الحديثة، فتصبح هذه العناصر معرفة لا معرفة.

نشأت الدولة الحديثة من تمرکز السلطة وتمفصلها، أي تمايز وظائفها، وتحولها إلى دولة إقليمية ذات حدود ترابية، قبل تطور المجتمعات الصناعية والرأسمالية، وتطوّرت مع تطورها. يصدق هذا على إسبانيا وفرنسا وإنكلترا والسويد، حين كانت

(31) يقتبس منذر الشاوي في مسألة الدولة والسلطة من عالم القانون العام الفرنسي ليون دوغي (Léon Duguit) (1859-1928) (الذي درس مدة طويلة في مصر، ومن هنا جاءت كنيته العربية العميد دكي)، ما يفيد أن الدولة قائمة في أي مجتمع مهما كان صغيرًا أو بسيطًا إذا وُجدت فيه قوة إكراه تقبض عليها جماعة وتفرضها على الآخرين. وسوف يُبين لاحقًا الخلاف مع هذا التعريف. ويتابع الشاوي أن مجموع الحكام يسمون دولة، كما تُسمى كذلك جماعة من البشر "يوجد فيها تمييز بين حكام ومحكومين". الشاوي، ص 33-34.

بقية الوحدات الدولانية أكورديونية، وأصبحت هي نمط الدولة السائد على المستوى العالمي. وتمثلت النشأة في مركزه السلطات، ورسوخ سيادة الملك على إقليم وسكان، التي تحولت لاحقاً إلى سيادة الدولة وتنظيم العملية التشريعية ومركزتها وقوننتها هي ذاتها، أي قوننة عملية سن القوانين، ونشوء المجال السياسي القائم بذاته وتوسع الجهاز الإداري ومأسسته وتنظيم عملية جباية الضرائب ورؤيتها والتميز بين الشخص والمنصب.

إن الفرق بين مفهوم الدولة واستخدام الكلمة الراجح في وصف الكيانات ما قبل الدولة الحديثة ليس فرقاً بين العلم والخرافة. إن المشترك بين ما يُسميه الناس دولاً عبر التاريخ هو وجود حاكمين ومحكومين، وليس احتكار العنف الشرعي؛ ففي الكثير من الحالات، لم يكن في وسع السلطة احتكار العنف الشرعي، إذ امتلكت كيانات اجتماعية مختلفة، لكنها كانت تحظى باعتراف المحكومين وطاعتهم بالتغلب و/أو بتوافق الجماعات (قبائل وغيرها) و/أو بشرعية السلالة الحاكمة المسنودة دينياً.

أما في عصرنا الذي أصبحت فيه الدولة تحتكر العنف، فإن الإصرار على مكوّن واحد فقط هو احتكار للعنف (الذي أصبح ممكناً بصورته التي نعرفها في الدولة الحديثة فقط)، يُهمّش إلى حدٍ ما شرعية الدولة المتمثلة في اعتراف الرعية بها. ولا شك في أن السلطة لا تستحق تسمية دولة إلا إذا سعت لاحتكار السلطة وتغلّبت على القوى الأخرى في المجتمع في مسعاها هذا؛ لكن يجب أن يكون لديها مزاعم شرعية، ويجب أن يقبل بهذه المزاعم قطاع واسع من الناس. وقد تطوّر مفهوم الشرعية (غير المشتق من مجرد الطاعة) في موازاة نشوء آليات السلطة التي تتيح احتكار العنف.

حتى عند ثبير، صاحب مقولة احتكار العنف الشرعي، ليس العنف الوسيلة المتبعة على نحو عادي أو يومي في علاقة الدولة بالناس، مع أن القدرة على استخدام العنف الشرعي أو احتكاره هي التي تُميز الدولة من غيرها من المؤسسات. لكن احتكار العنف بحد ذاته لا يكفي، إنما يجب أن يكون هذا العنف شرعياً؛ بمعنى أن استخدامه يجري بموجب قوانين وإجراءات مقبولة على مستوى المجتمع أيضاً. ثمة أنواع مختلفة من المقبولة، وما يُميز المقبولة في حالة الدولة الحديثة هو الشرعية القانونية التي تُمكن الدولة من الحكم، من دون استخدام دائم للعنف، حيث يُصبح

استخدامه في الحالات الاضطرارية فحسب. صحيح أن الحكّام في الدولة الحديثة قد يستندون إلى شرعية تقليدية وشرعية كارزمية (بلغة فيبر)، لكن النمط المبدئي في الدول الحديثة هو الشرعية القانونية؛ حيث تُصاغ الصلاحيات بممارسة السلطة صياغات قانونية عامة بدساتير وقوانين تُلزم المواطنين والسلطات. لكن في الحقيقة، إن الإطار الوحيد الذي يكون فيه القانون مُلزمًا فعليًا للسلطات هو النظام الديمقراطي الليبرالي.

يبقى وجود حاكمين ومحكومين هو الأصل. وبغض النظر عن طبيعة الحاكمين، وعن توافر سلطة سياسية منفصلة عن السلطة الاجتماعية أو الدينية أو غيرها، أم لا، فإن وجود حاكمين ومحكومين لا يعني وجود كيان يجمعهما. فقبل ظهور الدولة الحديثة، لم يختلف الكيان (الدولة) كثيرًا عن الحكام أنفسهم، فالمحكومون هم رعية الحكام. ومنهم مواطنون في حالات استثنائية في روما وأثينا ومدن العصر الوسيط الحرة، التي تشكل أصولًا تاريخية ممكنة لمن يبحث عن جذور تاريخية للمواطنة، على الرغم من كونها مواطنة الأقلية التي تُقصي الأكرية. أما الدولة الحديثة، فهي دولة الشعب الذي تحكمه سلطاتها، وتجمع المواطنة فيها الحاكمين والمحكومين. إنها تؤسس لتفاعل بين الحاكمين والمحكومين لم يكن قائمًا في السابق، يسمّى الحقوق والواجبات، كما يُسمّى خدمة الصالح العام، وأحيانًا يجري تناول هذا التفاعل من زاوية وجود رأي عام، وإرادة عامة وغيرها.

تختلف الدولة الحديثة عمّا سبقها في احتكار العنف، وانفصال المجال السياسي بوصفه مجالًا قائمًا بذاته، ونشوء مؤسسات دولة مركزية توحد التشريع والقضاء والإدارة، وتوسع الجهاز البيروقراطي، فضلًا عن انتقال السيادة من شخص الحاكم إلى مؤسسات الدولة، فلم يعد الحكام بأنفسهم أصحاب السيادة، بل يمارسون السلطة باسم المؤسسة صاحبة السيادة. أصبحت السيادة تعني الحق في ممارسة السلطات المختلفة التشريعية والتنفيذية والقضائية على إقليم وسكانه، وجميعها يبدأ من التشريع ويقوم عليه. ولا يختلف التشريع في الدولة الحديثة عن الدين والعرف السائد فحسب، بل يختلف أيضًا عن مُجرد الأمر التعسفي للحاكم⁽³²⁾. قبل صعود الدولة الحديثة، سادت

(32) حاول هوبس مخطئًا حصر القانون في الدولة بأوامره، بوصفه صاحب السيادة، فهذا إرث الملكية المطلقة التي مهّدت للدولة الحديثة، وليست الدولة الحديثة ذاتها.

في المجتمع تشريعات مختلفة: من التشريعات الدينية والأعراف القبلية وأنظمة الروابط والحرف وأعرافها وحتى التشريع الخاص بكل منطقة. وكان توحيد التشريع بصورة مراسيم و/أو قوانين من أهم عناصر تشكّل الدولة الحديثة. لم يكن هذا كله تطوّرًا تدريجيًا تراكميًا فحسب، بل حصل بقفزات وطفرات تخلّلتها حروب أهلية. واتّخذ الصراع على حصرية السلطة في إقليم معيّن شكل صراع مع الكنيسة والأمراء المحليين والدول المجاورة. وفي بداية نشوء الدولة المركزية لم تتخذ العلمنة شكل فصل للدين عن الدولة، بل إخضاع المؤسسة الدينية للدولة واعتباراتها.

هذا ما تعنيه عبارة أن للدولة سيادةً على إقليم وسكانه. وتعني الشرعية الاعتراف بحق السيادة داخليًا وخارجيًا. نشأت السيادة مع نشوء سيادات دول مختلفة، وتُحدّد سيادة دولة سيادة الدولة الأخرى من خارجها. ويمكن وصفها بالعلائقية (Relational)، فهي لا تتجسّد، أي لا تنزّل من التجريد إلى الواقع إلّا على هذا النحو. وتختلف الأنظمة السياسية في ما بينها في طبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين، وفي كيفية الاعتراف بشرعية الحكّام والتعبير عنها. فما هو شرعي في بعض الدول لا يُعدّ شرعيًا في دول أخرى، وما كان يُعدّ شرعيًا في مراحل تاريخية يُعدّ غير شرعي في مراحل أخرى. وسوف نعود إلى مسألة الشرعية لاحقًا في معالجة خاصة بها.

لا يمكن اشتقاق هذه الظواهر من فكريّتي السلطة والرعية وحدهما بالاستدلال الفلسفي، كما أن مركّب السلطة والرعية لم ينمُ تلقائيًا ليتجسّد في الدولة الحديثة من دون تدخّل عوامل أخرى، مثل الثورة الإدارية، بما في ذلك، على سبيل المثال، صعود القانونيين الذين يدعمون عملية تشريع مركزي نافذ في أرجاء المملكة، وازدهار التجارة عبر البحار وتعزيز قوة برجوازية المدن (قبل صعود رأس المال الصناعي) وصعود البنوك المستعدة لإقراض الملوك من أجل تمويل الجيوش القادرة على التغلب على جيوش الأمراء وتثبيت سيادة الملك على إقليم، وصنع المدافع القادرة على دكّ قلاع الإقطاع الذي منع السلطات المركزية من بسط سيادتها على كامل أراضي الممالك، ونشوء الجيوش النظامية القادرة على إخضاع الكيانات المسلّحة داخل الدولة، والتي تتطلّب تمويلًا دائمًا وأجهزة بيروقراطية قادرة على الإدارة وجباية الضرائب.

تعاملت النظريات التي تناولت منشأ الدولة الحديثة التاريخي فقط مع صعود الدولة الحديثة في أوروبا، سواء أكان نشوؤها: 1. ناجمًا عن نشوء البيروقراطية

وفئة فقهاء القانون الذين يؤسسون لشرعية سلطة مركزية واحدة وتوحيد القوانين؛
2. مترتبًا على حاجات الحرب وفرض الضرائب لغايات التسلح وبناء الجيوش؛
3. نابغًا من ضرورات فرض السلم والحفاظ عليه بعد الحروب الطائفية في القرنين
السادس عشر والسابع عشر؛ 4. حصيلة صراع بين الملك والأرستقراطية الإقطاعية
من جهة والكنيسة من جهة أخرى، ووقفت فيه المدن إلى جانب الملك الذي تمكن
من تجنيد الأموال لجلب المرتزقة والتسلح بفضل أصحاب المصارف في المدن؛
5. ناتجًا من تضافر بعض هذه الصيرورات أو جميعها.

إن مرحلة نشوء الدولة الأوروبية الحديثة منذ القرن السادس عشر هي
المرحلة التي بدأ يسود فيها نظام داخل الدولة، وبين الدول، أي نظام للسيادة
الداخلية والسيادة الخارجية. والأمثلة على ذلك هي معاهدة أوغسبورغ (Augsburg
Settlement) في عام 1555، وأول مراسيم التسامح الصادرة عن إليزابيث الأولى
(1559-1563)، ومرسوم نانت (Edict of Nantes) في عام 1598. إن اعتراف
أصحاب السيادة (الملوك) بالدولة التي تسود على إقليم ترابي محدد بحدود، هي
بداية الدولة الأوروبية، وهي أيضًا المرحلة التي جرى فيها التمييز بين حالة الحرب
وحالة السلم، وبين المقاتلين وغير المقاتلين من السكان في أثناء الحرب⁽³³⁾. إن
عملية نشوء الدولة، كما يقول بورديو، هي عملية تمايز ومركزة الحقوق المختلفة
في الوقت ذاته. عملية المركزة هي أيضًا عملية توحيد المجالات من جهة، وتمايزها
من جهة أخرى؛ تمايزها إلى حقوقي واقتصادي، وغير ذلك من جهة، وتوحيدها،
حيث تتحوّل من جهة أخرى إلى مجالات وطنية: اقتصاد وطني، ثقافة وطنية، قانون
وطني رسمي... إلخ⁽³⁴⁾.

تنشأ الدولة من مركزة السلطة، لكن بعد نشوء الدولة الحديثة، تبدأ صيرورة
معاكسة هي توزيع السلطة ضمن دولة مركزية قائمة⁽³⁵⁾ (لا أقصد بالمركزية هنا نمط
حكم معين مثلًا في مقابل الفدرالية، فحتى الفدرالية هنا هي ضمن دولة مركزية).

(33) George Schwab, "Introduction," in: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, George Schwab (trans.) (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007 [1932]), pp. 8-9.

(34) Pierre Bourdieu, *On the State: Lectures at the Collège de France, 1989-1992*, Patrick Champagne et al. (eds.), David Fernbach (trans.) (Cambridge: Polity Press, 2014 [2012]), pp. 226-227.

(35) Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press 1995), p. 39.

يمكن توزيع السلطة بالثورة أو بالإصلاح بعد نشوء الدولة بوصفها كيانًا قائمًا بذاته، مختلفًا عن شخوص الحكّام وأسلوبهم في الحكم. لكن توزيع السلطة في دولة لم تتمركز بعد في مؤسسات هو في الوقت ذاته توزيع للدولة، أي تقسيم لها.

الدولة عند نزيه الأيوبي مقترنة بالوحدة والمركزة والتمايز الوظيفي ونشوء الجهاز البيروقراطي من موظفي الخدمة المدنية. أما من الناحية الاقتصادية، فقد جاء صعودها بوجه عام مصاحبًا لتطور الرأسمالية وصعود البرجوازية، بما في ذلك الحاجة إلى توسيع السوق والسيطرة عليها ونشر عملية التسليع وتوحيدها⁽³⁶⁾. والقسم الثاني من أفكار الأيوبي هذه، هو تطبيق للنظرية الماركسية. وفي رأيي، تخطئ النظرية الهدف حين تُسقط على التاريخ السياسي تقسيمها النظري لأنماط الإنتاج لتصبح مرحلة إقطاعية تليها مرحلة رأسمالية. صحيح أن الدولة الحديثة تطوّرت مع تطور البرجوازية وتوحيد السوق وإزالة الحواجز الجمركية، لكن توحيد السوق المحليّة والحدود الجمركية جرى من خلال عملية تأسيس الدولة الحديثة التي أسهمت في نشوء البرجوازية وتطورها، أكثر مما أسهمت الأخيرة في نشوء الدولة.

لكن إذا أردنا أن ننسب تأسيس الدولة تاريخيًا إلى فئة اجتماعية محددة، وهو جهد مفيد على مستوى المعرفة التاريخية لا أكثر، فإن نشوء الدولة الحديثة أقرب إلى أن يكون من صنع فئة البيروقراطيين والقانونيين والمستشارين في صيرورة بدأت خلال العصر الوسيط ذاته، وليس من صنع البرجوازية المدنية، وبالتأكيد ليس من صنع الرأسمالية الصناعية التي نشأت لاحقًا. وإن مسائل مثل نشوء البيروقراطية وفئة المستشارين السياسيين واكتشاف البارود وسلاح المدفعية ونشوء الملكية السلالية المطلقة، كانت أهم في نشوء الدولة الحديثة من صعود البرجوازية، ولا سيما البرجوازية الصناعية (الرأسمالية وفق فهم ماركس في القرن التاسع عشر)؛ فالأخيرة نشأت في الدولة الحديثة، ولم تُنشأ الدولة.

تنتاب الماركسيين حيرة في دول مثل اليابان وغيرها، حيث لم يتوافق مسار التحديث والتصنيع وبناء الدولة مع الخريطة التاريخية القائمة بموجب الفكر الماركسي. فصمود روابط إقطاعية ووجود قيادة سياسية لعملية التحديث ليست من

(36) Nazih N. Ayubi, *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London/ New York: I. B. Tauris, 2001), pp. 10-11.

البرجوازية في عهد الميجي، بل من نبلاء محاربين (الساموراي)، الذين دفعهم الفقر إلى تحويل رأس مال النبلاء إلى رأس مال بيروقراطي⁽³⁷⁾. تلك أمور محيرة بالنسبة إلى من يُصرّ على تطبيق النموذج الماركسي لمتوالية أنماط الإنتاج. بدأت آنذاك "الصناعة التحويلية" للثقافة اليابانية إلى فولكلور دولة، وكانت ذات علاقة بالموقف من الأجانب وإعادة الاعتبار إلى الذات؛ ففي تلك المرحلة كانت عملية اكتساح التجارة العالمية لشرق آسيا قد بدأت. ويُمكن أن نطبق ذلك أيضًا على البيروقراطية العثمانية والضباط العثمانيين في عهد التنظيمات، إلى جانب أبناء الأعيان في المدن العربية بعد العهد العثماني في ظل الانتدابين الفرنسي والبريطاني، وبعد الاستقلال مباشرة، والضباط بعد الانقلابات العسكرية في خمسينيات القرن العشرين، وأدوارهم الرئيسة في عملية التحديث.

ثمة مقارنة أخرى تحتفظ بمصطلح رأس المال، لكنها لا تُقصّره على الاقتصادي؛ إذ ترى أن الدولة الحديثة نتاج مركزة رؤوس الأموال الاقتصادية والرمزية؛ ومنها توحيد السوق الحقوقية ونشوء القضاء العلماني في مقابل الكنسي (والمقصود بالقضاء العلماني هو قضاء النبلاء والملك والكومونات والمدن وقضاء الحرف وروابط التجار)، حيث اتّسع مجال العدالة المملّكية وصلاحياتها مع توسّع ممتلكات المملّك المباشرة، ومع تغلغل العدالة المملّكية (أو القضاء الملكي) في المجتمع بالتدرّج⁽³⁸⁾. ولفقهاء القانون مصلحة في توحيد القوانين من حيث إنهم منتجو مُصنّفات حقوقية؛ فهُم الذين طوّروا نظرية الاستئناف لقضاء الملك باعتبار المحاكم الإقطاعية ليست ذات سيادة⁽³⁹⁾.

على كل حال، لا نجد في جعبة نظريات نشوء الدولة الحديثة في أوروبا الكثير المفيد بشأن منشأ دول ما بعد الاستعمار في آسيا وأفريقيا، ولا في أميركا اللاتينية. كما أنها لم توضع بغرض تشخيص الوصل والفصل بين الدولة الحديثة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية والبنى الاجتماعية التي كانت قائمة قبل نشوئها، وكذلك بينها وبين الكيانات السياسية التي وُجدت قبل الاستعمار.

(37) Bourdieu, p. 154.

(38) Ibid., pp. 209-210.

(39) Ibid., p. 211.

في هذا السياق، يفيد أن نتذكر أن مركزة الجيش هي في البداية مسألة قوة عديدة وعتاد وقدرة على الاحتفاظ به أطول مدة ممكنة. لكن التحول الحقيقي في الدولة الحديثة يحصل لاحقاً في مرحلة أخرى تماماً مع نشوء الجيوش الوطنية النظامية، وسقوط احتكار الفروسية للعسكرية مع الانتقال إلى الجندية (بوصفها من حق أي مواطن في البداية قبل تحولها إلى واجب كل مواطن لاحقاً). إن نشوء أجهزة الدولة الحديثة هو من أهم صيرورات عملية التحديث، إلى جانب الثورة العلمية والتصنيع. ومن المهم الانتباه إلى أن أهمية الجيش النظامي المؤتمر بأمر سلطة مركزية، لا بأمر مجموعة كتائب وألوية تحت إمرة أمراء محليين، لا تقتصر على علاقته بالدولة المركزية، فثمة علاقة لذلك بالشعب أيضاً. وقد كانت الشعوب في الماضي ضحية سالبة للحروب التي لم تكن تهمّها إلا بقدر ما كانت تُشكل كارثة بالنسبة إليها لناحية الضرائب التي تسبقها واستيلاء الجيوش على المحاصيل الزراعية في طريقها، والتعرض لويلات الاحتلال المتكررة. لكن الحروب منذ الثورة الفرنسية، أصبحت حروباً وطنية، ولا سيما منذ عهد نابليون. هنا برز دور الجيش الوطني المختلف عن فئة الفرسان أو الملك أو المرتزقة الذين كان الملوك يستخدمونهم في حروبهم. وأصبحت حروب النظام الحاكم تُقدّم على أنها حرب الشعب؛ ما يعني وجود رابط بين الجيش والشعب، إنه الانتماء إلى وطن يتجاوز الحي أو القرية أو المدينة أو المنطقة، إنه الوطن المؤطر في دولة. وقد استفزت الحروب النابليونية ردة فعل وطنية في الدول الأوروبية التي احتلتها، تمثلت أيضاً في الرغبة في إنشاء جيوش نظامية وطنية تربطها علاقة بالشعب عبر الانتماء إلى وطن تؤطره دولة حديثة.

يرى نوربرت إلياس أن احتكار الضرائب والعنف مترابطان، إنهما وجهان للصيرورة نفسها؛ إذ لا يمكن جعل احتكار أحدهما هدفاً للسلطة دون الآخر، كُل منهما يُعزّز الآخر. ولا يمكن احتكار العنف من دون توافر مصادر مالية. كان احتكار العنف والضرائب في مناطق واسعة قبل نشوء الملكية المطلقة في أوروبا، لكنه لم يكن منتظماً ولا ثابتاً، كما أن تقسيم الوظائف الداخلي المتضمن في تعريف الدولة الحديثة لم يكن متطوراً. وقد مورس احتكار الضرائب لفترة محدودة فقط، هي فترة الحرب. لكن الغزو لم يُنشئ نظام جباية، حيث يتضمن تقسيماً للعمل كما في ظل الملكية المطلقة في أوروبا منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ثم إن احتكار جباية الضرائب لا يصمد ولا يدوم إلا إذا نشأت الأجهزة اللازمة لذلك، وعندئذ فقط يُمكن الحديث عن

دول، حيث يتخذ احتكار العنف والضرائب شكل الدولة، ومعه تنشأ احتكارات أخرى لم تولد دفعة واحدة، إنما بالتدرج، منذ القرن الحادي عشر، كما في المثال الذي أورده إلياس عن بعض المناطق، كما في غرب فرنسا مثلاً⁽⁴⁰⁾.

من ناحية أخرى، لا تنفصل عملية مركزية السلطات في الدولة، ولا سيما السلطة التشريعية التي تعني فرض قواعد على المجتمع، عن حقيقة أن الدولة تنشأ ضمن منظومة دولية، ما يعني أنها تنشأ في إطار صراع على السيادة. ودلالة ذلك، في رأيي، هي السيطرة التشريعية الحصرية على إقليم وسكان؛ فوسيلة الصراع وهدفه في الوقت ذاته هما السيطرة التشريعية (والجباية بالطبع)، ومنع قوى دولية أخرى من السيطرة على الإقليم نفسه والسكان، أو التغلغل فيهما⁽⁴¹⁾. هذه السيطرة هي هدف الحرب على استقلال الدولة، أو على حدودها، كما أن تماسك الشعب والتفافه حول هذا الاستقلال هما من أهم وسائل الصمود، وربما النجاح، في هذا الصراع. ولا يمكن تفسير هذه الصيرورات بعوامل مادية فحسب، فثمة عوامل ثقافية ونفسية وهوياتية في هذا التضامن المتخلق خلال الصراع على تأسيس الدولة، والذي يُعمّقه الصراع ذاته ويُعيد صوغ مركباته هذه.

إن التمايز الأول للدولة هو من الدول الأخرى برسم الحدود بينها، أما التمايز الثاني، فهو من المجتمع، وذلك عندما تتضح ملامحها بوصفها مؤسسة حاكمة وجهازاً بيروقراطياً يزعم تمثيل الشعب كله وتجسيد هويته والاسترشاد بالمصلحة العامة للمجتمع كله.

كان الخلاف على الحق في جباية الضرائب والتصرف بها، العامل الرئيس في نشوء سلطة تشريعية منفصلة عن السلطة التنفيذية، وتمثل دافعي الضرائب الذين يطالبون بالمشاركة في إقرار حجم الضرائب ومصير ميزانية الدولة التي تتألف منها، وحقهم اللاحق في إقرار القوانين التي يخضعون لها بتحويل المجالس، سواء أكانت مجالس طبقات (فرنسا) أم مجالس أمراء (ألمانيا) أم مجالس منتخبة (فرنسا وأميركا

(40) Norbert Elias, "Volume II: State Formation and Civilisation," in: Norbert Elias, *On the Process of Civilisation (Collected Works of Norbert Elias)*, Stephen Mennell et al. (eds.), vol. 3 (Dublin: UCD Press, 2012), pp. 301-302.

(41) Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relation and State Capabilities in the Third World* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), pp. 21-23.

وغيرهما في المرحلة الديمقراطية) أم خليطاً من الأولى والثالثة (بريطانيا)، إلى مجالس تشريعية.

كلما كانت الدولة أصغر وأشدّ تماسكاً، كانت عملية إخضاعها لتشريع موحد أسهل، وكذلك احتكار العنف والجباية فيها. ولذلك، في بداية الحداثة تنجح الدول الصغيرة في فرض سلطتها التشريعية على السكان، مقارنةً بالإمبراطوريات. قانونها عمومًا محليّ ومُحدّد جغرافيًا، مُقارنةً بقوانين الإمبراطوريات. وغالبًا ما تُشرعن السلطة في الإمبراطوريات بالدين، فبالكاد نجد في التاريخ إمبراطوريات لا تستند إلى شرعية دينية خاصة بها، في حين أن الدولة القومية عمومًا هي دولة علمانية تستمدّ شرعيتها من الأمة⁽⁴²⁾.

ثالثًا: الجديد في نشوء الدولة الحديثة

يصعب تناول نشوء الدولة في أوروبا في العصر الحديث (التي منها استقرّ مصطلح الدولة الحديث) من زاوية الدراسات التاريخية. ولا يعود ذلك إلى غيض هذه الدراسات، بل إلى فيضها؛ فجّل ما كُتِبَ من تأريخ سياسي لأوروبا بين القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن العشرين، ولأميركا بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، هو في الحقيقة تاريخ نشوء الدولة الحديثة ورسوخها، بما في ذلك تحوّل ترسيخ ممالك قديمة إقليميًا وتحوّلها إلى دول (بريطانيا، فرنسا، إسبانيا، السويد) وتوحيد الإمارات بفعل التحالف بين إمارة قوية وتيار قومي (إيطاليا وألمانيا في القرن التاسع عشر) وانفصال دول، وانهايار إمبراطوريات.

في أميركا اللاتينية انهارت الإمبراطوريات الإسبانية والبرتغالية عمليًا في القرن التاسع عشر، ونشأت هناك دول وطنية. وفي أفريقيا وآسيا تفكك بعد الحرب العالمية الثانية الاستعمار الذي كان خاضعًا لدول ديمقراطية (في إطار حدودها القومية) بنشوء حركات التحرر الوطني التي ناضلت من أجل الاستقلال الوطني. أما البرتغال التي أبقت سيطرتها على بعض المستعمرات، فإنها حافظت على نظام دكتاتوري، ثم استقلّت مستعمراتها مع إطاحة النظام نفسه في لشبونة. وانهارت الإمبراطورية العثمانية

(42) Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century* (New York: Atlantic Monthly Press, 2003), p. 19.

وصُفِّيت قانونيًا بموجب معاهدة لوزان (تموز/ يوليو 1923)؛ فنشأت جمهورية تركيا المستقلة ودول إقليمية في المشرق العربي، خضعت للانتداب أو لنظام المعاهدات. لكن دولاً وطنية عدة انفصلت عن الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، وهي اليونان (1830)، ثم تَكَرَّس انفصال رومانيا والجبل الأسود وبلغاريا في معاهدة برلين (1878)، فانفصال دول البلقان (1913-1914). كما أن مصر حصلت، تحت ضغط الدول الأوروبية، على اعتراف السلطان بخديوية وراثية في عائلة محمد علي (1840)، ثم احتلت بريطانيا مصر (1882) مع بقاء ارتباطها رسميًا بالسلطنة العثمانية، ومن ثم إخضاعها للحماية البريطانية (1914).

تمكَّنت اليابان أيضًا في القرن التاسع عشر من بناء قوة عسكرية قادرة على السيطرة على شرق آسيا، بما في ذلك كوريا وأجزاء من الصين والفلبين وغيرها. وانتهى هذا كله في الحرب العالمية الثانية. وتمكَّنت الصين التي عانت احتلالات أجنبية عدة، بما في ذلك الاحتلال الياباني (1931-1945)، من توحيد ذاتها بوصفها دولة وطنية تحت الحكم الشيوعي، وما زالت تطالب بضم جزيرة تايوان التي اعترفت بها الغرب يومًا ممثلة للصين كلها بعد خضوع البر الصيني للحكم الشيوعي.

أما التأريخ لنشوء الدول من منطلق علم الاجتماع، فقد انطلق من دراسات الدولة، بما في ذلك التعريفات أعلاه، بمعنى أنه تتبع نشوء الدولة تاريخيًا بوصفها صيرورة مركزة السلطات والتشريع واحتكار العنف.

يُسَخِّفُ تبلي الاعتقاد بوجود مسار واحد يقود إلى الدولة الحديثة بناءً على عدم فهم مسار الدولة الحديثة ذاتها بثلاثة معانٍ: أولاً، نسخ التجربة الغربية بالافتراض أنها صيرورة طويلة من عقلنة الحكم وتوسيع المشاركة السياسية واحتكار السلاح من الحكومة. ثانيًا، عدم استيعاب احتمال أن تكون التجربة الغربية ذاتها نتاج مفارقات وصدف أو غيرها من الاحتمالات. ثالثًا، تحويل السؤال من سؤال حول مسارات التطور المختلفة، إلى التحوُّلات التي يجب أن تُجرىها حكومات العالم كي تُشبه حكومات الغرب⁽⁴³⁾. مع هذا، يُفترض دراسة تجربة نشوء الدول في الغرب، لأن التجربة الأوروبية التاريخية، على الرغم من سماتها الخاصة، فإنها تجربة طويلة

(43) Tilly, "Reflections on the History of European State-Making," p. 4.

ومدونة بما فيه الكفاية، وذات تأثير كبير في بقية العالم، ويمكن أن تكون فرضية عمل معقولة في مناطق أخرى. وأصبح بعض المقولات عن التجربة الأوروبية يُعدّ مفروغاً منه وعُمِّمَ على العالم المُعاصر، لكن هذه المقولات تَسْتَحِقُّ الفحص من جديد بناءً على التجارب الأوروبية الموثقة، ما قد يَحُدُّ من استخدامها⁽⁴⁴⁾.

اعتمدت قوة الملوك على قدرتهم على تجميع فرسان مقاتلين للقتال خلف رايتهم. وفي المجتمعات التي تعتمد على إنتاجية الأرض، أي على الأرض بوصفها مصدرًا للحياة، في ظروف شح المال في اقتصاد زراعي، فإن ما كان في إمكان الملك أن يمنحه في مقابل المشاركة في الحروب هو الأرض. ومن ثم، فإن آلية الحكم كانت تفتيتية، قادت إلى خسارة الملك أراضي ليبقى في النهاية مع أراضي خاصة به ويُعيل منها بلاطه. أصبح الملك في الحقيقة كبير الإقطاعيين، فقد اعتاش من أرضه التي تجاوز حجمها حجم أراضي الإقطاعيين والأمراء، ومن العطايا والهدايا التي تأتيه. وكان انحسار الغزو والقدرة على السيطرة على أراضي إضافية يؤدي إلى تضائل ثروة الملك وسلطاته.

مع التطور التدريجي للاقتصاد النقدي في أوروبا، أصبح الملك يستأجر مرتزقة يستقوي بهم على الفرسان ويغنونه عن خدماتهم. ويمكن القول إن صغار الفرسان من أصحاب الأرض كانوا قُطَاعَ طرق وغُرَاءَ. وكان هذا النشاط الحربي/الاقتصادي ضرورة؛ إذ لم يكن إنتاج أراضيهم كافيًا لسد حاجاتهم وحاجات أتباعهم⁽⁴⁵⁾. ومع حيازة الملك مزيدًا من الأراضي، تطلّبت إدارة تلك الأراضي ومراقبة محاصيلها تعيين مبعوثين بمنصب ثابت، يتلقون مخصصات مالية سُميت لاحقًا رواتب. كان جهاز الملك الأساسي في تلك الفترة هو الجهاز نفسه الذي أدار أرضه الواسعة. والأرض مصدر الرزق؛ تُورَّع وتُمنَح، وتُحتل أيضًا في حالة الأزمات المعيشية الناجمة عن شح الإنتاج، فيكون الحل هو التوسع واحتلال أراضي أخرى. لم يكن الاقتصاد القائم على التجارة والنقد قائمًا سوى في هوامش الاقتصاد؛ وذلك نتيجة قلة الفائض الذي يُمكن بيعه، ونتيجة رداءة الشبكات والطرق وضعفهما. ولهذا لم تقم الدولة الحديثة فعليًا قبل الانتقال من اقتصاد المقايضة إلى الاقتصاد النقدي.

(44) Ibid., pp. 13-14.

(45) Elias, "Volume II: State Formation and Civilisation," pp. 271-272.

في بداية القرن الثاني عشر، ترسخت الطبيعة الوراثية للإقطاع؛ أي نقل الملكية التي منحها الملك للإقطاعي، حيث يجوز تورثها ضمن سلالة كاملة. وأصبح أولئك الذين خدموا الملك، عبر المشاركة في حروبه وتجنيد أتباعهم لهذا الغرض، مالكي الأرض وأمرأ للمنطقة. وأصبح الملك يعقد في قصره مجالسَه/ محاكمَه (Courts) التي تعرض فيه القضايا والنزاعات، ومن هنا ترادف كلمة مكان عقد المحاكمات، أو دار المحكمة مع لفظ "بلاط" الملك بالإنكليزية والفرنسية. إنها في الأصل مكان يحق للملك فيه ممارسة القضاء. وكان (هو ولاحقًا ممثلوه) ينتقلون في أراضي مملكته لممارسة القضاء⁽⁴⁶⁾. لكن الملك لم يكن، في بعض الأحيان، قادرًا على التنقل خارج إمارته إلى المناطق الأخرى التابعة لإقطاعيين وأمرأ، ومن ثم لم يُقم المحاكم فيها، وأصبح الإقطاعيون والأمرأ ينافسون الملك على هذه الوظيفة السيادية.

حاول الملوك دائمًا توسيع أملاكهم، مثل أي إقطاعي يحاول أن يوسع سلطانه في مجاله الحيوي بالتغلب على الإقطاعيين القريبين وإعادة امتلاك أراضيهم⁽⁴⁷⁾. وشابه الصراع بين الإقطاعيين التصفيات في المباريات التي تنتهي بإقصاءات متتالية؛ فقد قضت على بعض الإقطاعيين، وصنّفت ما تبقى في مراتب وفق القوة والمكانة، بانتظار أن يقضي آخر الإقطاعيين في إقليم محدد على خصمه، كأننا في عملية انتقاء اجتماعي تاريخي (Social Selection) في تأسيس الملكية المطلقة.

شهدت نهاية العصر الوسيط صعودًا تدريجيًا للدور السياسي لبرجوازية المدن التجارية والمصرفية، وذلك على نحو طردي مع ارتفاع وتيرة ارتباط المدن بالممالك. ولم يكن هدفها السياسي في البداية الانتصار على النبلاء، بل الحصول على امتيازاتهم وألقابهم نفسها، على الأقل على المستوى الفردي للعائلات البرجوازية الصاعدة. وقد كان نموذج البرجوازي قبل نهاية العصر الوسيط هو الموظف الذي يخدم الملوك والأمرأ ويدير شؤون ممتلكاتهم. إنه البيروقراطي المستشار، هذا قبل أن يبدأ الدور السياسي للبرجوازية التجارية بالصعود⁽⁴⁸⁾. منذ القرن الثاني عشر، تغير

(46) في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية أيضًا، أصل الحكم هو الحكم بين الناس، أي التحكم والقضاء. وقد مارس الخلفاء الحكم في النزاعات بأنفسهم في كثير من الحالات، وعينوا القضاة في النواحي.

(47) Ibid., p. 290.

(48) Ibid., pp. 234, 236, 290, 296, 358-359.

مفهوم الموظف (Clerk)، فلم يعد يكفي أن يكون سليل أحد النبلاء أو غيره، بل أصبح ثمة حاجة إلى أن يكتسب مهارات في اللغة اللاتينية والقانون (المقصود الكنسي والروماني). واخترقت البرجوازية المدنية هذه الوظائف بالتدرج. وكان في الإمكان شراء هذه الوظائف (في حالة فرنسا على الأقل التي يشدد عليها إلياس كثيرًا بوصفها نموذجًا لنشوء الدولة الإقليمية الترابية). فمُنذ سُلالة الكاييتيون (Capetian Dynasty) التي حكمت فرنسا منذ القرن العاشر، كانت المنطقة الملكية منطقة صغيرة حول باريس، لكن خلال ثلاثة قرون، أي في القرن الرابع عشر، باتت الملكية الفرنسية تحكم أراضي مشابهة في مساحتها لفرنسا المعاصرة⁽⁴⁹⁾.

اختلفت عملية إنشاء الجهاز الإداري البيروقراطي بين الدول بعد أن كانت في العصر الوسيط تكاد تقتصر على رجال الكنيسة، لأنها المؤسسة التي وُجد فيها متعلمون، والتي كانت لديها خبرات إدارية أيضًا. لذلك تحدرت غالبية المستشارين من الكنيسة، بما في ذلك بعض رموزهم الشهيرة حتى عصر لويس الرابع عشر (Louis XIV) (1638-1715)، مثل جان بابتيست كولبير (Jean-Baptiste Colbert) (1619-1683) وزير لويس الرابع عشر، والكاردينال ريشليو (Richelieu) (1585-1642) وزير لويس الثالث عشر (Louis XIII) (1610-1643). وكانت غالبية منظرّي الدولة الذين انحازوا إليها ضد نفوذ الكنيسة من رجال الدين، ولاحقًا من المحامين. وقد جمع بعضهم بين الثقافتين الدينية والقانونية، بما في ذلك القانون الكنسي والروماني. ولكن مصادر البيروقراطية تبدلت لاحقًا؛ ففي إنكلترا أصبح مصدرها من أبناء النبلاء والتجار، وفي فرنسا من أبناء النبلاء والطبقة الوسطى في المدن، وفي ألمانيا من العسكر السابقين الذين تحدروا غالبًا من الأرستقراطية الزراعية. وشكل التوفيق بين الكفاءة والولاء معضلة كبرى، وذلك قبل نشوء فئة بيروقراطية مستقلة تتوارث أخلاقيات الوظيفة الحكومية ومهاراتها، كما ظهرت في القرن التاسع عشر. وكان لعدم توفر هذين العاملين أثر كبير في الفشل في بناء الدول⁽⁵⁰⁾.

(49) Hendrik Spruyt, *The Sovereign State and its Competitors* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 27.

(50) للتوسع في هذا الموضوع، يُنظر: Peter Lundgren & Wolfram Fischer, "The Recruitment and Training of Administrative and Technical Personnel," in: Tilly (ed.), pp. 456-561.

كلما ازدادت الإقطاعات المُحتَكِرة، ازدادت الحاجة إلى من يُديرها ويطوّر إنتاجيتها. وهكذا، ازداد اعتماد من يملُكُها على الذين يُديرونها. هكذا نشأت بدايات البيروقراطية التي تنمو أكثر فأكثر، ويُصبح لها منطقها الداخلي، حيث لا يُمكن السيطرة عليها، كما كانت الحال في الإمبراطوريات القديمة، حين كان موظفو الملك من الخدم والأتباع وحتى العبيد في الماضي.

مع نشوء الجهاز البيروقراطي، تغيّر ما يُسميه إلياس الهابيتوس⁽⁵¹⁾ ذا المنشأ الاجتماعي، أو الناشئ اجتماعيًا (Sociogenetic Habitus). وكان بذلك سابقًا على بورديو لا في استخدام مصطلح الهابيتوس فقط، وإنما في فهم سياقاته أيضًا. وقد استخدمه هنا في سياق الانتقال من بيئة اجتماعية - ثقافية - سلوكية - أخلاقية يملك فيها كثيرون بعض السلطة إلى مجتمع تُحتَكِر فيه السلطة⁽⁵²⁾. وكلما ازداد حجم الممتلكات، تراجعت قدرة صاحب السلطة، حتى على اتخاذ القرار بشأن أولويات الصرف وحاجته إلى من يدير المداخل والمصروفات والمبيعات؛ ويصبح لشبكة الموظفين منطقها الخاص. هكذا تصبح ملكية الملك مسألة جهازه الوظيفي الذي يصبح جهاز الدولة، وتغدو الملكية الخاصة بالتدريب مسألة عامة. هذه الطريق هي الطريق إلى الدولة. قبل ذلك، كانت سلطة الملك على أملاكه تُشبه الملكية الخاصة، كلما ازداد توزيع الوظائف، ازداد اعتماده عليها.

حتى نهاية القرن السابع عشر، كانت الممالك الأوروبية عبارة عن مُجمّع من الأقاليم، يُوحّدها شخص الملك، وكانت الوطنية تعني مَحبة الملك والولاء له⁽⁵³⁾. ولم يكن ثمة صلة إثنية أو قومية بين الشعوب وملوكهم؛ فغالبًا ما كان الملوك من إثنيات أخرى بخلاف المحكومين، ويتكلمون لغة أخرى غير لغتهم. كان الحكم وراثيًا لا بمعنى وراثته الحكم فقط، بل أيضًا وراثته المملكة ذاتها؛ فالملك في الحقيقة كان يَمْلِك مملكته. وبدأت عملية الانتقال من الدولة السلالية إلى الدولة الحديثة بنشوء جهاز بيروقراطي مُنفصل عن المَلِك، وكذلك عن الإقطاعيين

(51) مجموعة العادات والمهارات والمواقف الشخصية المكتسبة التي تحدد تفاعل الناس مع بيئتهم الاجتماعية، وهي تتواشج في الشخصية بحيث تبدو طبيعية تمامًا. وهي بُنى إدراكية قابلة ناشئة اجتماعيًا، ومن ثم فهي قابلة للتغير.

(52) Elias, "Volume II: State Formation and Civilisation," p. 304.

(53) Bourdieu, pp. 195-196.

والكنيسة. هذا أساس الدولة السلالية المركزية الذي شكّل أيضًا الانتقال التاريخي إلى الدولة الحديثة.

أما مجتمع البلاط، فنشأ من الأمراء والفرسان السابقين الذي أصبحوا يعتمدون في حياتهم على الملك. إنه مجتمع طفيلي وغير منتج اقتصاديًا، لكنه منتج للثقافة العليا التي تبدأ بوصفها ثقافة البلاط. وفي المرحلة نفسها، نشأ المجتمع البرجوازي في المَدُن وتنافس مع الإقطاع على احتكار القوة والعنف في المدينة، وعلى الجباية. منذ العصر الوسيط، دافعت المدن عن نفسها من سيطرة الأمراء المحيطين، وحققت نوعًا من الإدارة الذاتية، وبدأ المجتمع البرجوازي ينشأ فيها. وهو مجتمع كثيف الروابط، خلافًا للريف. ويربط إلياس بين نشوء مجتمع البلاط في نهاية العصر الوسيط والمجتمعات الكثيفة الروابط عمومًا، ونشوء ما يُسمّى السلوك الحضاري أو التصرف الحضاري في البلاط (Courtoisie) - ومنها الكلمة الإنكليزية (Courtesy) التي تعني المجاملة والتهديب - حيث تتحوّل السلوكيات الحضارية المُتبّعة فيه إلى أعراف⁽⁵⁴⁾.

نتيجة لطبيعة مفهوم السلطة، يتعدّد الحاكم بالتدرّج عن طبقاته الاجتماعية التي تحدّر منها، لأن السلطة المركزية ومؤسساتها تفرض عليه إيقاعها ونظرتها إلى المجتمع، فيضطر الحاكم إلى الابتعاد عن الفئات الاجتماعية بقدر ما، كي يتمكّن من الموازنة بينها؛ إذ عليه الحفاظ على تماسك المجتمع والإشراف على بلاده بمجملها. لكنه، من ناحية أخرى، يحاول أن يُقوّي قاعدته الاجتماعية. لا يمكن اعتبار هذا وصفًا لما هو حاصل في الدول، إنما هو منطق الحكم والسلطة مع نشوء الدولة. وفي لحظات تاريخية حاسمة، حين يصل إلى صراع بين القوى الاجتماعية إلى نقطة توازن لا يستطيع أي منها أن يحسمه لمصلحته، قد ينحاز الملك إلى طرف ضد طرف آخر، حاسمًا للصراع ومُرسّخًا لسلطته في الوقت ذاته.

كانت نظرة الملوك الأولى إلى نشوء المدن نظرة شك، لكنهم ما لبثوا أن اعتبروا البرجوازية حليفهم. وفي حالات قليلة، نشأ تحالف بين النبلاء والبرجوازية في مواجهة الملك، ولا سيما عند ازدياد عبء الضرائب المفروضة من الملك. وفي مرحلة ما، جاءت غالبية الوظائف الإدارية من البرجوازية.

(54) Elias, "Volume II: State Formation and Civilisation," pp. 286, 306, 308, 367, 373.

دارت لعبة تاريخية استمرت طويلاً بين الملك والنبلاء والبرجوازية. عمومًا، تحالف الملك مع البرجوازية، لكن حين ضعف نفوذ النبلاء كثيرًا، مال الملك إليهم، وحافظ على إعفائهم من الضرائب. وأصبحوا يُمنَحون غالبية الوظائف الحكومية ويعتاشون على الدولة، في مقابل البرجوازية التي تعتاش من التجارة وعملية الإنتاج خارج الدولة⁽⁵⁵⁾. لم تكن الضرائب أمرًا جديدًا؛ فقد فرضها الأمير والإقطاعي في منطقة نفوذه، لكن الجديد هو النقد والمال في علاقات غدت تجارية، وجمع الضرائب بانتظام من السلطة المركزية. إن ما يميز الدولة المركزية الحديثة هو قدرتها على "روتنة" الضريبة بتحويلها إلى إجراء عادي ومنتظم، حيث لا يثير عصيانًا كلما فرض، كما كانت الحال في السابق.

غير الملوك تحالفاتهم وفق ما اقتضته المصلحة، فتارة مع الإقطاع في جباية الضرائب من الفلاحين وسكان المدن كما في حالة بروسيا مثلاً، وأخرى مع المدن لتقييد صلاحيات النبلاء في فرنسا وغيرها. وعندما بدأ الملوك بتجنيد سكان المدن للحروب، كان بعض سكان المدن مُستعدًا لدفع المال في مقابل الإعفاء من الخدمة. وهكذا، نشأت الضريبة التي تُدفع في مقابل الحماية، وهي الضريبة التي مكّنت الملك من شراء المرتزقة وتجنيدهم؛ أي أصبح لديه جيش مستقل عن الفرسان ونزواتهم. لم يُقرر أحد إنشاء مؤسسة الضرائب، فهي فُرِضت، كما قلنا سابقًا، في المناسبات على مستوى الإمارة أو المملكة. أما تحويلها إلى مؤسسة، فكان نتاج نشوء علاقات اجتماعية متشابكة. وخلال حرب المئة عام (1337-1453)، أصبحت الضريبة دائمة، مثل الحرب نفسها.

غالبًا ما قاوم ممثلو الطبقات (Estates) الضرائب. وبعد إقرار الضريبة، أصرّوا على أن تكون لمرة واحدة، وتنتهي مع انتهاء سبب جبايتها، مثل الحرب. وحاولوا مراقبة عملية صرف المال، حيث يُصرف على الهدف نفسه، أي الحرب، لا على الملك وحاشيته. لكن النتيجة كانت دائمًا زيادة السلطة المركزية.

في فرنسا التي نشأت فيها الملكية المطلقة، حصل التحوّل في عصر شارل السابع (Charles VII) (1403-1461)؛ فبعد أن انتصر على الإنكليز وطردهم من بلاده،

(55) Ibid., pp. 355-356, 365, 372.

أصبح يُصَرَّ على أمرين: ضرائب دائمة وعدم جمع مجلس الطبقات حين يريد إقرار الضريبة. واعتُبر هذا تحوُّلاً هائلاً في أعراف تلك العصور وتقاليدها. ويظهر إلياس ذلك في رسالة مطران رانس (Archbishop of Rheims) إلى الملك، يُوخه فيها على هذا النوع من السياسات. وفي رأي إلياس، بدأ الحديث منذ تلك الفترة عن الصفة العمومية للذات الملكية، وعن الوطن وحتى الدولة. وهو ينقل تقرير مبتعثين من فينيسيا إلى بلاط شارل الثامن (Charles VIII) (1470-1498)، يُعبِّرون فيها عن دهشتهم من تضخُّم سلطات الملك وقدرته على جباية الضرائب. لم يكن مال الملك والمال العمومي قد انفصلا بعدُ في الميزانية التي كانت عبارة عن مداخيل الملك ومصروفاته، لكن كان هناك على الأقل جهاز يُحدِّد المصروفات بموجب المدخول، حيث لا تقود المصروفات إلى إفلاس أو استدانة زائدة، تدفع إلى فرض مزيد من الضرائب، أو الحرب⁽⁵⁶⁾.

في شأن تفسير نشوء الدولة الحديثة في أوروبا نتيجة للحرب، يقدم تيلي نموذجاً لا يختلف في جوهره عن تفسيرات نشوء الدول القديمة. فهو يرى أن الحرب والعنف أساس الدولة، وذلك ليس بنيوياً فحسب، بل تاريخياً أيضاً؛ ويميل حتى إلى قبول فكرة مقارنتها بالجريمة المنظمة، وليس المقصود أنها جريمة منظمة، بل أنها من النوع نفسه، أو يمكن موقعتها على الإحداثية نفسها. وشبه ذلك بالحماية، أو "الخوة"، أي تحصيل المال في مقابل حماية من تفرِّض عليه "الحماية" من منافسين أو معتدين أو سارقين. والدولة هي المنظمة المسيطرة على أرض وشعب نتيجة لتطور هذه الوظيفة وتمفصلها وتمايزاتها. وهذا تأريخ مناقض للتأملات الفلسفية حول الدولة بوصفها تمثلاً للأخلاق العامة، أو الصالح العام، أو العموم في مقابل الخصوص. ويعتقد تيلي أن عملية تطور الدولة عبر مؤسسة أجهزة الحماية بدأت في بريطانيا وفرنسا مثلاً في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لكن لم تصل إلى خواتيمها قبل القرن الثامن عشر، ولم تكتمل مؤسسات الوظيفة الشرطية حتى القرن التاسع عشر⁽⁵⁷⁾.

(56) Ibid., pp. 381, 384-386, 390-394.

(57) Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime," in: Peter B. Evans, Dietrich Rueschmeyer & Theda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 174.

اعتمد تبلي في المقارنة بين الجريمة المنظمة والدولة على تحليلات فريدريك لين (Frederic C. Lane)، الذي نسب إلى الدولة أربع وظائف في إطار ما يمكن تسميته العنف المنظم: 1. صنع الحرب: أي إزالة الخصوم أو تحييدهم عن المناطق التي تسيطر عليها السلطة؛ 2. صنع الدولة: القضاء على الخصوم أو تحييدهم داخل هذه الأراضي؛ 3. الحماية: إزالة أعداء زبائن الدولة أو عملائها أو تحييدهم؛ 4. تحصيل الأموال: الحصول على الوسائل اللازمة لتحقيق الوظائف الثلاث الأولى، أي صنع الحرب والدولة والحماية⁽⁵⁸⁾. وغالبًا ما تحمي الجريمة المنظمة (المتلقية الخوة) ذلك الذي يدفع لها "الخوة" من نفسها، فهي تمتنع عن إلحاق الأذى به إذا دفع الخوة.

رأى تبلي أيضًا أن المعيار في التمييز بين العنف الشرعي وغير الشرعي، الذي يميز الدولة من بقية أنواع العنف، هو درجة التماسك والاستمرارية التي تمنح هذا التمييز صدقية؛ فالصدقية متعلقة بالقدرة على توفير الحماية واستدامتها. وهو يساوي بين الصدقية والشرعية، فمثلاً هل يستطيع موظفو السلطة تزويد المجتمع بعنف منظم أكثر نجاعة واستمرارية على المدى البعيد؟ وهل يحظى عنفها هذا باعتراف سلطات أخرى؟ إن لهذا الاعتراف دورًا رئيسًا في إضفاء الشرعية⁽⁵⁹⁾. تاريخيًا، قامت القوة الحاكمة المنظمة المرشحة لتصبح هي الدولة، والمتمثلة غالبًا في السلالة الملكية وجهازها، بقمع القوى المحلية المسلحة واحتوائها للوردات والإقطاعيين والأمراء. ونُقذ هذا الاحتواء بالقوة والقمع، أو بالتفرقة وشق الصفوف، وذلك عن طريق توزيع الوظائف والمال، والإعفاء من الضرائب. وضمن صيرورة تمدد الملكيات المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، جرى أيضًا احتواء الإقطاعيين في حاشية البلاط الملكي (في فرنسا مثلاً) وإشغالهم بالدسائس فيه وبالرخاء والفخامة التي وفّر مستلزماتها حرفيو المدن.

قبل هذا التحليل التاريخي لنشوء الدول بقرون، وهو الذي كان إلياس قد سبق تبلي إليه⁽⁶⁰⁾، كان هوبس قد اختتم كتابه اللفيathan (Leviathan) (1651) بعبارة

(58) Ibid., p. 181.

(59) Ibid., pp. 172-173.

(60) Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 2000), pp. 357, 361.

(Protego Ergo Obligo)، ويمكن ترجمتها إلى "أنا أقدم الحماية، إذا أنا أحصل على الطاعة في المقابل". هذه العلاقة بين الطاعة والتزام الدولة بالحماية هي، وفق شमित أيضًا، علاقة جوهرية في أساس نشوء الدولة؛ فهي "أنا أفكر إذا أنا موجود" الخاصة في الدولة. إذا وُجِدَت في الدولة جماعات قادرة على تحقيق الحماية للأفراد من دون الدولة، فإن الأخيرة تُصبح ملحقًا بها، وعندها يَعْرِف المواطن من عليه أن يُطيع⁽⁶¹⁾.

كان ثمة أهمية خاصة لدور البنوك في تزويد السلالات الحاكمة في عهد الملكيات المطلقة بالوسائل المالية اللازمة لتمويل الجيوش وحياسة أدوات العنف. ولم يكن ممكنًا صعود ملكية مطلقة واحدة من دون إسناد من بنك واحد على الأقل. وقد أسهمت بدايات الدول في مراكمة رأس المال⁽⁶²⁾، كما أسهم رأس المال المالي في صعود الدولة قبل تطور الرأسمالية الصناعية.

لم يكن الملك سيّدًا مطلقًا دائمًا؛ فأوامره لم تكن دائمًا هي القانون؛ إذ كان مقيّدًا بالعرف والكنيسة وقوانينها، وكذلك بالمجالس في بعض الحالات. ولذلك، مرّت الطريق إلى استحواذ الملك على السلطات كافة ليصبح صاحب السيادة على إقليم وسكان، عبر الصراع مع الكنيسة الكاثوليكية من جهة، ومع الأرستقراطية من جهة أخرى، أو عبر الانشقاق عن الفاتيكان وإقامة كنيسة وطنية محلية أو التحالف مع كنيسة محلية. وأسهمت هذه الخطوة في نشوء هويات وطنية مبكرة في الدول التي أُسِّست فيها كنيسة تابعة للملك، مثل إنكلترا. وكان حق التشريع الملزم في الإقليم الذي يحكمه من أهم عناصر هذه السيادة. وقد انتقل القانون بالتدرّج، وعلى نحو غير مخطط أو مكتوب، من قانون إقطاعي إلى قانون ملكي، من أن الإقطاعي هو من يسنّ القانون، ومن يقضي بالخلافات بين أتباعه ممن يعيشون في مجال نفوذه إلى قانون ملكي يركز القانون بداية بالملك بوصفه هيئة استئناف على القرارات التي تُعتبر غير عادلة. وبما أن الملك، صاحب السيادة، هو مصدر

= تجاهل كثير من الباحثين كتابات إلياس التأسيسية في علم الاجتماع، ولا سيما عن عملية التمدن، ربما لأنها لم تترجم من الألمانية إلى الإنكليزية إلا بعد أربعة عقود من صدورهما.

(61) Schmitt, p. 52.

(62) Jan de Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600-1750* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), p. 242.

التشريع، فهو لا يخضع لتشريعاته. هنا يمكننا أن ندرك أهمية الانتقال التاريخي الذي وقع من قانون صاحب السيادة الذي لا يخضع لقانون، إلى سيادة القانون الذي تسنّه سلطة تشريعية منتخبة.

يصنف بورديو هذا العنصر في ولادة الدولة ونشئها ضمن صيرورة تركيز الموارد المختلفة، أو "رؤوس الأموال" المختلفة، ومن ضمن ذلك تركيز المعلومات عبر الإحصاء، ورأس المال اللغوي بإضفاء الرسمية على لغة أو لهجة وتحويل غيرها إلى لهجات عامية، إنشاء عاصمة، منح الشهادات والوثائق الرسمية، توحيد وحدات القياس... إلخ⁽⁶³⁾.

يهتم بورديو كثيرًا بشرح مراحل تركيز رأس المال، ولا يقصد به المفهوم الاقتصادي لرأس المال، بل عناصر القوة السياسية والاقتصادية والرمزية، ولا سيما المرحلة الثانية منه، وهو الدولة السلالية الوراثية، والانتقال مما يُسمى "أسباب البيت" أو "دواعي البيت" (المقصود هو الحاشية والأسرة الحاكمة) إلى دواعي الدولة، وهو المبدأ الذي سبق أن تطرّقنا إليه عند الحديث عن المستشارين القانونيين في المدن الإيطالية المستقلة في نهاية العصر الوسيط⁽⁶⁴⁾. كما شدّد على التمايز بين عائلة الملك وأقاربه وجهازه البيروقراطي من الوكلاء والمستشارين والوزراء لاحقًا⁽⁶⁵⁾. ووفق بورديو، يشكل الانتقال من بيت الملك ودواعيه وأسبابه (الأخلاق التقليدية وأخلاقيات النبلاء) إلى اتخاذ القرار بموجب المصالح السياسية أساس قطيعة "منطق الدولة" أو أسبابها مع "منطق البيت" أو أسبابه⁽⁶⁶⁾، لكنه لا يتطرّق إلى أهمية الصراع بين الملك والكنيسة في نشوء منطق الدولة.

عمومًا لم يفصل بورديو بين التأريخ لنشوء الدولة الحديثة وتعريفها، وأرجّح أنه اعتبر القراءة في نشئها هي عملية تبيّن سماتها المميزة. وهي عنده، مثلما هي

(63) يكرر بورديو التطرق إلى عملية تركيز رؤوس الأموال في كتابه عن الدولة. يُنظر: Bourdieu, pp. 98-99.

(64) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 318-319، 345-349، وغيرها.

(65) Bourdieu, p. 310.

(66) Ibid., p. 255.

عند إلياس، كما سبق أن بيّنا، صيرورة تاريخية من المركزة ونشوء المجال العمومي والسيطرة عليه، والتمايز بين المجالات وتفوّق حقل السلطة السياسية (السلطان) على بقية الحقول المتجلية باليد الطولى لما يمكن اعتباره الرسمي في مقابل غير الرسمي في التأثير في أنماط الوعي الاجتماعي والفردى. ولذلك "لا نستطيع الدخول في الدولة كيفما اتفق؛ لأن الدولة قائمة في أفكارنا، ولا بد من زرع شك جذري بصدد الدولة"⁽⁶⁷⁾، كي نقاربها أو نفهمها. تتغلغل الدولة الحديثة في جميع مجالات الحياة، وهي قادرة على ذلك بنوياً. وهذا هو المصدر الرئيس للتخوّف من توسع نفوذ الدولة داخل المجتمع في الغرب⁽⁶⁸⁾. وهذا يشمل تشكيل الوعي بوساطة التعليم المدرسي، والتصنيفات السائدة للمجالات والمهن والتخصصات، وشهادات الاعتراف بالكفاءة والأهلية، وتحديد، إضافة إلى من هو الموظف الرسمي، من هم الحكماء والخبراء المستقلون الذين تعيّنهم "السلطات المختصة" في لجان التحقيق والتخطيط، وغيرها.

ليست السلطة مستقلة في الدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، فهي تخضع لأنواع من الرقابة، لكن الدولة في تلك الحالة متغلغلة في جميع المجالات، أما الدولة السلطوية، فالسلطة فيها أكثر استقلالاً، لكن أجهزة الدولة ذاتها قد لا تكون متغلغلة في جميع المجالات، فمدى تغلغل الدولة في مرافق الحياة المختلفة معتمد على تطوّرها وتطوّر المجتمع.

وفق بورديو أيضاً، فإنه بعد أن تتمايز الحقول بعضها من بعض، بين حقل قانوني وحقل سياسي وحقل اقتصادي وحقل إداري، وتلك صيرورة تاريخية، تتنافس هذه الحقول في ما بينها. و"تُخترَع" الدولة من خلال هذا التنافس؛ إذ يجري اختراع مجال قائم بذاته للسلطة، يمكن اعتبار أنه قائم "ما وراء الحقل"، أو ما وراء الحقول المختلفة، "ويتجسد بالملك، ما دام هناك ملك، لكنه سيتجسد بعد ذلك بالدولة. كل واحدٍ من الحقول يريد أن يؤثر في ما وراء الحقل هذا، للظفر في الحقول الأخرى،

(67) Ibid., p. 338.

اعتمدنا الاقتباس من الترجمة العربية. يُنظر: بيار بورديو، عن الدولة: دروس في الكوليج دوفرانس (1989-1992)، ترجمة نصير مروّة (الدوحة/بيروت: المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات، 2016 [2012])، ص 571.

(68) Mann, p. 189.

وللظفر في حقله أيضًا. [...] فإن ما يتكوّن هو حيّز سلطان متمايز". قام بورديو بتوصيف الدولة باعتبارها مجالاً متميّزاً "يتصارع بداخله الحائزون على ضروب مختلفة من السلطان، من أجل أن يكون سلطانهم هو السلطان المشروع. وأحد رهانات الصراعات داخل حقل السلطان، هو السلطان على الدولة بما هي ما وراء سلطان قادر على أن يؤثر في مختلف الحقول"⁽⁶⁹⁾.

وتركيز القوى المادية هو في البداية صيرورة موجهة ضد النظام الإقطاعي، وذلك بتقييد استخدام الإقطاعيين للعنف وتقويض احتكار نبالة السيف⁽⁷⁰⁾. ويستفيض بورديو في شرح نشوء الملكية السلالية من المنطق الإقطاعي، أي إنها نشأت من الإقطاع باستخدام منطق نفسه الذي يتلخّص بالتبعية للإقطاعي الأكبر، وهو الملك. ونشأ توريث السلطة للابن البكر في الملكية السلالية وتعمم على الإقطاعيين؛ لأن عملية التوريث للابن البكر هي حفظ للملكية والملكية من التقسيم بين الأبناء.

اعتبر إلياس، الذي يعتمد عليه بورديو كثيرًا في محاضراته عن الدولة، أن عملية نشوء الدولة الحديثة عملية تدريجية؛ إذ لم تحصل قطيعة تاريخية مع الإقطاع دفعة واحدة، كأننا نتحدث عن كسر، إنما هو تطوّر متدرّج. وبقيت الطبقة الأرستقراطية تؤدي دورًا مهمًا في الحياة السياسية والاجتماعية في أوروبا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى على الأقل⁽⁷¹⁾. وقد أخذ بورديو عنه هذا التحليل مثلما اعتمد عليه تمامًا في تفسير نشوء الدولة بوصفه صيرورة تركيز للسلطات وتمفصل التخصصات في الوقت ذاته، مضيفًا إليها فكرة تركيز رأس المال الرمزي. وقد انتقد إلياس المقاربة البنوية الوظيفية للسلطة السياسية وفق نموذج بارسونز الذي فسر السلطة على أنها جهاز يؤدي وظيفة تمثل المجتمع بوصفه كلاً ومنظومة؛ أي إن السلطة عضو في منظومة تؤدي وظيفتها في الحفاظ عليها. مثل هذا التجريد يخدم، في رأي إلياس، مثلاً أعلى هو المجتمع المتجانس الذي يُشكل منظومة، وكل هيئة

(69) بورديو، ص 526. وفي النسخة الإنكليزية. يُنظر:

Bourdieu, p. 311.

(70) Ibid., p. 199.

(71) Norbert Elias, "Processes of State Formation and Nation Building," in: Norbert Elias, *Essays II: On the Civilising Processes, State Formation and National Identity (Collected Works of Norbert Elias)*, Richard Kilminster & Stephen Mennell (eds.), vol. 15 (Dublin: UCD Press, 2008), p. 114.

ومؤسسة فيها تعمل في خدمة تناسق المنظومة وتوازنها، كما في الكائنات العضوية، وكأن هذه النظريات مقترضة من علم البيولوجيا الذي يظهر فيه وكأن كل عضو في الكائن له وظيفة في صيرورة إعادة إنتاجه والحفاظ عليه⁽⁷²⁾. ويتلخص النقد في أن اقتراض مثل هذا النموذج في العلوم الاجتماعية يقود إلى تفسيرات غائية للظواهر الاجتماعية.

(72) Ibid., p. 110.

الفصل الرابع

ملاحظات حول العلاقة بين نظرية الدولة والعقد الاجتماعي

في أن منظري الدولة الأوائل كانوا من المستشارين، البيروقراطيين الأوائل، المدافعين عن سلطات الملك ضد تدخّل الكنيسة. في فصل مسوّغات الدولة أو دواعيها في صنع القرار عن الدين والأخلاق، وربطها بالمصالح. في أن بداية العلمنة، بمعنى فصل السلطة عن الكنيسة، اتخذت شرعية حكم الملك من الله مباشرة لا بوساطة الكنيسة. في أن الدولة هي، من منظور الحق الطبيعي والقانون الطبيعي (الأخلاقيين الإلهيين)، وسيلة وليست غاية، والملك خاضع لهما، حتى لو لم يخضع للقانون. في أن لمقاربات العقد الاجتماعي جانباً أيديولوجياً وعملياً في مناهضة الحروب الدينية. في أن فكرة إجماع الأفراد (المواطنين) على الكيان السياسي، بوصفه كياناً جامعاً، فكرة جديدة لم تكن قائمة في الدول القديمة. في أن الكيان الجامع يتجسّد في الحاكم صاحب السيادة في الصيغة الأولى المؤثرة، وهي صيغة توماس هوبس. في أن الموقف الفلسفي من الإنسان وطبيعة العلاقات بين البشر حدّدت طبيعة العقد الاجتماعي الناتج. في نقل مصدر شرعية الدولة إلى فعل بشري دنيوي. في أن هوبس وضع الأساس للتعامل مع مجموع الإرادات بوصفها إرادة واحدة، هي إرادة صاحب السيادة، والإرادة العامة عند روسو. في أن الفروق بين العقد الاجتماعي عند هوبس ولوك وروسو تقوم على افتراضات فلسفية مختلفة بشأن طبيعة البشر وعلاقاتهم المتخيّلة

في غياب الدولة. في نقد مقاربات العقد الاجتماعي، وفي أنها تفسر السيادة على السكان وليس على الأرض. وفي أنها وفق هيوم، تمّوه حقيقة أن الدول قامت بالقوة وليس بالتعاقد. وفي أن الطاعة ضرورية لمنع الفوضى حتى من دون عقد. في أن الليبرالية لا تحتاج إلى الاستناد إلى نظرية العقد الاجتماعي، على الرغم من استناد كانط ومن أحيوا فكره في القرن العشرين إلى تعاقد أصلي ما. في أن فكرة كانط الأساسية في هذا السياق هي أن الحرية هي القيمة الرئيسة التي يجب حمايتها، وأن من واجب الدولة توفير الحرية لكل فرد كي يمارس حقه في السعي للسعادة من دون أن تتبنّى الدولة مبدأً معيناً للسعادة؟ وفي النقاش بين الليبرالية والجماعية والجمهورانية في إطار الدولة الديمقراطية الليبرالية.

أولاً: بشأن بدايات التنظير للدولة

كانت بدايات التنظير للدولة ذات غايات عملية في نهاية العصر الأوروبي الوسيط. وتمثّلت غايته في الدفاع عن صلاحيات الملك (السياسة الدنيوية) في مواجهة الكنيسة من جهة، والأمراء المحليين من جهة أخرى. إن بداية نظرية الدولة هي إذاً التنظير لمصلحة الدولة. وهي بداية معيارية من دون شك. وقد حصل ذلك مع نشوء فئة السياسيين والمستشارين المتفرغين، ومعهم نشأ أيضاً المجال السياسي، ومن ثم الإقدام على صياغة اعتبارات الحكم ومنطقه على نحو يميّزها من الاعتبارات الدينية والأخلاقية وغيرها؛ إنها المبررات السياسية المحض لقراراته، التي سُمّيت ذات مرة مسوّغات الدولة أو دواعي الدولة، والمقصود أن للدولة أسبابها التي لا تُستنتج من القناعات الدينية والأخلاقية (وُترجمت بالعربية إلى المصلحة العليا للدولة، وهي ترجمة غير دقيقة) (Raison d'état) أو (Reasons of State). وأوروبياً، يؤرّخ لنشوء هذا النوع من التفكير بالدولة تدريجياً مع نشوء فئة السياسيين، وذلك في صورة المستشارين المحيطين بالحاكم الذين دعموا استقلالية الإمبراطور ضد الكنيسة منذ مارسيلوس البادوفي (Marsiglio da Padova) (حوالي 1275 - 1342م) في كتابه الدفاع عن السلام (1324م)، مروراً ببارتولوس (Bartolous of Sassaferato) (1313 - 1357م)، وهو من أهم من أعادوا اكتشاف القانون الروماني

للتطبيق في الشؤون المدنية، وفي فهم القضايا العمومية، ومستشاري فلورنسا لينو سالوتاتي (Lino Salutati) (1313-1406) وليوناردو برونّي (Leonardo Bruni) (1370-1444)، وصولاً إلى مكياڤلي في كتابيه الأمير (أُلّف في عام 1513، لكنه طُبِع في عام 1532) والمطارحات (1517)، وذلك قبل أن يرد عليهم اليسوعي جيوفاني بوتيرو (1544-1617).

سبق أن كتبت أن بوتيرو أول من استخدم المصطلح في رده على هذا النمط من التفكير؛ أي إنه استخدمه نقدياً، وذلك في كتاب له تحت العنوان ذاته (*Della Raison di Stato*) (1589)، لكن من دون تلميح أو تصريح بأنه أوجد هذه المصطلح. وقُصِد به انفصال دواعي قرارات السلطة أو مسوّغاتنا عن الأخلاق والدين، ونشوء التنظير للمصالح السياسية ولمسؤولية الدولة عمّا بات يُسمى الخير العام الذي قد يختلف عن التصورات الفردية للخير، وتداخلها وتمايزها في الوقت ذاته، وهو ما حاول بوتيرو أن يدحضه، مؤكداً ضرورة الاعتبار الدينية في السياسة. كتب بوتيرو في مؤلفه مسوّغات الدولة: "في القرارات التي يتخذها الأمراء، ترجح دائماً كفة المصالح على أي حجة أخرى، ولذلك فمن يتعامل مع الأمراء، ينبغي ألا يثق بأمر مثل الصداقة والقرابة والمعاهدات، أو أي رابط آخر ليس له أساس في المصلحة"⁽¹⁾. هكذا، بررت السلطات الحاكمة الفعل السياسي بدواعي أسباب الدول، أو مصلحتها التي يحكمها منطقها. وقد تبعه بودان في تأكيد اعتبارات الدولة إيجاباً بوصفها قائمة على المصلحة العامة، وعلى الفائدة؛ إذ يمكن أن تكون خطة السلطة السياسية التي تقوم على المصلحة "مخزية، لكن مفيدة" (*Consilium Turpe Sed Utile*). والتناظرات هنا مع كتب نصائح الملوك والحكمة السياسية العربية في العصر الوسيط واضحة.

(1) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 319. وتبين لي لاحقاً عند تأليف هذا الكتاب أن ثمة من يشير إلى أن أول استخدام للمصطلح ظهر عند المؤرخ والسياسي الإيطالي فرانيسكو غيتشارديني (Francesco Guicciardini) (1486-1546) (الذي كان صديق مكياڤلي وناقداً له)، وذلك في عام 1525. يُنظر:

Romain Descendre, "Ragion di Stato," in: Gennaro Sasso & Giorgio Inglese (eds.), *Enciclopedia Machiavelliana*, vol. II (Rome: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2014), p. 382, accessed on 3/3/2023, at: <https://bit.ly/3ZExExn>; Giovanni Botero, *The Reason of State* [1589], Robert Bireley (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Giovanni Botero, *The Greatness of Cities* [1588], Robert Peterson (trans.), *Rare Masterpieces of Philosophy and Science* (London: Routledge and Kegan Paul, 1956), p. 41.

في الغرب الأوروبي لم يكن البابا هو من أوجد منصب الإمبراطور (الذي أصبحت مملكته تسمى الإمبراطورية الرومانية المقدسة في القرن الثالث عشر)، بل كان المنصب قائماً بالفعل. لكن الإمبراطور أصبح، منذ القرن الثامن الميلادي، يتسلّم تاجه من البابا الذي يحكم على الجميع، ولا يحكم عليه أحد، ويملك أن يخلع الأباطرة، ولا يستطيع أحد أن يغيّر حكمه، في حين أنه يستطيع أن يعدل حكم الجميع. وقد تفاوتت سلطة البابوات وعلاقتها بالملوك بين مد وجزر، حتى أخذت تنحسر وتتغير وظائفها منذ القرن الرابع عشر.

لا بأس في التوقف قليلاً عند علاقة الخلافة الإسلامية بالإمارات والسلطنات، بغرض عقد المقارنة؛ فمنذ ثلاثينيات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، ومع إنشاء منصب أمير الأمراء، توضّح مجالان متميزان: المجال السياسي لسلطة الأمير والمجال الديني لسلطة الخليفة. وتطوّر هذا التمايز في مرحلة الدولة السلطانية؛ فقد كان أمير الأمراء، ثم السلطان، يحرص على أن يتّوجه الخليفة، مكلفاً إياه بتدبير كل ما هو خارج دار الخلافة. لكنه كان، بمجرد تنصيبه، وبحكم سلطة الأمر الواقع، يعمل وفق التمايز بين المجالين الشرعي الديني والسياسي المدني الزمني. وتحوّل الخليفة تدريجياً إلى مجرد رمز خالٍ من مقومات السلطة والقوة؛ أي الحكم والأمر والنهي. ويورد مسكويه (320هـ/ 932م - 421هـ/ 1030م) قصة تولية الخليفة العباسي الطائع لله (363هـ/ 974م - 381هـ/ 991م) السلطة الفعلية لعضد الدولة البويهّي (367هـ/ 978م - 373هـ/ 983م) بالصيغة التالية: "قد رأيت أن أفوض إليك ما وكلّ الله تعالى إليّ، من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها وتدبيرها في جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي وما تحويه داري"⁽²⁾. وقد كتب البيروني (362هـ/ 973م - 440هـ/ 1048م) في كتابه الآثار الباقية عن القرون الخالية: "إن الدولة والملك قد انتقل [انتقلا] في آخر أيام المُتقي وأول أيام المُستكفي من

(2) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، باعتناء مرغليوث وآمدرز، ج 2 (القاهرة: [د.ن.]، 1914)، ص 418؛ حسن منيمنة، تاريخ الدولة البوذية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي: مقاطعة فارس، 334-447هـ/ 945-1055م (بيروت: الدار الجامعية، 1987)، ص 187؛ وفي صيغة ابن الجوزي: "سوى خاصتي وأسبابي، وما وراء بابي". يُنظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه نعيم زرزور، ج 14، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995 [1992])، ص 269.

آل العباس إلى آل بويه، والذي بقي في أيدي العباسيين، إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي، كمثال ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية من غير مُلكٍ ولا دولة⁽³⁾. وقد تكيّف الفقهاء مع بروز هذين المجالين بشرعة عمل السلطات المختلفة تحت اسم "السياسة الشرعية".

في وقت لاحق، أتاح تحوّل عقيدة السيفين⁽⁴⁾ (سيف الملك وسيف الكنيسة) من الاعتقاد بتبعية سيف الملك للكنيسة من أجل خدمة العقيدة، إلى الاعتقاد بأنهما ممنوحان من الله مباشرة في المجال، للدفاع عن شرعية سلطة الإمبراطور بأنها مستمدة من الله مباشرة، وهو ما لم يدّعه الأمراء والسلاطين. وبموجب هذه العقيدة، لم يتسلّم الملك سيفه لسياسة الدنيا من الكنيسة، بل منح الله كل منصبٍ سيفه الخاص به.

لم يكن الدفاع عن الإمبراطور منذ القرن الحادي عشر ضد سلطة البابا مُستندًا إلى مفهوم السيادة، بل إلى حُجَج ثيوقراطية، مثل حجة السيفين، إضافة إلى أن سلطة الملك مستمدة من الله، وليس من البابا. وحتى في الأقاليم التي استمر فيها حكم سلالة مُدَّة لا بأس فيها، كان على الدولة في العصر الوسيط أن تُحافظ على الأعراف، وأي تحدٍ قام به الملك لهذه الأعراف وُجّه من النبلاء الآخرين وأسرهم. وقد احتل التورث للابن الأكبر مكان حقوق القرابة في القرن الثالث عشر فقط. وفي مواجهة الحدود التي أصرت الجماعات على رسمها عن صلاحيات الملك، أصبح الأخير يستعين بالادعاء أنه مُمثل الله على الأرض. وتكمن المفارقة في أنه كي يصبح المنصب أكثر دنيوية (استقلالًا عن الكنيسة) كان عليه بدايةً أن يصبح أكثر ثيوقراطية. وعمومًا، نشأ منذ القرن التاسع قانون الملك إلى جانب أعراف الجماعة، وأيضًا سلام الملك بدلًا من

(3) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، وضع حواشيه خليل عمران المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 112؛ عبدالعزيز الدوري، النظم الإسلامية، المؤلفات الكاملة، مج 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 63.

(4) وفق عقيدة البابا غيلاسيوس الأول الذي شغل المنصب في عام 492م، وهي عقيدة وجود سلطتين في العالم مصدرهما الله، واحدة روحية والأخرى مادية، فإن السلطة الروحية هي السلطة الأعظم. وسيف السلطة المادية في خدمة سيف السلطة الروحية، مع احتفاظ السلطة المادية بحقّها في إدارة الشؤون الدنيوية. وقد اقترض من مصطلحات الإمبراطورية الرومانية لفظ (Auctoritas) في وصف سلطة الكهنوت، وهي التي وُصِفَتْ بها سلطة "السينات"، وتتضمن معاني المكانة والشرعية، ولفظ (Potestas)، ويعني القدرة والقوة كما في لفظ (Power) بالإنكليزية للدلالة على سلطة الإمبراطور. يُنظر: بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول، ص 111-113، 119.

سلام الجماعات وأعراف الثأر، كما نشأ القَسَم للملك، وكذلك ظهرت جريمة الخيانة العظمى التي يرتكبها من يعصي الملك، وكذلك الادّعاء أن سلطات النبلاء مُشْتَقَّة من سلطات الملك. وعموماً أيضاً، أصبح الملوك يؤكّدون مكانتهم الروحية الدينية، في مقابل نفي الكنيسة لها. في البداية، دعم البابوات الملوك ضد النزعات اللامركزية في مجتمعاتهم، لكن بعد زيادة استقلالية الملك عن البابوية، أصبح البابوات يتضامنون مع حق التمرّد، بمعنى تبرير تمرّد الإقطاعيين والبارونات على الملك، بحجة عدم طاعته الكنيسة، بل جعله واجباً في القانون الكنسي في القرن الحادي عشر. وحين نشأ الصراع بين النبلاء الإنكليز والملك جون، ادّعى كُلُّ منهما أنه يُمثّل الكنيسة، والمقصود هنا الصراع الذي قاد إلى الماغنا كارتا في عام 1215 م⁽⁵⁾.

في القرن الثالث عشر، بدأت الممالك تستقل عن الإمبراطور فعلاً، وأصبح الإمبراطور ملكاً، وهو ملك الكل، حتى لو لم يكن ملك الأجزاء بالضرورة، وهذا اعتراف بوجود سلطات شرعية أخرى داخل الإمبراطورية، مثل سلطة الأمراء والنبلاء (الذين يحكمون "الأجزاء"). وهكذا توالى سلسلة من المفكرين الذين لم يوافقوا على أن الكنيسة جماعة سياسية، من ماركوس مارسيليوس (Marcus Claudius Marcellus) (268-208 ق.م)، إلى بارتولوس، ودانتي أليغييري (Dante Alighieri) (1265-1321)، ونيكولاس الكوزاني (Nicholas of Cusa) (1401-1464). وصولاً إلى مفكري التنوير وإيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724-1804)، ويعني هذا أنه ليست للبابا سلطات دنيوية. كما اعتبر مارسيليوس أنه إذا كانت الجماعة المسيحية جماعة سياسية، فهي نفسها استمرار لشعب روما. ومن هذه الناحية، فإن الإمبراطور هو وارث السلطة الرومانية الدنيوية عليهم. واستخدم مارسيليوس مصطلحي مسيحي وروماني كأنهما مترادفان⁽⁶⁾. كانت مهمة هؤلاء المنظرين الرئيسة هي تحرير السلطة الدنيوية من السلطة الدينية، وكانت هذه خطوة مهمة في الطريق إلى الدولة.

إذا كان هذا هو المقصود بنظرية الدولة، فإن قصّتها هي قصة العلمنة وتمايز المجال السياسي من مجالات أخرى، مثل الدين والأخلاق⁽⁷⁾.

(5) Francis H. Hinsley, *Sovereignty* (London: C. A. Watts & Co. Ltd., 1966), pp. 62-63, 67.

(6) Ibid., pp. 81-84.

(7) وهو ما سبق أن تطرقت إليه بتوسع. يُنظر: بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول، ص 303-324.

حُسمت مسألة تبعية الكنيسة للدولة في أوروبا قبل نشوء الدولة الحديثة، وذلك بعد صراع دام طوال ما يُسمّى "العصر الوسيط". ولذلك، لم يكن الصراع مع الكنيسة ومسألة الدين من مميزات الدولة الحديثة بعد قيامها، بل كان صراعاً فرعياً مستمراً، طوّرت خلاله الدول المختلفة حلولاً تدريجية له، عبر أنماط مختلفة من العلمنة بدءاً بمراسيم التسامح، وصولاً إلى عدم جواز استخدام الدولة للإملاء الديني وخصخصة القرار الديني للفرد.

أما في العالم العربي والمسلم، فقد قامت الدولة العربية الحديثة بعد أن حسمت الدولة العثمانية تبعية المؤسسة الدينية للمؤسسة السياسية، وأنشأت المؤسسة الدينية التابعة لها بقيادة شيخ الإسلام. وهي لم تتخل عن الشريعة، لكن كان للسلطان أن يسنّ قوانينه وأوامره بموجب قانون خاقاني (سلطاني)، أو ما عُرف بقانون نامه.

إن أول منظري الدولة الحديثة هم في الحقيقة منشئو مؤسستها البيروقراطية من فئة القانونيين والمستشارين (وبعضهم رجال دين). كان التنظير للدولة في البداية دعوة إلى سيادة الملك في الإقليم الذي يحكمه، في مقابل الإقطاع الداخلي من جهة، والكنيسة من جهة أخرى، وتبريراً لهذه السيادة. كان هذا في نهاية العصر الوسيط في المدن الإيطالية التي نُظمت في نوع من الحكم الذاتي يشبه الجمهوريات. وفي بداية عصر النهضة، عبّر دانتى عن النزوع إلى رفع سلطة الملك الدنيوية فوق سلطة الكنيسة الدنيوية أيضًا في كتابه الملكية (*De Monarchia*) الذي ألفه في مطالع تسعينيات القرن الرابع عشر.

وقد شدّد مكيافيلي على الفصل بين اعتبارات إنشاء الدول وحكمها من جهة، والاعتبارات الأخلاقية الخاصة وكذلك الدينية، من جهة أخرى، وضرورة إخضاع الثانية للأولى. لم يكن فكر مكيافيلي تاريخياً؛ فهو لم يُميّز بين عمليات إنشاء الدول المختلفة، أو الأدوار المختلفة لمؤسسي الدول وفق السياق التاريخي؛ إذ كانت عابرة للتاريخ بقواعدها، والمخاطر التي تمرّ بها، والمنطق الذي يجب أن يُسيّرهما القادة بموجبه. وكان استقراؤه سلوك بُناة الدول وقادتها أفقيًا وعموديًا لناحية المكان والزمان. وقد عدّ فرانسيس بيكون (1561-1626) منهجه استقرائياً، لأنه وصف الناس وما يفعلونه في الواقع من دون تجميل⁽⁸⁾، ولأنه استنتج تعميماته من الوقائع التاريخية التي تابعها. واعتبر يوهان غوتفريد هيردر (Johann Gottfried Herder)

(8) Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), p. 119.

(1744-1803) أن كتاب مكيافيلي من أهم الكتب السياسية في عصره، وكل ما فعله هو تصوير العادات والسلوكيات التي كانت متبعة في زمانه، ولم يكن كتابًا خبيثًا أو خائنًا لقضية الإنسانية⁽⁹⁾. وفي رأيي لم يكن مكيافيلي فيلسوفًا سياسيًا، إنما كان مراقبًا ثاقبَ النظر للأوضاع السياسية، مشحّصًا للقوى الرئيسة المحركة لها في عصره. كان مقدّرًا طموحات أولئك الذين أنشأوا الدول، ومدرّكًا أن السلطة في الدولة ليست إلهية.

لم يكن إعجاب مكيافيلي بتشيزاري بورجيا (Cesare Borgia) (1475-1507)، نموذج في كتاب الأمير، إعجابًا بالشخص، بل بنظام الدولة الجديدة التي أنشأها. كان مكيافيلي متحمسًا لهذه الظاهرة التي لم تعتمد على التقاليد أو الرعاية الإلهية، بل على القوة، لأنها بتعريفها من مصادر الشرعية التقليدية والإلهية كشفت عن جوهر السلطة، ألا وهو القوة. وهو لم يكن ضد الأخلاق، لكن رأى أن الاعتبار الأخلاقي ليس محرّكًا للسياسيين في سلوكهم في الحفاظ على الدول، وهو لم يعارض ذلك إذا كان هذا مطلوبًا لبقاء الدولة. والشر عنده قائم في طبيعة البشر⁽¹⁰⁾، وهم يستشعرون ضعف الحاكم، وقد يستغلون طبيئته، ولا يمكن أن يسود أي حكم عليهم من دون براعة سياسية تتمثل في القدرة على الخداع والتآمر والقسوة حين يلزم.

وقد وضعته محاولته في الكشف عن العلاقات الرئيسة التي تحرك السياسة في الدول، وجسّر الفجوة بين الفكر السياسي والممارسة بعرض الأدوات الحقيقية المستخدمة لتحقيق غايات السياسيين، وبتجنّب تجميل الواقع ليناسب الفكر، في مصاف أصحاب النظرية السياسية في نظر بعض الباحثين. تعامل مكيافيلي مع السياسة بوصفها مجالًا مستقلًا قائمًا بذاته، منفصلًا عن الدين والميتافيزيقا والأخلاق وغيرها، وهذا هو الأمر الأهم بالنسبة إليه، لكن أصحاب النظريات السياسية في القرن السابع عشر أهملوا مكيافيلي ونبذوه؛ إذ كانوا جميعًا من أنصار نظرية الحق الطبيعي في الدولة، وهي في الحقيقة مقارنة معيارية نقیضة لمنطلقاته، إذ تنطلق من وجود حقوق طبيعية للبشر لا يمكن الدولة أن تتجاوزها، ورأوا أن الدولة وسيلة وليست غاية بذاتها؛ ففي نظرهم كان يمكن أن يكون الحاكم مترفعًا على القانون، لكن ليس على الأخلاق⁽¹¹⁾. والسياسة من دون أخلاق هي شر، وليست من طبيعة الأمور.

(9) Ibid., p. 121.

(10) Ibid., p. 134.

(11) Ibid., p. 142.

عندما كشف مكيافيلي عدم خضوع الدولة للأخلاقيات الفردية أو الكنسية، كان قصده في الواقع هو الحاكم. وقد استخدم مصطلح الدولة (Stado) تارة لوصف الحاكم وحاشيته (النخبة السياسية الحاكمة بلغة عصرنا)، وهذا أحد استخدامات اللفظ بالعربية أيضًا، واستخدمه تارة ثانية للإشارة إلى الوطن وثالثة للإشارة إلى الجسم السياسي الذي يشكل الأمير رأسه⁽¹²⁾. كانت نسبية مكيافيلي الأخلاقية واضحة في كتاب الأمير، الذي لم يرسم حدًا فاصلًا بين الفضيلة والرذيلة بسبب صعوبة وضع حد فاصل بينهما في السياسة، حيث كثيرًا ما يتبادلان الأدوار والمواضع⁽¹³⁾. الفضيلة التي تهتم هي بناء الدول واستقرارها وحب الوطن والاستعداد للدفاع عنه (والعمل على توحيد إيطاليا في عصره). وبمفاهيم العصر الراهن، تُعدّ هذه كلها فضائل جمهورية (أو للدولة جمهورانية).

كتب كاسيرر أن كتاب الأمير ليس كتابًا أخلاقيًا ولا كتابًا لأخلاقيًا، بل هو كتاب تقني فقط، ولا يحتوي على وصايا أخلاقية من الحاكم، بل يشرح كيفية الحفاظ على الحكم واستقرار الدولة⁽¹⁴⁾. لكنه يبرر استخدام أدوات لا أخلاقية في الحفاظ على الحكم. نعم، هذه مسألة تقنية متعلقة بالأدوات والوسائل، لكنها مسألة أخلاقية أيضًا، واختزالها في مسألة أدوات وتقنيات سلطة هي ذاتها البعد غير الأخلاقي في الأمر. "في هذه المرحلة نشأ مجال 'مسوّغات الدولة' أو 'منطقها' أو 'مصلحتها العليا' الذي تخصص مكيافيلي به عمليًا، وذلك من دون أن يستخدم المصطلح نفسه⁽¹⁵⁾. وهاجمه أنسنيو الشمال⁽¹⁶⁾، مثلما هاجموا مكيافيلي بالاسم. وكان التحول الفكري الأنسني عند جوستوس ليبسيوس (Justus Lipsius) (1547-1606)، في تأييده فكرة منطق الدولة في مؤلفه ستة كتب في السياسة⁽¹⁷⁾.

أضاف مكيافيلي إلى قواعد السياسة ضرورة مواجهة الأعداء الخارجيين،

(12) Hinsley, p. 111.

(13) نيقولو مكيافلي، الأمير، ترجمة خيرى حماد (عمان: الأهلية، 2008 [1513-1532])، ص 110-120.

(14) Cassirer, p. 153.

(15) سبق أن بيّنا أن بوترو استخدمه في رده الحاد على هذا النمط من التفكير الذي يخرج السياسة من مجال الدين والأخلاق.

(16) أبرزهم إيرازموس (Erasmus) (1466-1536).

(17) بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول، ص 318.

وضرورة الاستغناء عن المرتزقة وإنشاء جيش من المحليين (جيش وطني بمصطلحات الحداثة). وكانت هذه تحديدًا إرهابيات مُبكرةً لتفكير قومي وحدوي في إيطاليا ضد التجزئة والغزو الأجنبي؛ فقد كان يكتب في سياق تَعَرُّض بلاده إلى الغزو من الإسبان والألمان والفرنسيين والأتراك. ولذلك، بعد أن جرت شيطنته، أعاد يوهان فيشته (Johann Fichte) (1762-1814) وهيغل تأهيله عندما تعرّضت ألمانيا للغزو النابليوني⁽¹⁸⁾. وتُذكر ملاحظات هيغل النقدية التي تُنكر صفة الدولة عن ألمانيا عصره بمقولات مكيافيلي بشأن وحدة إيطاليا في مواجهة البرابرة. كتب هيغل: "لا تستحق أي مجموعة سكانية أن تُسمى دولة إذا لم تتحد في الدفاع الجماعي عن مجمل ممتلكاتها [...]"، وإن هذا الاتحاد لا يبغي الدفاع عن نفسه فحسب، بل يدافع عن نفسه فعلاً بقوة السلاح"⁽¹⁹⁾. هذا الصيغة شبيهة أيضًا بتحذيرات ذلك المفكر السياسي القديم⁽²⁰⁾.

كمنت أهمية المستشارين السياسيين والمحامين من نهاية العصر الوسيط وعصر النهضة في تجسيدهم المجال السياسي والدفاع عن منطق سياسات الملك/ الدولة المستقل عن اعتبارات الكنيسة، أما أهمية مكيافيلي، فتعود إلى توصيف فصل مجال السياسة في الحكم عن مجالي الأخلاق والدين، وتوثيق هذا الفصل باستعراض تجارب مؤسسي الدول الذين يعدّهم أعظم الرجال، وإلى قيامه بالحث على توحيد الإمارات في دولة (إيطاليا) في نطاق إقليمي ترابي محدّد والدعوة إلى الفضائل الوطنية.

ثانيًا: العقد الاجتماعي الفلسفة بين النظرية والتأملات العقلانية والأخلاقية

كما سبق أن بيّنا في الفصل الثاني من أن على الرغم من أن الفلسفة كانت في الماضي مصدر النظريات، بمعنى نماذج تفسير الظواهر، فإن العلم الحديث يشترط

(18) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, George Schwab (trans.) (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007 [1932]), p. 66.

(19) G. W. F. Hegel, "The German Constitution," in: Laurence Dickey & H. B. Nisbet (eds.), *Hegel: Political Writings*, H. B. Nisbet (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 15.

(20) يُنظر: مكيافيلي، الأمير، ص 153-157. الفصل تحت عنوان الحُص على تحرير إيطاليا من البرابرة.

محددات ومكونات أخرى، غير توفير نماذج لتفسير الظواهر، لتعريف النظرية العلمية. ليست الفلسفة نظرية علمية، ولكن تأملاتها العقلانية والأخلاقية ما زالت تشكل معيّنًا للنظريات المعيارية التي تجمع بين النموذج التفسيري وتقديم تعليقات نظرية للحياة الأفضل؛ وتفسير ما هو كائن في خدمة ما يجب أن يكون. وليست هذه وظيفتها الوحيدة بالطبع، ولكن لن أفصل هنا في ما تبقى للفلسفة من وظائف.

من الممكن أن يُعدّ مفكرو العقد الاجتماعي منظرين للدولة، لكنهم في الحقيقة يقومون بعملية "إنتاجها" نظريًا، لتبرير وجود الدولة بصيغة معيّنة⁽²¹⁾. وربما كانت بداية نظرية الدولة كامنّة في المقاربة الفلسفية في العقد الاجتماعي التي تستنتج الدولة نظريًا من صفات البشر وضرورات الاجتماع الإنساني؛ إذ أسّست لعلاقة مباشرة بين الأفراد والدولة باستخدام مفاهيم مثل الحق الطبيعي، والقانون الطبيعي، والحالة الطبيعية، واستنتجت الدولة منطقيًا من حاجات البشر ودوافعهم في السعي لتحقيق رغباتهم بناء على حق طبيعي عام، هو حق الإنسان في حفظ حياته وملكيته. وتعود مفاهيم الحق الطبيعي والقانون الطبيعي إلى بداية الحداثة والانتقال من العصر الوسيط. ولم يكن الحق مرتبطًا بالأفراد قبل منظرية هذه المرحلة، مثل الفيلسوف واللاهوتي اليسوعي الإسباني فرنسيسكو سواريز (Francisco Suárez) (1548-1617) والقانوني واللاهوتي هوغو غروتوس (Hugo Grotius) (1583-1645)، بل بالأشياء والأفعال المتناسقة مع القانون الطبيعي⁽²²⁾.

كان الحق الطبيعي والقانون الطبيعي القادمان إلى القرن السابع عشر من الفلسفة الأخلاقية الرواقية، التي تعدّ نفسها منسجمة مع قوانين الطبيعة، بمنزلة البدهيات التي بحث عنها مفكرو ذلك القرن كي ينطلقوا من أفكار واضحة ومتميزة في قضايا السياسة والمجتمع، كما في علم الهندسة، ومثال ذلك محاولة رينيه ديكارت (René Descartes) (1596-1650) لبناء منظوره الفلسفي الثنائي للعالم، وكما في فلسفة

(21) المقصود هو عملية إنشاء نظرية، مثل تخيل حالة طبيعية قبل الدولة، يعيش فيها أفراد في حالة حرب أو سلم، ويتعاقدون لإقامة كيان سياسي. هذه عملية إنتاج نظرية للدولة، هدفها سر كنه هذا الكيان و/أو تعزيز وجهة نظر أيديولوجية في خصوص دوره ووظائفه، وحتى نظام الحكم الأفضل فيه.

(22) مصير أي محاولة لتحديد مضمون كوني عام وشامل للقانون الطبيعي الفشل، استخدم اللاهوتيون والقانونيون هذا المصطلح لتمييزه من القانون الوضعي في ادّعاء أن ثمة قواعد أخلاقية وعقلية سابقة عليه. أما تحديده، فقد اختلف من مرحلة إلى أخرى.

باروخ شبينوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677). كتب غروتوريوس: "إن إرادة الكائن القادر على كل شيء لن تستطيع تغيير مبادئ الأخلاق، أو نقض هذه الحقوق الأساسية التي كفلتها القوانين الطبيعية. وتستطيع هذه القوانين المحافظة على صحتها الموضوعية حتى إذا افترضنا المستحيل وقبلنا بعدم وجود إله، أو قلنا بأنه موجود، ولكنه لا يُعنى بأمور البشر"⁽²³⁾.

بما أن الإنسان يملك الحقوق، فمن حقه التنازل عنها أو مبادلتها أيضًا. هكذا يتشكّل من تعاقد الأفراد (ومقايضة بعض حقوقهم أو كلها) مجتمع منظم (مجتمع مدني في مقابل الطبيعي)، تقوده سلطة قادرة على حفظ الأمن (بالقوة إذا لزم الأمر) والحكم في الخلافات بين الناس. من هذه الزاوية، تُعدّ الدولة ناجمة عن حاجات دنيوية، وقد أوجدت بتحكيم العقل وتنازل الناس عن حقوقهم كلها، أو بعضها، كي تقوم الدولة بحفظ الأمن والنظام، فهي ليست نتاج إرادة إلهية أو حاجات دينية، وجوهرها إحلال السلم محل حالة الحرب السائدة في الحالة الطبيعية المتخيّلة دون دولة (هوبس)، أو حفظ الحياة والحرية كما في المقاربة الليبرالية (لوك)، وقبله صامويل فون بوفيندورف (Samuel von Pufendorf) (1632-1694) (إلى حدّ ما) التي تعدّ الحالة الطبيعية عمومًا حالة سلم، فالناس بطبيعتهم عاقلون، ولديهم حس أخلاقي، لكن الحالة هذه تشوبها عطوب، مثل تجاوزات المتجاوزين، والحاجة إلى قوة محايدة تفصّ المنازعات بين الناس.

خلافاً لرأي "عشاق" نظرية الدولة، لا تؤسس نظريات العقد الاجتماعي للدولة عمومًا فحسب، بل تقوم عبر ذلك أيضًا باستنباط تصوّر ما يُفترض أن تكون عليه الدولة، أو تبرر نشوء نظام حكم بعينه في مرحلة تاريخية معيّنة، بأنه يلائم طبيعة الدولة ومنطقها الداخلي، مثلاً الحكم المطلق الضروري للتغلّب على الحروب الأهلية (هوبس)؛ فثمة موقف أيديولوجي متضمن في مقاربات العقد الاجتماعي التي تفصل نشوء الدولة عن فعل الخالق، وتُوضع في حاجات المجتمع البشري، وإن كانت تُخضع العملية برمتها لقانون طبيعي، وهو قانون إلهي فحسب من حيث

(23) Cassirer, p. 172.

اعتمدنا في الاقتباس على النسخة المترجمة إلى العربية. يُنظر: إرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975 [1946])، ص 232.

إن الله خالق الطبيعة، لكنه قانون عقلائي وأخلاقي في الحقيقة (بغض النظر عن مصدر الأخلاق، أكان إلهيًا أم لا، مثلما أن القوانين الطبيعية تُفسّر الظواهر، سواء أعدناها إلى حكمة الخالق أو لم نُعدها). وقانون الطبيعة هو في الحقيقة، وفق لوك وهوبس، وحتى عند الرواقيين قبلهما، قانون إلهي، لأن الخالق أوجده. ومن ثم، فهو سابق على القوانين الوضعية. لكن ليس مثلما يَعدّ الإسلاميون الشريعة نوعًا من القوانين البديلة من القوانين الوضعية؛ فالقانون الطبيعي ليس مجموعة قواعد منزلة لتنظيم الحياة البشرية، وموروثة من مرحلة مقدّسة، ويمكن أن تحلّ محل القوانين الوضعية، بل هو قانون أخلاقي. ووفق الفلسفة الرواقية، تدفع العقلانية البشر إلى اتباع قانون الطبيعة من أجل الحفاظ على الحياة والملكية الخاصة والحرية.

لم تكن فكرة الإجماع جوهرية في فهم الدولة قبل القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ فقد كان الحكّام ومعاونوهم هم الدولة، ولم يستندوا إلى إجماع، لا بالتعاقد ولا بغيره. ولم يكن بينهم وبين المحكومين كيان جامع يتألف من إجماع كهذا. واعتبر تنازل الشعب عن حقوقه في المقاربات التي تقول بذلك، سواء مرة واحدة لا رجعة فيها، أو عبر تفويض منه يمكن العودة عنه، تنازلًا للحاكم وليس للدولة؛ ومع أن جاءت مع هوبس نقلة نظرية نوعية في تأطير التنازل عن الحقوق بالتعاقد، فإن الكيان الذي نشأ عن التعاقد عنده لا يتميز من الحاكم الذي يتلّع إرادة الشعب ويُجسّدها فيه، سواء أكان الحاكم فردًا أم هيئة. ويكمن التجديد عند هوبس، في رأيي، في أربعة أمور أساسية: 1. خلافًا لبودان الذي توجّج المرحلة السابقة على هوبس في مجال البحث في الدولة، لم يعد مصدر السلطة المطلقة عند هوبس إلهيًا، بل أصبحت شرعيتها مستمدة من التعاقد بين البشر، لحاجتهم إلى الخروج من الحالة الطبيعية؛ 2. تعامل مع المتعاقدين باعتبارهم أفرادًا مندفعين إلى تحقيق رغباتهم، مُحيّين للتملك، ولهم الحق في الدفاع عن حياتهم وأملاكهم في الحالة الطبيعية قبل الدولة؛ أما الدولة فناجمة عن تعاقد بينهم بالتوافق؛ 3. ليس الكيان الناشئ عن هذا التعاقد طرفًا فيه، ولا هو ملزَم بواجبات تجاه الأفراد الذين أصبحوا مواطنين بفعل هذا التعاقد، ما عدا التزامات القانون الطبيعي المتمثلة في حفظ الحياة والملكية، التي كانت الدافع من وراء العقد؛ 4. لم يترك هوبس بين الدولة والأفراد لا جمعيات، ولا كيانات اجتماعية سابقة، ولا طوائف، ولا نقابات ولا غيرها؛ ما فسح المجال للتنظير للدولة المطلقة.

كان الرد على المساحة الشاسعة المفرغة من الأجسام الوسيطة الواقعة بين دولة متجسّدة في الحاكم صاحب السيادة، و"كلية القدرة" وكأنها إله فاني (لفيائان) من جهة، وللأفراد المُدزّرين من جهة أخرى، ومقاومة هذا التفرغ الذي يقود إلى وحدانية الدولة والحكم المطلق، من أهم دوافع نشوء المقاربة (أو النظرية) التعددية للدولة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والمقاربات الأخرى التي تضع ضوابط على سلطة الدولة.

يفصل تفسير الدولة بالتعاقد، عن قصد أو غير قصد، مصدرَ شرعية الدولة عن الله وما وراء الطبيعة، ويؤصّله في التجمعات البشرية. وتفترض هذه المقاربة الفلسفية أن التجمعات التي تنشئ الدولة مكوّنة من أفراد، وأن هؤلاء الأفراد تُحرّكهم غرائز، مثل الخوف من الموت والشهوة والسعي لتلبية الرغبات وغيرها، أو الحفاظ على الحياة والحرية والملكية. ولدى هؤلاء قدرة على إجراء حساب عقلي يستدل على ضرورة الدولة للحفاظ على الحياة والملكية، وفرض السلم الاجتماعي والاستقرار. إن مقاربات العقد الاجتماعي هي استنتاجات بشأن طبيعة الدولة ووظيفتها انطلاقاً من مقولات فلسفية بشأن طبيعة البشر.

لا تأخذ هذه الفلسفة في الاعتبار واقع أن الأفراد لا يوجدون بوصفهم أفراداً قبل الدولة، بل يعيشون في جماعات، وأن فردانية الأفراد تنشأ في الدولة، كما أن طاعة القوانين ليست تعاقدية، فالذين يطيعون القوانين في الدول هم المواطنون (الذين يفترض أنهم متعاقدون) وغير المواطنين أيضاً الذين يعيشون على أرض الدولة. وأخيراً، يُفسّر التعاقد سلطة الدولة على السكان، لكنه لا يُفسّر السيادة على الأرض، وهي من أهم مميزات الدولة الحديثة. العقد الاجتماعي هو إذاً مقاربة فلسفية (عقلانية ومعيارية في الوقت ذاته) للعلاقة بين المواطن والدولة، وربما لشرعية السلطة، وليس نظرية عامة في نشوء الدول.

يوجد العقد الاجتماعي عند هوبس منظومةً عموميةً من فراغ أخلاقي وقانوني يتمثل في حالة حرب الكل ضد الكل التي يسود فيها الحق الطبيعي (دفاع كل مواطن عن حياته وأملاكه وسعيه لتحقيق رغباته)، المؤدي إلى حالة الحرب، ولا يسود فيها القانون الطبيعي، بل يدفع إلى الانتقال منها إلى حالة يتوافر فيها السلم والأمن. وشرطه أن يتنازل جميع المتعاقدين عن حقوقهم من أجل واقع

جديد مختلف جذريًا، يخضع فيه الجميع للقوانين التي يستنها صاحب السيادة
الناجم عن العقد.

أما بالنسبة إلى عقد لوك الاجتماعي، فلم يوجد فراغ كهذا؛ لأن الناس من منظوره
عاشوا في جماعات، وكانت الحقوق الشخصية والحياة الخاصة وغيرها سابقة على
نشوء الهيئات الاجتماعية والسياسية التي تُقنن حماية الحقوق، وتُحوّل الحياة إلى
ملكية. افترض لوك وأتباع حزب الأحرار البريطاني (Whigs) والليبراليون عمومًا أن
الناس وُلدوا أحرارًا مستقلين وأصحاب قدرات وحسابات أخلاقية أيضًا؛ فقام
الطبيعة يسود في حالة الطبيعة، وليس فقط في الانتقال منها إلى الحالة المدنية.
ومن ثم، فهم ليسوا في حالة حرب، وهم قادرون على إدارة شؤونهم عبر علاقاتهم
التبادلية من دون دولة، ولذلك لا يتنازلون للدولة عن حرياتهم الطبيعية، بل تقوم
الدولة لضمانها والدفاع عنها.

هذه كلها افتراضات نظرية؛ فالناس لا يولدون أفرادًا ولا أحرارًا، ولا يشكّلون
دولة، بل يولدون لجماعات من أنواع مختلفة، ويكون التفرّد والتحرر ضمن
المجتمع. والأهم أنهم في هذا العصر يولدون في دولة، ويُسجّلون ضمن موالدها،
ويرثون جنسيتها، ويعيشون فيها بموجب قوانينها، من دون موافقة أو إجماع مُسبق.

سبق أن عبّرت عن ذلك مقولة أرسطو الآتية: "ذلك الذي لا يمكنه العيش في
مجتمع، أو لا يحتاج إلى ذلك، لأنه مكتفٍ ذاتيًا، يجب أن يكون إما وحشًا وإما
إلهًا: إنه ليس جزءًا من دولة/ مدينة"⁽²⁴⁾. لم يقل أرسطو إن الإنسان ذا الصلة، أي
الذي نتحدث عنه في سياق الدولة، هو كائن خيرٍ أو شريرٍ بطبيعته، بل إنه ليس
وحشًا ولا إلهًا، أي هو ليس كاملاً أخلاقيًا. وكأنه يقول إن الحاجة إلى الدولة تنبع
من أن الإنسان ليس عديم الأخلاق (وحش)، ولا هو كامل أخلاقيًا (إله). والحقيقة
أن هذا الافتراض أكثر واقعية من الانطلاق من كونه عديم الأخلاق، أو على الأقل
لا تحركه الأخلاق (لكنّ لديه عقلًا: هوبس)، وكذلك من الانطلاق من أنه خير
بطبيعته، لكن الحضارة تُفسده (روسو). وهو في رأيي أقرب إلى منطق لوك، مع

(24) Aristotle, "Politics," [350 BC], in: Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, Benjamin Jowett (trans.), vol. 2 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), Book I, Part II, p. 1988.

التحفظ على المثالية التي يصف فيها الحالة الطبيعية، وأن وجود الدولة لا يُغيّرُها جذريًا، لأنها تنظم الاستثناءات، فقط في مجتمع يدير نفسه. والحقيقة أن الدولة هي واقع مختلف تمامًا عن اللادولة، وهي لا تنظم الاستثناءات فحسب، بل تتطور تاريخيًا أيضًا حتى تُصبح هي القاعدة. ويتغيّر المجتمع في مقابلها من جماعات غير خاضعة أو خاضعة جزئيًا أو كليًا لحكم الحكام، إلى مجتمع مدني في الدولة، ومقابلها في الوقت ذاته.

يؤسس الفرق في منطلقات هذه المقاربات للاختلاف بينها في نتيجة العقد. إنها تختلف في تحديد طبيعة الإنسان: هل هو خيرٌ ومسالِم بطبيعته، أم هو عدواني ويميل إلى الشر؟ هل هو مغترب في فرديته يتوق إلى العودة إلى الجماعة، أم هو فرداني بطبيعته، لكنه بحاجة إلى التعاون ومستعدّ له؟ الإجابات المختلفة عن هذين السؤالين هي التي تُحدّد الفرق بين نظريات العقد الاجتماعي المختلفة والكيانات السياسية وطبيعة المجتمعات المدنية التي تصوّرها، أي المجتمعات المنظمة في الدول التي يفترض أن تنشأ من العقد. فالكيان الناجم عن تعاقد أفراد مدفوعين بشهواتهم ويسعون لتلبية رغباتهم ومتورّطين في حالة حرب شاملة/ ولا يثق أحدهم في الآخر، ولا حلّ أمامهم لحفظ حياتهم سوى التنازل عن حقوقهم كاملة، إنما هو سلطة مطلقة. أما ذلك الناتج من تعاقد أفراد مسالمين متعاونين في حالتهم الطبيعية أصلًا، والمفترضة من دون دولة، فوظيفته الحسم في الخلافات والصراعات بين الناس، وفرض القانون ضد متجاوزي ملكية الآخرين وحريتهم، لأن الحالة الطبيعية التي سبقت التعاقد هي حالة سلم وليست حالة حرب.

الناس في حالة الطبيعة - وفقًا لروسو - هم وراء الخير والشر؛ إنهم أفراد يعيشون حالة انسجام مع الطبيعة، في حين أن الاجتماع والملكية الخاصة يُفسدانهم. ويصبح هدف الدولة الناجمة عن العقد الاجتماعي التغلب على حالة اللامساواة بين البشر الناجمة عن نشوء الحالة المدنية تحديدًا، وذلك بالتعبير عن إرادة عامة مطلقة السيادة. يتنازل الإنسان عن حريته الطبيعية ليكسب، بدلًا منها، حرية مدنية وحرية أخلاقية. "فأما ما يخسره الإنسان جرّاء العقد الاجتماعي، فإنما حريته الطبيعية، وحقًا لا محدودًا [كذا] في كل ما يستهويه ويُمكنه الوصول إليه؛ وأما ما يربحه، فإنما الحرية المدنية وملكية كل ما في حوزته. [...] ويمكننا أن نضيف إلى مكتسبات

الحالة المدنية [...] الحرية الأخلاقية، وهي وحدها ما يجعل الإنسان سيّدًا على نفسه⁽²⁵⁾. ويتساوى الناس في الحالة المدنية التي تقوم على عقد اجتماعي بالمواطنة التي تؤخذ الرعية بصاحب السيادة⁽²⁶⁾.

ترى المقاربة الكلاسيكية في الفكر السياسي (أو الفلسفة السياسية)، من بودان، مرورًا بغروتوس وهوبس وعموم متفلسفي العقد الاجتماعي في الدولة، تعبيرًا عن الصالح العام، بمعنى أن ثمة مصلحة عامة بوجودها. ومن المنظور الليبرالي، لا يعني ذلك أن تُستخدم الدولة بغرض فرض تصوّر للصالح العام منفصل عن مجموع مصالح المواطنين؛ في حين يفترض أن تُعبّر الدولة عن الصالح العام في سياساتها من منظور الجمهوريين منذ روسو.

يُشكل هوبس مرحلة انتقالية بين النظريات التي بررت السلطة المطلقة بالحق الإلهي، والليبرالية؛ فهو يبرر السلطة المطلقة، لكن ليس بالحق الإلهي، بل انطلاقًا من افتراض وجود أفراد مستقلين يسعون لتحقيق رغباتهم، فتتصادم إراداتهم. تكتسب دولة هوبس التي يسودها حكم مطلق، شرعيتها من قدرتها على مواجهة الخطر الأكبر، وهو الحرب الأهلية. لم يؤمن هوبس بقدرة البشر على تطبيق القانون الطبيعي بوصفه قانونًا أخلاقيًا أصليًا؛ فالأصل عند البشر هو ميلهم الطبيعي إلى تحقيق رغباتهم وحققهم في الدفاع عن أنفسهم. ويستند قانون الطبيعة عند هوبس أيضًا إلى مبادئ العدالة والمساواة والرحمة، لكن هذه المبادئ كلها تقود الإنسان الذي يعيش حالة حرب دائمة في الحالة الطبيعية، إلى استنتاج الحاجة إلى إرهاب الدولة كي يلتزم المجتمع بقوانين الأخلاق هذه: "في الواقع، تُشكل قوانين الطبيعة (العدالة، الإنصاف، التواضع، الرحمة، ومعاملة الآخرين المُعاملة نفسها التي نرتقبها منهم) نقيضًا للأهواء الطبيعية التي تحملنا على التحيز والغرور والانتقام... إلخ. وهذه القوانين هي موضع احترام، لأنها تُثير الخوف. هذا وإن الاتفاقيات (البعيدة عن السيوف)، ليست سوى

(25) جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011 [1762])، ص 100. وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر: Jean-Jacques Rousseau, "Of the Social Contract or Principles of Political Right," [1762], in: Victor Gourevitch (ed. & trans.), *Rousseau: The Social Contract and other Later Political Writings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 53-54.

(26) Ibid., p. 111.

ألفاظ خالية من أي قوة، تؤمّن الحماية لأي كان"⁽²⁷⁾. واشتهرت مقولته المعروفة من كتاب اللفيثان أن حالة الطبيعة، أي حالة البشر من دون دولة، هي حالة حرب لا يمكن أن تنشأ فيها حضارة: "فإن كل ما ينتج عن زمن الحرب، حيث إن كل إنسان عدو لكل إنسان، ينتج أيضًا عن الزمن الذي يعيش فيه البشر [من] دون أمان، غير ما تؤمّنه لهم قوتهم الخاصة وقدرتهم الخاصة على الابتكار. في حالة كهذه لا مكان للعمل، لأن ثماره لا تكون مضمونة، وبنتيجة ذلك لا زراعة للأرض، ولا ملاحه ولا استخدام للسلع التي قد تُستورد بالبحر، ولا بناءً ضخماً، ولا أدوات لتحريك أو إزالة الأشياء التي تتطلب قوة كبيرة، ولا معرفة لسطح الأرض، ولا حساب للزمن، ولا فنون ولا آداب، ولا مجتمع، والأسوأ من هذا كله وجود خوف متواصل وخطر موت عنيف، وكون حياة الإنسان وحيدة بائسة بغیضة قاسية وقصيرة"⁽²⁸⁾.

الأمر الأكثر أهمية للإنسان بموجب هوبس، هي حياته، والعاطفة الزوجية، وأملكه، ووسائل عيشه. وهذه هي الأمور التي يجب أن تحافظ عليها الدولة حين تُحافظ على الحياة الاجتماعية والاقتصادية؛ فمن دون الدولة، تصبح هذه الأمور المهمة للإنسان في خطر دائم. ولذلك فإن حدود سلطة السيادة عند هوبس هي التعرّض للأفراد وحياتهم المادية، أي عدم الإضرار بأجساد الأفراد، وبأسس حياتهم المادية، ويُمكن أن تدوم ما أمكنها حماية الرعايا⁽²⁹⁾. "إذا قَبِلَ ملك ما، أو قَبِلَتْ مجموعة مُطلقة السلطة بمنح الحرية لكل أفراد مملكتها، أو لبعض منهم، وإذا كان الحاكم المُطلق عند منحهم إيّاها غير قادر على تأمين سلامتهم، يُعتبر القبول معدوماً، إلّا إذا قام بالتراجع أو بنقل السلطة المُطلقة مُباشرة إلى آخر. [...] إن التزام الأفراد حيال الحاكم المُطلق مُرتبط بالمدة التي يقضيها الأخير في السلطة ويكون قادراً من

(27) Thomas Hobbes, *Leviathan*, A. P. Martinich & Brian Battiste (eds.), Broadview Editions (rev. & ed.) (Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011 [1651]), chap. 17, p. 157.

اعتمدنا في الاقتباس على الترجمة العربية: توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد (أبو ظبي: كلمة؛ بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص 176.

(28) Hobbes, chap. 13, pp. 125-126.

وفي الترجمة العربية: هوبز، ص 134-135.

(29) David Held, "Central Perspectives on the Modern State," in: Gregor McLennan, David Held & Stuart Hall (eds.), *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes/Philadelphia: Open University Press, 1984), p. 36.

خلالها على حمايتهم⁽³⁰⁾. وعدا ذلك، ليس للمواطن حقوق على الدولة، فهو تنازل في العقد عنها للدولة.

وفقاً للوك، فإن التناقض المنطقي عند هوبس يكمن في أن الناس الذين لا يتبادلون الثقة، كما يصوّرهم في الحالة الطبيعية، من غير المرجّح أن يثقوا في شخص واحد تتجسد فيه السلطة المطلقة؛ ولذلك يجب تحديد هذه السلطة⁽³¹⁾. وحالة الحرب هي مجرد افتراض ناجم عن فهم خاطئ للبشر ودور العقل؛ فالناس، وفق لوك، يُطبّقون قوانين الطبيعة (قوانين العقل) في علاقاتهم التبادلية من دون دولة، بما في ذلك احترام الحق في الحياة والملكية. أما مصدر المشكلة التي يُعالجها في كتاب الحكومة المدنية، فيرجع إلى أن الناس قد يفسرون قوانين الطبيعة كما يريدون، وبذلك تتصادم الإرادات، فتلجّ الحاجة إلى حكم (أو قضاء) بين الناس. ولا يخلو مجتمع من أشرار يتجاوزون القانون، ومن الضروري أن يوجد من يردعهم؛ هذا إضافة إلى وجود مصالح متناقضة وتفسيرات مختلفة للقانون الطبيعي الذي يجب أن يُترجم إلى قوانين وضعية ملزمة⁽³²⁾.

يمثل روسو نقيضاً لنمط التفكير الذي جاء به هوبس. وللدقة، فإن منطلقاته مناقضة لمنطلقات هوبس، أما المنهج فواحد، ولذلك فالنتائج معاكسة. ونتوقف عنده مطوّلاً لأنه خصص إنتاجه الفكري لهذا الموضوع، وترك أثراً كبيراً في الأفكار الجمهورية والثورية اللاحقة، وفي تيارات مختلفة في فهم الدولة، ومنها الاشتراكية والجمهورانية والديمقراطية الراديكالية. والحالة الطبيعية عنده ناجمة عن معرفة الإنسان؛ إذ يجب معرفة طبيعة الإنسان من أجل معرفة طبيعة الحكم والأنظمة. لذلك يعتبر أن الحالة الطبيعية هي حالة الإنسان الطبيعية، وليست حالة المجتمع الطبيعية. حالة الطبيعة التي يصوّرها روسو في خطاب عن أصل التفاوت بين البشر (1755) ليست حالة خيّرة أو حالة مثالية، بل يمكن وصفها بأنها ما وراء الخير والشر، هي حالة طبيعية فحسب. ويمكن القول إن الدافع الأساسي للإنسان فيها هو العيش والقيام

(30) هوبز، ص 226-227. وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر:

Hobbes, p. 199.

(31) Held, p. 37.

(32) Ibid. p. 38; John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.), Student Edition (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1988 [1689]), pp. 275-276, para. 13.

بأود نفسه. ومع ذلك، فهو يمتلك ما يمكن تسميته غرائز أخلاقية. ويبدأ الخروج من الحالة الطبيعية هذه بالعقل، حالما يُعمل العقل (التفكير الانعكاسي بحاجاته ونفسه). وتؤسّس الحالة المدنية مع نشوء الملكية الخاصة.

وليست الحالة الطبيعية حالة تاريخية على الإطلاق، بل مجرد تصوّرات قائمة على التأمل في الإنسان. وبما أنها ليست حالة اجتماعية، فلا يمكنها أن تكون حالة حرب أو سلم. والإنسان في حالته الطبيعية يعيش بموجب مبدئين سابقين على العقد: الأول يحثّه بقوة على طلب العيش والبقاء، والآخر يملأ النفوس نفورًا من رؤية أي كائن حي يهلك أو يتألم، ولا سيما إذا كان بشراً⁽³³⁾. وهذا هو القانون الطبيعي الذي يفهمه، وليس نوعًا من الحقوق الإلهية. أصول الشر عند روسو هي الغيرة وتصنيف الآخرين والكبرياء والرغبة في الانتقام. مثل هذه المشاعر تؤدي إلى الشر، وعندها تبدأ الحالة المدنية. هذه الحالة المحكومة بهذه المشاعر هي ما يعدها فلاسفة آخرون الحالة الطبيعية، أما عند روسو، فهي حالة مدنية⁽³⁴⁾. ومشكلة هوبس هي، في رأي روسو، أنه يُقجّم الكثير من الأهواء التي أنشأها المجتمع ويُسقطها على الإنسان الطبيعي، حيث يسعى لتحقيقها، فيصطدم بمساعي الآخرين المماثلة، فتنشأ حالة الحرب الشاملة؛ وهي سمة الحالة الطبيعية عند هوبس، في حين أنها أهواء أنشأها المجتمع المتمدن وجعلت القوانين ضرورية⁽³⁵⁾. هكذا، تبدو تصوّرات روسو صورة معكوسة عن تصوّرات هوبس؛ فهو يُجرّد الإنسان من جميع الصفات السلبية، ويجعلها نتاج الحالة المدنية، لكنها تصوّرات شمولية النزعة في الحالتين.

يؤسس روسو فعليًا للنظر إلى الدولة بوصفها نتاج الملكية الخاصة والمجتمع الطبقي: "إن أول من سورّ أرضًا، وعنّ له أن يقول 'هذا لي'، فوجد أناسًا لهم من السذاجة ما يكفي لكي يصدّقه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني. ألا كم من الجرائم، وكم من الحروب والقتل، وكم من الشقاوات والفظائع، كان لإنسان أن يكفي الجنس البشري شرّها لو هبّ فاقطلع الأوتاد، أو ردم الحفرة، وصاح بأشباهه

(33) Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse," in: Victor Gourevitch (ed. & trans.), *Rousseau: The Discourses and other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 127.

(34) Ibid., p. 166.

(35) Ibid., pp. 151-152.

من البشر قائلاً: 'حذار أن تصغوا إلى هذا الدجال، فإنكم لها لكون إن أنتم نسيتم أن الثمار للجميع، وأن الأرض ليست ملكاً لأحد!'⁽³⁶⁾. الملكية الخاصة هي التي قادت إلى الدولة إذاً (وهذا استنتاج روسو الذي طالما ذكّر ماركس به معاصريه)، وكذلك وحدة الأقوياء أو الأغنياء لحماية أنفسهم من الضعفاء، أو من الفقراء (وهو تفكير مبكر بالدولة بوصفها حامية لطبقة)؛ فمن دونها لا أمن، لا لأهل الغنى ولا لأهل الفقر؛ وبهذا المعنى يقنعُ الأقوياء والأغنياء الضعفاء والفقراء بأن الدولة ضرورية للجميع، لأن من الضروري إنشاء سلطة مقبولة من الجميع، تَسَنّ قوانين يخضع لها الجميع كي يكون العيش المشترك ممكناً⁽³⁷⁾.

وفقاً لروسو أيضاً، قضت الدولة على الحرية الطبيعية قضاءً مُبرماً، وثبتت الملكية وشريعة التفاوت إلى الأبد. لم يكن للحكومة شكلٌ ثابتٌ في البداية، وكانت الحالة السياسية من صنع المصادفات، وليست من صنع عقد اجتماعي. ومع مرور الزمن، لم تصلح عيوب التأسيس، بل رُتقت من هنا، ورقّعت من هناك وفقاً للتجارب والتحديات. والمطلوب، وفقاً له، هو مسح التجربة كلها والبدء من جديد، كما فعلت إسبارطة مثلاً⁽³⁸⁾. ومن هذا المنطلق كتب روسو العقد الاجتماعي الذي يقود إلى ما ينبغي أن تكون عليه الجمهورية، وذلك انطلاقاً من تصوّره للحالة الطبيعية والحالة المدنية والتفاوت بين البشر. لقد شرح روسو أساس الدولة وأصلها، ولكن عقده الاجتماعي لا يهدف إلى التأسيس نظرياً للدولة القائمة، أو للدولة عموماً، بل إلى إنشاء نوع جديد من الدول يتجاوز آفات الحالة المدنية؛ فمجموع الإرادات الناجم عن العقد الاجتماعي، الذي يصبح الإرادة العامة للشعب في الجمهورية (عند روسو)، تتجاوز حالة اللامساواة التي تؤدي إليها الحالة المدنية. فقد رأى روسو أن مهمة الدولة يجب أن تكون التغلّب على مفاسد الحالة المدنية.

يرفض روسو رفضاً باتاً فكرة هوبس القائلة إن الشعوب ترتمي بين ذراعي سيد

(36) جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تقديم عبدالعزيز ليب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009 [1755])، ص 117. وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر:

Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men," p. 161.

(37) Ibid., p. 173.

(38) Ibid., pp. 173-176.

مطلق من دون قيد أو شرط، ولا يمكن أن تكون أول وسيلة خطرت ببالهم لحفظ أنفسهم هي الارتقاء في أحضان العبودية، فلا يوجد شر أكبر من شر العبودية والاضطهاد في ظل حكم مستبد. ويتخذ الناس لهم رؤساء للدفاع عن حريتهم لا لاستعبادهم، فلا يوجد عند البشر ميل طبيعي إلى العبودية⁽³⁹⁾. وهو يدحض التنازل عن الحرية في العقد الاجتماعي بحجتين: أولاً الحجة التي جاء بها لوك، وهي أن التنازل عن الحرية يجعل العقد نفسه باطلاً، لأن العقد يكون بين أحرار؛ وثانياً، يتساءل روسو عما إذا كان الإنسان يُريد أن يتنازل عن حريته، فبأي حق يتنازل عن حرية نسله أو ذريته؟⁽⁴⁰⁾ (وهي حجة يستخدمها هيوم، كما سوف نرى ضد مقاربات العقد الاجتماعي عموماً). إن العقد الأساسي الذي يكون بين الشعب والقادة يُلزم الجميع، وكل البنود التي تسوغها إرادة الشعب التي اتحدت في هذا العقد هي قوانين أساسية تُلزم جميع أعضاء الدولة بلا استثناء. ومن ضمن ذلك قوانين تنظم اختيار الحكام وتدير سلطتهم. ويتوجب على الحاكم أن "يأخذ العهد على نفسه ألا يُمارس سلطته الموكولة إليه، إلا وفقاً لمقصد موكله"⁽⁴¹⁾. وإذا قوّض الحكام القوانين، فسيفقدون شرعيتهم ولا يعود الشعب مُلزماً بطاعتهم⁽⁴²⁾. والأكثر خطورة في رأيي هو تفسير مقبولة الحكم المطلق، وتنازل المتعاقدين المفترضين عن جميع حرياتهم مرة واحدة وإلى الأبد بدافع واحد هو الخوف من الحرب (الموت)، والحاجة إلى فرض السلم الأهلي. يغلق هذا التفسير أي احتمال أمام الرعايا لتقييم وضعهم من جديد في ضوء معلومات أصبحت تتوافر لديهم نتيجة للخضوع لهذا الحكم، والبحث عن صفقة أخرى، عقد بصيغة مختلفة لفرض السلم من دون التنازل عن الحريات، وذلك بالفصل بين التسليم بسيادة الدولة وتشريعاتها، وقبول نظام حكم بعينه. فليس الحكم المطلق شرط سيادة الدولة وقوانينها.

بالنسبة إلى روسو، المواطن من جنيف، والناقد للحدثة من منطلق الدفاع عن الإنسان ضد فساد الحالة المدنية، فإن الشعب يصنع السيادة بالتعاقد، وهو بذلك

(39) Ibid., p. 176.

(40) Ibid., pp. 178-179.

(41) روسو، خطاب في أصل التفاوت، ص 146؛ وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر: Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men," p. 180.

(42) Ibid.

لا يتنازل عن كامل حريته (هوبس)، ولا عن جزء منها (لوك)، إنما يحتفظ بها كاملة في الظروف الجديدة، فتتحول من حرية طبيعية إلى حرية مدنية. وخلافًا لهوبس، لا ينشأ بالتعاقد جسم سيادي خارج الشعب نفسه؛ فالشعب يبقى هو صاحب السيادة، ما يتيح التمييز بين السيادة والسلطة: "من هنا يأتي إذاً قلبي بأن السيادة؛ إذ هي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة، فإنه يُمتنع أبدًا التنازل عنها؛ وبأن صاحب السيادة، وهو ليس إلا موجودًا جماعيًا، لا يمكنه أن يمثل أحدًا، عدا أن يمثل نفسه هو بالذات. إن السلطان يتيسر نقله إلى الغير، وأما الإرادة فكلًا"⁽⁴³⁾. وبهذا المعنى يمكن القول إن السلطة التشريعية عند روسو هي للشعب، أما السلطة التنفيذية فللحكومة. وربما كان التشريع عن طريق الاستفتاء الشعبي المباشر ممكنًا فقط في مدن صغيرة، بحجم جنيف التي كان روسو مواطنًا فيها، وفي النماذج الأخرى التي يجلبها ويُبين فيها أن الشعب كان يجتمع فعلاً⁽⁴⁴⁾ (وما زالت سويسرا تحافظ على تقليد الاستفتاء في الكانتونات). ومع إصرار روسو على اجتماع الشعب حتى في ظل الحكم الملكي، كما كانت الحال، وفق تصوراته، في إسبارطة ومقدونيا، ولاحقًا في روما، فإنه يدرك أن لا بدّ من النيابة والتمثيل. وهو يكشف مساوئ هذا "التدهور" المتمثل في انعزال المواطنين عن الشأن العام وغير ذلك. ويترك النقاش مفتوحًا حول كيفية اجتماع الشعب، والبدائل لاجتماعه كله، في اجتماعات المدن وتعاقبها على لقب العاصمة على سبيل المثال⁽⁴⁵⁾. وعمومًا أطلق روسو التقليد الذي يؤكد ما تُسمّيه في عصرنا الديمقراطية القاعدية أو الراديكالية التي تؤكد عنصر المشاركة الشعبية المباشرة، وذلك تقليد الجمهورانية الذي يؤكد السيادة واندماج الإرادات فيها، ودور المواطن ومسؤولياته في خدمة الوطن، ورفض التفاوت الاجتماعي الحاد؛ فالدولة التي رمى إليها عقده الاجتماعي هي جمهورية تقوم على انسجام بين مواطنيها الذين يشكلون شعبًا.

بسبب منطلقات روسو وهوبس المتناقضة، أنتج العقد عند هوبس دولة تسيطر على المجتمع سيطرة تامة، في حين أن المجتمع عند روسو يبتلع الدولة، حيث

(43) روسو، في العقد الاجتماعي، ص 105؛ وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر:

Rousseau, "Of the Social Contract," p. 57.

(44) Ibid., pp. 111-112.

(45) Ibid., pp. 113-116.

لا تتبين لها مؤسسات على الإطلاق. يرفض هوبس وروسو تجزئة السيادة، لكن هوبس يضعها عند الحاكم، ويضعها روسو عند الشعب. والحكومة عند الأخير هي مجرد لجنة مفوضين؛ ويتنازل الأفراد عن حقوقهم ويخضعون خضوعاً كاملاً للإرادة العامة المتشكلة من إراداتهم، وليس للحاكم⁽⁴⁶⁾. وقد رفض الليبراليون التوجهين، وكان تطور الديمقراطية المعاصرة أقرب إلى منطلقات لوك.

تعني الحرية لدى روسو أن يُشرّع الإنسان لذاته، وألا يخضع لقوانين لم يُشرّعها، ف"السيد على الآخرين ليس حراً، الحرية هي ألا تفرض إرادتك على الآخرين، وألا تكون موضوعاً لفرض إرادة الآخرين عليك. ليست الحرية أن يُمارس الإنسان كل ما يريده. لا تتمثل الحرية في الممارسة غير المقيدة لما يسبب اللذة، وإنما في ألا يكون الإنسان موضوعاً لإرادة الآخرين ولذتهم"⁽⁴⁷⁾. ويبدو واضحاً أن ماركس الشاب أخذ هذه الفكرة عن روسو.

حين كتب روسو العقد الاجتماعي، كان عدد سكان جنيف، مدينته التي فاخر بكونه مواطناً فيها، 25 ألف نسمة، وكان عدد من يتمتع بحقوق سياسية من سكانها 1500 شخص. وكان روسو عضواً في هذه الطبقة من المواطنين، ومعتزاً بذلك إلى درجة أنه أهدى كتابه، أو وجهه "إلى جمهورية جنيف"، وخاطب مواطنيه بـ "السادة المُبجلين الأجلاء الكرام"، ووقع كتابه مضيئاً إلى اسمه صفة "مواطن من جنيف". كان واقعه هذا في أساس نمودجه للعقد الاجتماعي. وقد جعل الكوربوراتية المدنية (Corporatism) في جنيف ومدن جنوب ألمانيا الطريق إلى الحرية الفردية ونمودجاً لما يجب أن تكون عليه الدولة⁽⁴⁸⁾.

ينتمي روسو إلى تقاليد الفضيلة المدنية للمواطنة كما تطورت في المدن الأوروبية التي سبق الحديث عنها. ولا تتحقق الحرية الفردية عنده في الحالة المدنية إلا من خلال حرية المجموع، وذلك عبر مشاركة الجميع في تشكيل الإرادة العامة التي يجب أن يتساوى المواطنون في مساهمتهم في تشكيلها. لكنه ركّز أيضاً على مزايا

(46) Hinsley, p. 153.

(47) Held, p. 49.

(48) Antony Black, *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (New Brunswick, NJ/London: Transaction Publishers, 2003 [1984]), pp. xx, 147-149.

وطنية مشتركة. ومفهومه في ذلك يُشبه مفهوم هيغل للأخلاق العمومية. وقد جمع بين المواطنة والوطنية كما تجلّيتا في المدن الحرة، وكما بدا البوليس اليوناني لمفكري الحداثة المبكرة، وحتى ما يمكن تسميته في عصرنا "الهوية الوطنية". ولم يُميّز روسو بين القومية والوطنية؛ فمدنيته متجانسة ثقافيًا. ويمكن القول إنه آمن بضرورة نشوء دين مدني يجمع مواطني الدولة سوية في تماسك اجتماعي وفي انتماء إلى الدولة. وفعلاً، سمّاه دينًا مدنيًا، وهو في الحقيقة وجدان اجتماعي، "من دونه لا يمكن للمرء أن يكون مواطنًا صالحًا، ولا رعية من الرعايا المخلصين"⁽⁴⁹⁾. وبالنسبة إلى مواطني مدينته، جنيف، رأى روسو أن ما يجمعهم هو روابط الدم وقوانين المدينة⁽⁵⁰⁾.

حين طلب أرستقراطي بولندي (الكونت فيلهورسكي) رأي روسو بشأن إصلاح مؤسسات الدولة في بولندا، أجابه، مشددًا على أهمية انعكاس الشخصية القومية والثقافة المشتركة في مؤسسات الدولة، وتولّي الأخيرة مسؤولية تشكيلها في الوقت ذاته: "الأذواق والأخلاق والآراء المسبقة والرذائل هي أكثر تجذرًا من أن تُخلق بسهولة ببذر بذور جديدة"⁽⁵¹⁾. ولذلك رأى روسو أيضًا أن مؤسسات الحكم في بولندا يجب أن تنبع من داخلها، ويمكن أن يستنير واضع الدستور بأفكار وتجارب من خارج بولندا، شرط ألا ينقاد لها. "إنها المؤسسات القومية التي تُشكل عبقرية الشعب وشخصيته وذوقه وأخلاقه، وتجعل الشعب هو وليس غيره، وتُلهمه بذلك على الحب المُتقد للوطن المؤسس على عادات لا يمكن اقتلاعها"⁽⁵²⁾. ويُشدّد روسو على التميز القومي أساسًا للتشريع، وفي تنشئة المواطن الصالح: "مع المشاعر وحدها، يصنع التشريع، وحتى لو كان التشريع سيئًا [...] بالمواطنين الصالحين يمكن أن تزدهر الدولة"⁽⁵³⁾. وينتقد تحوّل شعوب مثل الفرنسيين والألمان والإسبان والإنكليز إلى أوروبيين، تتشابه أذواقهم ومشاعرهم، لأن المؤسسات لم تتشكل وفق تميّزهم القومي. ولذلك يتكلّم في هذا السياق عن انحلال أخلاقي نتيجة

(49) روسو، في العقد الاجتماعي، ص 249. وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر:

Rousseau, "Of the Social Contract", p. 150.

(50) Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men," p. 118.

(51) Jean-Jacques Rousseau, "Considerations on the Government of Poland and on its Projected Formation," in: Gourevitch (ed. & trans.), *Rousseau: The Social Contract and other Later Political*, p. 177.

(52) Ibid., p. 183.

(53) Ibid., p. 184.

لعدم الانتماء إلى وطن ودولة⁽⁵⁴⁾. ولا أعتقد أن هيردر، "المتهم" بالقومية الثقافية، تبني موقفًا أشدّ قومية.

من الواضح أن روسو لم يفكر في مواطنة قائمة على الحقوق والواجبات والانتماء إلى الدولة، بل بانتماء المواطنين إلى قومية بوصفها، كما يمكن أن نقول، جماعة أخلاقية. وهذا بعيد عن مفهوم المواطنة الديمقراطي الليبرالي المعاصر. لكن هذا النموذج ما زال قائمًا في كثير من بلدان العالم التي تُعبر فيها الدولة عن جماعة قومية، أو يدّعي فيها القوميون أن الدولة تابعة لهذه الجماعة القومية. وتدلّ التجربة أن تصوّرات روسو المُستقاة من تجربة مدينة صغيرة، مثل جنيف، لا تنطبق على الدول الكبيرة والقوميات الكبرى، وأن طبيعة نظام الحكم تؤدي دورًا أساسيًا أهم مما عدّه وجدانًا مشتركًا، في تفعيل المواطنة أو شلّها تمامًا، وفي تفريغها من معناها أو إغنائها.

ليست المواطنة التي تغنى بها روسو ليبرالية تقوم على انتماء المواطن الفرد إلى الدولة، بل هي مواطنة جمهورانية⁽⁵⁵⁾ تفترض وجود ثقافة مشتركة تؤسس عليها فضائل مشتركة، بحيث تجمع بين الجمهورانية والجماعية، كما في حالة المدن الأوروبية الحرة التي سبق التطرّق إليها. من هذه الناحية، يمكن اعتبار روسو من أهم مؤسسي الجمهورانية الحديثة التي أحييت فضائل المواطنة في البوليس، وتضع في أعلى سلّم فضائلها الحكم الذاتي للمواطنين الأحرار، والفضائل المواطنة، مثل المشاركة في الشؤون العامة والدفاع عن الوطن.

إضافة إلى ذلك، أدخل في نصه في العقد الاجتماعي فكرة مفادها أن الإرادة العامة لا تزول، حتى لو تخلّى عنها الأفراد وفضّلوا مصالحهم الفردية. ويعني هذا أنها واقعة موضوعية، ألا يُفسح ذلك المجال للحكّام لأن يدّعوا تمثيل هذه المصلحة الموضوعية بحجة أن الأفراد لا يدركون مصالحهم؟ بلى، مع أن هذا يتناقض مع مقولات أخرى أساسية لروسو، لكن التناقض قائم في نسقه الفكري.

(54) Ibid.

(55) جمهوراني ترجمة مشتقة من (Republicanism)، في حين أن الصفة جمهوري هي ترجمة (Republican) المشتقة من (Republic).

ثالثًا: الليبرالية بعقد اجتماعي أو من دونه

في مقابل منظري العقد الاجتماعي، لا يشرح كانط عملية التوصل إلى عقد كهذا، لكنه يفترض وجود ما يُسمّيه "عقدًا أصليًا". إن الحق الكوني الأساسي والوحيد عمليًا عند كانط هو الحق في الحرية، وهو حق يتساوى فيه البشر، وتعريفه "الحرية (الاستقلال من القيود المفروضة بخيار من الآخرين)، ما دام في إمكانها (أي الحرية) التعايش مع حرية كل شخص آخر وفقًا لقانون كوني. إنها الحق الأصلي لكل إنسان بفضله إنسانيته"⁽⁵⁶⁾. ويفترض كانط وجود ما يُسمّيه العقد الأصلي لتدبير الحفاظ على هذا الحق المتساوي بين البشر، لأنهم قد لا يحافظون على حقوق الآخرين التي لا يدركون أنها مساوية لحقوقهم، أو يُسيئون تفسيرها. والغرض من العقد ليس تأسيس حكم صاحب السيادة، إنما واجب إنشاء العدالة وطاعة الأفراد للقوانين. والهدف هو حماية الحق الأصلي في الحرية الذي لا يمكن على أساسه تنظيم حريات الأفراد وسنّ القوانين بموجب ذلك وتنفيذها وفرض النزاعات بشأنها من دون سلطة عامة تستلزم الطاعة.

يتوصل العديد من الكتاب إلى استنتاجات مختلفة بشأن الأمرين، فيركز بعضهم على مسألة الطاعة، ويُشدّد آخرون على الهدف الأصلي من العقد، وهو حماية الحريات. يفترض منطق كانط أن السلطات عاقلة، وتفهم الهدف من وجودها، وتعمل على هذا الأساس. ولديه تفضيلات، فنظام الحكم الأكثر ملاءمة للهدف من وجود العقد الأصلي هو النظام الديمقراطي. لكنه لا ينفي وجود نظام فردي ملكي، ونظام أرستقراطي أيضًا. وكلها تتطلب واجب الطاعة من الناس، لأنه لا يحق لأي فرد غير الدولة أن يُشرّع القوانين للآخرين. لكن المفسرين المختلفين لنظرية كانط يجعلونه مؤيدًا لحق العصيان تارة، ومؤيدًا للطاعة المطلقة تارة أخرى. يقول كانط إن الطاعة بوجود الدولة (ما عدا في الحالة البربرية التي تنتفي فيها جميع الحريات)، واجبة حتى في حالة وجود قوانين غير عادلة، وأقصى ما يمكن المرء أن يرجوه هو الإصلاح، وليس التمرد أو العصيان. والسعي للإصلاح مشروط بعدم الخروج على القوانين⁽⁵⁷⁾.

(56) Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (trans. & ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1797]), p. 30.

(57) Jacob Weinrib, "Sovereignty as a Right and as a Duty: Kant's Theory of the State," in: Claire Finkelstein & Michael Skerker (eds.), *Sovereignty and the New Executive Authority* (Oxford: Oxford University Press, 2019), pp. 42-45.

تطرح هذه التفسيرات المناقضة تمامًا لنصوص فلسفية أسئلةً حول النص وصاحبه، وحوّل المُفسرين أيضًا، فنحن لا نتحدث عن نص أدبي، بل عما يُفترض أن يكون فكرًا سياسيًا يتعلق بأساس الدول وشرعيتها وأساس السياسات ومنطقها، ومن المفترض أن يكون واضحًا، أو على الأقل غير قابل لتفسيرات متناقضة يقوم بها باحثون عقلاء.

أضاف كانط في الجزء الثاني من مقالة له تحت عنوان "عن علاقة النظرية بالحق السياسي" (1793)، عنوانًا فرعيًا هو: "ضد هوبس"، يقول فيه: "لكن الاتحاد كهدف قائم بذاته الذي على الجميع المشاركة فيه، والذي يعتبر واجبًا أوليًا ومطلقًا في جميع العلاقات الخارجية بين الأفراد [...]"، لا يوجد فقط في المجتمع، إلّا في حالة تشكيله دولةً مدنية؛ أي كومنولث". ويضيف أن "الحق يُشتق تمامًا من مفهوم الحرية في العلاقات المتبادلة بين البشر، ولا علاقة له بالغايات التي يمتلكها الإنسان بطبيعته (مثل غاية تحقيق السعادة) [...]". ولهذا يجب على الإنسان ألاّ يتدخل بوصفه مُحددًا للقوانين الحاكمة للحقوق الخارجية. الحق هو تقييد حرية المواطن، حيث تتسق مع حريات الآخرين (بمدى ما يمكن ذلك بحسب مصطلحات القانون العام). والحق العمومي هو النوعية المميزة للقوانين الخارجية التي تجعل هذا التناقص ممكنًا [...] هذا هو طلب العقل المحض، السابق في تشريعه على الغايات الإمبريقية (التي يمكن جمعها تحت عنوان السعادة). للبشر رؤى مختلفة بشأن النهايات الإمبريقية للسعادة ومكوّناتها؛ ففي كل ما يتعلق بالسعادة لا يمكن إخضاع إرادتهم لمبدأ واحد أو لقانون خارجي يتناسب مع حرية الجميع"⁽⁵⁸⁾. وهذا المبدأ البعيد عن المذهب النفعي هو الذي يسترشد به منظّرون ليبراليون يؤسسون لنظرية في العدالة بالعودة إلى ميثاق اجتماعي يتيح تعددية في اختيار طرائق السعادة، وبوصف مبدأ الاتحاد الملزم بينهم هو الحفاظ على الحرية. هنا نجد جذور مسعى إحياء الفلسفة السياسية عند رولز ورونالد دوركين وغيرهما.

تقوم الدولة المدنية بوصفها دولةً مشروعةً على المبادئ القَبَلية التالية، وفق كانط: أولاً، حرية كل فرد في المجتمع بوصفه إنسانًا؛ وثانيًا، المساواة مع جميع الآخرين بوصفه ذاتًا؛ وثالثًا، استقلالية كل عضو في الكيان العمومي بوصفه مواطنًا.

(58) Immanuel Kant, "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'", in: Hans S. Reiss (ed.), *Kant: Political Writings*, H. B. Nisbet (trans.), 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 73-74.

يرى كانط أن من غير الممكن إجبار أحدٍ على أن يكون سعيدًا بموجب مفهوم الآخرين للرفاهية؛ فكل إنسان يحدد سعادته على نحو مختلف، ويسعى لسعادته بأساليبه وغاياته المختلفة، شرط ألا يتعارض ذلك مع حرية الآخرين. ويمكنه أن يسعى لغايته على نحو يمكن مصلحته مع حرية الآخرين ضمن قانون عام. ويُفترض أن يعترف للآخرين بالحق الذي يتمتع به هو. يمكن أن تُؤسس الحكومة على أساس النبل أو الإحسان للشعب، مثل أب لأبنائه في حكومة أبوية (Paternal Government, Imperium Paternale). في مثل هذا الحكم، يجري التعامل مع الأفراد كأنهم صبية غير ناضجين، لا يمكنهم تشخيص ما يضرهم ويضر بالآخرين، وعليهم أن يتصرفوا باعتماد كامل على رئيس الدولة في طريقهم إلى السعادة، وعلى رغبته الكريمة في تحقيق سعادتهم. إن حكومة كهذه هي أعظم استبداد يُمكن تصوّره. إنها دستور يُصادر حرية الأفراد الذين لا حقوق لهم. الحكومة الوحيدة التي يُمكن فيها أن يمتلك الأفراد حقوقًا، حتى لو كان الحاكم نبيلاً، هي ليست حكومة أبوية (Paternal)، بل وطنية (Patriotic). السلوك الوطني هو سلوك يُعتبر فيه كل فرد أن الدولة هي الرحم الأمومي، والأرض والوطن هما الأساس الأبوي الذي تولّد منه، ويجب أن يتركّه لنسله كأمانة. كلٌّ يُعتبر نفسه مخوّلًا أن يحمي حقوق الدولة أو الجمهورية بقانون الإرادة العامة، لكن لا أن يُخضعها لاستخدامه الشخصي ومتعته الخاصة المطلقة. هذا الحق في الحرية يسري على الجميع⁽⁵⁹⁾.

يتعلق القانون المُعبّر عن الإرادة العامة بشكل الحق وليس بمادته، ولا بالموضوع الذي يُمتلك الحق بشأنه. لا يُمكن أحدًا أن يُرغم أحدًا آخر بغير القانون ومُنقذ القانون. إن إجبار الآخرين بغير القانون يكون فقط بارتكاب جريمة. ولا أحد يستطيع أن يُبطل حقوقه هذه بمعاهدة أو بتفويض، حيث لا تبقى له حقوق، بل واجبات فقط، لأن مثل هذا العقد يُحرّمه من الحق في إبرام عقد، وبذلك يُبطل العقد الذي وافق عليه. هذا هو الرد الأساسي على هوبس. وعمومًا، رفض كانط مقولة هوبس أنه لا توجد حقوق للمواطن تجاه الحاكم⁽⁶⁰⁾.

لم يطور كانط نظرية في العقد الاجتماعي، لكنه افترض وجوده؛ إذ يبيّن أن الدولة إذا كانت تقوم على اتحاد طوعي بين الأفراد، فتلك هي شروطها: إنها المبادئ الثلاثة

(59) Ibid., p. 74.

(60) Ibid., pp. 75, 85.

المذكورة أعلاه. والعقد في هذه الحالة يوصل إلى الدولة الديمقراطية الليبرالية (في ظروف عصره الذي لم يعتبر فيه كل فرد بالغ مواطنًا). وكأن كانظ يرى أن من يريد تأسيس الدولة على عقد، لا يجوز له أن يصل إلى حكم مطلق، وهذا شبيه إلى حد ما باستنتاجات روسو (في أصل التفاوت بين البشر) القائلة إن الدول المستبدة التي جسدت الحالة المدنية في بداياتها لا يمكن أن تكون قد أرسيت على عقد، أو أن العقد كان فاسدًا.

لا يمكن إرادة شخص أن تُشرع للدولة؛ فهذا يتطلب حرية جميع الأعضاء ووحدهم والمساواة بينهم. ومتطلب الوحدة، لأن شرطها هو الاقتراع العام (في حالة توافر الحرية والمساواة)، هو الاستقلالية، فلا اقتراع من دون مواطن مستقل. أما القانون الأساسي الذي يُمكن أن ينجم عن الإرادة الموحدة للشعب، فيُسمى العقد الأصلي (Original Contract). ولا يفترض أن يتوقع الإنسان سعادة من المؤسسات، أو من إدارة الدولة. ولذلك، عليه أن يُطيع القوانين التي تُشرعها، حتى لو كانت في غير صالح سعادته الشخصية، وهذا هو مبدأ التشريع الأساسي الذي يُشتق منه جميع القواعد الأخرى. فالسعادة وحدها ليست مبدأً مناسبًا للتشريع، المهم أن يضمن القانون الحق للجميع في أن يتمكنوا من السعي لسعادتهم، ما دامت لم تتناقض مع حرية الآخرين⁽⁶¹⁾. لقد قبل الليبراليون عمومًا هذا المبدأ (من مصادر مختلفة وليس بالضرورة عن كانظ) وجعلوه بوصلتهم، قبل أن يأخذوا في الاعتبار الصراع السياسي والفكري، وحتى الطبقي، بشأن تفاوت فرص الناس في السعي للسعادة، وقبل أن تطرح في الفكر الليبرالي مسألة أن الحرية وحدها لا تضمن المساواة في فرص تحقيقها، ليس بسبب تفاوت القدرات والمواهب فحسب، بل أيضًا بسبب البيئة الاجتماعية التي وُلدوا فيها، والإمكانات الاقتصادية المتفاوتة جدًا المتاحة لعائلاتهم.

ليست مقاربات العقد الاجتماعي نظرية في الدولة، بقدر ما هي تنظير لها، أي لأهمية وجودها والحاجة لها، وتبرير لنظام حكم بعينه بوصفه تعبيرًا عن الصالح العام للمجتمع المفترض أنه مؤلف من أفراد. وإذا افترضنا أن المجتمع مؤلف من أفراد (وهذا بحد ذاته إنجاز فكري)، تصبح الدولة ضرورة في هذه الحالة؛ ولا شك

(61) Ibid., p. 80.

في أن ثمة حاجة ومصلحة عامة في وجودها. لكن هذا شيء، والقول إن الدولة تصوغ الصالح العام في ما يتجاوز ذلك، وتُعبّر عنه، شيء آخر.

هناك من ينسى أن الدولة ضرورة، ليس لأن المجتمع مؤلف من أفراد فحسب، بل لأنه مؤلف من جماعات أيضًا، خصوصًا إذا لم تعد هذه الجماعات قادرة على أن تجمع في وظيفة واحدة غير متميزة، هي الحفاظ على الجماعة وتراثيتها وتقاليدها وإعادة إنتاجها بين ما أصبح في الحداثة يُعدّ مجالات أو حقولًا، مثل الاقتصاد والاجتماع والسياسة والأيدولوجيا. والحقيقة أن الدولة تشكلت تاريخيًا من جماعات سكانية، وليس من أفراد. ولا يعني هذا أن هذه الجماعات اجتمعت وتعاقدت في ما بينها، بل وُجدت قبل الدولة، وفي الدولة. أما نموذج إنتاج الدولة نظريًا من تعاقد بين أفراد، فينطلق من تصوّر مجتمع (برجوازي) مؤلف من أفراد في مدينة. ويمكن وضع تصوّر نظري لدولة ناجمة عن تعاقد بين جماعات (إذا استخدمنا لغة العقد الاجتماعي). وعندها تتلخّص وظيفة الدولة في فرض السلطة السياسية على الجماعات وحل الخلافات في ما بينها وتجريدها من القدرة على استخدام العنف في حسم هذه الخلافات. ومجرد وضع كيان أعلى منها فوقها هو مقدمة للسعي لتجريدها من كثير من سلطاتها الداخلية أيضًا، وحتى من بعض وظائفها الأيدولوجية وغيرها في الطريق. والسؤال الأصعب هو: كيف يمكن أن يُفرض عليها الولاء للدولة، في حين تفرض هي على أعضائها الولاء لها قبل الولاء للدولة؟ هذا سؤال واحد فقط من الأسئلة التي سوف تترتب على وضع تصوّر كهذا. كان هذا، وما زال، موضوع صراع في العديد من الدول التي ترفض بعض الجماعات التي تعيش فيها التنازل عن جميع سلطاتها الخاصة بها، وتطلّب ولاء أفرادها لها قبل الولاء للدولة وقوانينها.

قد تكون الدولة تعبيرًا عن الصالح العام في بداية إنتاجها نظريًا. هذا الصالح العام (General) ليس محددًا بعدُ بوصفه مصالح عمومية (Public) إلا بصفة سلبية، أي بكونه ليس خاصًا. يفترض الصالح العام حاجات عامة، مثل: الحاجة إلى الأمن وحفظ الحياة، ومنع التجاوزات، وفض النزاعات، ومن ثم وضع قواعد عامة ملزمة وتشريعات وإدارة المجالات المختلفة المشتركة بين الناس وتخطيط بنى تحتية مشتركة والدفاع عن الكيان الاجتماعي المنظّم من المخاطر الخارجية. أما المصالح العمومية (Public)

Good) وأيضًا (Public Interest) فتجمع، وفق مقاربتني هذه، بين الصالح العام القائم في أساس الدولة، والتصورات المختلفة للعموم ومصالحه باختلاف الأنظمة الحاكمة وما تمثله (أو يمثلها) من أيديولوجيات وقيم على نحو يصعب الفصل بين الأمرين. وكلما تعززت هيمنة الأنظمة الحاكمة الثقافية والأيدولوجية، حينما تقوم بخطوات السماح والمنع وتخصيص الميزانيات وفرض الضرائب والتعليم الرسمي والتجنيد العسكري الإلزامي والمصادرة والرقابة والمكافأة والعقاب، ازداد تأثير الدولة، كما يتمثل في أنظمة الحكم، في صنع المصالح العمومية وتمثيلها وفرض تصوّرها له، في مقابل تصورات أخرى مختلفة أو مضادة.

من ناحية أخرى، فإن مقارنة العقد الاجتماعي أقرب إلى شرح كنه الدولة من تلك المقاربات التي تعدّ الدولة ذاتها (وليس نظام الحكم القائم فيها فقط) ممثلة لمصالح فئة اجتماعية (طبقة في حالة الماركسية). إنها المقاربات نفسها التي يمكنها تصوّر مجتمع من دون دولة، وذلك ليس في حالة طبيعية متخيلة سابقة على الدولة، بل في أرقى الحالات المدنية، ما يعني أوتوبيا في الحقيقة. والماركسية في تعريفها الوظيفي للدولة تعدّها جهازًا في خدمة طبقة، أي فئة اجتماعية، وهي تقصر وظيفتها الرئيسة على تكريس سيطرة طبقة بالعرف في مقابل الهيمنة الأيدولوجية الممكنة من دون عنف عند من يسمّون "ماركسيين جدًّا"، مثل أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) (62) ولوي ألتوسير (Louis Althusser) وبولانتزاس ورالف ميلباند (Ralph Miliband)، وتكريس سيطرة أجهزة الدولة الأيدولوجية عند ألتوسير (63). هؤلاء جميعًا لا يبحثون في بنية الدولة ذاتها، بل في وظائفها. وهذا خطأ الماركسية نفسه حين تحسب أنها تبحث في قضايا اجتماعية مركّبة أخرى، مثل موضوع الدين؛ إذ إنها لا تبحث في منشأ الدين والتدين وبنيتهما وجوهرهما، بل في وظيفة الدين، كما تراها ضمن الصراع الطبقي.

كانت لدينا تصورات فكرية مختلفة لحالة البشر من دون سلطة تحكمهم ويخضعون لها، أو ما سُمّي بالحالة الطبيعية، والتقدير الفلسفية بشأن مدى

(62) الذي عد نفسه ماركسيًا كلاسيكيًا وشيوعيًا حزبيًا أرثوذكسيًا، وأضيفت عليه صفة الماركسية الجديدة بعد وفاته بمدة طويلة.

(63) Pierre Bourdieu, *On the State: Lectures at the Collège de France, 1989-1992*, Patrick Champagne et al. (eds.), David Fernbach (trans.) (Cambridge: Polity Press, 2014 [2012]), p. 5.

عقلانية البشر، في مقابل دوافعهم الغريزية وصراهم على الموارد؛ وقد شكلت هذه التصورات سوياً منطلقاً لاستنتاج أنواع مختلفة من التعاقد الاجتماعي، حيث تنتج كيانات سياسية مختلفة: دكتاتورية أو ليبرالية أو جمهورانية تشاركية في دولة/مدينة. وخلافاً لرأي شائع، مفاده أن نظريات العقد الاجتماعي ليبرالية في جوهرها لأنها تنطلق من الفرد، فإننا نعرف من مقارنة كتابات هوبس ولوك وروسو أن هذا ليس صحيحاً؛ فنظريات العقد الاجتماعي لا تؤسس للدولة الليبرالية بالضرورة، بل تؤسس للحكم المطلق أيضاً، وذلك تبعاً للتصورات التي تطرحها للحالة الطبيعية، ولطبيعة البشر. والحقيقة أنني أرجح العكس، أي إنها تُحدّد طبيعة البشر وتصوّراتها للحالة الطبيعية وفق طبيعة نظام الحكم المراد الوصول إليها بالتعاقد، من ثم تبريره نظرياً. هذا عدا عن أن غالبية التيارات الليبرالية المنطلقة من تقليد هيوم، ولاحقاً من تقليد كل من جيريمي بينثام (Jeremy Bentham) (1748-1832) وجيمس ميل (James Mill) (1773-1836)، لا تستند إلى مقارنة العقد الاجتماعي.

العقد الاجتماعي هو إذاً نظرية من زاوية نظر أيديولوجية تفهم البشر (ليس كل البشر بالطبع، وإنما المخوّلون للمشاركة في العقد، بموجب ثقافة أصحاب هذه المقاربة في القرن السابع عشر، بوصفهم متساوين في حالتهم الطبيعية)، كما تنطلق من أنهم لا يلتزمون إلا بما وافقوا عليه (أي تعاقدوا عليه). وكان من حق هيوم أن يعتبر هذه المقاربة تأملاً فلسفياً منطلقاً من رؤية محددة لطبيعة البشر (مرة أخرى ليس كل البشر، وإنما أولئك الذين يستحقون المشاركة) لإسناد موقف بعينه بشأن الدولة، وهو موقف "حزبي" في رأيه. وكان في ذلك ينتقد لوك (1632-1704) عاداً فلسفته منحازة حزبياً (ومؤكداً أن الانحياز الحزبي والفلسفة نقيضان)⁽⁶⁴⁾. سخر هيوم من افتراض وجود عقد أصلي وتوافق أصلي بين المحكومين لدولة ما، مشيراً إلى صعوبة تجاهل الحقائق التي تحيط بالبشرية في كل مكان، والتي تؤكد فرض الدولة بالقوة والعنف، وأن سبب طاعة الحكومات ليس التوافق، بل لأن من دون طاعة الحكومات لا يدوم مجتمع إنساني⁽⁶⁵⁾.

(64) David Hume, "Of the Original Contract," in: Knud Haakonsen (ed.), *Hume: Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 188.

(65) Ibid., pp. 190-191, 197.

تكمّن نواة نقد هيوم لفكرة التعاقد بوصفه أساس نشوء الدول، في أن الأخيرة نشأت نتيجة للتوسع والنهب وليس للخضوع الطوعي. وحتى لو كان التاريخ مُختلفًا، وحتى لو كانت الدول قد نشأت بالتعاقد الطوعي بين الأفراد، فإن هذا غير مُلزم للأجيال التي تلت. وأخيرًا، فإن عدد المتعاقدين المُدعى تعاقدُهم يُقل كثيرًا عن عدد المطلوب تعاقدُهم. وإن هيوم لمحقّق في ذلك، لولا أنه يفتد نظرية العقد الاجتماعي وكأنها نظرية في نشوء الدولة تاريخيًا، ولا يرى أهمية البُعد الأخلاقي الكامن في إنشائها نظريًا على أساس أنها نتاج اتفاق اجتماعي؛ هذا مع أنه، من ناحية أخرى، يُفضّل أن تكون الأنظمة قائمة على الاتفاق المُتجدد دوريًا (الأقرب إلى الديمقراطية)، فهذا هو أفضل أشكال السلطة في رأيه، لكن هذا شيء، وفهم جوهر الدولة وتفسير نشوئها بالعقد شيء آخر⁽⁶⁶⁾، وهذا صحيح.

يُعدّ لوك مؤسس الفكر الليبرالي، ولا سيما في كتابه الحكومة المدنية، مع أنه لم يستخدم مصطلح الليبرالية. لكن كونه نظر إلى الدولة عبر منهج العقد الاجتماعي لا يعني أن جميع الليبراليين اعتمدوا هذا المنهج؛ فثمة أفكار ليبرالية تستند إلى نقد هيوم للعقد الاجتماعي، مثلما توجد أفكار شمولية لا تحتاج إلى افتراض أن الدولة تقوم على عقد اجتماعي عند التأسيس للدولة نظريًا.

في مرحلة استناد الليبرالية إلى المقاربة النفعية والتجريبية في آن، نُظر إلى مفاهيم الحق الطبيعي والقانون الطبيعي بوصفها ميتافيزيقية؛ فمفاهيم الحق الطبيعي والقانون الطبيعي والعقد الاجتماعي كلها بدت للفلسفة النفعية، وأيضًا لتيارات ليبرالية واسعة، مفاهيم فلسفية مُضلّلة⁽⁶⁷⁾. وانطلاقًا من فلسفة النفعية (Utilitarianism) لملّ وبيثام، أصبحت الليبرالية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر تُشدّد على التزام الحكومة بمبدأ النجاعة أو الفائدة للخير العام، بمعنى إمبريقي نفعي وهو توفير أكبر قدر من السعادة لأكبر قدر من الناس. ومن واجب الحكومة أن تعمل على توفير الأمن والمساواة والوفرة بحماية الأسواق الحرة. ويتألف الصالح العام من أربعة أهداف أساسية: حفظ الحياة، إنتاج الوفرة، تفضيل المساواة، الحفاظ على الأمن⁽⁶⁸⁾.

(66) Weinrib, pp. 31-32.

(67) Held, p. 42.

(68) Jeremy Bentham, "Principles of the Civil Code," in: Jeremy Bentham, *The Theory of Legislation*, C. K. Ogden (ed.), Richard Hildreth (trans.), 2nd ed. (London: Routledge & Kegan Paul, 1950 [1802]), p. 96.

الديمقراطية بالنسبة إلى مبدأ النجاعة أو النفعية الذي استندت إليه الليبرالية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر هي وسيلة وليست غاية؛ فهي من أدوات تحديد السلطة زمنيًا بالانتخابات الدورية، وبالنسبة إلى جون ستيورات مل (John Stuart Mill) (1806-1873)⁽⁶⁹⁾، الديمقراطية شرط لتنمية الفردية؛ إذ تسهم المشاركة في الحياة السياسية والمدنية في تطور شخصية الفرد وكفاءة مواهبه وقدراته⁽⁷⁰⁾.

وقد نشأ في خمسينيات القرن العشرين تداخل بين المقاربة الليبرالية المنطلقة من أن الفرد هو الوحدة الأساسية في بناء المجتمع الحديث ونظام الحكم (المؤلف بحد ذاته من أفراد: سياسيين، موظفين، أحزاب وجماعات ضغط مؤلفة من أفراد) من جهة، والنظريات السلوكية في علم النفس والمجتمع من جهة أخرى، وهي النظريات التي تدرس سلوك الفرد بناء على مؤثرات اجتماعية وبيئية.

بالنسبة إلى الليبرالية السياسية المتداخلة مع النظريات السلوكية، فإن المفضل هو استخدام مصطلح النظام السياسي، والحديث عن أنظمة أو منظومات سياسية مختلفة (Political Systems) وليس الدولة. فالدولة، من هذا المنظور، كائنٌ صعب التعريف خارج كونه مجموعة مؤسسات تسيطر على أرض وسكان. وبالنسبة إلى المقاربات الليبرالية، لا يوجد كيان قائم بذاته هو الدولة؛ وما يوجد فعليًا هو أفراد (من مصوتين وناشطين سياسيين أو بيروقراطيين)، وعلاقات متشابكة بين الأفراد ومؤسسات. ويُشكّل مجموع المؤسسات النظام السياسي. ومن الواضح أن هذه المقاربات الليبرالية لا تتعامل مع الدولة على نحو عام، بل مع نظم ديمقراطية ليبرالية، وتؤسس لها بإقصاء مفهوم الدولة.

وفق درايزيك ودونليفي، عاد مصطلح الدولة إلى الحياة في العلوم السياسية الأميركية في الثمانينيات عبر مؤلفين، مثل بيتر إيفانز وديترخ رويشماير وسكوكبول⁽⁷¹⁾. وكان رأي هؤلاء المؤلفين أن للدولة كيانًا خاصًا بها ومصالح لا ترتبط مباشرة بجمهور الناخبين، ولا حتى بجماعات معينة، والحقيقة أن الأمر ذاته ينطبق على النظام السياسي؛ فالليبراليون الذين استخدموا مصطلح النظام السياسي

(69) ابن جيمس مل.

(70) Held, p. 44.

(71) Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer & Theda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); John S. Dryzek & Patrick Dunleavy, *Theories of the Democratic State* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), p. 7.

كانوا يقصدون الدولة. وأسهمت صحة النظرية الماركسية، بما في ذلك المراجعة النقدية لها، في غرب أوروبا في نهاية الستينيات والسبعينيات، في إحياء التنظير للدولة (في الثمانينيات) واستقلاليتها النسبية عن الصراع الطبقي، كما أسهم في ذلك أفول السلوكية في نهاية القرن العشرين.

في العقد الثامن من القرن العشرين، استخدم رولز منهج العقد الاجتماعي من جديد في كتابه *نظرية في العدالة*، وذلك لتأسيس نظرية في العدالة الاجتماعية في ظل الليبرالية، وليس صدفة أن يسبق ذلك بنقد للنفعية. لكن عقده الاجتماعي لا يقوم على الخروج من حالة طبيعية، بل يجري التوصل إليه بعد افتراض حجاب من الجهل والتزود بالعقل ومسلّمات أخلاقية قليلة⁽⁷²⁾. إنه لا يؤسس لدولة، بل للجمع بين الليبرالية والعدالة الاجتماعية في نظام توزيعي عادل. ونظريته في العدالة ليست نظرية إمبيريقية، بل نظرية معيارية مشتقة من تأملات عقلانية في فلسفة الأخلاق، تؤسس لنظام يضمن الإنصاف في توزيع الثروة، مع الحفاظ على الليبرالية السياسية.

يرى الجماعتيون، في نقدهم الليبراليين الذين ينطلقون في فهمهم للدولة من كائنات فردية عاقلة، بعقد اجتماعي أو من دونه، أن الليبراليين لا ينطلقون فقط من

(72) هذا خارج موضوعنا، لكن بغرض شرح المصطلحات أعلاه نلخص مقولة رولز من كتابه؛ فضلاً عما ذكرنا في الفصل الثاني، ينطلق رولز من الفرد بوصفه وحدة تحليلية. وهو يتصوره بدايةً خلف حجاب من الجهل (Veil of Ignorance)، أو ما يُسميه الوضع الأصلي (Original Position)، بدلاً من الحالة الطبيعية التي استخدمها منظرو العقد الاجتماعي. والفرد المتخيل في هذه الحالة جاهل بوضعه الاجتماعي وغير مدرك حتى صفاته ومقدراته ومواهبه. يجهل الناس في هذه الحالة الافتراضية تصوّره للخير، أي ليس لديهم حدس أخلاقي. ومن ثم يقع اختيارهم على مبادئ العدالة من وراء حجاب. إنه اتفاق بين متساوين في الجهل يريدون الحياة المرضية وامتلاك الأشياء التي تمكّنهم من الحياة المشتركة التي تسمح لأي شخص أن يلور ما يريد وما يتوقعه من الآخرين، بالتعامل معه كذات لديها تصوّرها للحياة الخيرة، تتوقع احترام حريتها، وتحترم حرية الآخرين. ويفترض أن يحصل أعضاء المجتمع على أكبر قدر من الحريات المتوافقة مع الحرية للجميع. ويدعو رولز إلى عدم تدخل الدولة الديمقراطية الليبرالية في عقائد الفاعلين السياسيين وتصوراتهم للحياة الخيرة، ماداموا يقبلون بشروط اللعبة السياسية القائمة، بغض النظر عن غاياتهم، وما داموا قادرين على العمل المشترك، ويقبلون بالتعايش مع غايات الآخرين المصوغة عقلياً. وبالنسبة إلى تصوّره للإنصاف، فإنه يقوم على العدالة التوزيعية وغياب أي امتيازات أو تمييز لأسباب غير متعلقة بخيارات الإنسان. لكنّ هناك تبريراً واحداً للمساواة، وهو إذا كانت تحسّن أوضاع الناس الأشد حرماناً في المجتمع. فإذا كان الدخل الأعلى يخلق ازدهاراً أكثر ودوافع أكبر للعمل ويحقق مكاسب في المجتمع، يستفيد منها الأشد حرماناً، فإنه يكون مبرّراً. هكذا، فإن من بين جميع أنواع التوزيع غير المتساوي المبرر بموجب نظريته في العدالة هو الذي يُحسّن أوضاع الأشد حرماناً وفقراً.

وجود أفراد مجردين من انتماءاتهم الجماعية، بل إنهم غير مدنيين، أو غير اجتماعيين بطبيعتهم، ومن ثم هم لا يجتمعون إلا بعقد يقوم على التفكير العقلاني بأحوالهم. لكن هذا غير صحيح، فالليبراليون، منذ لوك، لا يفكرون بهذه الطريقة. إن العقل والغريزة والعاطفة والانتماء كلها موجودة في حالة الطبيعة وتمكّن من الاجتماع، والدليل أنهم يرون (نظريًا) إمكانية مجتمع من دون دولة، أو بحد أدنى من تدخل الدولة. وأكثر من هذا، يؤمن الليبراليون بطبيعة الأفراد الاجتماعية، إلى درجة أنهم يريدون إقصاء الدولة قدر الإمكان عن التدخل في حياتهم، وفي علاقاتهم الاجتماعية، فهم لا يريدون فرضها من الدولة. وتبرز هنا مفارقة عجيبة، مفادها أن الجماعيتين الأكثر ثقة في انتماءات الفرد الجماعية، يريدون (أو فضيل منهم على الأقل) أن تمثل الدولة الجماعة وقيمتها، وألا تكون محايدة في هذا الشأن؛ وكأنهم لا يثقون في قدرة الجماعة على صون نفسها وأعرافها من دون الدولة، في حين أن الليبراليين الذين لا ينطلقون من وجود جماعات، يؤكدون حياد الدولة في هذا الشأن. هذا مع الإشارة إلى أن تيار الليبراليين هو التيار المواظب في تأكيد الحاجة إلى الدولة، في مقابل المحافظين (المقصود هو المحافظون القدامى) الذين آمنوا بالتقاليد الاجتماعية والأعراف، والماركسيين الذين آمنوا، نظريًا على الأقل، بإمكانية حل الدولة⁽⁷³⁾.

لا يجوز، وفق الليبرالية الكلاسيكية، أن تفرض الدولة تصوّرًا ما للحياة الخيرة على الأفراد، أي أن تفرض عليهم أيديولوجيات كثيفة تشتمل على تصوّرات لكيفية العيش؛ إذ يجب على الدولة أن تكون محايدة بهذا الشأن. وربما كلمة محايدة غير صحيحة؛ فمثلًا الدولة الليبرالية تؤمن بالمساواة في قيمة الأفراد الأخلاقية، وبالمساواة أمام القانون، وبالحرية الفردية، وهذه مقاربة أخلاقية، أو على الأقل توجه أخلاقي، فهي ليست محايدة أخلاقيًا، ولا تؤمن الدولة الليبرالية بها فحسب، بل تستخدم سلطاتها لإنفاذ هذه القيم أيضًا. الحياد الذي يدافع عنه أمثال رولز ودوركين حياد ضيق جدًا، يقتصر على الأيديولوجيات الكثيفة، أي تلك التي لديها تصوّرات عقائدية للحياة الخيرة. وهما يشددان على حرية الاختيار لمعتنقيها ولغيرهم، وضرورة أن يعدل الفرد تصوّراته للحياة الخيرة إذا كانت تتضمن فرض تصوّراته على

(73) إيمانويل فالرشتاين، بعد الليبرالية، ترجمة محمد حمشي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2022)، ص 133-151.

الآخرين، أو تصطدم ممارستها مع حرياته. ولا يفترض بالدولة الليبرالية أن تستند في أفعالها إلى تصوّر مُعيّن للقيمة الداخلية لمختلف أساليب العيش، ولا أن تحاول فرضه على الناس⁽⁷⁴⁾.

بالنسبة إلى تشارلز تايلور، أحد أهم مفكري الجماعة، لا يمكن أن يحصل تضامن حقيقي مع الدولة وأوامرها إذا لم تُمثّل نمط حياة مشتركاً، أو خيراً أسمى بنظر الأفراد. فلن يضحي الأفراد في سبيلها في غياب أي شكل من الحياة المشتركة⁽⁷⁵⁾. وفي رأي تايلور أيضاً، لا يكفي التشارك في مبادئ سياسية لضمان وحدة الشعب في الدولة، ويجب أن يتوافر نمط تصوّر مشترك للخير العام، تُمثّله الدولة كي يتضامن الأفراد معها⁽⁷⁶⁾. وهذا جزء من الإجابة عن سؤال هيوم حول الطاعة، ويدخل، في رأينا، في إطار مناقشة التصورات المختلفة لمسألة الشرعية. وإذا أمعن الباحث النظر، فسيجد أن تايلور، مثل باحثين آخرين، ينتقل تدريجياً من الجماعة إلى الجمهورية في الإطار الليبرالي. فالجماعية في الأصل لا تُحبّد أن تتبنّى الدولة تصوّراً للخير المشترك وتترك ذلك للجماعات. تجلّى ذلك في البداية على نحو خاص في تشخيص مخاطر التحديث الرأسمالي الصناعي الذي قد يقود إلى تدمير الأفراد وإيجاد الرد عليه عند ألكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) (1805-1859) ثم دوركايم، وضرورة الاستعاضة عن الجماعات العضوية المتفككة بجماعات طوعية واتحادات يتغلّب الالتزام والعطاء فيها على الفردية النرجسية واللامعيارية الأخلاقية (Anomie)، ويوازن في الوقت ذاته امتصاص الدولة للقوى الاجتماعية. الجماعة بالنسبة إلى الجماعيتين هي اتحاد عفوي بين أفراد يعملون سوية لحل مشكلات ومواجهة هموم مشتركة والعيش بموجب قواعد وضعوها بأنفسهم، ويجب على الدولة أن تحترم ذلك، وهم لا يرون تناقضاً بين الالتزام لجماعاتهم أو للوطن.

(74) ويل كيملشكا، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010 [1990])، ص 279.

(75) Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 211; Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 3-4.

(76) كيملشكا، ص 323؛ Charles Taylor, "Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada," in: Alan Cairns & Cynthia Williams (eds.), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), p. 225.

لا يتفق الجماعتيون مع الليبراليين على فكرة حياد الدولة؛ إذ يرون أن على الدولة أن تتوافر على سياسة متعلقة بالخير المشترك⁽⁷⁷⁾. ويرى ويل كيمليكا (Kymlicka) (1962-) أن هذا التعارض مصطنع، لأن الليبراليين لا يرفضون الخير المشترك ما دامت الدولة تُشَدُّ رعاية مصالح الأفراد؛ فهي في النهاية تقوم على اجتماع الخيارات الفردية التي تؤدي إلى خيارات اجتماعية كبرى، تُمكن من تحديد الصالح المشترك. وحياد الدولة لا ينفي فكرة الخير المشترك، إنما تعتبره مجموع تفضيلات الأفراد. وهو يقول إن هذا مجموع حسابي⁽⁷⁸⁾، لكن هذا، في رأيي، ليس مجموعًا حسابيًا. فلا يوجد مجموع حسابي للمصالح غير خاضع لمعيار عمومي وتوافقي، أو لهيمنة أيديولوجية سائدة أو أكثر. وفي النهاية، لا تصنع الغالبية السياسات، بل تصنعها قيادات مؤسسات تفسّر مجموع إرادات الغالبية على هذا النحو أو ذاك.

في الحقيقة، للجماعة تأثيرات في حياة الأفراد، كما أن ثمة تأثيرات أخرى فيها؛ فهي ليست مستقلة ذاتيًا كما يصورها الليبراليون. بهذا المعنى، ليس هناك، في رأيي، تعارض إلى هذه الدرجة بين الجماعتيين والليبراليين، ولا سيما إذا كانوا يعيشون في ظل نظام ديمقراطي ليبرالي. لكن، يضيف الجماعتيون أن تأثير الجماعة كامن في العملية الديمقراطية ذاتها، وفي الأعراف السائدة، وهذا صحيح. وقد يطلبون من الدولة أن تتبنّى تصوّرًا معيّنًا للجماعة؛ فالجماعية تتحول إلى تبرير لتبني الدولة تصوّرًا معيّنًا للخير المشترك، يقوم على ثقافة محددة، وهذا أمر آخر قد يكون خطرًا. قد تكون الجماعية عقلانية، بوصفها منهجًا تحليليًا لمجريات الأمور في المجتمع، لكنها تصبح إشكالية، بوصفها نظرية معيارية.

شدد تايلور على مسألة الهوية الشخصية وانتماءات الفرد، معارضًا كانط في مسألة الـ "أنا" الحرة التي تقوم بخيارات أخلاقية خارج السياق الثقافي والعلاقات الاجتماعية، فلا يمكن الفرد أن يقتل نفسه منها، وأن يحكم عليها وفق ما يقتضيه

(77) كيمليكا، ص 282؛

Michael J. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal," *The New Republic*, vol. 190, no. 18 (May 1984), pp. 16-17; Taylor, "Alternative Futures," pp. 183-229.

(78) كيمليكا، ص 282؛

John Rawls, "Social Unity and Primary Goods," in: Amartya Sen & Bernard Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 172.

العقل فقط⁽⁷⁹⁾. الـ "أنا" لدى الجماعيتين منغرس في الجماعة، وثمة أمور سابقة على الـ "أنا" المجردة. ومفاد الحكم الأخلاقي في هذه الحالة، بحسب تايلور، أن ما هو خير لي هو خير لكل شخص يؤدي الأدوار نفسها التي أؤديها، وهذا معنى حمل هوية اجتماعية⁽⁸⁰⁾، ويجب أن تشجع الدولة على الانخراط أكثر في هذه الأفكار، وليس تسهيل التملّص منها على الفرد⁽⁸¹⁾. هذا تحليل أكثر دقة من تحليل المجتمع بوصفه مركّبًا من أفراد مجردين، لكن الليبرالية نظرية معيارية، هدفها الحفاظ على استقلالية المواطن وحرّياته، وفي رأيي أنها تتفوق في هذا المجال على الجماعة.

وفقًا لتايلور، فإن الحرية، بوصفها تخويلًا بإعادة نظر الفرد في أدواره الاجتماعية كافة، هي ذات مردود عكسي، لأنها حرية خاوية؛ فالمتجرّد من الأدوار الاجتماعية والصفات الاجتماعية فاقد لكل هدف، أما الحرية، فمتموضعة في الجماعة⁽⁸²⁾. وتؤدي الحرية التي تُطلّق من دون حدود، في النهاية، إلى العدمية النيتشوية التي تنتكر لقيم الجماعة ولكل عائق أمام الإرادة، وتصبح الإرادة في ذاتها، أي إرادة القوة، هي الأساس⁽⁸³⁾. لكن الليبراليين لا يتحدثون عن حرية خارج الدولة، والقوانين المنظمة والحامية لها؛ فحرية كهذه هي شأن روسوي، وليس ليبراليًا البتة.

لكن فهم تايلور هذا للحرية الليبرالية فهم خاطئ؛ فالحرية الليبرالية ليست حرية خاوية، بل هي حرية الفرد في السعي لتحقيق هدف ما، أو مشروع ما لحياته، وليست بالضرورة لنفي دوره الاجتماعي المعطى⁽⁸⁴⁾. وفي رأيي، فإن الحرية ليست حرية فردية فلسفية كما تصوّرها كانط، وحتى رولز إلى حد ما، بل حالة اجتماعية من الحريات والحقوق المدنية في مواجهة التعسف الاستبدادي. وهي ليست غاية قائمة بذاتها فحسب، بل هي أيضًا شرط لتحقيق الغايات، ولذلك لا تكفي الأدوات

(79) كيملشكا، ص 283

Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 75-78, 132-133.

(80) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981), pp. 204-205.

(81) كيملشكا، ص 284.

(82) Taylor, *Hegel and Modern Society*, p. 157.

(83) كيملشكا، ص 284.

(84) المرجع نفسه، ص 285.

الليبرالية للرد الليبرالي على الجماعية، ومن الضروري التشديد على أن الليبرالية تتيح لمن لديه غاية ولمن يبحث عن معنى لحياته أن يفعل ذلك. ولا تدّعي الليبرالية تزويده بها، بل تحمي حقه في ذلك. وفي حالة رفض الظلم وتعسف السلطة، تصبح الحرية غاية قائمة بذاتها. أما الجماعية، فتحقق هدف المعنى والغاية، لكنها لا تحمي من فرضهما، ولا من منع الأفراد من إيجاد المعنى لحيواتهم بأنفسهم.

يتمحور الخلاف حول حق الأفراد في مراجعة أدوارهم الاجتماعية وعناصر معيّنة في ثقافة المجتمع الذي يعيشون فيه، وما إذا كان الفرد خاضعاً للجماعة أم لا. فعلى هذا يدور الخلاف الفعلي. وإذا كان هناك أسبقية للجماعة على الفرد، تُسمّيها أسبقية تاريخية أو حتى أنطولوجية، فلماذا تحتاج الدولة إلى فرضها؟ وإضافة إلى ذلك، ترى الليبرالية العكس، أي إن في ظل مثل هذا الوضع، يكون واجب الدولة حماية حرية الأفراد ومنحها الأسبقية، مع اعتبار أن الجماعة والانتماء إليها وقبول ثقافتها مسألة طوعية. لا يُفترض أن تجبر الدولة الليبرالية الفرد، أو تُشجّعه، على رفض قيم الجماعة، لكنها لا تقبل بأن تُفرض قيم الجماعة وعاداتها وأعرافها على الفرد بالقوة. وحتى لو كانت الجماعات غير طوعية، أي حتى لو كانت معطى مولوداً في حياة الفرد، فمن المفضل أن تتعامل معها الدولة كاجتماع طوعي، وعلى هذا من حق الفرد مراجعته ونقده، ومن حق الجماعة ألا تقبل بفرد يرفض قيمها في صفوفها، هذا إذا كان الحديث يتناول جماعات صغيرة مغلقة تتبع نمط حياة مغلقاً، فإذا كان الفرد لا يقبل نمط حياتها، فلماذا يلجأ إلى المحاكم كي تجبرها الدولة على قبوله؟ ثمة إشكاليات مصطنعة في النقاش بين الليبرالية والجماعية، والمسألة لا علاقة لها بالـ "أنا". لا يمكن أن تكون الـ "أنا" مجردة من الغايات والخلفيات الثقافية والانتماءات، وكل "أنا" هي جزء من علاقات اجتماعية وأدوار اجتماعية وثقافية، لكن التطلع إلى قيام الدولة بالتعامل مع الأفراد بوصفهم مواطنين يتطلب التجرد من صفاتهم الأخرى لهذا الغرض فقط. وهذا لا ينفي فاعلية انتماءاتهم وثقافتهم وهوياتهم في جميع السياقات الأخرى. كما أن أي نقد لهذه العلاقات الاجتماعية السائدة يتطلب نوعاً من تصوّر "أنا" مفكرة وناقدة تأخذ مسافة من العلاقات الاجتماعية والثقافة السائدة إن تصوّر رولز للـ "أنا"، أي الأفراد الذين يتخيّلهم خلف حجاب من جهل هو افتراض نظري، الغرض منه تأسيس نظريته في العدالة داخل نظام ديمقراطي ليبرالي لا غير. لكن مجمل نظريته في العدالة غير متعلق بوجود أفراد مجردين كهؤلاء؛ لذلك فإن التركيز على هذا الموضوع لا أساس

له. رُكز مايكل زاندل (Michael Sandel) وريتشارد رورتي على موضوع الـ "أنا" المجردة وغير المجردة⁽⁸⁵⁾، وهو ما سهّل رد الليبرالية على الجماعيتين.

الموضوع الآخر الرائج في هذا السجال هو التسامح بين الجماعات غير المتسامحة داخليًا، أي مدى قبول الليبرالية وجود جماعات داخل المجتمع الديمقراطي هي نفسها غير متسامحة داخليًا. هذا هو النقاش الرئيس الذي من الصعب التوصل فيه إلى تسوية بين الجماعيتين والليبراليين. ثمة جماعات في الدولة الليبرالية لا تُقدّر الاستقلالية الذاتية للأفراد؛ إذ "تحظر على أفرادها مساءلة العادات والتقاليد أو الخروج عنها"⁽⁸⁶⁾. هل من حقها ذلك أم لا؟ وهذا نقاش مشروع.

لكن المسألة لا تُحلّ بنمط حياة أو بخير عام تُمثله الدولة وترعاه، فليس ذلك ممكنًا دائمًا في الدولة المتعددة القوميات، إنما بوجود مجالٍ تجنّب الجماعيتون في الماضي التطرق إليه، وهو الانتماء الوطني العابر للجماعات، والحاجة إلى هوية وطنية مشتركة عابرة للإثنيات والطوائف والجماعات المحلية لترسيخ المواطنة. وإن تقاطع هذه الحاجة إلى هوية مشتركة مع الانتماء الوطني إلى الدولة، يُعزّز تماسك الدولة، أما فقدان أي تقاطع معها، وتوقع الهويات وعدم تقاطعها مع الانتماء إلى الدولة، وعدم إدراجها ضمن انتماء وطني واسع، حتى لو كان هزيلًا أو ضحلًا من الناحية الثقافية، كل ذلك يضعف هذا التماسك.

طرح الجيل المتأخر من الجماعيتين في ثمانينيات القرن العشرين (الأسدير مكنتاير (Alasdair MacIntyre)، زاندل، تايلور وغيرهم) أفكاره في مواجهة الليبرالية الفلسفية، ضد فكرة العقل المجرد والفرد المجرد والدور الذي نسبه إليه الفلاسفة الليبراليون في التأسيس للعدالة. فلا يوجد تعليل عقلاني من دون تقاليد وفضائل ومسؤوليات اجتماعية. وتقود فردانية الليبرالية إلى انسحاب المواطنين إلى مجالهم الخاص، وعدم المشاركة في الشؤون العمومية، ما يُقرّغ الديمقراطية من محتواها. كما رأى الجماعيتون أن تشديد الليبراليين على الحقوق يأتي على حساب الواجبات

(85) Michael J. Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory*, vol. 12, no. 1 (February 1984), p. 86; Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 94-100; Richard Rorty, "Postmodernist Bourgeois Liberalism," in: Robert Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), p. 207.

(86) كيمشكا، ص 294.

ومسؤوليات الفرد تجاه البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها. خطوة صغيرة تفصل هذا النقد الأخير عن الجمهورية الأكثر تصالحًا مع الدولة من الليبرالية؛ إذ يكفي اعتبار أن الجماعة التي يحمل الفرد مسؤوليات تجاهها هي جماعة الدولة التي تربطه بها علاقة مواطنة. وهذا ما حصل فعلاً بعد أن أخرج بعض الجماعيتين في النقاش بشأن عصبيية الجماعات، وحتى شرور بعضها، وكذلك من اهتمام الليبراليين بحقوق جماعات الهوية. انتقل بعض الجماعيتين إلى تبني الموقف الجمهوراني، وحتى التسمية أيضًا. وهكذا كتب زاندل، أحد أهم فلاسفة الجماعة (سابقًا)، أن تسمية الجماعة مضللة، لأنها قد تشي بأن حقوق الأفراد يجب أن تستند إلى القيم السائدة في أي جماعة، معتبرًا أن الجمهورية التي تعني بفضائل المواطنة ومشاركة المواطنين في الشؤون العامة في الدولة، تمنحه موقعًا أفضل لنقد الليبرالية⁽⁸⁷⁾.

لم تنشأ الدول الحديثة من تعاقد أفراد؛ إذ عاش الناس في البلدان التي نشأت فيها الدولة الحديثة في جماعات في قرى ومدن، وكانوا أتباع أمير وإقطاعي وطائفة وكنيسة ونقابة وأخوية، وغيرها. فلم يكن هذا هو حال شعوب الشرق فقط، وذلك خلافًا لما يفترضه بعض الباحثين حين يُميز حال الدول العربية، مثلًا، وحال غيرها من الدول الأوروبية. وبموجب هذا الرأي، فإن فرض نموذج الدولة الأوروبية الجاهز على مجتمعات لم تتطور فيها الفردانية، لا يمكن إلا أن يُنتج توجهات سلطوية⁽⁸⁸⁾. ثمة من بين دارسي الدول في المشرق من لا يعرفون تاريخ نشوء الدول في أوروبا، ويستعضون عن معرفته بنظريات الدولة، من نوع العقد الاجتماعي. وسبق أن بينا أن الدولة الحديثة في أوروبا لم تنشأ من عملية فردنة للمجتمع وتعاقد اجتماعي بين أفراد (فالتعاقد بين أفراد هو منهج في فهم الدولة والتأسيس لأنظمة حكم بعينها، وليس قصة نشوء الدول تاريخيًا). نشأت الدولة الحديثة في أوروبا أيضًا من عمليات مركزة

(87) Michael Sandel, "Political Liberalism," *Harvard Law Review*, vol. 107, no. 7 (May 1994), p. 1767; Sandel, *Democracy's Discontent*, p. 6; Richard Dagger, "Communitarianism and Republicanism," in: Gerald F. Gaus & Chandran Kukathas (eds.), *Handbook of Political Philosophy* (London: Sage, 2004), pp. 173-174.

(88) يربط لويس دومونت بين نشوء الدولة الحديثة وتطور الفرد المستقل على نحو مضمّر في تحليله لنشوء الفرد المستقل والدولة الحديثة، ويعتبر الفلسفة الإسمانية (Nominalism) في نهاية العصر الوسيط معادلًا فلسفيًا لنشوء الفردية. ولا تتفق مع هذا التوجه في ربط الفلسفة بتطور الظواهر الاجتماعية.

Louis Dumont, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective* (Chicago/London: Chicago University Press, 1992), pp. 60-103.

السلطة نفسها (العنف، الضرائب، الإدارة، السلطات الرمزية على أنواعها وفي مقدمتها الأجهزة الأيديولوجية). وأنجبت هذه العمليات في البداية حُكمًا مطلقًا قياسًا بما سبقه، ولذلك كان معارضو الحكم المطلق في البداية من معارضي المُرَكَّزة التي قادت إلى نشوء الدولة الحديثة. مثلما عارضت القبائل والجماعات الأهلية المحلية في المشرق الخضوع لنفوذ السلطة المركزية. وفي مرحلة لاحقة، جرت عمليات لبرلة الحكم المركزي، ثم ديمقراطيته، مترافقة في الوقت ذاته مع تعزيز مؤسسات الدولة وسلطاتها.

ضمن هذه الصيرورات تُفهم محطات كبرى مثل ثورة عام 1688 في إنكلترا، وثورة عام 1789 في فرنسا، وقد تأخرت هذه العملية أكثر في دول أخرى. أُسِّست الولايات المتحدة بوصفها دولة ديمقراطية؛ لكنها لم تكن دولة مركزية، بل كانت اتحادًا فدراليًا بين ما سُمِّي، وما زال يسمى دولًا، مع أن دلالة الكلمة تغيرت وأصبحت تعني ولايات. ودار صراع طوال قرون مع المُرَكَّزة الزاحفة من المؤسسات الفدرالية وضدها، رافقه صراع على اللبرلة والديمقراطية.

حتى أولئك الذين يعرفون أن مقاربات العقد الاجتماعي ليست حكاية نشوء الدولة في أوروبا، يتخيلون الدولة ناجمة عن تعاقد حريين أفراد في الغرب ومفروضة عليهم في الشرق. لكن من الخطأ التمييز بين مجتمعات تعاقدية ومجتمعات قبلية، أو جماعية، عند تفسير نشوء الدول الحديثة. صحيح أن الفردانية تطوّرت في الغرب الرأسمالي الصناعي مع نشوء البرجوازية، لكنها لم تؤسَّس للدولة بحد ذاتها، إنما بُنيت عليها نظريات في الدولة. فأساس الدولة الغربية، تاريخيًا، هو الملكية المركزية، أي التي مركزت السلطة في يدي الملك، والتي تسمى عادة السلالية المطلقة، وليس أبعد منها عن التعاقد بين أفراد.

نشأ واقع الفرد ذي الاستقلالية النسبية الشخصية، ثم تعميم فكرة الفرد لتطغى في الفكر والفلسفة على تصوّر "الإنسان"، مع صعود الطبقة الوسطى في المدن. ولم يكمن الفرق بين الدول الأوروبية والمسلمة في القرن السابع عشر الذي شهد نشوء الدولة الحديثة، في وجود الفرد بوصفه شخصية مستقلة في أوروبا على عكس المشرق، بل في المسار الذي اتَّخذه تطوّر الملكية السلالية، وفي صعود فكر سياسي من النوع الذي يتجلّى في "نظريات" العقد الاجتماعي، وفي الثورة العلمية والصناعية ونشوء نمط الإنتاج الرأسمالي.

وقد أسهمت مقاربات العقد الاجتماعي واقتصاد السوق الرأسمالي في تعميم فكرة الفرد الحر القادر الذي يطيع قوانين أسهم في تشريعها أو في اختيار من شرّعها، وترسيخ فكرة واجبات الدولة تجاه الشعب، لأنها نتاج تعاقد. وقد نشأت نظريات العقد الاجتماعي المبكرة بوصفها جهدًا أيديولوجيًا، وليس نظريًا فحسب، وذلك لتأسيس شرعية للدولة وسيادتها. الدولة تضمن للشعب الخاضع لها وحدته وأمنه، وهي التي تقدّم الإجابة الوحيدة المفحمة بشأن الحروب الأهلية الدينية مع ضمان عدم تكرارها (غروتويس، وهوبس). وأضافت النظريات اللاحقة إلى هذه الفكرة مسألة حماية الحرية والملكية الخاصة (لوك) ومسألة المساواة بين البشر (روسو). لم يؤسس روسو لفكرة المساواة بين البشر، ولم يؤسس لوك لفكرة الحرية؛ فالفكرتان كلاتهما كانتا قائمتين لدى مفكرين وثوار ومتمردين ومذاهب دينية وأخلاقية عبر التاريخ، لكنهم نظروا إليهما في سياق تفلسفهم بشأن الدولة. ومن ناحية أخرى، خلافًا لما يدّعيه بعض الماركسيين، ليست قِيم لوك مرتبطة بالضرورة بقاعدة طبقية، مثل الطبقة الوسطى، ولا هي مشتقة من فكرة الإنسان الاقتصادي في الرأسمالية؛ فهي نشأت قبل صعود الرأسمالية. ولم تكن فكرة الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي، وإدارة المجتمع لذاته من دون دولة، فكرة حديثة تمامًا، فثمة قرابة تجمعها مع قِيم العصر الوسيط.

الفصل الخامس

الدولة في فلسفة القانون (فلسفة الحق) عند هيغل وابتعاد ماركس عن الفلسفة في فهم الدولة

في نقد هيغل لفكر التنوير، ولا سيما كانط، وفي نقد فكرتي الحرية والأخلاق الموجهتين إلى المجتمع وعظيًّا من خارجه، والبحث في تطوُّرهما من خلال التطور الاجتماعي التاريخي نفسه. في أن الدولة تجسيد للأخلاق العمومية أو العرف الأخلاقي. وفي الانتقال من الأخلاق الذاتية والمصالح الخاصة السائدة في المجتمع البرجوازي (المدني) إلى الأخلاق الموضوعية في الدولة بواسطة الاتحادات والروابط. في الفرق بين الفرد والمواطن. في استبطان المواطن الأخلاق العامة، وفي شمول المصالح العمومية للمصالح الفردية. في نقد ماركس الشاب احتواء الدولة للمجتمع عند هيغل وتطلّعه إلى انحلال الدولة في المجتمع، وفي نقده قبول هيغل زعم الدولة تمثيلها الصالح العام وتبيينه أن الدولة تمثل مصالح طبقية وليس مصلحة عامة. في تجنّب وضع نظرية في الدولة وأثر ذلك. في أن الأنظمة الاشتراكية أخضعت المجتمع للدولة، بدلاً من أن تُخضع الدولة للمجتمع، وضخّمت جهاز الدولة، بدلاً من أن تُحلّه، في حين أن الليبرالية تسعى لإخضاع الدولة للمجتمع. في النقاش داخل الماركسية بشأن مدى استقلالية الدولة عن الصراع الطبقي، وفي مفهوم البنية الفوقية ونقده. في تأكيد بعض التيارات الماركسية الجديدة لاستقلالية الدولة. في نقد المؤسسية للمقاربات الوظيفية للدولة، بما في ذلك المقاربة الماركسية.

أولاً: مفهوم فلسفي للدولة

تحظى فلسفة هيغل في الدولة بأهمية كبرى لثلاثة أسباب: 1. إنه الفيلسوف الغربي الوحيد، منذ أرسطو وحتى عصره، الذي أفرد للدولة حيّزاً واسعاً⁽¹⁾ ضمن منظومة فلسفية شاملة، وذلك من خلال تطوير مفهوم فلسفي للدولة يُبين خصوصيتها في سلسلة اشتقاقات لمفاهيم الفلسفة السياسية والأخلاقية؛ 2. تأثر تيارات كثيرة ومتعارضة بها؛ 3. إن الليبرالية التي تتنصل من الحاجة إلى نظرية للدولة بوصفها كياناً قائماً بذاته، تُعدّ هيغل الممثل الأشد تأثيراً للفلسفة الدولة، التي تعدّها نوعاً من الدولتية أو الدولانية (Statism) التي يمكن أن تبرّر بها الدولة المطلقة، وحتى الشمولية، وإلغاء الفردية بإذابتها في الدولة وتصوّرها للمصالح العام.

ليس التركيز على فلسفة هيغل صدفةً إذًا، فهناك من يعدّها الفلسفة الوحيدة التي تتضمن ما يستحق تسميته فلسفة في الدولة، وخلاف ذلك، هناك من يراها فزاعة تصلح للتنفير من فلسفة الدولة. من منظور هيغل، يحمل المفهوم الفلسفي في ذاته شروط تحقيقه. وهذا أمر يمكن الاستفادة منه نقدياً؛ إذ يمكن نقد واقع الدولة من منظور مفهومها الذي تقصر عنه، أو لا تتطابق معه. وهو ليس مفهومًا عن دولة فاضلة، فنظريته وفق عبد الله العروي هي "البحث في معادلة الدولة المعقولة لمقتضيات مفهومها"⁽²⁾. وبما أن الأستاذ الجامعي في برلين القرن التاسع عشر قرر أن المفهوم تحقق في دولة بروسيا في عصره، فمن الواضح أن المفهوم كان قابلاً للخضوع لمقتضيات الدولة، لا أن تخضع الدولة لمقتضيات المفهوم، خلافاً لكلام العروي.

تسعى فلسفة هيغل لتوحيد الأخلاق والدولة، وهذه عند العروي هي الواقعية الحقّة. إنها مقارنة الدولة بوصفها دولة الإنسان الإنساني، لا الإنسان الحيواني، ولا الإنساني الإلهي⁽³⁾. وسبق أن اقتبسنا مقولة أرسطو عن أن الإنسان الذي لا يحتاج إلى العيش في مجتمع منظم، هو إما وحش وإما ملاك. ومن الطبيعي أن الدولة هي دولة الإنسان الإنساني، ولا يُذكر هنا أي إنجاز هيغلي. يتعامل هيغل مع فكرة الدولة

(1) يمكن استثناء هوبس وروسو، مع أنهما ليسا صاحبي منظومة فلسفية مثل هيغل.

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 7 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001 [1981])، ص 26.

(3) المرجع نفسه، ص 21.

قبل تجلياتها في الواقع، ولا يحاول فهمها بإنتاجها نظريًا بافتراض تعاقد بين أفراد، ولا يبحث في منشئها التاريخي، بل يقدم تأملات فلسفية في جوهرها. إنه يطوّر مفهومها فلسفيًا. وتقوم نظرية الدولة عند هيغل على "نفي نظرية التعاقد وأسبقية المصلحة الفردية، أي على نفي منبع نظرية الأنوار"⁽⁴⁾.

عمومًا، كان نقد الفلسفة الرومنطيقية الألمانية في القرن التاسع عشر لفكر التنويريين في القرن الثامن عشر، المناهض للكنيسة والتقاليد، يعتبر الجهل أساس التخلف (وهو التنوير الفرنسي غالبًا وقد وجد تعبيره الفلسفي في ألمانيا عبر فلسفة كانط) بأنه غير تاريخي. ولم يكن المقصود بهذا النقد اتهام مفكري التنوير بتجاهل علم التاريخ أو تجنّب كتابة التاريخ، إنما المقصود هو عدم تقديرهم العمق التاريخي للوضع القائم، ومنها العادات والتقاليد والأعراف وغيرها، واستخفافهم بها. بهذا المعنى اعتبر الرومنطيقيون أن القانون نتاج التاريخ الذي لا يمكن تجاهله، مثلما لا يمكن تجاهل الأسطورة والدين لكونهما جزءًا أساسيًا من ثقافة الشعوب ومزاجها وشخصيتها الحضارية؛ ففي الفكر الرومنطقي، لم تعد الأساطير مجرد خرافات ومجموعة أقوال لاعقلانية، بل أصبحت تعبيرات رمزية عن ثقافة الشعوب.

بدأت الثورة الفرنسية مثل عملية تحطيم لهذا كله، وعدّها الرومنطيقيون من نتائج فكر التنوير. وما زالت هذه الفكرة رائجة، مع أن هذا ليس دقيقًا؛ فأسباب الثورة الفرنسية تكمن في ثورات فلاحين، وفعل عناصر إصلاحية داخل النظام، وبرجوازية المدن التي تأثرت بثقافتها لا بمفكري التنوير مثل الإنسيكلوبيديين (مؤلفي الموسوعة الأولى) وروسو فحسب، بل أيضًا بالنظام البرلماني الإنكليزي وفلسفة لوك السياسية. ولا شك في أن بعض التيارات السياسية التي حكمت فرنسا بعد الثورة مباشرة وتمثلت في جمعيتها التأسيسية، كانت متأثرة بمفكري التنوير.

كان رومنطيقيو القرن التاسع عشر مولعين بالتاريخ، ولديهم نظرة مثالية إلى الماضي. واعتبروا أن من المهم فهم أصل الأشياء كي تدرك فعلًا. كما أن الرومنطقيين أسهموا في التأسيس للروح القومية التي انتشرت في القرن التاسع عشر، إذ اكتشفوا روح الشعب واحترموا البنية التقليدية لجماعات ما قبل الحداثة وحميمية العلاقات

(4) المرجع نفسه، ص 39. ربما المقصود هنا فلسفة الأنوار، وللدقة فكر الأنوار، إذ لا وجود لنظرية الأنوار.

الإنسانية فيها، لكن قوميتهم لم تكن إمبريالية، بل إنسانية، ويمكن القول حتى شاعرية. صحيح أن بعض مقولاتهم ورموزهم وغيرها استخدمتها لاحقًا الحركات الشمولية، مثلما استخدمها شعراء وفنانون، وغيرهم. لكن أفكارهم لم تكن بالضرورة أيديولوجيا سلطوية أو فاشية، إنما استُخدمت في خدمة الأيديولوجيات السياسية؛ فمثلًا، غالبًا ما يصوّر هيردر كأنه مؤيد للقومية العنصرية، لكن هذا غير صحيح، فهو رأى، كما رأى فريدريك شليغل (Friedrich Schlegel) أيضًا، أن لكل شعب روحه المتمثلة في ثقافته وحقه في أن تكون له مكانته العالمية بموجب شخصيته القومية، ولم يُدرجا الشعوب والثقافات في مراتب، وذلك خلافًا لما فعل هيغل لاحقًا إذ صَنَّفَ الإسهامات المختلفة للشعوب ودرّجها⁽⁵⁾ ليس عرقيًا، بل بموجب ما عدّه إسهامها في تطور الحضارة الإنسانية، أو بوصفها تمثل مراحل في مسيرة العقل عبر التاريخ، والمقصود مسار كوني لتاريخ البشرية. "تعهد روح العالم في زحفها إلى الأمام إلى كل شعب بتحقيق دور معين. وبذلك يتولّى كل شعب في التاريخ العالمي السيادة بدوره (وهو لا يستطيع تحقيق مهمته في خلق مثل هذا العصر إلّا مرة واحدة). وبالنسبة إلى هذا الحق المُطلق الذي يتمتع به المسؤول عن المرحلة الحالية من تقدم روح العالم، تُعدّ أرواح الشعوب الأخرى محرومة من أي حقٍ لاحقٍ على الإطلاق. وليس لها أي حساب في التاريخ العالمي، تمامًا كالعصور التي ولّى عهدها"⁽⁶⁾. ومقصود هيغل هو تراتبية زمانية تتخذ معياريتها من الزمان وليس من معايير طبيعية، مثل "علم" الأعراق أو الأنثروبولوجيا، ما يعني تجمّد كل شعب في برهة دوره، فيصبح الحكم على فواته حكم التخلف، بعد أن يستوعب المسار الجدلي للتاريخ ما قدمه هذا الشعب للعام المتمثل في التقدم التاريخي للإنسانية، وتجاوزه مخلّفًا وراءه الخاص الذي انقطعت صلته بالعام. ولا شك في أن أي قومي شوفيني أو مؤمن بنظرية الأعراق، يمكنه إساءة استخدام هذا المنطق الفلسفي الذي يفرض تراتبية على حضارات الشعوب المختلفة، ويُفسرها كأنها "أدوار" تؤدّيها في مراحل التطور المتناسبة مع مراحل تطوّر الفكرة في منظومة هيغل الفلسفية من الأخلاق إلى الأعراف والأخلاق العمومية، مرورًا بالدولة، ووصولًا إلى الفلسفة ذاتها.

(5) Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), p. 184.

(6) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts," in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), § 347, p. 506.

كانت قومية شليغل وفيشته، ولاحقًا هيغل أيضًا، والشعراء، مثل بيرنت كلايست (Bernd Kleist) (1777-1811) وغيرهم، قومية ضد الاحتلال الفرنسي، وليست قومية توسعية إمبريالية تسعى للهيمنة. وبالنسبة إلى هيغل، تُعتبر التقاليد القائمة المترامية تاريخيًا دعامة الحياة السياسية. من هذه الناحية، كان هيغل محافظًا، أخلاقيًا وسياسيًا. إن العقل الموضوعي الذي يتجسد في الدولة هو عقل خُلف من ورائه مسار التاريخ كله، تجتمع فيه عبقرية كل الشعوب، لكنه يتجلى في النهاية في الدولة الواقعية الحديثة التي قامت في ألمانيا؛ وكما سبق أن بيّنت، فإن مقتضيات المفهوم تنتهي إلى مقتضيات الدولة البروسية بحسابات فيلسوف كبير هو في الواقع المعيش بروفيسور جامعي يعيش حياة روتينية رمادية، ويسعى لإرضاء السلطات، لكنه بمعارفه الموسوعية وعقله الجدلي قادرٌ على التحليق عاليًا في عالم الأفكار وتأليف منظومة فلسفية كبرى.

صحيح أن هيغل تحدّث عن أن كل ما هو واقعي هو معقول، أو كل ما هو موجود هو معقول، وهذه فكرة محافظة وتبريرية، لكن يمكن أيضًا فهمهما في ضوء آخر؛ فقد ميّز في فلسفته بين ما هو جوهري وما هو عرضي في الوجود، كما أنه لم يعتبر أي كائن في الطبيعة على درجة الوجود نفسها مثل الإنسان، ولم يعتبر الأفكار المزاجية العابرة على درجة الفلسفة أو الدين نفسها، ولم يضع أي تنظيم اجتماعي في مرتبة الدولة نفسها. الدولة هي أرقى التنظيمات الاجتماعية وآخر تجسيد للأعراف والأخلاق العمومية.

لا تُفهم الدولة عند هيغل بوصفها تجسيدًا لعقد اجتماعي، بل هي تجسيدٌ للأخلاق، فهي تطوّر أرقى لمفهوم الأخلاق العمومية وتجسيد لها في مؤسسة قادرة على تمثيلها وتطبيقها. والأخلاق عنده ليست أمرًا جازمًا مُقحمًا على التاريخ والمجتمع، مثلما كان في نظره أمر كائنا الأخلاقي الفردي، فالجوهر الأخلاقي لا يوجد في قانون صوري، مثل قانون كائنا الأخلاقي بشأن الواجب، وتصرف الفرد بموجب ما يصلح أن يكون قانونًا للإنسانية جمعاء⁽⁷⁾، إنما يجده في حياة المجتمع الأخلاقية من العائلة، مرورًا بالمجتمع البرجوازي (أو المجتمع المدني)، وصولًا إلى

(7) وهو تعريف الأمر الأخلاقي (Das Moralische Gesetz) عند كائنا.

الدولة. وبذلك يختلف هيغل مع أفكار الحق الطبيعي والقانون الطبيعي⁽⁸⁾، وكذلك مع المقاربات الرومنطيقية السابقة عليه.

لم يكن هيغل معاديًا لفكر التنوير، بل أثنى عليه كثيرًا في مواقع عدة في فلسفته، لكنه اعتبره مرحلة في تقدم الفكر وليس خاتمة. يلقي التنوير على ما هو كائن أفكارًا (عِظَات) حول ما يجب أن يكون عبر الأمر الأخلاقي عند كانط وفكرة الحرية. ويكمن اعتراضه على فكرة الحرية في فكر التنوير (وعند كانط وفيشيه وغيرهما) في أنها بقيت فكرة صورية ليس لها علاقة مباشرة بالواقع التاريخي⁽⁹⁾.

ليس كل ما هو قائم مُبررًا بالنسبة إلى هيغل؛ فهناك وقائع تاريخية عرضية وأخرى جوهرية، والتاريخ هو ما يُحدّد قيمة ما هو عرضي وما هو جوهري. ومع أنه تقريبًا قدّس الدولة ودورها، فإنه اعتبرها في الوقت نفسه تجسيدًا للعقل الموضوعي الذي يعدّ في مرتبة أدنى من العقل المطلق الذي يتضمن الفن والدين والفلسفة. ومن ثم، ليس في وسع الدولة أن تتحكم في الفن والدين والفلسفة، وعلى هذا ليست فلسفة الدولة عنده فلسفة شمولية، كما لم يكن واردًا عنده أن تخضع الروح الكامنة في تاريخ الشعب لزعيم بعينه أو تتجسّد فيه⁽¹⁰⁾، كما فعلت النازية التي جسّدت روح الشعب في الزعيم، وحيث أصبحت الدولة تتبع روح الشعب والتفوّق العرقي، ولو رتب هيغل هذه الفئات في منازل لوضع الدولة في منزلة أعلى منها.

بدأ هيغل كتابة تأملاته الفلسفية في الدولة في بداية القرن التاسع عشر، في سياق تأثره بالثورة الفرنسية وإعجابه بتأسيس نابليون أجهزة الدولة الحديثة وتوحيده قوانينها من جهة، وردّه على النموذج الفرنسي في مرحلة نضوجه اللاحق وتقديمه مملكة بروسيا بوصفها نموذج الدولة العقلانية التي ترعى الصالح العام من جهة أخرى. وعدّ هيغل في تأملاته الفلسفية الدولة تجسيدًا لفكرة الأخلاق الاجتماعية العمومية (Sittlichkeit)، أو ما يستحق أن يُسمّى عرفًا أخلاقيًا. إنه المفهوم الذي تنقل عبره الفلسفة الأخلاق من الشعور الفردي إلى التفكير العقلاني بالمجتمع كله، وبلغه هيغل من الذاتية إلى الموضوعية. وقد عدّ الدولة التي تجسّد الأخلاق العمومية آخر

(8) Cassirer, p. 265.

(9) Ibid., p. 271.

(10) Ibid., p. 275.

تجليات العقل الموضوعي⁽¹¹⁾، وذلك في مقابل الأخلاق الذاتية (Moralität)، وهي الأخلاقيات الفردية الخاصة التي يقوم عليها المجتمع المدني، حيث الغلبة للمصالح الخاصة، وحيث توجه المصالح الخاصة والأخلاق الفردية علاقات التبادل بين الأفراد.

ويشكّل تجسيد الدولة للأخلاق العمومية انتقالاً من المجتمع البرجوازي الفردي (Bourgeois) إلى الدولة، بوصفها مجتمعاً مؤلفاً من مواطنين (Bürger) لا من مجرد أفراد. والمواطن ليس فرداً فحسب؛ إنه ضالعٌ في علاقات تبادلية بين الأفراد في السوق، بصفته فرداً، وليس بصفته مواطناً، فهذه الصفة الأخيرة هو عضو في مجموع المواطنين. ولا يمكنه أن ينخرط في هذا المجموع، أو يتعامل مع حقوقه وواجباته تجاهه بأخلاقية فردية، بل عليه أن يتعامل معه من خلال أخلاقية لا تأخذ العموم في الاعتبار خارجياً فحسب، بل تتذوّته، أي تستبطنه في ذاتها. أدرك هيجل ذلك قبل أن تأتي السوسيولوجيا الأميركية عبر بارسونز بنظرية استبطان أو تذويت (Internalization) الأفراد للأخلاق السائدة، أو ما سمّاه النظام المعياري (Normative Order) في سياق حفاظ المجتمع الحديث على تماسكه⁽¹²⁾. في مثل هذه المحاولات لتفسير ظواهر اجتماعية بالتحليل الفكري (غير الإمبريقي) قد تسبق الفكرة الفلسفية التنظير الاجتماعي.

يتمتع الأفراد في المجتمع البرجوازي بأخلاق ذاتية في أفضل الحالات؛ لكنهم لا يتذوّتون (يستبطنون) الأخلاق العمومية، إلّا إذا قاموا بفعل اجتماعي ترابطي أو اتحادي؛ مثلاً إذا شكّلوا اتحادات مدنية هدفها خدمة الصالح العام، وهي الاتحادات التي تدفع الفرد البرجوازي كي يتصرّف بوصفه مواطناً يرتقي إلى المصلحة العامة. تشكل هذه الفكرة عند هيجل حلقة وسيطة في الانتقال إلى فكرة الدولة. فلا تفصل بين الدولة والمجتمع المدني هوّةٌ سحيقة، بل يربطهما تفاعل جدلي وحلقات وسيطة. وقد حاول هيجل بهذا الربط أن يبيّن وجود أساس عقلي وأخلاقي للدولة، يتجلى في إمكانية إدراج مصالح الأفراد أو إدماجها ضمن الصالح العام، والارتقاء بالأخلاق

(11) أي أرقى تجليات العقل بوصفه المنطق الداخلي للأشياء، وفي هذه الحالة في المجتمع، قبل الانتقال إلى العقل المطلق في الدين والفلسفة.

(12) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* (New York: Free Press; London: Collier Macmillan, 1968).

الذاتية إلى الأخلاق العمومية أو العرف السائد⁽¹³⁾. وفي سياق محاولته التوصل إلى جوهر الدولة وعلاقتها بالاجتماع البشري، صاغ هيغل، بلغة فلسفية، أسئلة وأجوبة في قضايا أشغلت كثيرين من علماء الاجتماع والأنثربولوجيين لاحقاً تحت عناوين من مثل: القيم والثقافة السياسية السائدة، وغيرهما.

برز تركيز هيغل على موضوع "الحياة الاجتماعية الأخلاقية"، أو ما يمكن وصفه بـ "الأخلاق العمومية" على نحو خاص في كتاب أسس فلسفة الحق (1821)، ولاحقاً في كتاب فلسفة التاريخ أيضاً (بين عامي 1827 و1831). في هذا المسار الفلسفي، حاول هيغل أن يفهم المجال السياسي باعتباره تفاعلاً بين البروتستانتية والأخلاق العمومية⁽¹⁴⁾. وقد تلخص نقده ليس للمسيحية فقط، بل أيضاً للوثرية ذاتها، في أنها تتصور الفرد وضميره خارج حياة المجتمع والدولة، ومثل كانط التعبير الفلسفي عن هذا التصور، في حين أراد هيغل أن يكون الضمير المسيحي فاعلاً في الدولة، ولا يكون ذلك بالعودة إلى ما قبل التنوير وكانط بإخضاع الدولة لتعاليم دينية، بل بتمثل الدولة للأخلاق العمومية التي تتضمن أيضاً الأخلاق المسيحية. وبناء عليه، عرّف الدولة في أسس فلسفة الحق: "الدولة هي الفكرة الأخلاقية الموضوعية (Sittliche Idee)⁽¹⁵⁾ في تحققها؛ إنها الروح الأخلاقية المتجلية بصفتها إرادة جوهرية واضحة لذاتها، تعرف ذاتها وتُفكر بذاتها وتنجز ما تعرف بما أنها تعرفه"⁽¹⁶⁾. وهو يتدرّج بالانتقال من العائلة إلى الاتحادات والروابط التعاقدية بين الأفراد (المجتمع المدني)، وصولاً إلى الدولة بوصفها نفيًا جدليًا للمجتمع المدني. وبهذا النفي الجدلي تعود الدولة إلى نوع من الرابطة التي سبقت المجتمع المدني (الجماعة، وفي هذه الحالة العائلة، بمعنى أن ثمة تضامناً وأخلاقيات مشتركة تجمعها)، لكن على مستوى أرقى بعد أن تضمّنت في داخلها فردانية وأخلاقية المجتمع المدني. وهو المقصود بالنفي الجدلي الذي يتضمّن ما ينفيه وما سبقه ويرتقي به.

(13) يُنظر إصدار كامبريدج لكتابات هيغل السياسية:

Laurance Dickey & H. B. Nisbet (eds.), *Hegel: Political Writings*, H. B. Nisbet (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

(14) Laurance Dickey & H. B. Nisbet, "General Introduction," in: Dickey & Nisbet (eds.), p. xxii.

(15) الفكرة الأخلاقية الموضوعية هنا في مقابل الذاتية، والمقصود هو الأخلاق الاجتماعية العمومية في مقابل الأخلاق الفردية.

(16) Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts," § 257, p. 398.

نظر هيغل إلى البوليس اليوناني بوصفه مثلاً لاستعادة تكامل الشخصية الإنسانية التي فُقدت مع تقسيم العمل في المجتمع؛ فقد كان من هذه الناحية، مثل فلاسفة القرن التاسع عشر عمومًا، معجبًا أيما إعجاب بالبوليس اليوناني، ولكنه كان يُدرك أن عضوية الفرد في المدينة/ الدولة كانت تختزل كيانه. أما الدولة الحديثة، فترفع الفرد إلى مستوى المواطن القادر على دمج أخلاقه الخاصة ضمن الأخلاق العمومية، ويمارس حريته الذاتية من خلال الانتماء إلى الدولة بالفعل الأخلاقي، لكنه لا يتنازل بذلك عن حريته الفردية. وتُعزّز الدولة مصالح الفرد "الحقيقية"، وليس مصالحه كما يراها من منظوره الضيق. إنها تتجاوز عزلة الفرد؛ فالدولة شخص أخلاقي، وليس شخصًا خياليًا، بل حقيقة مثالية تتحقق في حياة الأفراد العيينين، وتتماهى مع المجتمع ككل⁽¹⁷⁾. ومعنى تماهيهما مع المجتمع ككل هو أنها تشمل العائلة والسوق والنقابة، وحتى الكنيسة.

حتى الدولة عنده هي في مرحلتها (المفهومية) الأولى "دولة خارجية" بالنسبة إلى المجتمع. في المرحلة الأولى تسدّ الدولة حاجات المجتمع المدني وتُجسّر تناقضاته، وتظهر بوصفها ضرورة من خارجه⁽¹⁸⁾. ويصح أن نستنتج أنه هكذا تبدو الدولة عند لوك وروسو. ثم هي "دولة سياسية" تعرف ذاتها بالتمايزات داخلها: "أ. القدرة على تقرير العام والحسم فيه - السلطة التشريعية؛ ب. ضم المجالات الخاصة والحالات الفردية تحت سلطة العام - الحكومة؛ ت. الذاتية بوصفها قرار الإرادة - أي السلطة الأميرية، التي تجمع فيها السلطات المختلفة في وحدة واحدة، هي القمة، أو بداية الكلّي، للملكية الدستورية"⁽¹⁹⁾. هذه هي الدولة السياسية التي يصفها باعتبارها مجموعة من السلطات. وأخيرًا، في المرحلة الثالثة لتطوير المفهوم، تأتي الدولة الأخلاقية بوصفها اكتمال المفهوم. وليست هذه مراحل تاريخية، بل مراحل نظرية في تطوير مفهوم مرّكب من شرائح فكرية متضافرة، لكن مشكلة منظومة هيغل الفلسفية تكمن في أنها تتضمن في فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة محاولات لفرض توالٍ تاريخي يوازي هذا التوالي الفكري.

(17) Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of The State* (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001 [1899]), p. 152.

(18) Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts," § 261, p. 407.

(19) Ibid, § 273, p. 435.

وقد ميّز هيغل بين الأخلاق الخاصة والأخلاق العمومية في مقالته المبكرة "حول القانون الطبيعي" بين عامي 1802 و 1803. ويمكن اعتبار هذه المقالة صيغة مبكرة من كتاب فلسفة الحق الذي صدر بعدها بعقدين⁽²⁰⁾. مصطلح الأخلاق في كتاباته المبكرة هو التعبير الفلسفي للفردية البروتستانتية، ولاحقاً رأى أن البروتستانتية مؤهلة لتصبح حاملةً للأخلاق العمومية، أو الحياة الأخلاقية العامة، في مقابل كتاباته الأولى قبل عام 1803⁽²¹⁾. وتعد الأخلاق العمومية بمنزلة التقاطع الذي تلتقي عنده تأملاته في الفلسفة والسياسة والدين، وتتموضع فيه الدولة أيضاً.

ويُعيد هيغل في مقالته ذاتها جذور التحلل من المسؤوليات الاجتماعية والعامة والتوقع في الحياة الخاصة والأخلاقيات الخاصة وتحوّل المواطن إلى برجوازي في مراحل أفول الإمبراطورية الرومانية⁽²²⁾. إن شخصية البرجوازي وأخلاقه الخاصة عتبة أمام ازدهار الحياة الاجتماعية الأخلاقية (الأخلاق العمومية). ويشمل ذلك تعريف البرجوازي للحرية شخصياً ومدنياً فقط، وليس سياسياً. ليس هذا ذنب البرجوازي، إنما هي طبيعة المجتمع المدني الذي يُشجّع الأفراد على وضع مصالحهم الخاصة في المقام الأول، ولا يُمكنهم من أخذ المصلحة العامة في الحسبان. ولا يمنع ذلك من أن يكونوا أفراداً مبادرين ومستقيمين وشرفاء ومدبرين اقتصادياً في مجتمع الملكية الخاصة والفردية التملكية (Possessive Individualism)، لكنهم غير قادرين على التفكير في المصلحة العامة من منطلق المصلحة العمومية لا الشخصية، كما أنهم عاجزون عن الفعل بموجبها.

كانت هذه الأفكار - التي تبدو وكأنها تطلب من الناس التخلّي عن الحرية الخاصة وحرية الضمير لصالح الحياة الأخلاقية العامة، وعن العضوية في المجتمع المدني لصالح العضوية في الدولة - وما زالت موضع نقد كبير بين الفلاسفة منذ آرثر شوبنهاور (الذي استخدم في نقده لهيغل عبارة أنه يقلب العالم رأساً على عقب، ويستمدّ نظرتَه إلى الحياة الأخلاقية من نظامه الفلسفي أو من الميتافيزيقا، وذلك قبل

(20) Dickey & Nisbet, p. xix.

(21) Ibid., p. xxii.

(22) G. W. F. Hegel, "On the Scientific Ways of Treating Natural Law, on its Place in Practical Philosophy, and its Relation to the Positive Sciences of Right," in: Dickey & Nisbet (eds.), p. 151.

أن يستخدم ماركس الوصف ذاته)، لأن توجهه هذا يقود إلى تعظيم السلطة السياسية على حساب المجتمع والفرد.

وقد انتشر بين الكتاب الليبراليين نقد هيغل الذاهب إلى أن أفكاره، إذا طُبِّقت، ستحوّل المجتمع إلى ما يشبه فقير النحل؛ فموجب فلسفته في الأخلاق العمومية، يفترض أن يكون الناس أولاً أعضاء في الدولة، يجهدون من أجل المصلحة العامة مثل النحلات العاملات. وهذا في الحقيقة تشويه لمقاربتة⁽²³⁾، فهو لا يبغى ذلك، ولا يلغي الأخلاق الخاصة الذاتية، ولا مؤسسات المجتمع المدني ولا الحرية الفردية؛ إذ لا يشكل الاندماج ضمن الأخلاق الاجتماعية العامة نقيًا للحرية الفردية، فـ"خصوص الذات (تميّز الذات)"⁽²⁴⁾ في أن يكون راضيًا، وبعبارة أخرى الحق في الحرية الذاتية، يُشكل نقطة التحوّل الفاصلة بين العصر القديم (Altertum) والعصر الحديث"⁽²⁵⁾. حاول هيغل تأسيس نظريته في الدولة على نفى ديكالكتيكي (جدلي) للحرية الفردية؛ بمعنى تضمين الأخلاق الخصوصية والحرية الفردية في مستوى أرقى، وهو الحرية السياسية عبر خطوات، مثل إنشاء الاتحادات وجمعيات المواطنين في الطريق نحو الانتقال إلى المجال السياسي.

ثمة حلقات وسيطة عديدة بين الخصوصية الفردية والدولة، فلا تُفرض الدولة على الفرد خارجيًا كما في الدولة السلطانية أو الملكية المطلقة. وبهذا المعنى، تختلف الدولة عن المجتمع وترتفع عنه، بعد أن اتحد المواطنون على قضايا عمومية سياسية عبر الروابط والاتحادات. وثمة فروق بين الاتحادات؛ ففي تطوير مفهوم الدولة نظريًا تُعتبر الجمعية السياسية أرقى من الجمعية غير السياسية، لأن لديها أهدافًا أعم وأشمل، ولأنها تدفع الناس إلى التفكير بالشأن العمومي⁽²⁶⁾. ويكاد هيغل الشاب هنا يتحدّث عمدًا قد يُعتبر بعد عصره مباشرة الحزب السياسي، وذلك من دون أن يدركه في حياته الفعلية؛ إذ يجعل الاتحاد على أسس رؤية ما للمصلحة العامة وللشأن العام، أرقى من الاتحادات المدنية على قضايا خاصة وعينية. وفي الدولة

(23) Dickey & Nisbet, p. xxxi.

(24) المقصود هو الذات الفردية التي تمتلك خصوصية.

(25) Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts," § 124, p. 233.

(26) Dickey & Nisbet, pp. xxxi-xxxii.

ذاتها، فإن أهم مؤسسات الدولة عند هيغل هي البيروقراطية، لأن وظيفتها إخضاع المصالح الخاصة للشأن العام (وهي الفكرة التي سوف نجدها لاحقاً عند فيبر). ولا يطرح هيغل في أي مكان تبعية مطلقة للدولة، لأنه لا يدعو إلى الدولة الشمولية. لكنه لا يطرح أي صياغة للحريات المدنية والسياسية، كما أنه لا يقدم الوسائل اللازمة لحماية الفرد من عسف الدولة؛ فهي عنده لا يمكن أن تكون متعسفة بحكم مفهومها الذي يتضمن العقلانية والحرية. بهذا المعنى، فإنه يحل المسألة فلسفياً ومثالياً؛ إذ يعتمد على تطوير المفهوم. ألا يفرض هو مفهوم الدولة هذا على الدول من خارجها، مثل فرض أمر كانط الأخلاقي على الأفراد الذي انتقده؟ أليست هذه هي الدول كما ينبغي لها أن تكون؟

مثلاً تشمل الدولة التي يقصدها قيم الحرية، فإنها تشمل أيضاً قيم البروتستانتية (بوصفها عنده دين العقل)، فلا ازدواجية بين الكنيسة والدولة، ولا تخضع أي منهما للآخرى، بل إن الدولة تجسّد قيم البروتستانتية من ضمن تجسيدها وحدة الأخلاق الخاصة والعمومية. وسوف نرى أن ذلك لا يجري عنده إلا بإخضاع الدين للدولة واعتباراتها. وفي محاضرة له في عام 1830، كلّفته جامعة برلين بإلقائها بمناسبة مرور 300 عام على تبني أمراء ألمانيا العقيدة البروتستانتية، أشار هيغل إلى أن أهم ما أورثه لهم ذلك الحدث هو إلغاء الازدواجية بين الكنيسة والدولة، وتحقيق التناقص بين الدولة والدين عبر العقيدة البروتستانتية، وتمكين الحكّام المتحدّرين من "العامة" (المقصود من غير رجال الدين، وليس عامة الناس) من تفسير الدين بموجب مقتضيات العدالة والتشريع، وتطوير المؤسسات بعقلانية، حيث تُمكن الدولة العقيدة البروتستانتية من الاضطلاع بمهمتها في الحياة الأخلاقية العامة، والانتقال من حرية الضمير إلى الحرية الاجتماعية والسياسية. وهذا هو الإصلاح الثاني. ولا ينسى هيغل الإشادة بالملك فريدريك فيلهلم الثالث، ملك بروسيا، "وتقواه" و"حكمته"، وطلب من الحضور "أن يتهجوا" احتفالاً بعيد ميلاده، والتعبير عن الامتنان له بسبب أفضاله على الجامعة⁽²⁷⁾.

لهذا الخطاب المرائي للحاكم من دون شك وجه آخر، فللدولة، عبر ملك

(27) G. W. F. Hegel, "Address on the Tercentenary of the Submission of the Augsburg Confession," [1830], in: Dickey & Nisbet (eds.), pp. 186-196.

بروسيا، دور أبوي راع للمجتمع، وذلك خلافاً للوضع في بريطانيا؛ ففي مقالة متأخرة لهيغل أيضًا نُشرت في عام 1831 تحت عنوان "حول قانون الإصلاح الإنكليزي"، عدّ بريطانيا متقدمة في ما يتعلق بالحقوق السياسية، ومتخلفة في ما سمّاه الحقوق المادية⁽²⁸⁾ (ما بات يسمى الحقوق الاجتماعية أو الاقتصادية)، لأن اقتصاد السوق الحر يؤدي إلى الإفقر، في حين أن المؤسسة الملكية الضامنة وحدة الأمة هناك، لا تمتلك الأدوات للتدخل من أجل تخفيف آثاره. وكتب أن الأوروبيين كانوا معجبين بالنموذج الإنكليزي، لأن الحكومة نجحت في تعظيم حرية المواطنين والموازنة بين القانون الوضعي والحقوق الخاصة، أي الحقوق الفردية والجماعية. لكن التوازن الدستوري في بريطانيا، خلال القرن الثامن عشر، مال لصالح أصحاب الامتيازات والحقوق الخاصة بأصحاب الأملاك وفي غير صالح الملك⁽²⁹⁾ (الذي كان يسهر على مصالح الفقراء، وهو عنده نواة تدخل الدولة الحديثة لصالح الفقراء والمهمشين). وقدّر هيغل أن عدم الاعتراف بالحقوق المادية لغير المالكين، أي لغير أصحاب الأملاك، سيحوّلهم إلى ثوريين⁽³⁰⁾.

يُستخلص من ذلك أن هيغل يتوخّى من الدولة تأمين الحقوق المادية للناس، وأن هذا يدخل ضمن وظائف الحكم المركزي، الملك والبيروقراطية. إنها مهمة يضطلع بها موظفو دولة، ومسؤولون يقترحون التشريعات بشأن الحقوق المادية للتغلب على عمليات الإفقر الناجمة عن الانتقال من الإقطاع إلى الرأسمالية، وهذا ضمن فهمه للدولة التي تجسّد الأخلاق العمومية. لكن ليس هدف الدولة الأساسي تقديم هذه الخدمات، ولا حماية المجتمع المدني، ولو كانت الدولة في خدمة حسابات المجتمع البرجوازي والمصالح الفردية والدفاع عنها، لتناقض ذلك مع طلبها من الفرد أن يُضحّي بما يملك، وحتى بحياته دفاعاً عنها؛ فالإنسان لا يُضحّي من أجل حسابات عقلية أو منفعية. كما أن الدولة لا تُمثّل مبدأ أخلاقياً فردياً وجدانياً قائماً خارجها، مثلما لا تُبنى الدولة على محصلة ميول الأفراد أو القاسم المشترك الأعظم بين هذه الميول والنزعات، فما تُمثّله الدولة هو وحدة المصالح الخاصة والمصالح العامة، وافترض أن الفرد يمكن أن يرى "فرديته الجوهرية" من خلال الدفاع عن

(28) Hegel, "On the English Reform Bill," in: Ibid., p. 255.

(29) Ibid., p. 238.

(30) Ibid., pp. 254-255.

سيادة الدولة واستقلالها، وإلا فهي لا تتطابق مع مفهومها. هذا رأي هيغل الذي لا يؤمن بسلام دائم (تعبير كانط الذي يُعنُون به مقالته الشهيرة)؛ فالسلام الدائم في نظره ليس إلا حالة ركود⁽³¹⁾.

ولم يستعرض هيغل تاريخ نشوء الدولة، إنما حاول أن يطوّر مفهومًا للدولة، وليس أي دولة، بل الدولة الأوروبية في القرن التاسع عشر كما تجلّت بالنسبة إليه في مملكة بروسيا. وليست مفاهيمه الفلسفية انعكاسًا للواقع، أو مجرد تفسير عقلائي للظواهر، بل هي تجمع بين منطق الأشياء مع ما يُفترض أن تكون عليه، فتعبّر عن توتر مع الظواهر القائمة في الواقع، التي يجب أن تنشأ لتتطابق مع مفهومها، لأن منطق الأشياء هو أيضًا إمكانات كامنة فيها، وهذا هو أساس البُعد النقدي في المفهوم الفلسفي.

كان هذا منطلق ماركس المبكر والمثالي أو الأوتوبي الطابع في نقد فلسفة الحق عند هيغل الناضج المحافظ، حيث أصبح تمثيل الدولة للأخلاق العمومية والصالح العام يعني أن تُخضع الدولة المجتمع لمنطقها، في حين تصوّر ماركس أن التحرر يتطلب أن تخضع الدولة للمجتمع، وأن تنحلّ فيه. ووفقًا لماركس، قبل هيغل تصوير الدولة لذاتها بوصفها ممثلةً للمصالح العمومية، ومتساميةً بذلك فوق المصالح الخاصة، كما هو ولم ينتقده، ولذلك لم يلق بالاً للمصالح الخاصة التي تُمثّلها الدولة ذاتها، ألا وهي المصلحة الطبقية.

ثانيًا: من هيغل إلى ماركس

عكس ماركس الشاب منطق هيغل أعلاه؛ فعنده لا يفترض أن يرتقي المجتمع إلى الدولة، كما في جدل هيغل، بل أن تنحلّ الدولة في المجتمع. لكنه بقي أمينًا لفكرة التقدم الهيجلية، فهذا الإلغاء الماركسي للدولة ليس عودة إلى المشاعية البدائية (المقابلة للحالة الطبيعية عند منظري العقد الاجتماعي، مع الفرق أنها عند ماركس مرحلة تاريخية فعلاً، أو ما قبل نشوء المجتمع الطبقي)⁽³²⁾، بل ارتقاء إلى مجتمع غير طبقي، تنتفي فيه الملكية ويستفيد من التطور التكنولوجي الذي

(31) Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts," § 324, pp. 391-393.

(32) وقد أولع في نهاية حياته بدراسة المشاعية الفلاحية الروسية، "الأبشينا".

حققته الرأسمالية. اعتبر ماركس أن فصل الدولة عن المجتمع هو فصل للعام (الدولة) عن الخاص (الأفراد، المواطنين)، وأن هذا الفصل تحديدًا هو ما تغلب عليه الديمقراطية الحققة، لكن ليس من خلال البرلمان وغيره، فهذه المؤسسات تركز الفصل، بل بحل الدولة في المجتمع عندما يصبح الإنسان المتحرر من الملكية الخاصة والمجتمع الطبقي متذوّتًا، أو مستبطنًا للعموم، في خصوصيته، حيث يصبح العام قائمًا في الخاص، وليس مفروضًا عليه من خارجه. لا تحصل هذه الوحدة في دولة هيغل الأخلاقية، بل في المجتمع الخالي من الملكية الخاصة والاستغلال الطبقي.

لا شك في أنه إذا أخذنا في الاعتبار هذا الخلط بين عالم المصطلحات الفلسفية والواقع المحسوس، فسوف نجد أن هيغل أكثر واقعية من ماركس الشاب في نظرتة إلى الدولة، ليس فقط بوصفه كائنًا، بل حتى في ما يتعلق بما يمكن أن يكون في المجتمع الواقعي.

هل يمكن تسمية التأملات الفلسفية التي تقود إلى تطوير مفهوم كهذا للدولة، نظريات في الدولة؟ إنها حتمًا ليست نظريات إذا ما نُظر إليها من زاوية علمي الاجتماع والسياسة المعاصرين، مع أن بعض علماء الاجتماع والسياسة يتعامل معها على أنها كذلك؛ إنها تأملات فلسفية عقلانية مدفوعة بدوافع أخلاقية، وتعبّر أيضًا عن زوايا نظر أيديولوجية. ولم تغب الأيديولوجيا عما سميّ نظريات في الدولة، لا عند ماركس الناضج لاحقًا فقط، بل حتى عند فيبر أيضًا، وهو الأقرب إلى تأسيس نظرية في الدولة من زاوية علم الاجتماع؛ كما أنها لم تغب عن كتابات المفكرين الليبراليين بشأن الدولة، التي تتضمن توجهات أخلاقية ومقاربات لنظام الحكم الأكثر ضمانًا لقيم أساسية مثل الحرية (وبعضهم يضيف المساواة بتفسيرات مختلفة لها) والحق في الحياة والملكية.

بدايةً، إن ما يُمكن اعتباره التنظير للدولة عند ماركس وإنجلز في كتاب الأيديولوجيا الألمانية (1846) يتمثل في ما كتبه من أن المجتمع الذي يسود فيه تقسيم العمل، والمنقسم طبقياً، والذي يتميز باغتراب (Alienation) الإنسان عن عمله، لا تنجم المصلحة المشتركة فيه من خلال علاقات التبادل بين البشر، بل تظهر بصورة

دولة فوق المجتمع⁽³³⁾، إنها وهم المصلحة العمومية الذي يظهر بصورة دولة⁽³⁴⁾. ويشكل التنظيم الاجتماعي للإنتاج وعلاقات التبادل القاعدة التي تقوم عليها الدولة وما يسميانه البنية الفوقية⁽³⁵⁾. إن أفراد الطبقات الحاكمة يجعلون مصالحهم سارية المفعول على المستوى السياسي من خلال الدولة والمؤسسات المرتبطة بها⁽³⁶⁾. اعتبر ماركس وإنجلز في البيان الشيوعي (1848) الدولة "مجلسًا يدير مجمل أعمال الطبقة البرجوازية بأكملها"⁽³⁷⁾، وقد أرادا بهذه العبارة المتطرفة الأحادية البعد دحض الأفكار التي ترى أن الدولة مؤسسة محايدة، وأنها فوق الصراعات الاجتماعية، أو أنها تمثل إرادة مجمل الشعب ومصالحه، أو كونها مؤسسة تعاقدية، أو أنها تجسد الأخلاق العمومية، أو أنه يفترض أن تكون كذلك وفقًا لمفهومها.

تنفذ الدولة وظيفة الحكم، ويقرر الصراع الطبقي طابعها، وهي تزول مع زواله، وفق ماركس وإنجلز اللذين لم يحددا كيفية إدارة المجتمع غير الطبقي، وقد عادا في مراحل أخرى (ولا سيما في نقد ماركس برنامج غوتا لحزب العمال الألماني) وتراجعا عن القول بزوال الدولة، وعدّا مهمة التحرر التي تهدف إليها الحركة الاشتراكية هي إخضاع الدولة للمجتمع، وليس خضوع المجتمع لها⁽³⁸⁾. لكن ماركس لم يبيّن ماذا ستكون وظيفة الدولة في النظام الشيوعي، واعتبر أن هذا السؤال "علمي"، يفترض أن يجيب عنه "العلم"، لأنه يتعلق بإدارة علاقة الإنسان بالطبيعة أساسًا، مع تأكيد ضرورة وجود مرحلة انتقالية، وهي دكتاتورية البروليتاريا.

لا نجد هنا نظرية في الدولة، بل نظرية في الصراع الطبقي. والتعريف يقتصر

(33) كولن هاي، "ما المقصود بالماركسية) نظرية ماركسية للدولة؟"، في: كولن هاي ومايكل ليستر وديفيد مارش [محررون]، الدولة: نظريات وقضايا، ترجمة أمين الأيوبي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019 [2006])، ص 129؛

Karl Mark & Friedrich Engels, "Die deutsche Ideologie," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 3 (Berlin: Dietz Verlag, 1965), p. 34.

(34) Ibid., p. 35.

(35) Ibid., p. 37.

(36) Ibid., p. 164.

(37) Karl Marx & Friedrich Engels, "Manifest der Kommunistischen Partei," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 4 (Berlin: Dietz Verlag, 1977), p. 464.

(38) Karl Marx, "Kritik des Gothaer Programms," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 19 (Berlin: Dietz Verlag, 1987), p. 27.

في الحقيقة على وظيفة الدولة في سياق هذا الصراع، وتغيب عن التعريف جوانب مهمة، مثل بنية الدولة ومؤسساتها ومنطقها الداخلي، إذا صح التعبير. وهو ما برّره بولانتزاس، كما بيّنت سابقاً، باستحالة إيجاد نظرية عامة في الدولة؛ إذ يرى أن للدولة دوراً في علاقات الإنتاج، وفي إعادة إنتاج الطبقات الاجتماعية. أما الأيديولوجيا المصنفة ضمن البنية الفوقية بموجب ترسيمات المادية التاريخية الكلاسيكية، فليست تصورات وأفكاراً فحسب، بل هي أيضاً ممارسات اجتماعية⁽³⁹⁾، ومن هذه الناحية يُعدّ تصوّرها بوصفها مجرد بنية فوقية خطأً.

وفي مرحلة متأخرة، تناول إنجلز الدولة ليس باعتبارها أداة قمع فحسب، بل بوصفها قوة تظهر كأنها فوق المجتمع، مع أنها نتاج الصراع الطبقي فيه. وهي قوامة على حفظ النظام وتوازن المجتمع. ففي كتابه أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، كتب إنجلز مستنتجاً أن الدولة من حاجات التوسط في الصراع الطبقي، حيث تبدو محايدة مع أنها تحافظ على البنية الطبقية القائمة: "ليست الدولة قوة مفروضة على المجتمع من خارجه، كما أنها ليست 'حقيقة الفكرة الأخلاقية'⁽⁴⁰⁾ [...] بل إنها نتاج المجتمع على درجة معيّنة من تطوره، إنها الاعتراف أن هذا المجتمع تورط في صراع مع ذاته، بما في ذلك تناقضات لا يمكنه مصالحتها، وأنه انقسم إلى مصالح اقتصادية في صراع لا يمكنه منعه. ولكي لا يستهلك في صراع عقيم، نشأت الحاجة إلى قوة تبدو وكأنها فوق المجتمع لتتوسط في الصراع وتُبقّيه ضمن إطار 'النظام'. هذه السلطة التي تنبثق من المجتمع، لكنها تضع نفسها فوقه وتزداد غربة عنه، هي الدولة"⁽⁴¹⁾. هذا التحليل هو، في رأيي، أساس فكرة الاستقلالية النسبية للدولة لدى تيارات الماركسية الجديدة.

يعترض بولانتزاس على الفصل بين أجهزة الدولة القمعية وأجهزة الدولة الأيديولوجية، على اعتبار الدولة مجرد بنية فوقية يستخدمها الاقتصاد⁽⁴²⁾، كما أنه

(39) نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010 [2007])، ص 25.
(40) الإشارة هنا إلى هيغل بالطبع.

(41) Friedrich Engels, "Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 21 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), p. 167.

(42) بولانتزاس، ص 27.

يرفض تفسير كل شيء بوظائف الدولة الأيديولوجية التضليلية وخداع الجماهير، "إن وجود الجانب التضليلي - الأيديولوجي لا يُغيّر شيئاً من حقيقة أن الدولة تعمل باستمرار لإنتاج أساس مادي للإجماع الجماهيري حول السلطة؛ أساس لا يقبل الرد إلى مجرد دعاية بسيطة، حتى عندما يُميّز نفسه عن العرض الأيديولوجي في خطاب الدولة"⁽⁴³⁾. والدولة هي تكثيف للعلاقات والصرعات الطبقية والتوازن بينها وبين السلطة، وهي أيضاً جهاز مادي في الوقت ذاته⁽⁴⁴⁾، فثمة كتلة ممسكة بالسلطة. ولا يمكن فهم الدولة من خلال الأجهزة القمعية والأيديولوجية من دون أجهزة الاقتصاد القائمة في هذا العصر في الدولة، وزيادة دور الأجهزة الاقتصادية للدولة.

الحقيقة أن ماركس لم يعد في مراحل نضجه الفكري منشغلاً بمسألة الدولة، بل بالاقتصاد السياسي، ولم تشغله فلسفة هيغل في الدولة، كما شغلته في شبابه، ولم تشغله الفلسفة عموماً، لا السياسية ولا غيرها، بل شغلته قضايا الاقتصاد السياسي التي اعتبرها المقررة في تغيير المجتمع، وذلك انطلاقاً من القناعة التي عبّر عنها في مقالته "مقدمة لنقد الاقتصاد السياسي" (1857) التي صنّف فيها المجالين السياسي والقانوني ضمن البنية الفوقية للمجتمعات، وهي الفكرة التي جاهد الماركسيون الجدد للتحرر منها، مع البقاء في إطار الماركسية. لكن ماركس لم يلتزم كثيراً بمثل هذه المقولات العامة في كتاباته السياسية، ولا سيما في كتابيه الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت (1852) والحرب الأهلية في فرنسا (1871)، بل تجاوب مع متطلبات فهم الظاهرة، فتعامل في الكتاب الأول مع الدولة بوصفها كياناً ذا دينامية خاصة به، وقد لا يكون للحكام فيه طابع طبقي محدد؛ ففي النموذج الذي حلّله، حكم نابليون الثالث بدعم من شتات غير محدد طبقياً من مؤيديهم (أمثال برجوازيين فاشلين، ومغامرين، ومثقفين، وعسكريين، وبروليتاريا رثة... إلخ). وأبرم نظام الحكم صفقة مع الطبقة الرأسمالية التي تخشاه كي تقبل به وتتنازل عن أي طموح إلى الحكم، في مقابل قيامه بحماية مصالحها والحوّل دون ثورة عمالية. وباختصار، رأى أن للدولة دوراً في حفظ التوازن بين الطبقات ضمن النظام الطبقي القائم؛ أما في كتاب الحرب الأهلية في فرنسا، فإنه طرح تصوّراً تبسيطياً للمجتمع الشيوعي،

(43) المرجع نفسه، ص 29.

(44) المرجع نفسه، ص 131.

حيث رأى أن الإدارة العمالية الذاتية في كومونة باريس (سيطرة العمال على المدينة وإدارة شؤونهم مدة شهرين بين 18 آذار/ مارس و28 أيار/ مايو 1871) أظهرت كيف يمكن أن تصبح الدولة كيانًا لا لزوم له⁽⁴⁵⁾.

لماركس عمليًا موقفان في مسألة الدولة، موقفٌ رأى فيه أن الدولة أداة في الصراع الطبقي، وموقف آخر قاربها بوصفها مستقلة نسبيًا، ولا سيما حين اضطر إلى دراسة التطورات السياسية في عصره، وهو ما استفاد منه الماركسيون الجدد. وقد شدد لينين على الموقف الأول وتجاهل الثاني في كتابه الدولة والثورة (1917)، مبينًا أنه حيث توجد دولة لا توجد حرية، أي ثمة تناقض بين الدولة والحرية، فالدولة أداة في الصراع الطبقي، وبعد أن تزول الطبقات في المرحلة الاشتراكية، تصبح وظيفة الحكومة إدارة الأشياء وليست إدارة الأشخاص⁽⁴⁶⁾. ويحلم لينين في ذلك الكتاب ببيروقراطية منتخبة ودولة تشكّل مرحلة انتقالية إلى الشيوعية، لكن واقع الدولة الاشتراكية التي قاد لينين نفسه عملية بنائها كان معاكسًا تمامًا، فلا السلطة السياسية كانت منتخبة ولا البيروقراطية، وبدلًا من أن تكون الاشتراكية مرحلة انتقالية نحو زوال الدولة، تضخّم حجم البيروقراطية ودورها. وفي الدول الاشتراكية تحديدًا، نشأت أهم أشكال تحوّل البيروقراطية إلى أوليغارشيا.

استندت الأيديولوجيا الماركسية - اللينينية التي على هديها سارت الأحزاب الشيوعية بعد ماركس، إلى الأفكار التي تحوّلت إلى اقتباس رائج من مقالة ماركس "مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي"، وغالبًا ما تركز الأرثوذكسيات على مقولة أو اثنتين يسهل تراددها لبناء عقيدتها. وفي ما يلي هذا الاقتباس، وأورده كاملاً، لأن أجيالاً كاملة درسته في جامعات أوروبا الشرقية، واعتاد المفوضون الأيديولوجيون

(45) Karl Marx, "Der Bürgerkrieg in Frankreich," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 17 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), p. 341.

(46) V. I. Lenin, *State and Revolution* (Mansfield Centre, CT: Martino Publishing, 2011 [1918]), pp. 16-17.

يناقش لينين في هذا الكتاب تفسيرات إصلاحية الأمية الثانية لفهم ماركس وإنجلز لزوال الدولة التدريجي؛ فهو يؤكد أن الدولة لا تزول تدريجيًا في إطار النظام الرأسمالي، بل يجب أن تحطم الدولة الرأسمالية من خلال فعل ثوري يؤسس لدكتاتورية البروليتاريا، ولا تُدرج في هذا السياق، بل في فعل ثوري؛ أما الدولة التي تزول تدريجيًا، فهي الدولة الاشتراكية، لأن المجتمع الذي تزول فيه الطبقات تنتفي فيه الحاجة إلى الدولة، وهي عنده أداة قمع طبقية.

(القوميسارات) ترداده كأنه عقيدة دينية، وغالبًا ما لَوَّح به لينين ضد كل مثقف يتجرأ على مناقشته داخل الحزب: "يدخل الأفراد في علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن إراداتهم، أي علاقات إنتاج تتماثل مع مرحلة محددة من تطوّر قوى الإنتاج المادية، ويشكل المجموع الكلي لعلاقات الإنتاج هذه البنى الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الفعلية التي تقوم عليها البنى الفوقية القانونية والسياسية، والتي تماثلها أشكال محددة من الوعي. ويُحدّد نمط الإنتاج لظروف الحياة المادية عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. وليس وعي الأفراد هو الذي يحدّد وجودهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم"⁽⁴⁷⁾. وتابع ماركس، طارحًا "قانونه" الشهير في التطور التاريخي؛ فبعد مرحلة من تطور قوى الإنتاج، تصبح علاقات الإنتاج (أو علاقات الملكية، وهي مجرد تعبير قانوني عن الأخيرة) قيدًا أو حاجزًا أمام هذا التطور، وينشأ تناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج السائدة (التي تقوم عليها بنية فوقية سياسية وحقوقية وأنماط من الوعي، كما أسلفنا) وتدخل المجتمعات في مرحلة الثورة الاجتماعية، ولا تلبث أن تتطور بنى فوقية وعلاقات سياسية وقانونية وحتى أنماط من الوعي والفلسفة والفن والأيدولوجيا تلائم نمط الإنتاج الجديد⁽⁴⁸⁾. وتعامل الماركسيون في القرن العشرين مع هذا النص وكأنه نص ديني، بين التثبيت بحرفيته من جهة، وتأويله، من جهة أخرى، تمامًا كما تُؤوّل النصوص الدينية عند الباحثين في مقاصد النص كي يتلاءم مع المعطيات الجديدة، حيث يمكن مطّله ليلائم تفسيرها. لكن عمومًا، كان من الصعب مواكبة تطوّر المجتمعات الرأسمالية ونشوء الدول الحديثة في الشرق والجنوب خلال ذلك القرن من دون الذهاب بعيدًا في تأويل النص إلى درجة التخلّي عنه. وينطبق ذلك على فهم الدولة الحديثة، فكيف يمكن نسبها إلى بنية فوقية، أو عدّها مجرد تعبير عن الصراع الطبقي، وهي التي تسهم في تطوير الأيدولوجيا والوعي وتطور قوى الإنتاج وإرساء القاعدة الاقتصادية أيضًا (وحتى تحديد نوع علاقات الإنتاج السائدة في كثير من الحالات في دول العالم الثالث)؟ والمفارقة أن أشد التيارات إصرارًا على دور الدولة في التغيير الاقتصادي هي التيارات المتأثرة بالماركسية، وهي الأيدولوجيا

(47) Karl Marx, "Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 13 (Berlin: Dietz Verlag, 1961), p. 9.

(48) Ibid.

التي أرادت إخضاع الدولة للمجتمع، فأخضعت المجتمع للدولة إخضاعاً كاملاً حين تولّى حزبها الحكم، في حين أن التيارات التي فكّرت في كيفية تحديد صلاحيات مؤسسات الدولة وإخضاعها لرقابة المجتمع فعلاً، وبحث في الوسائل اللازمة لذلك وتبنتها، هي التيارات الديمقراطية الليبرالية.

وقد اعترفت الدراسات الماركسية المتأخرة للدولة بكيان مستقل عن الاقتصاد والصراع الطبقي بدرجات متفاوتة، والمقصود أن لها وظائف خاصة بها، غير مشتقة منه، ولا من مصالح الطبقة الرأسمالية، وأن المجال السياسي وجهاز الدولة يُنمّيان مصالح الخاصة، كما لا يمكن فصلهما عن التوافقات والتسويات الاجتماعية، وتحركهما إضافة إلى المصالح الطبقيّة ديناميات داخلية خاصة بهما ومستقلة نسبياً. وقد أدرك المجددون المتأثرون بكتابات ماركس المبكرة استقلالية المجالين، الثقافي والسياسي، منوّهين بأهميتهما في الصراع الطبقي وتأثيرهما فيه (كارل كورش (Karl Korsch) (1886-1961) وجورج لوكاش (György Lukács) (1885-1971)) وبدور الهيمنة الثقافية في الصراع الأيديولوجي ودور المثقفين فيه، في مجالي الدولة والمجتمع المدني، لأن الهيمنة الثقافية تسبق الانتصار في الصراع الطبقي (غرامشي). وأما بعضهم الآخر، فشدد على التفاعل بين بنى سياسية وأيديولوجية واقتصادية، الحاسم فيه (في نهاية المطاف فقط)⁽⁴⁹⁾ هو البنية التحتية أو علاقات الإنتاج، "وساعة نهاية المطاف الوحيدة هذه لا تحلّ أبداً"⁽⁵⁰⁾. وتنسف هذه المقولة الأخيرة لألتوسير، علاقة المبتدأ والخبر، والحامل ومحموله، المُحدّد والمُحدّد بين المجالين اللذين شبّههما ماركس بالبنية التحتية والفوقية.

تضخّمت الدول منذ ماركس، وعظّم دورها، وأصبح من العبث التعامل معها وظيفياً، أو بوصفها مُجرد أدوات. وقد تغلّغت في جميع مجالات الحياة، وتعاظم

(49) القول إن القاعدة الاقتصادية تحدد البنية الفوقية في نهاية المطاف فقط In Letzter Instanz بالألمانية، و In the Last Resort بالإنكليزية؛ أي على مستوى المراحل التاريخية، ليس كلّ تفصيل في كل لحظة زمنية - مأخوذ من رسالة إنجلز إلى بلوخ عام 1890 - حاول أن يخفف من قطعية الحتمية الاقتصادية، وتأكيد علاقة التبادل بين "البنية التحتية" و"البنية الفوقية".

"Engels an Joseph Bloch in Königsberg," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 37 (Berlin: Dietz Verlag, 1967), p. 463.

(50) Louis Althusser, *For Marx*, Ben Brewster (trans.) (London/New York: Verso, 2005 [1965]), p. 113.

دورها مع تعدّد المجالات الاجتماعية وغناها. وبيّنت الصراعات بين الاتحاد السوفياتي والصين وفيتنام وكمبوديا، وهي صراعات بين دول متقاربة من حيث نظامها الاقتصادي، أن الدول لا يمكن اختزالها في بنيتها الاقتصادية، وأن هناك مكونات أخرى تُحدّد سياستها، مثل النفوذ والسيادة وغير ذلك⁽⁵¹⁾.

كتب رالف ميليباند في عام 1969 كتاب الدولة في المجتمع الرأسمالي⁽⁵²⁾ أعاد فيه التأكيد على موقف ماركس الأول، وهو استقلالية الدولة نسبيًا عن الصراعات الاجتماعية، لأن أجهزة الدولة، تحديدًا في النظام الرأسمالي، وفي الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، تحاول أن تجسّد تمثيلها للمصلحة العامة من خلال التسويات الاجتماعية. وفي بعض الأحيان، تضطر إلى الاصطدام بمصالح الطبقة الرأسمالية ذاتها. ولا شك في أن ثمة طبقة رأسمالية مهيمنة تملك وسائل الإنتاج في الدول الصناعية المتقدمة في الغرب، وأن للشركات والرأسماليين علاقات قوية مع مؤسسات السلطة والأحزاب والجيش والجامعات ووسائل الإعلام، وأن لديهم تمثيلًا غير متناسب في جميع مستويات جهاز الدولة. ومع ذلك، كي تكون الدولة ناجعة ومؤثرة، فإنها تضطر إلى فصل نفسها في الظروف العادية عن الفئات المختلفة من الطبقة المسيطرة⁽⁵³⁾.

وقد وجد إيمانويل فالرشتاين (Immanuel Wallerstein) (1930-2019) طريقة دوجمائية أخرى لتفسير التفاوت بين الدولة ووظيفتها الاقتصادية وحدود السوق الوطنية، فحوّله إلى استجابة لحاجات السوق العالمية. وبما أنه لا يمكن التفكير في الدولة خارج النظام الدولي، وهو نظام رأسمالي عالمي عند فالرشتاين، فإن الدولة الوطنية هي نتاج الرأسمالية بالنسبة إليه؛ إنها نتيجة وليست سببًا. النظام الرأسمالي عنده هو نظام قائم على التجارة وليس مسألة تطوّر صناعي، ويتطلّب النظام التجاري الرأسمالي العالمي وجود وحدات سياسية غير متطابقة مع حدود اقتصاد السوق. والسؤال هنا: لماذا يتطلّب النظام الرأسمالي العالمي هذا الفصل

(51) Gregor McLennan, "Capitalist State or Democratic Polity? Recent Development in Marxist and Pluralist Theory," in: Gregor McLennan, David Held & Stuart Hall (eds.), *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes/Philadelphia: Open University Press, 1984), pp. 84-85.

(52) Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (New York: Basic Books, 1969).

(53) David Held, "Central Perspectives on the Modern State," in: McLennan, Held & Hall (eds.), p. 59.

بين السياسي والاقتصادي؟ يقول فالرشتاين إن وظيفة الدولة، بوصفها مؤسسة في النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي، هي تحصيل امتيازات البعض ضد الآخرين في السوق؛ أي تحديد حرية الأسواق، ولدى الدولة الوطنية العديد من الوسائل لفعل ذلك. وبالطبع، يمكن أن تؤدي دورًا ليس في نطاق سيادتها فقط، بل خارجها أيضًا⁽⁵⁴⁾. وبحسب نايجل هاريس (Nigel Harris)، فهي تقوم بحماية الأسواق والمشاريع القائمة ضمن حدودها. كما أنها تنقل أرباح الشركات إلى وطنها الأصلي، وتقدم بنية تحتية قانونية اقتصادية سياسية صناعية وعسكرية يمكن، ضمنها، أن يزدهر الإنتاج⁽⁵⁵⁾. هكذا أصبحت الدولة عنده نتاج وظيفتها في السوق الرأسمالية العالمية، فالحاجة إلى الوظيفة تنشئ المؤسسة التي تقوم بها في إسقاط لها على التاريخ. وبما أنه يشخص ضمن البنية القائمة سببًا ونتيجة، فإن السبب يسبق النتيجة تاريخيًا أيضًا، وتنشأ الثانية من الأولى في التاريخ، وليس في النموذج النظري فحسب.

إن ما يحافظ على استقرار نظام الاقتصاد العالمي، وفق فالرشتاين، هو وجود مركز وهامش وشبه هامش. وتؤدي دول شبه الهامش دور الوسيط، وتفتح مجالًا أمام الانتقال إلى المركز. ويشكل التنافس بين الدول الوطنية قاطرة تدفع بالنظام إلى الأمام، ومن دونها يتحوّل النظام العالمي إلى إمبراطورية عالمية، أو إلى دولة اشتراكية واحدة. وتتدخل الدول وتُشوّه الفعل الحر لآليات الاقتصاد الرأسمالي كي تزيد من الفوائد، سواء أكانت أرباحًا أم أجورًا للجماعات الموجودة داخلها⁽⁵⁶⁾. ويؤثر النظام الرأسمالي العالمي في الدولة عبر المنظمات الدولية والشركات المتعددة القوميات⁽⁵⁷⁾.

يمثل فالرشتاين وجهة نظر دوغمائية من خلال تفسير ماركسي آخر بشأن ديناميات النظام الرأسمالي العالمي، يفيد بأن الدول القوية تنمو بالضرورة في منطقة

(54) Roger Dale, "Nation State and International System: The World-system Perspective," in: McLennan, Held & Hall (eds.), p. 195; Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy* (New York/London: Cambridge University Press, 1979).

(55) Dale, pp. 204-205; Nigel Harris, *Of Bread and Guns: The World Economy in Crisis* (London: Penguin, 1983).

(56) Dale, p. 196.

(57) Ibid., pp. 202-204.

مركز الاقتصاد الرأسمالي العالمي⁽⁵⁸⁾. لكن نحن نعرف أن بعض الدول التي كانت في الماضي ممالك بيروقراطية، مثل الصين ومصر، أصبحت في العصر الحديث دولاً قوية، من خارج مركز النظام الرأسمالي العالمي. والمقصود بدول قوية أنها مركزية ومستقرة وذات بيروقراطية متطورة نسبياً، وتحظى بولاء سكانها.

لكن حتى من منظور التاريخ الاقتصادي، لم يكن فالرشتاين محقاً. وتساءل سكوكبول: لِمَا كانت هولندا وإنكلترا من الناحية الاقتصادية من دول المركز الرأسمالي، وفقاً لتحليل فالرشتاين، فهل كانتا دولتين قويتين أيضاً، كما يُعرف فالرشتاين "الدولة القوية"؟ لم تكن هولندا قوية، نظراً إلى أن الحكومة الهولندية كانت مجرد اتحاد فدرالي لأوليغارشيات التجار، لكن فالرشتاين لا يرى سوى الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين إنكلترا وهولندا ووظيفة الاقتصاد الهولندي المهمة في نشوء الاقتصاد الرأسمالي العالمي. ومن الجلي أنه يريدنا أن نصدق أن الدولة في إنكلترا إبان عصر أسرة تيودور الإنكليزية كانت دولة مركز قوية، مع أن وقائع التاريخ تؤكد أن الملكية الإنكليزية لم تملك جيوشاً ضخمة، ولا إدارات بيروقراطية متوغلة في المجتمع المحلي، بل لم يكن باستطاعة ملوك الإنكليز أن يحكموا إلا من خلال التعاون مع الوجهاء المحليين الأقوياء وأعيان المقاطعات البرلمانية وأوليغارشية التجار في لندن⁽⁵⁹⁾.

وفي رأي فالرشتاين: كان على فرنسا تطوير ملكية بيروقراطية مركزية من أجل الحفاظ على تماسك طبقاتها الرأسمالية ذات التوجهات المختلفة⁽⁶⁰⁾، ولا يوجد في الحقيقة أي إثبات أو دلائل على ذلك، سوى أن هذا الافتراض يناسب نظريته. والعبارة أعلاه كانت استدراكاً منه لمواجهة مأزق نظري يتمثل في صعوبة تفسير الأسباب التي جعلت فرنسا - التي كانت تقع جزئياً في منطقة المركز، وجزئياً في منطقة شبه الأطراف - تبني دولة أقوى من دول تقع في منطقة المركز، مثل إنكلترا

(58) Theda Skocpol, "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique," *American Journal of Sociology*, vol. 82, no. 5 (March 1977), p. 1083.

(59) Ibid., p. 1084; Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974), pp. 199-221, 231-233, 355.

(60) Skocpol, "Wallerstein's World Capitalist System," p. 1085; Wallerstein, *The Modern World-System I*, pp. 263-269, 283-285.

التي لم تكن دولة قوية. وربما العكس هو الصحيح، أي إن ضعف الدولة في كلٍّ من هولندا وإنكلترا سمح بتطور اقتصاد السوق، لأن الدولة لم تكن قادرة على لجمه، ولا على التدخل لصالح الطبقات الفقيرة، وذلك خلافاً لفرنسا وبروسيا القرن التاسع عشر مثلاً.

في بدايات تاريخ أوروبا الحديث، كانت الأنظمة الملكية في القارة تتنافس في بناء الجيوش وإرسالها إلى الحروب، وتموّل ذلك عبر استخدام الضرائب وعائدات القروض المتضخمة. لذا، ليس من المستغرب أن هذه الأنظمة الملكية، التي رأت أهمية استحداث وسائل بديلة من استخراج الموارد بغرض بناء أكبر الجيوش البرية، قد توصّلت أيضًا إلى صيغة لتطوير جهازها البيروقراطي الضروري لإدارة جباية الضرائب والسيطرة على التجارة واستيعاب أفراد الطبقة العليا. لكن هذه الأنظمة لم تكن من البلدان التي وجدت نفسها خلال تلك الفترة في قلب الاقتصاد التجاري الرأسمالي الناشئ؛ إذ يشير فالرشتاين، مثلاً، إلى أن هولندا كانت دولة صغيرة، يعتمد بقاؤها على التوازنات العسكرية بين جيرانها الأقوياء، في حين كانت إنكلترا بمعزل، إلى حدٍّ ما، عن النظام العسكري القاري (نظرًا إلى طبيعة التكنولوجيا العسكرية والبحرية في ذلك الوقت) بسبب وضعها بوصفها جزيرة، لكن اتفق أنه كان لدى كلٍّ من إنكلترا وهولندا خلال هذه الفترة حكومة تستجيب بشكل فريد للمصالح التجارية الرأسمالية، ولم تكن تانك الحكومتان بيروقراطيتين (حتى وفقًا لمعايير ذلك الوقت)، ولهذا السبب لم تكونا قويتين على نحوٍ يجعلهما قادرتين على عرقلة النمو التجاري أو حماية الطبقات الدنيا ضد تعديّات المُلّاك العقاريين أو البرجوازيين الرأسماليين⁽⁶¹⁾.

إن التمايز بين الاقتصاد والسياسة، ونشوء المجال الاقتصادي بوصفه مجالًا قائمًا بذاته، بالتوازي مع تحويل الأمة إلى مجال اقتصادي كبير، هو نتاج نشوء الدولة الحديثة (مركزة السلطة والسيطرة الإقليمية)، ونشوء سلطة مالية ضريبية توحد الحيز الاقتصادي وتنشئ سوقًا وطنية ذات حدود جمركية تُزيل الحواجز الجمركية داخلها، وتفرض حواجز تجاه الخارج.

(61) Skocpol, "Wallerstein's World Capitalist System," p. 1086.

من ناحية أخرى، أكد الاشتراكيون الديمقراطيون (والماركسيون الإصلاحيون) منذ إدوارد برنشتاين (Eduard Bernstein) وحتى يورغن هبرماس (Jürgen Habermas)، الجانب الإيجابي في سلوك الدولة، وليس الجانب السلبي فقط، إذا كانت دولة ديمقراطية وإذا كان العمال منظمين؛ فقد رفضوا رؤية الدولة بوصفها مجرد حارس للمشروع الاقتصادي الرأسمالي ضد الثورات والتغيرات الثورية؛ فالديمقراطية تفسح المجال للطبقة العاملة للتأثير في الدولة، وفي سياساتها الاقتصادية. ولم يكن هذا الموقف بعيدًا عن دوافع ماركس بالمطالبة بالديمقراطية، لأنه اعتقد أنها تقود إلى حكم الطبقة العاملة بما أنها الأكثرية، لكنه كان أكثر واقعية من موقف ماركس، لا لأن الطبقة العاملة لم تُعد غالبية فحسب، بل أيضًا لأن الدولة الديمقراطية هي عبارة عن مؤسسات تعمل بدوافع متنوعة، وبموجب آليات مختلفة، وتخضع لتأثيرات متباينة، من بينها الطبقة، لكنها ليست الأولى، ولا الحاسمة دائمًا.

تشمل التيارات التي تشعبت من الماركسية نقدًا لها، يُحافظ على النواة الأصلية للماركسية بشأن تحديد الاقتصاد للسياسة والدولة في نهاية المطاف، وثمة نقد تَخَلَّى تمامًا عن هذه النواة الأصلية⁽⁶²⁾. وقد اتفق الماركسيون التعدديون والنقديون التعدديون على أنه لا توجد معادلة تربط نشوء الدولة بوظائف اقتصادية مُحددة. ويعني هذا، أولاً، أن الفكرة القائلة إن الدول أدوات بيد الطبقات هي فكرة مشكوك في صحتها، وثانيًا، أن وظيفة الدولة الرأسمالية لا تقتصر على تسيير مصالح الطبقة الرأسمالية⁽⁶³⁾. وإذا كان في الإمكان إنقاذ العلاقة بين الطبقات والدولة، فإن ذلك ينحصر في إطار الصراع للتأثير في سياسات الدولة، في حال كانت الطبقة الاقتصادية منظمة سياسيًا بالفعل.

أدخل فير مكوّنًا اجتماعيًا آخر إلى جانب الطبقات؛ فالطبقات ليست الجماعات الوحيدة التي تصارع على الدولة والسلطة، إنما ثمة جماعات أخرى، سمّاها جماعات المنزل أو المكانة (Status Groups)، وهذه يمكن أن تكون بالمكانة والسلطة والتأثير، أو اختلاط العامل الاقتصادي والمكانة الاجتماعية، بما يعنيه ذلك من مؤشرات مفهوم القوة (Power) كما كانت حال الطبقات (Estates)، وكذلك بالمكانة المهنية

(62) McLennan, pp. 96-97.

(63) Ibid., p. 99.

والمذهب الديني وغيرهما. ولا يجوز أن ننسى الصراع القائم بين الدول الوطنية، وليس فقط داخل الدولة⁽⁶⁴⁾؛ فالدولة ليست نتاج العلاقة مع المجتمع فحسب، بل هي أيضًا نتاج صراعات إقليمية مع دول أخرى، وهي حجر الأساس في العلاقات الدولية، وسيادتها متأثرة بطبيعة هذه العلاقات.

إن الخصم الطبيعي للماركسية والنظريات الأخرى التي ترى في الدولة وظيفة، أو تفهم المؤسسات على أساس المنافع التي تحققها لفئة أو طبقة أو حتى للشعب، هو المؤسسية (Institutionalism)، وحتّتها الرئيسة هي أن خيارات مؤسسية سابقة تُحدّد أيضًا الخيارات المُمكنة في المستقبل.

يقوم التفسير المؤسسي لاستمرارية الدولة على أن البنى حالما تقوم، فإنها تُدافع عن نفسها، كما لا يتمتع السياسيون وأصحاب القرار بحرية القرار بعد أن تنشأ المؤسسات، فهي تفرض عليهم قيودًا، فضلًا عن أن "تبعية المسار" (Path Dependency) تمنع المؤسسات ومن يُمثّلها، وقد وضعتهم قرارات سابقة على مسار معيّن، من التصرف بموجب المتغيرات ومعايير الفائدة والضرر. ولا تعي المقاربات الوظيفية والنفعية للدول ذلك، لأنها ترى أن كل شيء يعتمد على فعل الفاعلين والظروف، ولا تأخذ المؤسسات بوصفها مُعطى⁽⁶⁵⁾؛ فالتاريخ بالنسبة إليهم هو نتاج مصالح الجماعات (مثل الطبقة) أو خيارات الأفراد أو الفاعلين (سواء أكان الفاعل فردًا أم جماعة)، لأن للنشاط السياسي والدولة والطبقات كلها أهدافًا ووظائف تُحقّق مصالح أو منافع. بيد أن هذه المقاربات لا تقدّر جيدًا أثر المؤسسات ومصلحتها، والقيود على فعل المؤسسات نتيجة لقرارات سابقة شقّت مسارًا يصعب تغييره أو التراجع عنه. وعلم العلاقات الدولية تحديدًا يتعامل مع الدول على أنها وحدات قائمة وذوات فاعلة في السياسة الدولية، وقلما ينظر في القيود المؤسسية الداخلية التي تُحدّد فعل الدول وتمنعها من الفعل بموجب المصالح وموازن القوى فقط، كما هو رائج في علم العلاقات الدولية⁽⁶⁶⁾.

(64) Held, p. 65; Anthony Giddens & David Held (eds.), *Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates* (Berkeley, CA: University of California Press, 1981), pp. 60-86.

(65) Stephen D. Krasner, "Sovereignty: An Institutional Perspective," *Comparative Political Studies*, vol. 21, no. 1 (1988), p. 68.

(66) Ibid., p. 70.

طُبِّقَت النظريات الوظيفية على الفاعلين الاجتماعيين المركّبين، وطُبِّقَت النظرية النفعية على الأفراد، وكلاهما يعتبر السلوك الإنساني سلوكًا هادفًا إلى زيادة المنافع عبر تبنيّه واحدًا أو أكثر من المحفّزات في البيئة القائمة، لكن يغيب عنهما أن القيود المؤسسية قد تمنع فاعلين سياسيين من القيام بما هو نافع وضروري⁽⁶⁷⁾.

(67) يجلب كراسنر مثالًا متطرفًا على ذلك؛ ففي نهاية القرن الثامن عشر، كان للكومنولث البولندي الليتواني مجلس برلمان من طبقة النبلاء، وتمتع جميع أعضائه بحق النقض (الفيتو)؛ حيث يحق لأحد أعضاء المجلس معارضة قرار غالبية المجلس، ما يُعطل القرار تمامًا، فلم يتمكن المجلس من اتخاذ قرار موحد لمواجهة الخطر والتهديد الخارجي، ما أدّى إلى تعرض الكومنولث للغزو، ومُحي تمامًا من خريطة أوروبا لمدة 120 عامًا تقريبًا (1795-1918).

Ibid., pp. 70-71.

الفصل السادس

صراع بشأن نظرية الدولة بوصفها عقيدة

في السجال حول كون الدولة جسمًا واحدًا له إرادة واحدة. في معنى التقليد الدولاني ورفع الدولة بوصفها شخصًا معنويًا فوق المجتمع، وفي تعديل الديمقراطية لهذا المبدأ. في اعتبار المذهب النفعي والليبرالية الكلاسيكية لهذا التحديد بوصفه أساسًا لفكرة السيادة المطلقة للدولة. في عدم تعارض رفض فكرة السيادة المطلقة مع اعتبار أن الدولة شخصية معنوية في القانون الدولي والدستوري. في نقد المذهب التعددي فكرة السيادة والفراغ الشاسع بين الدولة ذات السيادة المطلقة والفرد، وضرورة احترام استقلالية الروابط القائمة، وبمعنى ما سيادتها في مجالها الوظيفي. في عدم اكتفاء التعددية بالتحديد الليبرالي لسلطات الدولة بالفصل بين السلطات والحقوق المدنية والمواثيق الدولية، وإصرارها على اعتبارها الدولة فدرالية جماعات، وسلطتها فدرالية وظائف. في التعددية الجديدة الديمقراطية التي ترى أن الأساس هو توزيع مصادر السلطة والقوة والتنافس، وليس حقوق الروابط والاتحادات. في أقول المذهب التعددي. في انتقال إشكالية السيادة المطلقة للدولة من خصم للحروب الدينية في زمن بودان وهوبس إلى خصم للفكر الديمقراطي الليبرالي، وسند نظري للدكتاتورية في القرن العشرين. في رؤية شملت للمجال السياسي ورفعها فوق بقية المجالات وهيمنته عليها. في اعتبار أن السيادة لا تتجزأ، وكذلك حاملها صاحب السيادة، وفي أن امتحان السيادة هو صلاحية إعلان حالة

الاستثناء. في أن ما يميز المجال السياسي هو التمييز بين الصديق والعدو، وحالة الحرب القائمة أو الكامنة في التمييز بين نحن والعدو. في نقد أفكار شमित التي نظّرت في الحقيقة للفاشية.

أولاً: التعدديون ضد مفهوم السيادة

ثمة دراسات متخصصة في الفرق بين التقليد الدولاني في فرنسا وألمانيا اللتين انتشر منهما هذا التقليد إلى الدول الأوروبية الأخرى خلال القرن التاسع عشر، من جهة، والتقاليد السياسية في بريطانيا والولايات المتحدة من جهة أخرى. يشدّد التقليد الدولاني، عمومًا، على استقلالية السلطة العمومية وتميّزها من المجتمع وطابعها المعياري، ومن ضمن ذلك دورها في حفظ الأمن والنظام والأخلاق العمومية وتشكّل الهوية الوطنية. وتُعدّ الدولة بموجب هذا التقليد شخصًا/ شخصية (Person) خيالية (أو معنوية بلغة القانون) فاعلة ومتميزة من الحكام والمحكومين في آن. وثمة توتر بين مفهوم الدولة هذا ومفاهيم مثل الديمقراطية التي تحول الفصل بين الدولة والمجتمع إلى تمايز، أو تمفصل داخل الوحدة ذاتها، والمقاربات الأدائية للحكومة، ومحاولة اختزال الدولة في أجزائها (مؤسسات الحكم)، ومفاهيم دولة الرفاه التي ترى الدولة بوصفها مجموعة وظائف فحسب. فهذه المفاهيم الأخيرة تُشكّك في كون الدولة كيانًا واحدًا وفاعلاً، ويرتبط به خير المجتمع. وعندما يستخدم كينيث دايسون مصطلح Stateless Society، فإنه لا يقصد مجتمعات من دون دول، وإنما المجتمعات التي لا تسود فيها تقاليد دولانية كهذه، فلا تنفصل فيها السلطة العمومية عن المجتمع، ولا تسود فيها مقاربة للدولة بوصفها فكرة مستقلة. ومع ذلك، قد تكون هذه دولاً قوية، مثل بريطانيا والولايات المتحدة، حيث تسود علاقات قوية بين المجتمع والدولة، ويُنظر إلى الدولة بوصفها مجموعة مؤسسات⁽¹⁾.

بغض النظر عن طبيعة نظام الحكم وعلاقته بالمجتمع، وفي وجود ما يسميه دايسون تقاليد دولة (أي دولانية) أو غيابها، فثمة أمور ثابتة، في رأيي، تنطبق على

(1) Kenneth Dyson, *The State Tradition in Western Europe: A Study of An Idea and Institution* (Colchester, UK: European Consortium for Political Research (ECPR) Press, 2009 [1980]), p. vi.

جميع حالات الدولة الحديثة، وهي وجود سيادة على الأرض والسكان داخل حدود ترابية. وتتجلى هذه السيادة في حقها الحصري في التشريع واحتكار الممارسة الشرعية للعنف. إن من يمارس ذلك هو مؤسسات بذاتها، وليس كيانًا ميثافيزيقيًا اسمه الدولة. ولكن القدرة على تخیل إطار جامع بين الحاكمين والمحكومين هي التي تمكن من نسب السيادة والشرعية إلى هذه المؤسسات، ونسب المواطنة إلى المحكومين. وغالبًا ما يسقط هذا الجامع المتخیل على التاريخ ويُغرس في التراث بأثر تراجعي.

تتعامل التقاليد الدولانية مع العلاقات السياسية من زاوية أكثر معيارية وأقل منفعية، متجنبًا المقاربة الاقتصادية، كما أنها لا ترى المصلحة العامة بوصفها مجموع المصالح الخاصة فقط. هذا مع احتفاظها بروح عقلانية في التحليل (ليس المقصود العقلانية مقابل الغيبية، بل بمعنى التقليد الفلسفي العقلاني في مقابل الإمبريقي التجريبي)، مع الإصرار على أن الدولة كيانٌ قائمٌ بذاته ومتميزٌ من المجتمع. كما تشدد هذه المقاربة على المؤسسات التي تجسد قوة القانون، وتهتم برسمية المؤسسات واستقلالها عن شخوص الحكام، وتُعنى كثيرًا بالرموز السياسية للجماعة والدولة بوصفها بؤرة الهوية والتضامن، ونظرتها إلى السياسة معيارية وذات طابع جمعي وصائي.

وفي المقابل، فإن المجتمعات الغربية التي لا يسود فيها هذا التقليد تتميز بقوة التعددية والتمثيلية، وتقاليد الحوار والمحاكاة في الثقافة السياسية، ونظرة أداتيّة للحكم، ومفهوم براغماتي للسياسة، وتحليل اقتصادي لها، وتشديد على دور النخب، ومقاربة للمؤسسات التنفيذية تأخذ في الاعتبار شخوص الحاكمين⁽²⁾. وفي هذه الدول تمارس الطقوس التي تؤكد الاستمرارية التاريخية لكيان الدولة، وأيضًا على العادات المتوارثة في تنظيم الحياة السياسية، وليس بالضرورة على مبادئ مصوغة؛ فالأخلاقية السياسية هي ممارسة الحياة المدنية⁽³⁾. لكن هذه كلها في النهاية تؤدي، في رأيي، دور تأكيد الكيانية الواحدة، سواء أكان ذلك في التقاليد الدولانية أم في التقاليد الليبرالية. ومن هذه الناحية، ثمة تقارب مستمر، وتقليص للفجوة بين الدول ذات التقاليد الدولانية وتلك التي تفتقر إليها.

(2) Ibid., pp. 50-51.

(3) Ibid., p. 52.

تراجعت أهمية التقليد الدولي مع هيمنة التقليد الأنكلو-أميركي في دراسات الحكم والقانون، ومع انتشار تخصصات الإدارة والسياسات العمومية والمقاربات المنفعية للمجال الحكومي والنظرة الاختزالية للدولة؛ تلك التي تختزل الدولة في مؤسسات بعينها.

ومن ناحية أخرى، للمذهب الدولي رواد في بريطانيا أيضًا، وليس فقط في فرنسا وألمانيا. وقد وضع الفقيه القانوني والقاضي والسياسي المحافظ وليام بلاكستون (William Blackstone) (1723-1780) تعريفًا "دولانيًا" للدولة بناءً على عقد هوبس الاجتماعي: "الدولة هي جسم جماعي مؤلف من أفراد عديدين مؤخّدين للعمل معًا مثل شخص واحد من أجل سلامتهم ورفاهيتهم". وقد تموضع العلامة المميزة للسيادة، أي امتلاك السلطة للتشريع بأشكال مختلفة، لكن سلطة التشريع نفسها هي "جزء من الحق الطبيعي الذي يعود إلى الدولة ذات السيادة"⁽⁴⁾.

لا شك في أن الديمقراطيات عمومًا تقيم جسورًا مؤسسية (الانتخابات، الأحزاب، وجماعات الضغط، والرأي العام وغيرها) بين مؤسسات الدولة والمجتمع، لكن هذه لا تخصّ النظامين الأمريكي والبريطاني فحسب، بل أيضًا تصحّ في حالة فرنسا وألمانيا وبقية الدول الديمقراطية الموسومة بالدولانية. وعمومًا، تصحّ في التقاليد الجمهورانية كما في التقاليد الديمقراطية الليبرالية. ومن هذه الناحية، فمع كثرة الأبحاث عن الاختلاف في فهم الدولة بين القارة الأوروبية وبريطانيا، فإن واقع الدولة الديمقراطية ومؤسساتها تُضائل هذه الاختلافات.

لقد تفاعلت تيارات عديدة جمهورية وديمقراطية وليبرالية وتعددية وجماعية واشتراكية، حتى نتجت التركيبة الديمقراطية الليبرالية الحالية، والموقف المتوازن من الدولة بوصفها مستقلة نسبيًا عن المجتمع والاقتصاد من حيث الاعتبار التي تسمّى سياسة، ومن حيث فهم معنى سيادة الدولة وسيادة القانون الذي سنتطرق إليه لاحقًا. وكان التيار التعددي من بين التيارات التي اعترضت على مقاربة الدولة بوصفها شخصًا معنويًا، أو صاحب سيادة، مع انتشار الفكرة الفلسفية والقانونية عن الدولة في القرن التاسع عشر.

(4) Quentin Skinner, "The Sovereign State: A Genealogy," in: Hent Kalmo & Quentin Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 39.

اعترضت تيارات فلسفية وقانونية عديدة على فكرة كون الدولة جسمًا واحدًا أو كيانًا له شخصية. ومنذ البداية، تعرّض هذا النمط من التفكير المستمد من تقليد يعود إلى هوبس (اجتماع الإرادات في العقد، وتجسد مجموع الإرادات في العاهل صاحب السيادة) لنقد شديد من الفلسفة النفعية عند جيريمي بينثام، وذلك في هجوم مباشر على طرح بلاكستون؛ ففي رأي بينثام، لا مجال للخيال عند الحديث عن الدولة، ويجب تركيز الاهتمام بالوقائع القابلة للملاحظة، مثل الأفراد الحقيقيين وسلوكهم وحزباتهم وعلاقتهم بالسلطة. وقد وسم هذا النوع من التفكير التجريبي الرفض لفكرة كيانات ميتافيزيقية، مثل الدولة خارج جهاز الحكم، الفكر النفعي والليبرالية عمومًا. وجاء بعده جون أوستن (John Austin) (1790-1859) في كتابه المعروف *The Province of Jurisprudence Determined* (1832)، فعرّف الدولة بأنها الحاكم أو الحكام، وليست كيانًا خياليًا قائمًا بذاته مستقلاً عن الأشخاص، وعرّف القانون بأنه حقيقة اجتماعية ناتجة من السلطة والطاعة، وليست من تجليات القانون الطبيعي أو الأخلاق. واعتبر هنري سيدجويك (Henry Sidgwick) (1838-1900) أيضًا، في تعريف له في عام 1891، أن الدولة هي جهاز الحكومة. ووفق ليونارد هوبهاوس (Leonard Trelawny Hobhouse) (1864-1929)، أحد آباء الليبرالية السياسية المتوافقة مع العدالة الاجتماعية، المسمّاة "الليبرالية الجديدة"، في رده على برنارد بوزانكيه (Bernard Bosanquet) (1848-1923)، وعلى ما سمّاه النظرية الميتافيزيقية في الدولة⁽⁵⁾، فإن الدولة ليست سوى المؤسسة الحكومية. وناقش هارولد لاسكي (Harold Laski) (1893-1950)، الذي كان أحد أقطاب التيار التعددي في مقاربة الدولة ثم تحول إلى الماركسية، بالطريقة نفسها في كتابه السلطة في الدولة الحديثة *(Authority in the Modern State)* (1919)، أن الدولة هي نظام من السلطة الإدارية والتنفيذية والقانونية، ومعها جهاز بيروقراطي وسلطة إكراهية⁽⁶⁾. وهو تعريف شبيه بتعريف فيرر للدولة.

عمومًا نظر فقهاء القانون، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلى فكرة السيادة بعين الريبة، وذلك بسبب استخدامها ضد الديمقراطية والحقوق

(5) James Meadowcroft, "Introduction," in: James Meadowcroft (ed.), *Hobhouse: Liberalism and other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. xiii.

(6) Ibid., pp. 41-42.

الفردية. وتبنوا موقفًا مفاده أن السيادة موجودة في عالم الأفكار، وليست قائمة في عالم الواقع، ومن ثم فإنها تتغير بتغير الموقف منها، ولا يجوز تكريس مفهوم محدد لها بوصفها السلطة الحصرية العليا، وهو مفهوم يمكن أن يُساء استخدامه. وقد رأى الحقوقي الليبرالي هانس كيلزن (Hans Kelsen) (1881-1973)، واضح دستور النمسا بعد الحرب العالمية الثانية، أنه لا يمكن تسمية الدولة بصاحب السيادة إلا بوصفها نظامًا قانونيًا. وباختصار، يؤكد كيلزن سيادة القانون، مُقَصِّيًا تفسيراتٍ مثل سيادة الدولة المجردة وسيادة الحكام⁽⁷⁾. وهو لا ينفي بالطبع أن التشريع هو مجال الدولة، كما أن الدولة هي الشرط الضامن لتنفيذ القانون، فلا سيادة قانون دون دولة. ولكنه يقصد أن مفهوم سيادة الدولة دون سيادة القانون هو مفهوم خطير. وسوف أُبين اتفاقًا مع فكرة سيادة القانون، من زاوية نظر أخرى في فصل خاص بالسيادة.

لو تجاوزنا مفهوم السيادة بوصفه الحق الحصري في ممارسة السلطة على إقليم وسكان، أي بوصفها مرادفًا لحق الدولة الحصري في ممارسة سلطاتها، ولو تجاوزنا الأبعاد المعنوية والهوياتية القائمة فيه، والمتعلقة باستقلال الدولة نحو الخارج، إلى مشاغلها الفعلية، أي ممارسة السلطة (والمقصود في هذه الحالة سلطة الدولة، أي السلطة العليا التي لا سلطة فوقها في مجالها السيادي)، لوصلنا فورًا إلى نتيجة مفادها أن لا شيء في الدنيا يستحق تسمية سلطة مطلقة؛ فكل سلطة، حتى السلطة العليا التي لا سلطة فوقها في مجالها السيادي الإقليمي، إنما هي محددة بقوى خارجية وداخلية في أي ظروف معطاة. والسلطة المطلقة في هذا السياق يمكن أن تعني فقط عدم وجود سلطة أخرى فوقها في الإقليم الترابي نفسه، فهي لا تعترف بالقوى (سواء أكانت دولًا كبرى مؤثرة في صنع القرار أم قوى سياسية داخلية وجماعات أهلية واتحادات طوعية، والإعلام، وغيرها)، والظروف التي تحدّد من ممارستها السلطة بوصفها سلطات. أما ما نقصده بتحديد السلطة دستوريًا وقانونيًا في الدولة الحديثة، فهو التحديد الذاتي بالقانون الملزم لمؤسسات الدولة والفاعلين فيها، وليس فقط للمحكومين، ووجود توزيع للسلطات الممثلة للسيادة، حيث توازن إحداها الأخرى

(7) Dieter Grimm, *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, Belinda Cooper (trans.) (New York: Columbia University Press, 2015 [2009]), pp. 6, 51; Hugo Preuss, *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften* (Berlin: J. Springer, 1889); Léon Duguit, *Law in the Modern State* (New York: B. W. Huebsch, 1919); Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* (Tübingen: Mohr, 1920).

وتضبطها. والحديث ليس عن سلطة أخرى غير سلطة الدولة، بل عن تمفصل سلطاتها هي ذاتها.

وفي رأيي، فإن انتماء الشعب ومؤسسات الحكم إلى كيان يجمعهما، هو ما يرتقي بالدولة الحديثة عن كونها مجرد سلطة، حتى لو عدّ الفلاسفة التجريبيون هذا الكيان "خياليًا"؛ فمن دونه لا تمييز بين الدولة وشخص الحكام. ومن شروط هذا التصور: أولاً، وجود وعي بهوية مشتركة قومية أو وطنية؛ ثانياً، وجود مؤسسات فعلية قائمة أصبح المواطن الواعي، ولا سيما في الدول الديمقراطية، يميّزها من الحكام باعتبارها مؤسسات الدولة، مثل الجيش والقضاء والوزارات (خلافاً لمن يشغلها من وزراء وأحزاب)، ودوائر التخطيط على أنواعها، والمراكز البحثية التي تمولها الدولة، والمتاحف... إلخ، إضافة إلى رمز مثل العلم والنشيد الوطني وطقوس اليوم الوطني، وضريح الجندي المجهول، وغيرها. وجميعها معرّض للنقد بوصفها تعبيراً عن سرديات انتقائية وأيديولوجيات.

أما اعتبار الدولة شخصاً معنوياً، وهذه قضية أخرى، فلا يضير أحداً، إذا اقتصر ذلك على فقه القانون الدستوري والقانون الدولي، لا علم السياسة، ولا علم الاقتصاد، ولا الفلسفة، ولا علم الاجتماع. وثمة حاجة إلى هذا الاعتبار، لأن العقود حين توقع باسمها، تُعدّ الدولة شخصاً معنوياً تُلزمه العقود، على الرغم من تغيير الحكومات. ويورد جاك دونديه دي فابر مثلاً مهماً، مفاده أن قانوناً صدر في مستهل الثورة الفرنسية (17 حزيران/يونيو 1789) يضع "الدائنين للدولة في رعاية الفرنسيين وشرفهم"، معبراً عن "وحدة الدولة واستمرارها"⁽⁸⁾. لكن يمكن القول، من المنطلق نفسه، إن الحكومات لا تذهب، بل من يغادرون هم رؤساء حكومات معينون ووزراء، وتبقى الحكومات التي هي بهذا المعنى شخص معنوي. ومن هنا لا أرى ضرراً، ولا تفكيراً ميتافيزيقياً في مقارنة الدولة قانونياً بوصفها شخصاً معنوياً. وعموماً يصعب تناول الشؤون العمومية في الحياة اليومية من دون التطرّق إلى الدولة بوصفها كياناً موجوداً، شرط أن ندرك دائماً أن الناس في أي لحظة معطاة يعنون بذلك مؤسسات يديرها أشخاص عينيون من جهة، ويعني ذلك وجود تصوّر أوسع لكيان

(8) جاك دونديه دي فابر، الدولة، ترجمة أحمد حسيب عباس، مراجعة ضياء الدين صالح (القاهرة: وزارة الثقافة، 1958)، ص 6.

يجمع هذه المؤسسات بالمجتمع من جهة أخرى. وغالبًا ما يرافق ذلك تصورٌ لدى المواطنين عن وجود مصلحة عامة يجب أن يرتفع إليها الحكام، من جهة أخرى، حتى لو لم يكن في وسعهم تحديدها، تاركين أمر صياغتها للسياسيين. ففي ما عدا الحكام العيينين، ثمة مؤسسات وأجهزة بيروقراطية، وتطلع المواطنين إلى ما يجب أن يكون عليه سلوكهم بوصفهم دولة تمثل الصالح العام. ولا توجد إمكانية لوضع تصور لصالح عام من دون هذا الكيان العام "الخيالي".

إن النقاش الحاد بشأن وجود كيان هو الدولة والسيادة وغيرهما، في مقابل الاعتراف بوجود أفراد فقط تتشكل منهم مؤسسات، بما في ذلك مؤسسات الحكم، هو نقاش فلسفي ناجم عن تحديدات فلسفية مجردة. لكن الواقع العيني ليس مؤلفًا من مجردات، كما أن الصراع الفكري السياسي في الواقع ليس بين فلسفة ليبرالية أو فلسفة هيغلية مثلاً، بل بين أيديولوجيات "غير نقية" في تجريداتها، وتأخذ كلها في اعتبارها أن الناس يتصورون وجود كيان جامع بين مؤسسات الحكم والمواطنين، وأن بعض هذه المؤسسات يسمّى، لهذا السبب، مؤسسات دوليّة، وليس حكومية، وأن هذا الكيان قائم أيضًا على مستوى الهوية والحقوق والواجبات والتوقعات والتطلّعات.

ولا يتفق التعدديون، الذين سيعالج هذا الفصل مواقفهم، مع مثل هذا التحليل، بينما يقترب التعدديون الجدد منه.

يُستخدَم لفظ التعددية في سياقات متعددة، بما في ذلك في وصف مدارس مختلفة في النظرية السياسية. والمقصود هنا هو المدرسة التي عارضت توسّع نفوذ مؤسسات الدولة في المجتمع منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينيات القرن العشرين، ودافعت عن الروابط الاجتماعية القائمة، ولا سيما الروابط الطوعية، من خلال معارضة مفهوم السيادة. وعلى الرغم من وجود بعض التقاطعات مع مفهوم التعددية الديمقراطية التي تعني تعدّد حيازة مصادر القوة والثروة الاجتماعية والاقتصادية، وتعدّد القوى السياسية تبعًا لذلك، والتنافس في ما بينها ضمن الديمقراطية الليبرالية، فإنّها تميّز منها في معارضتها مفهوم السيادة، وفي طرحها التعددية بديلًا بنويًا.

ظهرت المدرسة التعددية في ظروف تضخّم جهاز الدولة الحديثة، في نهاية القرن التاسع عشر، وتوسّع صلاحيات سلطاتها ونفوذها وتغلغلها في الاقتصاد والمجتمع،

بما في ذلك الشؤون الاقتصادية والتربية والتعليم والعائلة وغيرها، ولا سيما في بريطانيا مهد الليبرالية الكلاسيكية، وتدخل الحكومة في شؤون الدين في الجمهورية الفرنسية الثالثة (1870-1940). وبرز في المرحلة ذاتها نفوذ النقابات في النضال من أجل حقوق اجتماعية، فضلاً عن حق الاقتراع. كما قدم السوفييات نموذجاً للدولة شمولية تتدخل سلطاتها في جميع المجالات، بما في ذلك المسائل الاعتقادية.

بالنسبة إلى التغييرات التي طرأت على الفكر والسياسة الليبراليين، ونشوء الليبرالية الجديدة المتقبلة عملياً دولة الرفاه والحقوق الاجتماعية، وصولاً إلى تدخل الدولة في الاقتصاد للخروج من الأزمات الاقتصادية وتجنبها، والتغلب على مشكلة البطالة والأزمات السياسية، تذكر كاترين أودار بحق صدور كتابين مهمين في الفكر الليبرالي الجديد الذي غادر مواقع الليبرالية الكلاسيكية وتصالح مع تعظيم دور الدولة: كتاب وودرو ويلسون الدولة: عناصر في السياسة التاريخية والعملية (1886)؛ وكتاب هوبهاوس الليبرالية (1911)، اللذين ناديا بدور للدولة في الإصلاحات الاجتماعية الاقتصادية على أساس وجود حقوق اجتماعية للأفراد، إضافة إلى حرياتهم⁽⁹⁾.

اتفقت المقاربة التعددية مع الليبرالية في سعيها لتحديد نفوذ الدولة، لكن التعددية قامت بذلك عبر الدفاع عن حقوق الجماعات، في مواجهة طغيان رابطة الدولة عليها كلها. أما الليبرالية، فقاربت الحقوق بوصفها مرتبطة بالمواطن الفرد. لقد دافعت الليبرالية عن حق الاتحاد والتنظيم منذ تلك المرحلة، لكنها قصرت الشخصية القانونية صاحبة الحقوق والواجبات على المواطن الفرد، ولم تنسبها إلى الجماعات، في حين شخّص أنصار المدرسة التعددية خطورة كبيرة في ترك مساحة شاسعة فارغة بين الدولة والفرد، وحذّروا من أنها قد تشكّل تمهيداً للحكم المطلق، ولا سيما في بيئة تتقبّل فكرة وجود سيادة مطلقة، ولا تتجزأ.

تنطلق المقاربات التعددية من أن الدولة يجب أن تكون محايدة اجتماعياً، وغير خاضعة لجماعة أو طبقة بعينها. من دون ذلك، لا يمكنها القيام بمهمتها من خلال التوفيق بين المصالح المختلفة. وفي رأي التعدديين، لا يوجد مجتمع واحد،

(9) كاترين أودار، ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع، ترجمة سناء الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 289.

ولا مصلحة عامة واحدة، ويتطور الأفراد وتنمو شخصياتهم من خلال دخولهم في علاقات متبادلة، ومنها الجماعات والجمعيات والروابط التي يتألف منها المجتمع ويشكلها الأفراد طوعاً. والدولة هي رابطة الروابط ومجتمع الجماعات والجمعيات.

يمكن اعتبار التعددية عموماً اعتراضاً على نظرية السيادة التي تمنح الدولة سلطات غير محدودة، وتحذيراً من مخاطرها. ووفق غالبية منظري التعددية⁽¹⁰⁾، لا يوجد مصدر واحد للسلطة؛ ويعني هذا أن السيادة، إذا كان لا بد من استخدام المفهوم، موزعة في مؤسسات متعددة، ومنها مؤسسات غير رسمية، أو غير تابعة للدولة. وحتى في النظام الرأسمالي الذي عاصروه، ثمة تأثير للعمال وغيرهم من الفئات الاجتماعية عبر النقابات وروابط أخرى. ويجب أن يحظى جميع المواطنين بتأثير عبر الجماعات التي ينخرطون فيها. وهدف التعددين إحلال الدولة التعددية التي توزع السلطات الإدارية بين أجسام وظيفية تتمتع بالإدارة الذاتية محل جزء كبير من سلطات الدولة الكثيرة التي تدعيها لنفسها، بما في ذلك الزعم أنها توجد الاتحادات بواسطة القوانين.

كان هدف التعددين الإنكليز، كما أسلفنا، تجاوز الثنائية المتمثلة في دولة كُلية القدرة من جهة، ومجتمع مُتذَرَّر إلى أفراد من جهة أخرى (والتي ظهرت في أجلى صورها في تصورات هوبس للدولة)، وذلك بالتشديد على الروابط والاتحادات والأجسام الوسيطة، وأيضاً بتأكيد أهمية الجماعات القائمة أصلاً في المجتمع بوصفها واقعاً سيوسولوجياً. بداية، عبّرت عن هذه النزعة تيارات قانونية، وكان هدفها قونة التعددية⁽¹¹⁾. وحقن ليون دوغي نظرية الدولة القانونية بواقعية سيوسولوجية، مُقَوِّضاً بهذا فكرة السيادة المستقلة القائمة بذاتها. بذلك، كان يراجع فكر الدولة الفرنسي، المفتقر لدور الاتحادات والجماعات، وفق نقد هيغل ودوركايم له، ولكنه لا ينفيه أو

(10) ولا سيما جورج كول (George Douglas Howard Cole) (1889-1959) وجون نيفيل فيغيس (John Neville Figgis) (1866-1919) وهارولد لاسكي، وماري باركر فوليت (Mary Parker Follett) (1868-1933).

(11) ونجد ذلك عند فريدريك وليام ميتلاند (Frederic William Maitland) (1850-1906) وفيغيس، وعند دوغي في فرنسا الذي أدخل عناصر من علم اجتماع دوركايم إلى القانون العام، مُتحدِّثاً فكرة سيادة الدولة ووحدايتها باسم التضامنيات الاجتماعية التلقائية.

Cécile Laborde, "The Concept of the State in British and French Political Thought," *Political Studies*, vol. 48, no. 3 (2000), p. 543.

يتصل منه. لقد طرح دوغي فكرة أن تكون الدولة فدرالية وظيفية للخدمات العامة، وأن تُعبّر عن الواقع الاجتماعي للتضامن، طامسًا الحدود بين الدولة والمجتمع، معتقدًا أنه بذلك يُدافع عن سلطة الدولة بوصفها وظيفة وواجبًا⁽¹²⁾. ولكنه كان يقصد دمج التعددية الاجتماعية في الدولة.

مثّلت فكرة السيادة إشكالية خاصة للتعددين بتعليلات ثلاثة⁽¹³⁾:

1. ثمة خطورة خاصة في موقف الديمقراطيين الجمهوريين الذين تغريهم المقاربات التي تتعامل مع الدولة كأنها تمثل إرادة عامة واحدة، كما في موقف روسو من التعددية والروابط؛ إذ اعتبر الأخير أن وجود روابط واتحادات يعني قبول عدة إرادات عامة بالنسبة إلى الأفراد، ما يشوّه الإرادة العامة الحقيقية، لأن كل رابطة هي عامة بالنسبة إلى أعضائها، خاصة بالنسبة إلى الدولة، ما يُنتج مجتمعات جزئية داخل المجتمع في نظره⁽¹⁴⁾.

2. تقارب عقيدة السيادة الدولة، كما لو أنها فاعل مفرد له إرادة واحدة، مع أن الدولة هي مجموعة مؤسسات وأشخاص. ولا يجوز أن تُعامل كأنها ملك مطلق الصلاحيات. إن وجود إرادة شرعية واحدة هي فكرة مركزية ضمن عقيدة السيادة. وإذا حسبنا تقاطع إرادات الأفراد، والعزوف عن المشاركة في التصويت، وتعدد المصالح والمنطلقات للمصوتين، وعمليات الخداع في جذب الأصوات لأسباب لا علاقة لها بالموقف، والتزوير وغيرها، لا يبقى مما يسمى الإرادة العامة سوى إرادة جزء صغير من السكان شارك فعليًا في تشكيلها. ووجه الخطورة في نظر التعددين أن هذا الجزء الذي يمثل أقلية من المواطنين يطرح نفسه وكأنه يمثل الإرادة العامة التي تتحدث السيادة باسمها.

3. إن الدولة التي تفتّرض فراغًا بين السلطة والأفراد وتفرضه، يمكن أن تتحوّل بسهولة إلى طغيان. وقد برر فلاسفة مثل هوبس وروسو هذا الواقع برفضهم وجود أي كيانات وسيطة بين الأفراد والدولة.

(12) Ibid., p. 545.

(13) Paul Q. Hirst, "Introduction," in: Paul Q. Hirst (ed.), *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis and H. Laski* (London/New York: Routledge, 1989), pp. 25-28.

(14) Jean-Jacques Rousseau, "Of the Social Contract or Principles of Political Right," in: Victor Gourevitch (ed. & trans.), *Rousseau: The Social Contract and other Later Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 60.

4. صحيح أنه قد توجد قيود على السلطة التشريعية صاحبة السيادة، لكنها قيود عرفية متعلقة بثقافة الحكّام والسكان وغيرها، وليست جزءاً من عقيدة السيادة ذاتها، بل تفرضها البيئة السياسية الاجتماعية، وهي ليست مُلزمة بالنسبة إلى عقيدة السيادة. ومن هنا يفضّل الاستغناء عن هذه العقيدة كلياً.

كتب لاسكي، أشهر تعددي تلك المرحلة وأكثرهم إنتاجاً فكرياً، أن من المستحيل جعل النظرية القانونية في السيادة سارية المفعول في الفلسفة السياسية؛ فاكشاف صاحب السيادة مغامرة مستحيلة لأنها تفترض حيازته قدرات لا يمكنه تحقيقها، ولو تم ذلك لكان الأمر قاتلاً للمجتمع.

ينشأ القانون، وفق التعددين، في بيئة اجتماعية خلال مرحلة معيّنة. والمؤسسة التي تعلنه قانوناً لا تضاهي في أهميتها، بالنسبة إليهم، القوى التي مكّنت هذه المؤسسة من التصرف على هذا النحو⁽¹⁵⁾. كما أن السيادة، كونها نظرية في التنظيم السياسي، تصرّ على وجود مركز مرجعي نهائي، تكون كلمته بشأن النزاعات نهائية. وهذا استدلال غير صحيح، في نظر لاسكي، ونتائجه الأخلاقية خطيرة. فنحن نتعامل في الواقع مع سلطة، والمهم في السلطة هي الغايات التي تخدمها وكيفية خدمة هذه الغايات. ولا يوجد حد لعدد سبل تنظيم السلطة. والدولة ذات السيادة هي فقط واحدة منها. وقد استنفدت جدواها في رأيه؛ وعقيدة السيادة في حد ذاتها ليست مهمة، بل المهم هو خدمة مصالح الإنسانية وإخضاع الدولة لها⁽¹⁶⁾.

أيّ مجتمع هو في الحقيقة فدرالية من الجماعات، وفق لاسكي. وثمة وظائف يجب أن تترك للجماعات، فممارسة وظائف اجتماعية معيّنة باستقلال عن الدولة، تنشئ مواطنين مسؤولين، وليس من حق الدولة أن تتدخل في أي ممارسة لأفراد جماعة، إذا لم تترتب عليها عواقب على مجمل المجتمع، وأي تدخل كهذا يجلب غالباً نتائج عكسية. ولا بد من التمييز بين علاقة الدولة بالفرد والجماعة، وترك أكبر قدر ممكن من الحرية للجماعات ولالتزام الأفراد بها. إنها جماعات "سيادية"، وفق لاسكي، ويمكنها أن تعاقب أفراداً بالفصل والتغريم مثلاً. وتتميز من الدولة في عدم

(15) Harold Laski, *A Grammar of Politics*, 4th ed. (London: George Allen & Unwin Ltd., 1938 [1925]), p. 55.

(16) Ibid., pp. 44-45.

جواز أن تستخدم العقوبات الجسدية. فيفترض مثلاً أن يُتاح للكنيسة الكاثوليكية أن تُعلن أن من يخالفها محروم من الخلاص والحياة الأبدية في الآخرة، لكن ليس من حقها أن تطبق تجاهه ممارسات محاكم التفتيش. وإذا قام اليهودي في بريطانيا بمخالفة قوانين الطلاق المدنية، وذلك بتطبيق الشريعة اليهودية، فمن حق الدولة معاقبة الشخص المخالف، لكن لا يجوز لها معاقبة الكنيس أو الطائفة، وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى عضو طائفة الكويكرز الذي يرفض التجنيد للجيش وحمل السلاح، وذلك وفقاً لتعاليم طائفته، من حق الدولة أن تعاقبه، لكن ليس لها الحق في معاقبة الجماعة على تعاليمها. التعاليم شيء والتنفيذ شيء آخر؛ فهذا لا يفيد أبداً، لأن هذه الاتحادات ليست أقل سيادة من الدولة في مجالها، كما أنها محددة برفض أفرادها تطبيق تعاليمها أو قبولهم⁽¹⁷⁾.

من الواضح أن سبب إصرار لاسكي على مصطلح السيادة في حالة الاتحادات أتى لمضاهاة سيادة الدولة. والحقيقة أن الأصل في مصطلح السيادة هو أنه مصطلح قانوني. وأمثلته التي يسوقها تدل على أن هذه الروابط والاتحادات ليست ذات سيادة قانونياً، بل ربما فقط "سيادة معنوية"، ولا يفترض أن تكون سيادتها قانونية على الأرض والسكان، ما يُفترض أن يتوافر هو حقوق جماعية محدودة، ومقاربة الجماعات المنظمة ذات العضوية الطوعية، بوصفها تمتلك شخصية معنوية قانونياً، وذلك في تعامل الدولة معها. وهو نقاش ما زال قائماً في الغرب والشرق. وقد أصبح الفكر الليبرالي أكثر تقبلاً لفكرة الحقوق الجماعية هذه، شرط ألا تتعارض مع حقوق الفرد وحرّيته.

رأى لاسكي أن المجتمع، بما أنه مؤلف من جماعات، أي بما أنه فدرالي بمعنى ما، فإن السلطة يجب أن تكون فدرالية أيضاً⁽¹⁸⁾. الفدرالية التي يقصدها ليست قائمة بين مناطق فحسب، بل هي أساساً وقبل كل شيء فدرالية وظائف (Functions). وهذا عنده يعني أن القرارات في الدولة يفترض أن تتأثر بالروابط والمؤسسات. هكذا يفترض أن تصبح الصناعات المختلفة مؤسسات إدارية مثل المحافظات، وأن تحاط وزارة التربية بالمؤسسات التي ينتظم فيها جميع المعنيين بالتربية والتعليم،

(17) Ibid., pp. 59-60.

(18) Ibid., p. 271.

حيث تُستشار وتؤثر في صنع القرار. ولأن هذه الفدرالية تتخلى عن مبدأ السيادة، فهي تتخلى أيضًا عن التراتبية. الفدرالية التي يقصدها لاسكي لا تبدأ بفرد عضو في جماعة هي جزء من جماعة أكبر، وصولاً إلى كونها جزءاً من الدولة، وكأن الأخيرة هي الدائرة التي تحوي فيها جميع الدوائر. فالدولة ليست الكل، بل هي أيضًا جزء من الكل.

إن الجمعيات والروابط كيانات وظيفية يمكن أن تمثلها الدولة بوصفها رابطة الروابط القائمة على أساس ترابي (Territorial). أما الفرد، فليس كائنًا عينيًا. إنه يقوم بأعمال عينية، وله أهداف عينية. لكنه كيان كلي، ولا يمكن فهمه بمصطلحات وظيفية. من ثم، لا يمكن الدولة تمثيل الأفراد، لأنهم متعددو الجوانب والأبعاد، فأينها تمثل الدولة؟ السلطة كلفة القدرة، صاحبة السيادة، يجب أن تكون قادرة على تمثيل جميع المواطنين من النواحي كلها. ويفترض أن ذلك مبررها كي تكون ذات سلطات مطلقة، لكن هذا غير ممكن. وما يسمى الإرادة العامة التي تستند إليها السيادة المطلقة، لا ينشأ على هذا النحو، وهو إذا مجرد مقولة نظرية. أما اختيار الناس لآخرين يمثلونهم في لعبة انتخابية، فلا يعني أنهم يمثلونهم فعلاً. لذلك، فالقول إن البرلمان صاحب سيادة لأنه يمثل إرادة الشعب هو ادعاء غير صحيح؛ فالبرلمان ليس سياديًا لأنه يمثل إرادة الشعب، بل لأنه يتخذ لنفسه سلطات تأسيسية؛ إذ يمكنه تقرير صلاحياته وتغيير قوانينه، وتغيير حتى قوانين الانتخابات... إلخ⁽¹⁹⁾.

وضمن تبدلاته المثيرة كشخصية قلقة، كما هو واضح، انتقل لاسكي من رؤية الدولة بوصفها رابطة من الروابط تمتاز من غيرها بأنها تقوم على أساس ترابي، إلى مقاربتها بوصفها كوربوراتية للخدمة العمومية، ثم ما لبث أن أدرك أن الدولة تختلف عن بقية الروابط نوعًا، وليس بالدرجة فحسب. لقد حاول لاسكي أن يلغي مفهوم السيادة تمامًا، وأن يضع الدولة على مستوى المؤسسات والتنظيمات نفسه. وهو تخلى عن هذه المواقف لاحقًا وغادرها إلى نقد الدولة من منطلق ماركسي، فجاء كتابه الدولة في النظرية والممارسة (1935) في موضوع الدولة مباشرة من منظور طبقي⁽²⁰⁾.

(19) Hirst, pp. 31-34.

= (20) Harold J. Laski, *The State in Theory and Practice* (London: Allen and Unwin, 1935).

كتب بول هيرست أن لدى لاسكي بعض الخيال الميتافيزيقي بشأن الجماعة وشخصيتها. وانتقده الفيلسوف الأمريكي موريس كوهين (Morris Raphael Cohen) (1880-1947)، مُعْتَبِرًا أن شخصية الجماعة هي العلاقات بين أفرادها. لا توجد شخصية للجماعة غير العلاقات بين أفرادها؛ هذه علاقات مميزة، لكنها ليست كيانًا جديدًا يرتفع فوق الأفراد الذين يتألف منهم. صحيح أن اعتبار الجماعة كائنًا عضويًا مرتفعًا فوق أعضائه يشبه كثيرًا تعامل مؤيدي السيادة مع الدولة على هذا النحو، لكن كوهين كان أيضًا مخطئًا. فأحيانًا لا يساعد التشديد على الأفراد حصريًا في فهم الواقع الاجتماعي، ويتطلب الأمر أخذ الجماعة في الاعتبار. فالكثير من الجماعات التي تقوم على تقسيم للعمل مثلاً، حيث يؤدي كل فرد فيها وظيفة جزئية، لا تساوي مجموع أفرادها، بل تشكل كائنًا جديدًا إلى حد ما⁽²¹⁾، ولا يمكن القيام بالوظيفة من دونها. فهل هي كائن مصنوع؟ هي كذلك إلى حد بعيد. وقانونيًا هي كذلك بالتأكيد، لأن القانون يجعل منها كائنًا قانونيًا إذا كان يتعامل معها بوصفها شخصية معنوية. لكن من الخطأ بالتأكيد التعامل معها كأنها كائنٌ عضوي مثل الفرد. ولم يتعامل التعدديون معها على هذا النحو، فمثلاً عدّ فيغيس الجماعة كيانًا حيًا فقط، بمعنى أن من حقّها أن تقرّر شؤونها الداخلية وإجراءاتها. ومن منظوره، كلما ازدادت فاعلية الروابط، قلّ الاعتماد على الدولة، وأصبح تقليص مساحة فاعلية الدولة ممكنًا، حيث تشرّع قوانين، لكن ضمن حدودها القانونية. فضمن مقاربتة، الدولة قوة عمومية قادرة على تحقيق السلم والنظام.

كتب فيغيس أن الدولة لم توجد في يوم من الأيام بصورة وحدة إنسانية عليا أو فائقة؛ فهذا يعني أنها مستبدّ مطلق يحكم عبيدًا. وفي الواقع، "حتى المستبدّ محدود بحقيقة كون العبيد بشرًا، ومهما أنكر شخصيتهم، فثمة لحظة يؤكّدون فيها ذاتهم، فإما أن يقوموا ضد المستبدّ ويقتلوه، أو يقتلوا أنفسهم". هذه الدولة فوق الإنسانية التي تحكم

= الالف في هذا الكتاب الذي يحلّل الدولة الحديثة بأنها، من منظور ماركسي، مؤسسة وظيفية في خدمة الطبقة الرأسمالية، أنه يواصل هجومه على الليبرالية، وانطباعي الشخصي من قراءة الكتاب أن هذا ما يجمع أفكاره في هذا الكتاب بأفكاره من المرحلة التعددية التي يدحض فيها المواقف الليبرالية أيضًا. لقد انتقل من الموقف التعددي الجماعي إلى الماركسية السوفياتية، من دون المرور بالليبرالية. ويبدو لي أن عداءه لليبرالية هو سبب إعجاب شमित به، والتعامل مع موقفه الماركسي من الدولة بجديّة.

(21) Hirst, pp. 20-21.

من هم تحت البشر، "تتجسّد في عنوان كتاب هوبس اللفيثان"⁽²²⁾. حتى سلطة لويس الرابع عشر التي عُدتّ مطلقة، كانت في الحقيقة محدّدة بكثير من القيود، فلم يكن في وسعه مثلاً اعتناق الإسلام وفرضه، وذلك مثال بسيط يتحدّى الادّعاء أن سلطته كانت مطلقة. وما نجده في المجتمع ليس ركاماً من الأفراد، بل هزيمة مترافقة من الجماعات، "العائلة، المدرسة، البلدة، المقاطعة، النقابة، الكنيسة وغيرها. كل هذه الجماعات (أو العديد منها) تعيش حياة حقيقية، تتعامل بعضها مع بعض، مزوّدة بوحدة الإرادة والعقل وكأنّها فردٌ واحدٌ [...] إنها جميعاً وسائل في تحقيق لقاء الفرد مع ذاته"⁽²³⁾. لكل سلطة حدود، ولا يوجد مجتمع متجانس إلى درجة أن يحكمه حاكم صاحب سيادة من دون جماعات وسيطة بينه وبين الأفراد. ومن هنا، فإن السيادة ليست وصفاً لسلطة الدولة، وليست وصفاً لواقعة، بل هي في نظر التعدديين زعم وادّعاء أو عقيدة. وهذه العقيدة تُستخدم في الصراع من أجل توسيع سيطرة سلطات الدولة. ويُعدّون ادعاءات السيادة أمراً مهماً، لأنها تصدر على نطاق واسع، ولأن الدولة تمتلك أدوات الإكراه.

وقد بحث فيغيس على نحوٍ خاص عن إطار دستوري لسلطة تشريعية مركّبة، لا تستند فقط إلى غالبية حسابية من الأفراد، وتمثل شبكة المصالح في المجتمع، حيث تشمل الروابط والاتحادات الطوعية. كان دافعه الرئيس، بوصفه رجل دين، هو تحصين الكنيسة من تدخّل الدولة.

كان منطلق بعض التعدديين نقابياً راديكالياً. وتفاوتت مواقفهم بشأن الدولة في حدتها من الدولة أكثر اعتدالاً من غيره، فالتعددية لم تشكل تياراً فكرياً موحّداً، بل كان هناك مجموعة مفكرين يعترضون على فكرة سيادة الدولة ويدافعون عن الروابط في المجتمع من منطلقات ومواقف مختلفة⁽²⁴⁾، وذلك في عصر تغيّرت فيه الليبرالية، وأصبحت أكثر تبريراً لتوسيع نفوذ الدولة، ولا سيما جهازها الإداري وتبرير تدخّله في شؤون المجتمع والاقتصاد، وأكثر تفهّماً لوجود حقوق اقتصادية واجتماعية للأفراد تتجاوز الحريات السالبة.

(22) John Neville Figgis, *Churches in the Modern State* (London: Longmans, Green, and Co., 1913), p. 86.

(23) Ibid., pp. 87-88.

(24) Michael Dreyer, "German Roots of the Theory of Pluralism," *Constitutional Political Economy*, vol. 4, no. 1 (1993), p. 8.

كان منظرو التعددية يتمسكون بفكرة أن الدولة رابطة من الروابط القائمة بين الأفراد، واعترف بعضهم أن لديها امتيازات أكثر من غيرها، لكن لا يفترض أن تكون هذه على حساب غيرها من الروابط، ولا سيما أن ثمة جماعات كانت قائمة ومتمتعة بإدارة ذاتية قبل الدولة، مثل الكنيسة وروابط الحرف. ولذلك أشكلت التعددية فكرة السيادة، سواء أكانت سيادة الشعب أم سيادة جهاز من أجهزة الحكم؛ فالسلطة ومصادرها موزعة بين جهات عدة في الدولة.

استهدف التعدديون فكرة السيادة كما طوّرها بودان وهوبس، وكما جرت تنقيتها في عصرهم عند أوستن، سواء أكانت مجسّدة في برلمان أم في ملك أم في الحكومة الوطنية بعد الثورة الفرنسية، باعتبار الحكومة ممثلة للشعب في الدولة الديمقراطية. ويُفترض أن يستند التمثيل عندهم إلى الجماعات، لا أن يقتصر على الأفراد، وأن يركز على الوظيفة الاجتماعية، كما أسلفنا، والمؤسسات الاجتماعية التي تقوم عليها، فهذه المؤسسات هي التي تؤدي المهمات الرئيسة في الحياة الاجتماعية. وهم يختلفون عن الكوربوراتية المعاصرة لهم التي ميزت الفاشية الإيطالية التي تحشد المصالح الاجتماعية لصالح الدولة ذات السيادة⁽²⁵⁾. وقد ألفت الأنظمة الشمولية التي نشأت في أوروبا الرأسمالية في الثلاثينيات ضوءًا جديدًا على فكرة السيادة المطلقة، مؤكدة خطورتها في نظر التعدديين الذين يرفضون مفهوم السيادة برقمته⁽²⁶⁾. واعتبرت فوليت أن التعددية بتأكيد حقوق الجماعات، تنفي فكرة التماهي بين الدولة ومجموع مصالح أجزائها، كما تنفي فكرة الجماهير (الحشود) وتتوقع أزمات المستقبل المتعلقة بالهوية والفدرالية وغيرها⁽²⁷⁾. وبذلك، استبقت فوليت نقاشًا مهمًا بشأن نشوء الفاشية.

وقد لخّص فكر التعدديين باحثٌ معاصر لهم⁽²⁸⁾ في أنهم "ينكرون أن حياة الدولة للقوة تمنحها حق التفوق، ويصرّون على الحقوق المتساوية للجماعات التي تحوز ولاء أعضائها وتقوم بوظائف ذات قيمة في المجتمع. ولذلك فالسيادة من

(25) Hirst, p. 2.

(26) Dreyer, p. 7.

(27) Mary Parker Follett, *The New State: Group Organization, the Solution of Popular Government* (New York: Longmans, Green and Co., 1918), pp. 315-317.

(28) راييموند غيتيل (1881-1949).

نصيب اتحادات كثيرة، وليس صحيحًا أنها لا تتجزأ، والدولة ليست عليا، ولا غير محدودة»⁽²⁹⁾.

وقد يجري التنافس على سلطة ذات سيادة في دولة قوية وتكون النتيجة استبدادًا انتخابيًا في رأي التعددين، الذين يرون أن الدولة إذا كانت فدرالية من الاتحادات والروابط، وإذا كانت الجماعات الطوعية المنظمة تتمتع بمكانة قانونية، فإن ذلك يحول دون حدوث مثل هذا الأمر. كما أن مجرد فكرة الجمعية الوطنية أو المجلس الذي تجسّد فيه سلطة الشعب السيادية هو تأكيد للمؤسسات والروابط المستقلة. ويجدر التذكّر بأن النازيين وغيرهم بدأوا بحكومات دستورية تجسّد إرادة الغالبية في انتخابات. هناك أيضًا أمثلة أقل حدة، عاصرها التعدديون، مثل سياسة إميل كومب (Émile Combes) (1835-1921) ضد الكنيسة في الجمهورية الثالثة الفرنسية والحرب الثقافية التي شنها أوتو فون بسمارك (Otto von Bismarck) (1815-1898) على الكنيسة الكاثوليكية.

اختفت أفكار التعددية فترة طويلة منذ ثلاثينيات القرن العشرين، لكن في مرحلة مارغريت ثاتشر (Margaret Thatcher) (1979-1990) جرى إحيائها من جديد، عندما سنّت القوانين التي تؤثر في استقلالية النقابات؛ إذ استغلت ثاتشر عدم شعبية النقابات في سبعينيات القرن العشرين، وأصدرت حكومتها تشريعات تحدّ من استقلاليتها⁽³⁰⁾.

في مرحلة سابقة ومعاصرة للتعددين الإنكليز، كان ثمة تيار تعددي في هولندا وفرنسا، لكنه كان تيارًا في الفقه القانوني، وليس في السياسة والفكر السياسي. وكان للقانوني الفرنسي دوغي تأثير خاص في فيغييس. وكما أسلفنا، الدولة بالنسبة إلى دوغي، المتأثر بسوسيولوجيا دوركايم، هي جهاز اجتماعي توفقي يضم الجماعات ويعترف بها. وهي في حالة المجتمع الصناعي الحديث مجموعة أجهزة للخدمة العمومية (Public Service) موحّدة في أطر وأشكال منصوص عليها قانونيًا⁽³¹⁾. لم يعبر دوغي عن عدااء للدولة، بل يمكن القول إن موقفه من الدولة إصلاحية. أما الذين

(29) Raymond G. Gettell, *History of Political Thought* (London: George Allen & Unwin LTD, 1924), p. 468.

(30) Hirst, p. 19.

(31) Ibid., p. 27.

مَثَّلُوا الموقف المعادي للدولة فُهِمَ السندكاليون (Syndicalists)⁽³²⁾، وأشهر منظريهم جورج سوريل. وازدادت أهميتهم كثيرًا في عقد الحرب العالمية الأولى، وتأثر بهم الإنكليزيان جورج كول ولاسكي. لقد طرحوا فكرة استقلالية الجماعات وحكمها لذاتها⁽³³⁾. ونذكر تأثير ميتلاند، وذلك بعد تأثره هو أيضًا بالحقوقي الألماني أوتوفون غيركه (Otto von Gierke) (1841 - 1921)؛ إذ ترجم جزءًا من كتابه الكلاسيكي حول قانون الروابط الألماني إلى الإنكليزية.

لم يكن هذا المصدر الفقهي الألماني للتعددية ديمقراطيًا؛ فمنبعه في النقاش بين مدرستين قانونيتين في ألمانيا القرن التاسع عشر: المدرسة الجرمانية والمدرسة الرومانية. أيدت هاتان المدرستان العودة إلى الأسس التاريخية للقانون، ورفضتا اشتقاق المنظومة القانونية من القانون الطبيعي المجرد. لكنهما اختلفتا حول المصدر التاريخي الواجب اتباعه؛ هل هو القانون الروماني، أم العرف الجرمني الذي يمكن اعتباره، في رأي المدرسة الجرمانية، "قانونًا عرفيًا" (يمكن أن يشكل أساسًا لتطور يشبه تطور الـ (Common Law) في بريطانيا)؟ وطالب أتباع هذه المدرسة الأخيرة بقانون ودستور في دولة واحدة، ومشاركة سياسية بين الأمير أو الملك الحاكم والبرلمان. وكانت نظرتها إلى سيادة الدولة نظرة عضوية (Organic)، وليست بوصفها محصلة لأفراد وجماعات منوعة⁽³⁴⁾.

جاءت الفكرة القانونية عن شخصية معنوية (شخص خيالي في الترجمة الحرفية للمصطلح اللاتيني (Persona Ficta) من القانون الروماني، لكن غيركه، ومن أتبعوا نهجه، استخدموا كلمة (Genossenschaft) وترجمها ميتلاند إلى (Fellowship)، أي زمالة. وربما يصح أن نستخدم "أخوية"، بدلًا منها، لكن الأدق، في رأيي، هو استخدام كلمة رابطة أو روابط؛ فلأخوية تداعيات أخرى في اللغة العربية. كان الهدف من إحياء هذه الفكرة (الرابطة) عمومًا هو معارضة الفردانية القائمة في القانون المدني الروماني، والتعامل مع الدولة والشعب بوصفهما مجموعة منظمة من الجماعات وليس الأفراد. اعتبر غيركه الأخوية أحد أشكال التعااضدية (Cooperatives)⁽³⁵⁾.

(32) يمكن ترجمتها إلى نقابيين.

(33) Laborde, p. 543.

(34) Dreyer, p. 11.

(35) Ibid., pp. 14-16.

لم يستخدم غيركه كلمة "تعددية"، ولا تحدّث عن الديمقراطية بوضوح، لكن أفكاره في فقه القانون وضعت الدولة على مستوى بقية الروابط. لم يوافق على أن الجماعة/ الرابطة هي شخصية معنوية، بل ستمها شخصية جمعية حقيقية، يُفترض التعامل معها مثل أي فرد، مميزًا بين الأخوية أو الرابطة، والمؤسسة (Anstalt). الأخيرة لا تنتج من إرادة الأفراد الحرة، وليست لها إرادة خاصة بها، ومثال على ذلك الكنيسة، في حين أن الرابطة تنجم عن إرادات الأفراد، ولها إرادة خاصة بها. وقد مكّنه هذا التمييز من اعتبار النقابات روابط من هذا النوع. والرابطة هي شخصية جمعية، لا هي فردية ولا معنوية، أي إنها ليست فردًا، ولا شخصية معنوية، بل هي شخصية أو شخص قانوني. ولو سيق موقفه النظري استنادًا إلى أن الرابطة تنشأ بإرادة أعضائها الحرة، وأن الدولة رابطة من هذا النوع إلى نتائجها المنطقية، لقاد إلى الديمقراطية. لكن غيركه لم يكن ديمقراطيًا، بل كان محافظًا. ومع أن السيادة لم يكن لها مكان في نموذج النظري، فإنّه أصرّ عليها في حالة الدولة في ألمانيا. فهو لم يرفض فكرة سيادة الدولة؛ إذ كان وطنيًا ألمانيًا، لكنه عارض تفكير هوبس ومكيافيلي، وطرح إمكانية فكر سياسي مختلف نابع من العصر الوسيط، معتبرًا الروابط أجسامًا حقيقية لها حياتها الداخلية، وليست مجرد خيال قانوني (Legal fiction)⁽³⁶⁾.

بموجب القانون العمومي (Public Law)، الذي أحيا القانون الروماني، نُظر إلى الدولة أولاً بوصفها تعاضدية أو كوربوراتية تملك سلطة للفعل بواسطة ممثليها، وثانيًا بكونها فاعلة تُجسّد مصلحة عمومية مميزة لا تتطابق بالضرورة مع ما يمكن أن تتوافق عليه الغالبات (الانتخابية مثلًا في عصرنا هذا). تملك مؤسسات الدولة بهذا المعنى استقلالية الفعل لأغراض أخلاقية عينية، وتتبنى فيها الخدمة العمومية (Public Service) إيثوس العمل لصالح الشعب⁽³⁷⁾. يسهل الحديث عن هذا التمايز بموجب تقليد ما قبل ديمقراطي يتضمن فكرة المصلحة العمومية التي تمثلها سلطات دولة مستقلة عن المجتمع. ولكن الأمر يصبح أكثر تعقيدًا في دولة ديمقراطية يُنتخب فيه الحكام. وهنا يُطرح السؤال: ما الآليات التي تُترجم مثل هذه المميزات للدولة عن

(36) Hirst, pp. 17-20

(37) Dyson, p. xiv.

المجتمع وعن توافقات الغالبية الانتخابية في دول تُعقد فيها انتخابات دورية كما في الديمقراطيات المعاصرة؟ إذا أردنا الابتعاد عن الميتافيزيقا والتصورات لكيان غير محسوس، فإن هذا التميّز من الغالبية الانتخابية يتجلى في الواقع عبر تصرّف السياسي من منطلق المصلحة العمومية بوجود سياسيين لا يبحثون عن شعبية فورية، وبزيادة قوة المؤسسات غير المنتخبة، مثل القضاء وبعض الأجهزة البيروقراطية التي تحوّل، سويةً مع الفصل بين السلطات وتحديد إحداها للأخرى، دون إدارة مؤسسات الدولة بموجب قرارات تعسفية لرئيس منتخب أو الغالبية البرلمانية، شرط وجود توافق على شرعية قرارات هذه المؤسسات غير المنتخبة؛ فالإيثوس لا يُحلّق في الفضاء، ولا يحمله كائن ميتافيزيقي. وهو يُترجم إلى سياسة تأبى الخضوع للتلقائي للوبيات، وترفض الشعبوية بوجود مؤسسات تردع السياسيين الشعبويين، ويمكن إضافة وجود إعلام مسؤول إذا كان يمتلك صدقية ورصيدًا أخلاقيًا.

حاليًا، لم يعد مصطلح التعددية يُستخدم للدلالة على التيار الذي تطرّق إليه هذا الفصل، بل نعني بالتعددية تيارًا في علم السياسة الأميركي، الذي يُعدّ روبرت دال (Robert Alan Dahl) (1915-2014) أبرز ممثليه، ويستمدّ إلهامه من توكفيل (1805-1859) ووليام جيمس (William James) (1842-1910) الذي انتقد الأفكار الوحداية (Monism) والفلسفة المطلقة بشأن الدولة، ولا سيما فلسفة هيغل، وشدّد على دور الاتحادات المستقلة عن الدولة بوصفها الأساس الاجتماعي للديمقراطية، وأن السيطرة عليها وتوجيهها هما من أهم سمات الدولة الشمولية. انطلقت هذه المقاربة التعددية الديمقراطية من وجود تعددية في مراكز القوى في الدولة، ومن إمكانية التأثير في السلطة الحاكمة عبر جماعات الضغط والانتخابات وغيرها، والتوصل إلى مساومات تؤدي إلى إعادة توزيع مصادر السلطة. ليست القرارات السياسية نتاج قرار مركز واحد للسلطة والقوة في دولة موحّدة، بل هي نتيجة وساطات ومساومات بين قوى متعددة.

يعد دال توزيع مصادر السلطة والقوة بين مراكز متعددة والتنافس في ما بينها هما أساس النظام الديمقراطي. ويشمل ذلك التأثير في قرارات السلطة بوساطة مجموعات ضغط. الأساس هنا هو التنافس، وليس الإدارة الذاتية، ولا توجد هنا عقيدة في الدولة، بل تنظير للديمقراطية وعناصرها. في حين أن التعددية الإنكليزية التي نوقشت حتى

الآن في هذا الفصل ليست نظرية في التنافس السياسي، بل نقد لبنية الدولة، فلا يكفي تقييد الحكومة بالآليات الليبرالية المعروفة، بل يجب تغيير البنية بما يتوافق مع الوقائع الاجتماعية.

ثمة نظريات مختلفة حول كيفية حل التناقضات في الدول الديمقراطية الليبرالية. الليبرالية عمومًا، ترى أن مع توافر الحقوق المدنية والسياسية والحريات للمواطنين، لا بأس في أن تكون مؤسسات الدولة في النهاية هي الحاسمة. لكن ثمة نظريات جديدة في إطار الليبرالية تتقبل جزءًا من النظرية النخبوية، أو تتقبل بعض النقد الماركسي المتعلق بسيطرة رأس المال وعدم وجود مشاركة حقيقية للمواطنين، وأخرى تعترف جزئيًا بحقوق الجماعات إذا لم تتناقض مع حريات الأفراد.

لقد تقبل منظرون ليبراليون للديمقراطية مثل تشارلز ليندبلوم⁽³⁸⁾ ودال أيضًا، نقد التعددية الجديدة للمجتمع الأمريكي، ولا سيما في ما يتعلق بقوة الشركات الكبرى وتأثيرها في الإعلام والسياسة، في مقابل ضعف تأثير المواطن، ما يناقض المبدأ البولياري (التعددي) المناهض لتركيز مصادر القوة السياسية والاقتصادية في أيدي قليلة. وفي نظر منظري التعددية المتأخرين الذين يجمعون بينها وبين الليبرالية، ومنهم دال نفسه، فإن أساس الديمقراطية الليبرالية هو توزيع السلطة ومصادر القوة الاقتصادية والسياسية وعدم تركّزها في مركز واحد، لأن هذا يقود إلى الاستبداد. وقد اقترح دال بأن استقلالية الأفراد الاقتصادية من جهة، وتركيز السلطة الاقتصادية في يد الشركات الكبرى من جهة أخرى، من عوامل تقويض للديمقراطية. ولذلك، فهو يبحث عن صيغة لتشاركيات (Co-operatives)، بدلًا من الشركات (Corporations)⁽³⁹⁾؛ إذ يجب إدخال الديمقراطية إلى الشركات المساهمة، ولا بد أيضًا من تدخل الدولة لإصلاح الأضرار الاجتماعية التي يحدثها اقتصاد السوق الذي لا بديل منه في المجتمعات المتقدمة، ولوضع القيود وفرض المعايير عليه⁽⁴⁰⁾.

(38) Charles E. Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political Economic Systems* (New York: Basic Books, 1977).

(39) Robert A. Dahl, *A Preface to Economic Democracy* (Berkeley, CA: California University Press, 1985), pp. 111-135.

(40) Robert A. Dahl, *On Democracy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), pp. 173-179.

التعددية (البولياريكية) عند دال هي أساس الديمقراطية الواقعية لا الديمقراطية المثالية أو النظرية. فمثلاً يستحيل أن تعبّر الانتخابات عن إرادة الشعب. يجب التنازل عن هذا التوقع من الانتخابات التي تعبّر عن أمور كثيرة غير إرادة الشعب، مثل رأي عدد كبير نسبياً من الأفراد، والمؤثرات الكثيرة في الأفراد، وطريقة الانتخاب وغيرها. كما تدرك نظرية التعددية البولياريكية أن جماعات المصالح المختلفة تؤثر في نظام الحكم. وقد أدخل الرئيس الأميركي هاري ترومان (Harry S. Truman) (1945 - 1953) مصطلح جماعة المصالح إلى الخطاب السياسي في عام 1951. فبالنسبة إليه، ارتكزت الجماعات على مصالح أعضائها، ولا سيما المصالح الاقتصادية. هذا التأكيد ميّز تعددي منتصف القرن العشرين من سابقيهم. والحقيقة أنه إذا كانت النقابات والغرف التجارية والاتحادات المهنية تعبّر عن مصالح اقتصادية، فإن جماعات مثل جمعيات حقوق الإنسان وحماية البيئة وغيرها، وجماعات الهوية أيضاً، لا تعبّر عن مصالح اقتصادية. وفي ما عدا تأكيد وجود جماعات، أكد الجماعتيون التعدديون أمرين أساسيين: "الأول هو المساواة بالخطوط العريضة بين الجماعات، وعدم منع أي فئة من الناس على نحو نظامي من تأسيس جماعة والتنافس العادل مع الجماعات الأخرى؛ والآخر هو فكرة الجماعات الخفية: أي فئة من الناس تشارك في مصلحة يمكنها أن تشكل جماعة، حتى لو لم تفعل ذلك حتى الآن. والوعي بوجود جماعات خفية يحفز استجابة لذلك من طرف صناعات السياسات"⁽⁴¹⁾.

ليست التعددية المقصودة هنا هي تعددية الجماعات العضوية (الجماعات الوشائية والإثنية والطائفية)، فهذا موضوع صراع آخر مع الليبرالية. وما زال هذا الصراع قائماً، يتوصّل إلى حلول وتوليفات من حين إلى آخر.

انحلت مدرسة التعددية إلى مدارس عدة مع زوال الأوهام حول حيادية الدولة، ومع اندلاع الحرب الأميركية على فيتنام وظهور حركات السلام وانتفاضات الشباب في الغرب وغيرها من التيارات النقدية التي اصطدمت بما عدته انحياز الدولة الاجتماعي والأيدولوجي، وعدم وجود تكافؤ أو عدالة بين الجماعات من ناحية القدرة على التأثير. وظهرت تيارات مثل التعددية السوسيولوجية كتيار نقدي

(41) John S. Dryzek & Patrick Dunleavy, *Theories of the Democratic State* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), p. 45.

أكاديمي ينطلق من أن انحياز الدولة مسألة بنيوية في النظام الرأسمالي⁽⁴²⁾. وحتى السوسيولوجيون، مثل إريك نوردلنغر، الذين دافعوا عن استقلالية الدولة، أكدوا أن جهاز الدولة نفسه ينمي مصالح خاصة به. هذه المقاربة تختلف مع الماركسية، وفي الوقت ذاته تختلف مع اختزالية التعددية الكلاسيكية⁽⁴³⁾.

يبدو أول وهلة أن مواقف التعدديين الأوائل ومحاجّاتهم أصبحت متقدمة خارج العصر، وقد تجاوزتها الديمقراطية الليبرالية في الدول المتطورة؛ فمن جهة، لا تدار الدول الحديثة بسلطة مركزية مطلقة، كما فكّر هوبس وبودان، ومن جهة أخرى، لا يمكن استعادة الروابط القروسطية التي كتب عنها غيركه، ولا التعامل مع الاتحادات كأنها كيانات سيادية. والحقيقة أن النظامين، الفاشي والنازي، قد جاءت نظيريات حقوقيهما بشأن السيادة المطلقة بعد تلك المرحلة، وجسّدت بعض المخاطر التي تناولها التعدديون وحذّروا منها.

لم تخلُ ديمقراطيات العالم المعاصر من صراعات محتدمة ذات صلة. خذ مثلاً النقاش الذي دار حول انضمام بريطانيا إلى الاتحاد الأوروبي في استفتاء عام 1975، حين اعترضت قيادات المحافظين والعمال على هذا الانضمام بسبب المسّ الممكن بسيادة البرلمان. ومؤخراً انسحبت بريطانيا بعد استفتاء مواطنيها من الاتحاد الأوروبي في عام 2016. وكان تركيز دعاية مؤيدي الاستفتاء على السيادة التشريعية للمملكة المتحدة في ما يتعلق بقوانين الهجرة. ويدور معظم نقاشات اليمين الشعبوي المتطرف في القارة الأوروبية حول فقدان السيادة لصالح مؤسسات الاتحاد. كما لا يتوقف النقاش داخل الديمقراطيات الليبرالية حول حقوق الجماعات والفرق الدينية ذات الممارسات غير المتوافقة مع القيم الليبرالية.

أما في الدول غير الديمقراطية التي تضعف فيها سيادة الدولة (العراق، ولبنان، واليمن، والسودان، وليبيا والصومال، والعديد من الدول الأفريقية)، فقد ثبت أن طموح الجماعات ذات الشخصية الاعتبارية المعترف بها، يتجاوز حماية الفرد من الدولة، إلى قمع فردية الأفراد وعلاقتهم المباشرة مع الدولة (أي مواطنتهم)،

(42) McLennan, pp. 84-85.

(43) Ibid., p. 86; Eric A. Nordlinger, *On the Autonomy of the Democratic State* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).

والطموح إلى تقاسم الدولة في ما بينها، بما يعطلها عن القيام بواجباتها ويسمح بالتعامل معها وكأنها غنيمة، وقد يصل هذا المسار إلى درجة كسر احتكار الدولة العنف. هكذا تبدو فدرالية الجماعات في دولة غير ديمقراطية.

لقد تجاوزت الحلول المطروحة في الديمقراطيات الليبرالية لمسألة وحدانية السيادة وتغولها التشكيك في سيادة الدول بالمعنى القانوني، إلى التأثير في القرارات السيادية خارجيًا عبر المصالح المشتركة وموازن القوى والمواثيق التي توقعها الدولة باختيارها، وداخليًا عبر توزيع السلطات والتوازن بينها، وبقوننة حقوق الإنسان والمواطن وإرسائها في ثقافة أجهزة الدولة، بما في ذلك أجهزة العنف، وحق الاتحاد وإقامة الروابط، بما في ذلك الحقوق الجماعية على مستوى الهوية والخصوصية الثقافية. أما اعتبار الروابط ذات سيادة، فيتناقض مع قانون الدولة الساري على أفراد هذه الروابط، كما يفسح المجال لتغولها على حياة أفرادها، ولا سيما حين لا تكون هذه روابط وظيفية ولا مصلحة، بل شمولية تطمح إلى أن ينضوي تحتها كيان الفرد كله.

صحيح أن الجماعات سابقة تاريخيًا على الدولة، لكنها في الدولة فحسب تصبح كيانات قانونية. والمهم أنها لم تعد في الدولة مؤلفة من أتباع أو مجرد أعضاء، بل من مواطنين لديهم حقوق وواجبات تجاه الدولة. المواطن هو الإنسان الفرد وليس الجماعة التي قد تُعد شخصية معنوية لها "حقوقها"، لكن هذه الحقوق ليست أولية مثل حقوق المواطن، بل هي مشتقة من حق المواطنين الأفراد في الانتماء إلى جماعة، والاتحاد، وإقامة روابط. إن تحويل الجماعات إلى كيانات شبيهة بالمواطنين يحولها من جماعات تمارس وظائف اجتماعية حيوية ووسيطًا وقائيًا محتملًا بين الدولة والفرد، إلى عائق يحول بين الفرد وممارسة مواطنته.

ثانيًا: كارل شميت ضد التعددية والليبرالية

على الرغم من استمرار النقاش بشأن السيادة في العلاقات الدولية، ووجود تراتبية دولية لناحية قوة الردع والقدرة على الإكراه تجعل من السيادة مبدأً مطلقًا - من الناحية النظرية فقط، أما في الممارسة فإنها مبدأً موجه فقط، وثمة إجماع دولي مبدئي على ضرورة احترامه، درءًا للفضوى والحروب، ومن ثم فهو نسبي - فإن فكرة سيادة

الدولة غالبًا ما تكون أوضح للمواطن العادي حين تكون موجّهة نحو الخارج، بمعنى استقلالية مؤسساتها عن أي قوة خارجية في حكمها إقليميًّا وسكانيًّا. هنا يمكن الحديث عن السيادة بوصفها مبدأً مطلقًا. أما حين يُقصد بها السيادة نحو الداخل، فيمكن أن يبرّر الحكم المطلق بكون السيادة مبدأً مطلقًا؛ ففي العلاقة بين الدولة والمجتمع، تبقى فكرة السيادة غامضة وقابلة للتأويل والاستغلال، إذا لم تتجسّد في مؤسسات وصلاحيات محددة، لتصبح سيادة القانون وحصرية السلطة العليا على إقليم وسكانه.

على الرغم من أن دواعي تبرير الحكم المطلق فلسفيًّا في القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت عملية متعلقة بفرض السلم الاجتماعي بعد الحروب الدينية، حرب المئة عام، ثم حرب الثلاثين عامًا في أوروبا (درءًا للفتنة بلغة الفقهاء المسلمين)، فإن التنظير الفلسفي يصرّ على التعالي عن الحاجات العملية المتغيرة، وإيجاد مبرر فلسفي ثابت له، بدءًا من طبيعة الإنسان، ونهايةً بطبيعة الدولة.

لقد بدأ التنظير للحكم المطلق فعليًّا بالتنظير للسيادة بوصفها سلطةً أسمى، تخوّل الحاكم (الملك) سلطاته⁽⁴⁴⁾. إنه صاحب السيادة عند جان بودان، منظر الملكية المطلقة في فرنسا، ومن ثم فهو حاكم مطلق. لكن بودان في الحقيقة يُفرد للملك سلطة مطلقة في منظومته الفكرية، فقط بعد التسليم بأعراف ملكية مستمرة منذ العصر الوسيط، ولا يجوز له المسّ بها؛ فعليّه، مثلاً، احترام عهوده (إذا كانت معقولة ولا تمسّ بسيادته، وأسبابها ما زالت قائمة)⁽⁴⁵⁾، وعليه احترام القوانين الإلهية والطبيعية، وعدم المسّ بالعائلة، ولا يجوز له بيع الأراضي الملكية، ولا نقل السلطة إلى امرأة، ولا يجوز له فرض الضرائب من دون نيل موافقة الطبقات الأرستقراطية. إنه صاحب السيادة القادر على تفويض سلطات محددة إلى الآخرين، لكن ذلك يكون محصورًا بهدف معيّن، فترات محدودة، ويبقى محتفظًا بسلطات أكبر، وقادرًا على استرجاع السلطات التي فوّض أمرها إلى آخرين⁽⁴⁶⁾. والقانون لا يلزمه، بل

(44) يشرح بودان فهمه للسيادة في كتابه ستة كتب حول الجمهورية (*Les Six livres de la République*) (1576)، الكتاب الأول، الفصلان الثامن والعاشر (الحقيقة أنه يقصد بالجمهورية، أو الأمة، الجماعة الخاضعة لملك، وقد تُرجمت إلى Commonwealth، ما نفهمه من مصطلح الدولة).

(45) Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books on the Commonwealth*, Julian H. Franklin (ed. & trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 14.

(46) Ibid., p. 3.

يُلزم رعاياه، ولذلك يجب التمييز بين القوانين والعقود⁽⁴⁷⁾. ليس الملك صاحب الحكم المطلق مضطراً إلى احترام عهود سابقه (إلا إذا كان ورثهم الشرعي)⁽⁴⁸⁾. وكان بودان، الذي يلحّ على بعض التحديدات والمحاذير منعاً للتعسف، يجد دائماً مبررات لخرقها؛ فأى تحديد يتناقض عنده مع مبدأ السيادة. وثمة أمثلة حيّة كثيرة على عدم احترام الحكّام عهودهم، بما في ذلك عهود قطعوها لمن أورثهم الحكم، كما في حالات تغيير وليّ العهد الذي تعهّدوا بتعيينه بعد تولّي الحكم مباشرة. لا يوجد ما يحدّد سلطات الحاكم، إذا لم تكن ثمة سلطات دستورية أخرى قادرة على إلزامه بحكم القانون، وتنصاع لها قوى الإكراه في الدولة، حيث لا تكون الدساتير مجرد نصوص، والصلاحيات التي تنص عليها شكلية.

يقترّب تركيز سلطان الحاكم من مفهوم السيادة عند بودان في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وتركيز السلطة يعني في هذه الحالة المطابقة بين نشوء الدولة والحكم المطلق، حيث يعني تجميع السلطات التي كانت موزّعة من جهة، وتحديدّها من حيث نطاق الإقليم الترابي من جهة أخرى. واستمراراً لتقليد بودان - هوبس، نشأت نظريات حديثة تبرّر الحكم المطلق بمبدأ السيادة. كان التنظير للسيادة الملكية هو الرد على الحروب الطائفية التي مزّقت فرنسا وغيرها. وفي هذا التنظير، لم تنفصل فكرة الدولة عن الملك، ولذلك أيضاً لم تتميز بعد فكرة المواطنة من الرعية. فالمحكّمون هم رعايا الملك، وعليهم طاعته للتمتع بحمايته. وعنده تشكل الدولة من مجمل الرعايا، بغض النظر عن تنوّع اللغات والعادات والديانات... إلخ. لا توجد نزعة قومية، الشعب هو رعية الملك، بغض النظر عن تنوّع الجماعات التي يتألّف منها.

عاصر بودان الحروب الدينية في أوروبا. وكان هدفه من تأليف ستة كتب حول الكومنولث (*Six Books on the Commonwealth*) (1576)⁽⁴⁹⁾ دحض حق المقاومة

(47) Ibid., pp. 13-15.

(48) Ibid., p. 14.

(49) يصعب ترجمة لفظ "كومونولث" إلى العربية. وقد استخدم بودان لفظ (République) بالفرنسية، فعنوان كتابه (*Les Six Livres de la République*) مع أنه تناول نظاماً ملكياً مطلقاً. ويمكن ترجمتها إلى "دولة"، ويفضل ألا تُترجم إلى "جمهورية"، لأن معنى اللفظ قد يختلط مع معناه الرائج في عصرنا، لكن يفضل "دولة" أو "كيان سياسي عمومي"، ترجمة حرفية، حتى لو كان ملكياً.

ضد التاج الذي من المفترض أن توحد سيادته الشعب، وتمنع الفتنة المذهبية. كان مفهوم السيادة المطلقة المتجسدة في الملك أدواته الرئيسة في إنكار حق المقاومة؛ فوجود قوة متفوقة لا تعلوها قوة أخرى أمر ضروري لتحقيق هدف استعادة السلم الداخلي بعد الحروب الدينية، ولا توجد قوى أخرى غير الملك تستطيع أن ترفع نفسها فوق الطوائف الدينية المتحاربة، وتُجبر أتباعها على التعايش في ظل حكم صاحب السيادة. على الملك إذاً أن يدمج في منصبه حقوق السيادة التي كانت قائمة، لكن متناثرة. الحيازة الكاملة للسلطة الحاكمة لم تُعد صفة تجميعية لعدد من السلطات، بل صارت وحدة واحدة تفوق مجموع أجزائها. ويمكن أن تكون السيادة لفرد أو لمجموعة، لكنها لا تتجزأ بين أفراد ومجموعات. الحق في التشريع هو الحق الأهم ويملكه صاحب السيادة فقط. واعتبر بودان أن الحكم الذي يحقق دمج حقوق السيادة المتناثرة في سلطة واحدة، هو الذي يستحق تسمية الدولة. وكانت فرنسا هي الأقرب إلى هذا النموذج، بدءاً من مرحلة هنري الرابع (Henri IV) (تولى الملك في الفترة 1587-1610). وقد عرّف بودان نظام الرايخ الألماني في مرحلته بوصفه نظاماً أرستقراطياً، السيادة فيه للمقاطعات وليس للملك؛ ولذلك لم يُعرّفه باعتباره نظاماً ملكياً⁽⁵⁰⁾.

في تبرير حق مقاومة السلطة التعسفية، اعتبر الهوغونو (بروتستانت فرنسا الكلفينيون) السيادة مشروطة من منطلق أن الشعب نقلها إلى الملك بشروط، وليست إلى الأبد؛ ولذلك برّروا الثورة بحقوق علمانية تنبع من كون السيادة للشعب⁽⁵¹⁾. وكتب سكينر عن ذلك مطوّلاً⁽⁵²⁾. وفي المقابل، وعلى عكس هؤلاء البروتستانت الكلفينيين، وفي سعي هوبس لإيجاد جواب نظري عن الحروب الأهلية في إنكلترا والحروب الدينية في أوروبا، اعتبر تنازل الشعب عن السيادة في العقد الاجتماعي تنازلاً نهائياً، وأن للملك السيادة الكاملة؛ فليس العقد بين الحاكم والشعب، بل هو عقد نظري بين الأفراد، مبرّر عقلياً بتحقيق السلم لحفظ الحياة وتمكين الأفراد من عيش حياة اجتماعية مدنية منتجة. وهذا العقد هو الذي ينشئ

(50) Ibid., pp. 19-26.

(51) Ibid., p. 27.

(52) Ibid., p. 28; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), p. 338.

المجتمع المدني (أي المجتمع المنظم في دولة، فالمجتمع المدني هو مقابل للحالة الطبيعية عند هوبس، وليس مقابل الدولة، كما أوّل لاحقاً ولا يزال) المنصاع لقوانين الحاكم وإرادته. والانصياع لإرادة الحاكم المطلقة هو النقيض للحالة الطبيعية، أي حالة الحرب.

نظرياً، صاحب السيادة عند هوبس هو الدولة، لكن عملياً هو الحاكم. ولأن سلطته مطلقة، يصعب التمييز بين حياة السيادة والتصرّف بها. الشخص الاعتباري الذي ينقل الشعب السيادة إليه لا يمكنه التصرّف، ويجب أن يكون هناك شخص طبيعي حاكم، هو في الحقيقة صاحب السيادة في هذه الحالة.

في حالة العقد الاجتماعي، اعتبر روسو أن الشعب هو صاحب السيادة، وهو لا يستطيع أن ينقلها إلى أحد، بل يبقى هو صاحب السيادة. ولذلك لا بد من العودة إليه واستفتائه. لكن الشعب يشرّع، ولا يحكم، بل يُحكم باسمه. والاكتفاء بحصر السيادة نظرياً في الشعب ونفي انتقالها إلى الحكام، وعدم التفصيل في المؤسسات التي تمارس عبرها السلطة، بما في ذلك القيود على الحكام، لا يفي بالغرض. وكما هو معروف، نشأت تقاليد سلطوية في الحكم تبرّر تقزيم دور مؤسسات الحكم في كون السيادة للشعب.

في بداية الحداثة الأوروبية، انتقل التنظير للملك عملياً من الحكم بالحق الإلهي بوصفه مصدرًا مباشرًا للسلطة في نهاية العصر الوسيط بعد أن كان يمر عبر الكنيسة، إلى حكم الملك المطلق عند بودان وهوبس. وعند الأخير أصبح الحاكم السيّد إلهاً فانيًا. تاريخياً، لم يكن الحكم المطلق ردّاً على الديمقراطية، بالطبع، بل جاء نقيضاً للإقطاع وحكم الأمراء وجواباً عن مرحلة الحروب الدينية. فالمسألة هي تركيز السيادة والقوة في يدي حاكم لديه الصلاحية، إذا رغب في أن يحكم من دون أن يشاركه أحد الرأي أو السلطة. ولا يعني هذا أن الحاكم طاغية، فليس الاستبداد طغياناً بالضرورة، بل المتوقع منه أن يزن الأمور بالعقل، فمكاته في الدولة مثل مكانة الله في الكون⁽⁵³⁾. ومن غير التاريخي وضع الحكم المطلق في حينه في مواجهة الديمقراطية، فهو لم يكن ردّاً عليها، كما أسلفت، بل على تعدد "السيادات"، وهذا أمر غير قائم في

(53) Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp. 45-49.

الديمقراطية التي هي حكم مركزي يعترف بسيادة واحدة، وتمفصل فيه السلطات من دون أن تنشأ سيادات عدة.

بما أن الليبرالية منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر تنطلق من أن المجتمع (المدني) الميسر باقتصاد سوق تبادلي حر قادرٌ على تنظيم ذاته، فإن وظائف مؤسسات الدولة بالنسبة إليها هي حماية حياة الأفراد وملكيّتهم الخاصة وحرياتهم، وإدارة الصراعات الداخلية أو تنظيمها، حيث لا تتحوّل إلى المسّ بهذه القيم، وذلك عبر وظيفتي التشريع والقضاء. تتجلّى سيادة الدولة نحو الخارج بالاستقلال، وبالقدرة على الدفاع عنه وعن مصالح المجتمع الذي تمثله. أما نحو الداخل، فتتمثل أساسًا في الانصياع للتشريع والقضاء اللذين يحميان هذه القيم. ولهذا الغرض، لا بد من أن تحتكر الدولة وسائل القمع، وأن تكون ثمة مؤسسات تراقب ذلك وتضبطه.

ليس ثمة نظرية ليبرالية في خصوص الدولة عمومًا، بما في ذلك الدولة في ظل الأنظمة الأخرى. وحين يعالج الإنتاج النظري الليبرالي بشأن الدولة التيارات الفكرية عمومًا، مثل التعددية والنخبوية والماركسية والجمهورانية والديمقراطية الراديكالية والأهلية وغيرها، فإنه يقيّمها بوصفها أنظمة حكم تبرّرها أيديولوجيات متعلقة بالدولة، كما تقيّمها بموجب موقفها من الدولة الديمقراطية الليبرالية وفيها⁽⁵⁴⁾. النظرية الليبرالية في الدولة هي في الحقيقة نظرية في الدولة الليبرالية؛ وبعد أن تبنت الديمقراطية، أصبحت نظرية في الدولة الديمقراطية الليبرالية. هذا أفقها، وما هو غير ذلك يُفهم بالتضاد. وتختلف التيارات الليبرالية بشأن حدود تدخل الدولة متمثلة في أجهزتها في حياة المجتمع والفرد، وعلاقة الفرد - المجتمع - الدولة عمومًا، ودور مجموعات المصالح في التأثير في سياسات الدولة ومدى حيادية الدولة في هذه الحالة. وهل تعترف الدولة بذوات جماعية غير الأفراد؟ وهل ثمة حقوق جماعية أم حقوق فردية فقط، وما يشق منها في علاقة المواطن بالدولة؟ هذا عدا النقاشات غير المتعلقة بنظرية الدولة مباشرة، مثل معنى العدالة والعدالة الاجتماعية في ظل

(54) يُنظر مثلاً الكتاب التالي، إذا لم تنته لعنوانه الفرعي، فستعتقد أنه كتاب في نظريات الدولة، وتكتشف عند قراءته أنه يقيّم مقارنة تيارات مختلفة للدولة الديمقراطية الليبرالية.

Partick Dunleavy & Brendan O'Leary, *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy* (London: Macmillan Education, 1987).

النظام الديمقراطي، فإنها تدور في إطار علم الأخلاق والفلسفة السياسية والنظريات الحقوقية، والنظريات الاقتصادية بدرجة أقل.

وفقاً للمفكر القانوني اليميني شмит (الذي انخرط في الحزب النازي وأعيد إحياء أفكاره في ثمانينيات القرن العشرين من تيارات فكرية نقدية يسارية!)، ليس من قبيل المصادفة أن الليبرالية لم تطوّر نظرية في الدولة؛ فقد رأى أن جميع النظريات السياسية التي تستحق الذكر افترضت أن الإنسان ليس خيراً بطبيعته، على الأقل، وعدّته كائنًا خطراً ذا طبيعة إشكالية يغلب الشر عليها، أما الليبرالية التي انطلقت من افتراض معاكس، فلم تطوّر نظرية في الدولة⁽⁵⁵⁾، بل شددت على منهجيات ووسائل لكبح جماح الدولة والسيطرة عليها، وفي ما عدا ذلك تركّز الليبرالية على التربية والأخلاق والاقتصاد والتجارة⁽⁵⁶⁾.

معنى الشر هنا أنثروبولوجي وذو علاقة بالغرائز واللاعقلانية والسيطرة والقوة، وليس المعنى الأخلاقي الذي نميّز فيه بين الخير والشر. المقصود هو أن الإنسان خطر، بمعنى أن ما يسيّره هو الغرائز واللاعقلانية والسيطرة والقوة، كما صوّره هوبس في الحالة الطبيعية. أصل الفرق بين التوجّهات الفوضوية والسلطوية يعود إلى الإجابة عن هذا السؤال. أما كون الإنسان فاضلاً أو خيراً عند الليبراليين، فهو افتراض ضروري كي يوضّع حدٌّ لتدخّل الدولة في شؤون الفرد والمجتمع، وكي توضع الدولة في خدمة المجتمع، ويحدد الأخير نظام الدولة⁽⁵⁷⁾. والحقيقة أن العلاقة بين تحديد طبيعة الإنسان وطبيعة الدولة ليست ضرورية فعلاً، فمنظراً الدولة المطلقة، هوبس وبودان، كانا متفقين على الحاكم المطلق بوصفه صاحب السيادة (مع لفت الانتباه إلى أن الأخير هو صاحب فكرة أن السيادة مطلقة غير محدودة، ولا تتجزأ، وغير قابلة للنقل أو التحويل)، إلّا أنهما اختلفا في تحديد طبيعة الإنسان. وما كان بودان ليقبل بافتراضات هوبس بشأن الطبيعة البشرية⁽⁵⁸⁾.

(55) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, George Schwab (trans.) (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007 [1932]), p. 61.

(56) Ibid., p. 70.

(57) Ibid., p. 60.

(58) Vincent, pp. 43-44.

ينطبق نقد الاختزالية الذي وُجّه إلى الماركسية أيضًا على تعريفات تُشتق الدولة فيها من استقلالية المجال السياسي في تضاد مع الماركسية، حيث تلخّص الدولة في السيادة فقط، كما في حالة شميت. ولأنها تختزلها في السيادة فقط (ضد الماركسية والليبرالية سواء بسواء)، فهي تجد نفسها مضطرة إلى أن تعرّف السيادة بحدودها القصوى، لتمييز السيادة من غيرها من وظائف السلطة الفرعية "غير الجوهرية" من زاوية هذا التعريف، ما يعني الحق في إعلان حالة الاستثناء التي تبيح للدولة (ممثلة بالحاكم) عمليًا كل شيء؛ إذ تتمثل السيادة في الحاكم صاحب السيادة الذي يجسّد إرادة الشعب؛ فيما أن السيادة لا تتجزأ، يفضّل أن يكون حاملها أيضًا لا يتجزأ (أي إنه حاكم فرد وليس برلمانًا أو غيره)، ويؤسس هذا التعريف لسلطة الحاكم المطلقة⁽⁵⁹⁾، بوصف حالة الاستثناء هي القاعدة، وليست الاستثناء، ولأن حالة الاستثناء تلغي أيّ قيد قانوني على ممارسة السلطة؛ فالقانون هو أمر الحاكم (كما هو وفق هوبس أيضًا). ويشرح شميت إمكانية التماهي بين إرادة الشعب والحاكم والدولة في تصوّر شمولي نموذجي.

رأى شميت أنه حتى عصره، لم تتمكّن أي نظرية أخرى من الحلول مكان الليبرالية في أوروبا. و"مركز العالم" بالنسبة إلى الليبرالية هو الملكية الخاصة والحرية الفردية، وهي تموضع السياسة في المجال الواقع بين الأخلاق والاقتصاد، لكنها تلغيها في الواقع؛ إذ تُحلّ التنافس والتعددية الدائمين محلّها. وتطمس التعددية والتنافس سمات السياسة، وجوهرها التمييز بين الحرب والسلم، والعدو والصديق⁽⁶⁰⁾. ولذلك انصبّ اهتمامه على وضع نظرية مناهضة لليبرالية. ويقوم موقف شميت ومصطلحاته برمتها على السجال ضدّ الليبرالية. وإعادة الاعتبار إلى السياسي (The Political) هو النسق الذي يريد أن يعارض به الليبرالية⁽⁶¹⁾.

(59) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, George Schwab (trans. & intro.) (Chicago: The University of Chicago Press, 2005 [1922]), p. 5.

(60) Schmitt, *The Concept of the Political*, pp. 71-72.

(61) Leo Strauss, "Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political," J. Harvey Lomax (trans.), in: Schmitt, *The Concept of the Political*, pp. 100-101.

على الرغم من ذلك، فإن ليو شتراوس يصرّ على إبقاء شميت ضمن التقليد الليبرالي، لأنه يعدّ هوبس مؤسس الليبرالية بسبب وضعه الحفاظ على الحياة في مركز فكره، باعتباره الحق الطبيعي الأساسي. وعلى هذا الحق تقوم فكرة الدولة عنده. على هذا الأساس أيضًا يحدّد أهدافها وحدودها. ليس من حق الدولة أن تطلب من الفرد أن يموت من أجلها، بحسب شتراوس، لكن سؤالي هنا: أليس من حقها أن تقتل وأن تُفني الحياة الفردية؟ هل الحرية أم الحق في الحياة هما ما يميّزان الليبرالية؟ الحق في الحياة =

ربما يلتقي هنا عبد الله العروي مع شमित، وذلك من منطلقات أخرى هي منطلقات مثقف مهتم بوظائف الدولة التحديثية في بلد عربي؛ إذ يرى العروي، كما أشرنا من قبل، أن نظرية الدولة تنطلق من أن أهداف الدولة فيها وليس خارجها، وأن نظرية الدولة هي أولاً نقد أدلوجة الوجدان التي تتخذ شكلين: 1. ديني ميتافيزيقي؛ 2. ليبرالي أخلاقي، كما عند كانط؛ ف"نظرية الدولة هي نقد دولة الأخلاق والمثل العليا"⁽⁶²⁾. لكن يمكنها، كما رأينا عند هيغل، أن تدّعي أن الدولة هي تجسيد للأخلاق والمثل العليا، ما يعني أن فلسفة هيغل ليست نظرية في الدولة.

المجال السياسي وفق شमित هو أساس الدولة، وهو يقوم على تحديد العدو والصديق، وهذا التحديد متعلق بما يسمّيه التهديد الوجودي لنمط الحياة، ومن ثم الاستعداد لخوض الحرب، وكرهية العدو إلى درجة الاستعداد للقتل. العقلاني بالنسبة إليه هو ما يجب فعله كي تحافظ جماعة ما على ذاتها؛ ففي مواجهة التمييز بين العدو والصديق، تصبح الـ"نحن" واضحة، ويصبح ما هو عقلاني بالنسبة إلى "نحن" واضحاً أيضاً. العدو هنا ليس عدواً فردياً أو شخصياً، بل هو عدو عمومي، وحدها الدولة تحدّده، ويصبح على أعضاء هذا الكيان (أي المواطنين الذين لا يفرد لهم مكاناً خاصاً في إنتاجه الفكري) كراهيته إلى درجة الاستعداد للقتل.

من المهم أن ننتبه إلى أن غروتويوس نفسه، الذي أيّد إعلان الحرب على الدول التي يخالف حكامها القانون الطبيعي، وفرض مبادئ أخلاقية كونية في العلاقات الدولية، اشترط وجود حق مبرّر، مثلما يبرّر في حكم القاضي؛ إذ يحتاج الحاكم إلى أساس عادل لإعلان الحرب، أي إن غروتويوس لم يكتفِ بالفكرة الإجرائية، وهي أن من حق صاحب السيادة أن يعلن الحرب، بل اشترط أن يعلنها بشكل صحيح.

= يجمعها مع الكثير من التيارات والتقاليد الفكرية الأخرى، لكن ما يميز الليبرالية من غيرها ليس تشديدها على دور الدولة في الحفاظ على الحياة، بل تشديدها على حرية الأفراد. والحرية هي أول ما يتنازل عنه أفراد هوبس عندما يشكلون العقد الاجتماعي. تحديد شتراوس لهوبس بأنه مؤسس الليبرالية جاء، في رأيي، لهدف سياسي وهدف أيديولوجي محافظ، وهو إدخال الدولتية إلى الفكر الليبرالي. لم يكن شमित ديمقراطياً ولا ليبرالياً، ولم يعتبر السيادة أمراً مرتبطاً بالأفراد أو بالشعب (إلا بمعنى تجسيد الدكتاتور لإرادة الشعب)، بل بسلطة الدولة. وقد قاده "نظرية العدو والصديق"، التي تخضع جميع الاعتبارات لهذه القسمة، إلى دعم النظام النازي.

(62) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، ط 7 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001 [1981])، ص 31.

ومن هنا جاء تفسير شميت لغروتوس الذي يذهب إلى اعتبار أطراف النزاع أو الحرب متساوية أخلاقياً، لأنه في الحقيقة يساوي بينها بوصفها كيانات ذات سيادة من حقها شنّ الحرب، أي إنه ينطلق من المبدأ القانوني الشكلي، ولا يكثرث لاشتراط غروتوس تعليل الحرب العادلة وتبريراتها المادية؛ فشملت اعتبار أن التساوي الأخلاقي بين المتحاربين ناجم عن التساوي القانوني، من دون حاجة إلى تعليقات مادية أو جوهرية متعلقة بالعدالة⁽⁶³⁾. فمن حق الدولة ذات السيادة إعلان الحرب. ولم يتميز سلوك الدول في أوروبا في القرن السابع عشر بالمساواة الشكلية بين سيادات الدول ومبدأ عدم التدخل، كما يدّعي أولئك الذين يستتجونها من معاهدة وستفاليا؛ ففي تلك المرحلة، أخذت الدول العدالة المادية الجوهرية بجدية في سلوكها، وبذل الملوك جهوداً في تبرير حروبهم، ولم يكتفوا بمبدأ حق السيادة بإعلان الحرب⁽⁶⁴⁾.

المجال السياسي عند شميت هو المجال الإنساني فعلاً (Truly Human)، لأنه يسبغ على الحياة معنى. وهو بالضبط ما خشي شميت أن الغرب قد بدأ يفقده⁽⁶⁵⁾، وذلك بسبب الليبرالية التي لا تستوعب أن تحديد العدو والصديق، والاستعداد الدائم لخوض الحرب (ويعني ببساطة الاستعداد للقتل والموت)، هما اللذان يسبغان على الحياة معنى. هو لا يعبر عن ذلك بهذه الكلمات، لكن هذه دلالة كلامه إذا قبلنا أن السياسي هو الإنساني حقيقة، وإذا أحلّ تعريفه للسياسي محل لفظ السياسي.

لم أجد لفكر شميت من المرحلة نفسها نقيضاً أشد تأثراً بأحداث الحرب العالمية الأولى وصعود التيار الاشتراكي في العالم الغربي، من أفكار برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872-1970)، ولا سيما في مقالة له في عام 1916، تحت عنوان "الدولة"؛ إذ يعتبر أن الدولة تضخمت في الغرب بفعل التأثير بالفكر الاشتراكي ونشاط النقابات. ويمكن تبرير هذا التضخم في مجالات مثل مكافحة الأوبئة والتعليم

(63) Pärtel Piirimäe, "The Westphalian Myth and the Idea of External Sovereignty," in: Kalmo & Skinner (eds.), pp. 71, 74.

(64) Ibid., p. 76.

(65) Tracy B. Strong, "Forward: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt," in: Schmitt, *The Concept of the Political*, p. xxvii.

الابتدائي الإلزامي والاستثمار في البحث العلمي وحماية الأطفال⁽⁶⁶⁾. لكنه في الوقت ذاته يعدّ "القوة المفرطة للدولة، جزئيًا في القمع داخليًا، ومبدئيًا في الحرب والخوف من الحرب من أهم أسباب التعاسة في العالم المعاصر"⁽⁶⁷⁾. تكمن فضيلة الدولة الجهورية في منع استخدام العنف في الحياة الاجتماعية باحتكار الدولة له، أما رذيلتها فتبرز، بحسب رأيه، في تشجيعها العنف خارجيًا (شنّ الحرب وتوريط الناس في القتل)، فضلًا عن أنها لضخامة حجمها، تُشعر كل فرد بالعجز عن التأثير حتى في النظام الديمقراطي⁽⁶⁸⁾. لدينا هنا في مقابل شमित مفكر ديمقراطي (يدعو إلى مشاركة أوسع للمواطنين)، وليبرالي⁽⁶⁹⁾ (مؤمن بالحريات الفردية، يدعو إلى الرقابة على سلطات الدولة وتحديددها)، يتعامل مع الحرب بوصفها شرًا مطلقًا ومصدرًا لمعايير أخلاقية مقلوبة؛ فالدولة تعاقب مواطنيها على القتل في الداخل، وتشجعهم على القتل في الخارج، أي خلال الحرب، وقد تعاقبهم على الامتناع عن القتل لأسباب ضميرية⁽⁷⁰⁾. في هذا المظهر السيادي المتمثل في القدرة على الأمر بقتل "الآخرين" ومنح الأوسمة على القتل، تتكثف مآزق الأخلاق في ظل الدولة الحديثة.

تفترض الدولة عند شमित وجود المجال السياسي. مصطلحيًا ولغويًا: إنها المكانة السياسية لشعب منظم داخل وحدة ترابية. وقد عدّ شमित تحديده هذا عبارة عامة لا تعريفًا فعليًا⁽⁷¹⁾، وترك تعريف الدولة مفتوحًا؛ إذ ركّز على المجال السياسي بوصفه شرط الدولة. وتفترض العلوم السياسية منذ هيغل أن الدولة مختلفة نوعيًا عن المجتمع، فهي أرقى منه، لأنها كونية، بمعنى أنها تنظر إلى المجتمع ومصالحه على نحو كوني وليس فرديًا، عمومي وليس خصوصيًا⁽⁷²⁾.

(66) Bertrand Russell, "The State," in: Bertrand Russell, *Principles of Social Reconstruction* (London: George Allen & Unwin, 1916), p. 69.

وهو يفضل، عمومًا، أن ينقل بعض هذه المهمات إلى الاتحادات الطوعية المدنية، حيث تنحصر قوة الدولة قدر الإمكان في حفظ السلام بين المصالح المتضاربة.

(67) Ibid., p. 65.

(68) Ibid., p. 75.

(69) بشأن ليبرالية راسل، يُنظر:

Royden Harrison, "Bertrand Russell: From Liberalism to Socialism?," *The Journal of Bertrand Russell Studies*, vol. 6, no. 1 (1986), p. 5.

(70) Russell, pp. 48-49.

(71) Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 19.

(72) Ibid., p. 24.

إنها كونية قياسًا بالمصالح الخاصة، ولا يعني هذا أنها شمولية بالضرورة. التفكير الكوني هنا يقابل الجزئي.

كتب شميت: "إن التمييز السياسي العيني الذي يمكن أن تُختزل فيه الدوافع والأفعال السياسية هو التمييز بين العدو والصديق. يقدم هذا التمييز تعريفًا ليس بمعنى التعريف المفصل أو الذي يقدم مضمونًا ثريًا حقيقيًا"⁽⁷³⁾، بل تكمن أهميته في كونه قياسًا غير مشتق من مقاييس أخرى؛ إنه مقياس يخص السياسي تحديدًا، بمعنى أنه لا يمكن اختزال هذا التمييز في ثنائيات أخرى مثل القبيح والجميل، الخير والشر، المفيد والمضر. في هذا التمييز، يصبح العدو هو الآخر الغريب، إنه الآخر وجوديًا إلى درجة أنه في حالة الصراع معه، تصبح الحرب ممكنة. لا يمكن تحديد ذلك بناءً على عرفٍ مسبق متفق عليه، ولا بحكم من طرف ثالث محايد. مشكلة هذا الموقف، التي يعدها شميت ميزته، أن تحديد الآخر الغريب قد يقود إلى الحرب، وفي الوقت ذاته، الحرب هي ما تحدّد من هو الآخر الغريب، لأنه لا يوجد مقياس ثابت لتحديد من هو الآخر الغريب. ويبدو أن أي طرف تحاربه الدولة، يصبح عدوًا مختلفًا غريبًا كريهًا. إن تحديد إذا ما كان طرف ما يريد أن يغيّر طريقة المجتمع في العيش هو مسؤولية الدولة، فهي وحدها تحدّد من هو العدو. عاطفيًا يسهل تعريف العدو بوصفه شريرًا وقبيحًا، لأن التمييز السياسي عند شميت هو الأكثر قوة وكثافة، وهو قادر على أن يستخدم تمييزات أخرى لتدعمه. لكن هذا الاستخدام لا يغير، وفق شميت، من استقلالية المجال المستخدم؛ فمثلًا ليس القبيح والشرير والمُضر أعداء بالضرورة⁽⁷⁴⁾. أليس هذا نوعًا من الواقعية في العلاقات الدولية التي يمكن أن تصل إلى حد السنيكية الخالية من القيم؟

هنا، في رأيي، تكمن نقطة ضعف الإصرار على استقلالية المجال السياسي؛ فهو يستخدم المجالات الأخرى، لكنه لا يتيح لها استخدامه. وهذا غير صحيح واقعيًا؛ ففي الحياة أمثلة كثيرة على خدمة المجال السياسي للمجال الاقتصادي، وحتى للمجال الأخلاقي. ويبدو أن شميت لا يعده في هذه الحالة مجالًا سياسيًا حقيقيًا؛ تمامًا كما يفعل هذا النمط من المفكرين حين يخرج الواقعُ فكرته، فيصبح الواقع

(73) Ibid., p. 26.

(74) Ibid., pp. 27-28.

ليس هو الواقع "الحقيقي"؛ فهو في مكان آخر من كتابه حول مفهوم السياسي، يرى أن المجالات الأخرى قد تحدّد السياسي. فمثلاً، طوال القرن التاسع عشر، قادت عوامل غير سياسية إلى الحروب. ولا يرى شमित تناقضاً هنا؛ فحالما تنشأ حالة الحرب، يصبح السياسي هو المحدّد. تعريف السياسي هذا لا يعني أن السياسة تنوّل إلى الحرب أو تحبّذها أو تُؤمّل الانتصارات في الحرب؛ إنها فقط الوضع الحاد المتطرف الذي يحدّد السياسي. وليست الحرب هدف السياسة، ولا مضمون السياسة المباشر، بل المهم هو كونها احتمالاً ماثلاً على الدوام. إنها الفرضية التي تحدّد الفعل والتفكير السياسي، ومن ثم تنتج سلوكاً سياسياً⁽⁷⁵⁾. وكما في كتابه اللاهوت السياسي، الحالة المتطرفة تقرّر جوهر الشيء في منهجه. احتمال الحرب يقرّر السياسة، حالة الاستثناء عنده تحدّد القاعدة، وليس العكس. وسبق أن عدّ هيغل الحرب مع الدول الأخرى إمكانية قائمة دائماً حين دحض احتمال السلام الدائم الذي دعا إليه كانط بين الدول؛ فللدول، وفق هيغل، إرادات مستقلة مختلفة، ولا يوجد حكم بين الدول. وغاية كل دولة هي الصالح العام فيها، والحرب مع الدول الأخرى هي إمكانية قائمة دائماً⁽⁷⁶⁾، لكن الحرب لم تعد معيار السياسة.

إن تعريف السياسي بحدوده القصوى، أي حالة الحرب، مثله كمثل تحديد السيادة عنده بالحق في إعلان حالة الاستثناء (بالألمانية Ausnahmeh Zustand)⁽⁷⁷⁾. وحالة الاستثناء عنده هي في القانون مثل العجيبة الإلهية في الثيولوجيا، لا تحتاج إلى تبرير وتفسير. إنها تدخّل استثنائي من السيادة في كل تفاصيل الحياة. وهو فعل يشبه تدخّل الله في حياة البشر بعجائبه⁽⁷⁸⁾. كتب نيتل أن مكن خطر تعريف صاحب السيادة بأنه من يحسم في أمر حالة الاستثناء ليس في أنه مدمر للقانون فحسب، كما هي

(75) Ibid., pp. 33-34.

(76) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts," in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), vol. 7, § 333, 336, pp. 499, 501.

(77) Schmitt, *Political Theology*, p. 5.

(78) Ibid., pp. 31-32.

لتفصيل أكثر في هذا الموضوع، يُنظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 726-745. البند الثاني من الفصل الحادي عشر، تحت عنوان "كارل شमित: اللاهوت السياسي والسيادة: نقد أدوات العقل من منطلق محافظ".

حالة الطوارئ عادة، بل في أنه "ينفي أي مفهوم مفيد للدولة بوصفها مأسسة للسلطة/ القوة" (79).

حالة الاستثناء هذه تفسر جوهر الدولة؛ إنها تلغي كل ما هو "عادي" وغير استثنائي في هذا التنظيم الإنساني، وتقوده إلى إهمال تحليل بنية الدولة ووظائفها ونشوتها. فهل تستحق مقولات شملت العامة هذه تسمية نظرية بأكثر مما تستحق تحليلات الليبراليين للدولة؟ لا أعتقد ذلك. من الواضح أن نظرية الدولة، بما هي دولة، ضامرة في الحالتين: الليبرالية واليمينية المتطرفة (كما في حالة شملت). لكنها في الأولى تبرر تحجيم دور الدولة، لأنها تتعامل فقط مع الأمور التي لا يمكن أن يحلها المجتمع، سواء أكان ذلك في اقتصاد السوق أم ضمن آليات أخرى للتنظيم الذاتي، في حين أنها عند اليمين تبرر الدكتاتورية (السيادة المتجسدة في شخص)، وفرض حالة الاستثناء على المجتمع، وتبرر تضخيم دور الدولة، حيث تصبح دولة شمولية.

يستطيع شملت وغيره من المنظرين للدولة المطلقة غير الخاضعة لأي اعتبارات غير اعتباراتها، والقادرين على التفكير فيها بوصفها مفهوماً قائماً بذاته، وكأنهم يقومون بذلك بمعزل عن الدولة أو الدول العينية التي يفكرون فيها في الواقع، أن يؤكدوا أن أفكارهم لا تقود بالضرورة إلى الدولة الشمولية، وأن إخضاع جميع المجالات للسياسي لا يعني بالضرورة المسّ بهذه المجالات. لكن الوقائع تثبت العكس؛ ربما لا تقود أفكارهم إلى الدولة الشمولية، لكنها تقود بالتأكيد إلى التنظير للدول الشمولية، كما أن الدول الشمولية تستخدمها. لكنهم في الحقيقة يتجاهلون الواقع العيني ونتائج هذا النوع من السياسة، تماماً مثلما تجاهلوا الدول العينية وأنظمة الحكم حين نظروا للدولة، بما هي دولة، مع أنهم فكّروا في إطار هذا الواقع، وفي تبريره.

لقد فكّر هيجل في حال ألمانيا في بداية القرن التاسع عشر، مقارنة بفرنسا وبريطانيا، وفكّر شملت في ألمانيا في ظل جمهورية فايمر (النظام الديمقراطي البرلماني الذي ساد في ألمانيا بين الحربين في ظل شروط معاهدة فرساي الشديدة)

(79) J. P. Nettl, "The State as a Conceptual Variable," *World Politics*, vol. 20, no. 4 (July 1968), p. 563.

بعد أن فرضت عليها شروط الهزيمة في مؤتمر الصلح في باريس (1919)، وكان جزءٌ منها محتلاً. وفكر مكيا فيلي في إمارات إيطالية بعينها. ولم يُخفِ أي منهم ذلك. لكن هذه النصوص التي أنتجت بصدد حالات عينية مصوغة صياغة نظرية فكرية، تصل إلينا بوصفها فلسفة، كما في حالة كتاب السياسة لأرسطو الذي يفكر في طبيعة البشر، وهو يقارن بين أنماط تدبير المدن اليونانية المختلفة لشؤون الحكم فيها، التي لم تنفصل فيها مجالات القانون والأخلاق والسياسة. وهذا حالنا مع كثير من النصوص الأوروبية التي تتعامل مع حالات عينية، فتبررها أو ترفضها، أو تؤيدها، أو تعارضها، أو تفسرها، أو تنتقدها بلغة يغلب عليها التجريد، فتصدّر إلى بقية أنحاء العالم كأنها فلسفة كونية.

في سياق نقد جمهورية فايمر، أجمعت شملت المشاعر القومية لاستعادة عظمة الدولة وقوتها، شرط استعادة تماسكها الذي حطّمه النظام الليبرالي، فزاد على الشروط المُدّلة التي فرضت عليها بعد الهزيمة في الحرب العالمية الأولى وهنأ وتفردًا. أصبحت الدولة عند شملت حاملة السياسة؛ فوحدها الدولة يمكنها أن تفرض علاقات ملزمة لأعضائها (مواطنيها)، وعبرها يُصبح غير السياسي سياسيًا. إنه يتحدث عن الدولة، ويقصد في الحقيقة نظامًا سياسيًا مطلقًا. فبعد أن جمع شملت بين الدولة والسيادة والسياسة، وحدّد أن الكيان السيادي هو الكيان الذي يبتّ في شؤون خطرة، مثل تحديد حالة الحرب وإعلان حالة الاستثناء، قرر أيضًا أن التمثيل الأفضل للسيادة يتجسّد في إرادة واحدة، تعني في الحقيقة إرادة الحاكم الواحد أو الأُحد المتماثلة مع إرادة الشعب. لقد نجم تمييز شملت بين السياسة (Politics) والسياسي (The Political)، أي المجال السياسي، عن تخوّفه من صعود قوى سياسية في جمهورية فايمر، مثل الأحزاب الاشتراكية والليبرالية، تنافس الدولة على المجال السياسي، أي مجالها، فتحاول هذه القوى أن تحدّد بدورها العدو والصديق. وقد عدّ انغماس الدولة في التنافس مع هذه القوى إضعافًا لها⁽⁸⁰⁾. لاحظ هنا استخدام مصطلح "الدولة" المجرد بوصفه شيئًا ما قائمًا بذاته، مختلفًا عن البرلمان والقوى السياسية الفاعلة فيه. لذلك يسهل أن يتحوّل المجرد إلى مطلق.

(80) George Schwab, "Introduction," in: Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, pp. 12-13.

يقترّب موقفه هذا من فاشية بنيتو موسوليني التي وضعت الدولة في مركز أيديولوجيتها ورفعت قوتها وعظمتها ومجدها فوق أي اعتبار آخر. ويعني هذا رفض الحزبية والتعددية، لأنها تضعف وحدة الدولة التي تفهم على نحو مجرد (عكس المركب). لقد كتب موسوليني نفسه في مقالة له في عام 1932 تحت عنوان "عقيدة الفاشية": "بالنسبة إلى الفاشي، كلّ شيء في الدولة، ولا يوجد ما هو إنساني أو روحاني ذو قيمة خارج الدولة"⁽⁸¹⁾. لقد كان توحيد الدول الإيطالية في دولة واحدة مركز الفكر القومي في تلك البلاد منذ القرن التاسع عشر. وأصبح تقديس الدولة في مركز النزعات الأيديولوجية القومية المتطرفة الإيطالية، كما في حالة الفاشية. أما تطّعات القومية الألمانية، فتلخّصت في توحيد الشعب الألماني المورّع في دول كثيرة خارج ألمانيا، بوصفه متميّماً إلى قومية واحدة أساسها اللغة، ولذلك اتّخذت صيغها الأشد قومية، صيغة تقديس الشعب والأمة، مستفيدة أيضاً من النظريات "شبه العلمية" العرقية. وثمة فرق بين القومية الألمانية المحافظة التي ركزت على وحدة ألمانيا، والقومية النازية التي رمت إلى توحيد الشعب الألماني كله، ثم العرق الآري خلف سيادة واحدة. ولذلك اعتُبرُ شُملت أقرب إلى الفاشية منه إلى النازية، على الرغم من كلامه على الدفاع عن طريقة الحياة، وعلى العلاقة بين القومية والدولة. لقد كان قومياً ألمانياً بالمعنى المحافظ، أما في شؤون الدولة، فلم يكن محافظاً، بل كان فاشياً راديكالياً.

في مقالة لموسوليني عن مكياڤيلي الذي كان كتاب الأمير موضوعه لنيل درجة الدكتوراه، يقول فيها إن مكياڤيلي يختصر الدولة في الأمير، ولا يؤمن بسيادة الشعب؛ فالشعب لا يستطيع أن يمارس أي سيادة. ومصطلح سيادة الشعب هو، بالنسبة إلى موسوليني، أكذوبة أو سخرية مؤلمة؛ فتورات القرنين السابع عشر والثامن عشر أظهرت السلطة كأنها صادرة عن إرادة الشعب الحرة، وتلك خرافة، والشعب عبارة عن تجريدٍ بحت. أراد موسوليني أن يصل إلى القول إن السيادة تقيم في الدولة، ولا شيء غير الدولة، وأن من يمثّل الدولة هو الحاكم، ومن ثم فالسيادة للحاكم. والمفيد أيضاً أنه يشير إلى أن الأفراد في فكر مكياڤيلي أنانيون ينزعون إلى

(81) Dryzek & Dunleavy, p. 6; Benito Mussolini, "The Doctrine of Fascism," in: Benito Mussolini, *Fascism Doctrine and Institutions* (New York: Howard Fertig, 1968 [1935]), p. 11.

الخمول الاجتماعي والهرب من دفع الضرائب ومن الجندية، ويميلون إلى عصيان القوانين⁽⁸²⁾. فمن الواضح أنه يؤسس الدكتاتورية على تصوّر سلبى جدًا للطبيعة البشرية، وعلى فهم مطلق لسيادة الدولة.

إن ما قام به موسوليني صراحة، هو ما يفعله خلصة أولئك الذين يجهّزون شعوبهم للاستبداد بتفزييم المؤسسات التي تراقب سلطة الحاكم وتوازنها، وبتحويل فكرة سيادة الشعب إلى سلطة الشعب التي فوّضها الشعب إلى الرئيس، ليصبح قادرًا على تحجيم جميع السلطات الأخرى باسم سلطة الشعب وإرادته المختزلة في نهج خطابي فج يزعم أنه يمثلها.

شدّد شमित على عمومية السياسة التي لا تقوم على صداقات وعداوات شخصية. وإن خلط العداوات والصداقات الشخصية بالعداوات والصداقات السياسية يضرّ باعتبارات الدولة. ورفض فكرة الإنسانية الشاملة، وافترض وجود عنصر إنساني يجمع البشر في السياسة يعطلان تصنيفات العدو والصديق، أو يؤسسان لعداوات عابرة للدول، كما هي الحال في التصنيف الطبقي أو الديني للأعداء والأصدقاء. وكتب شमित في عام 1987 أن الإنسانية بما هي إنسانية، ليس لها أعداء، فكل إنسان ينتمي إلى الإنسانية. لكن الخطر ينشأ حين يصبح الآخر المختلف عدوًا للسلام، أو معاديًا للإنسانية، وتصبح حياته بلا قيمة⁽⁸³⁾. هكذا اختبأ شमित في سن متأخرة، بعدما أدين في الأوساط الجامعية لعلاقته بالنازية، خلف تقييم صحيح لخطورة أولئك الذين يدّعون أنهم يتعاطون السياسة باسم الإنسانية. كان ادعاؤه هذا قوله حق أريد بها باطل.

نزع شमित إلى تجسيد سيادة الدولة المطلقة في الحاكم القادر على إعلان حالة الاستثناء. وكانت خلفية ذلك تردد الرئيس الألماني المنتخب والعسكري السابق

(82) بينيتو موسوليني، تعليق في عام 1924 على كتاب الأمير، في: نيقولو ميكافلي، الأمير، ترجمة خيرى حماد (عمان: الأهلية، 2008 [1513-1532])، ص 9. لمراجعة المصدر الأصلي، يُنظر: Benito Mussolini, "The Folly of Democracy: Some Lessons from Machiavelli," *The Herald of the Star*, vol. 13, no. 6 (June 1924);

يُنظر أيضًا:

Artemio Enzo Baldini, "Historical and Theoretical Aspects of Machiavellism," *History of Political Thought*, vol. 36, no. 4 (December 2015), pp. 762-794.

(83) Strong, "Forward," p. xxii; Carl Schmitt, "The Legal World Revolution," *Telos: Critical Theory of the Contemporary*, vol. 72 (1987) p. 88; Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 79.

المارشال بول فون هيندينبورغ (Paul von Hindenburg) الذي ترأس ألمانيا في الفترة 1925-1934 في التصدي للأحزاب التي لم تتفق مع الدستور، ومحاولتها السيطرة على البرلمان، وعدم استخدامه المراسيم ضدّ هذه الأحزاب، على الرغم من وجود صلاحيات في حوزته يمنحها إياه البند 48 من الدستور. لقد نظر شमित في هذه الفترة إلى الرئيس الفرد باعتباره ممثلًا لسيادة الدولة، وحاول أن يحث هيندينبورغ على استخدام صلاحياته لقمع التعددية السياسية الليبرالية وحلّ البرلمان. فكتب موجّهًا سهامه نحو الأحزاب الليبرالية والاشتراكية: "عندما تبلغ القوة السياسية لطبقة أو لمجموعة أخرى درجة عرقلة قيام الدولة بالحرب ضد دولة أخرى، من دون أن تكون هي قادرة على أن تتسلم قيادة الدولة أو راغبة في ذلك، وأن تحسم في التمييز بين العدو والصديق، وأن تقوم بشن الحرب إذا اقتضت الحاجة، عندها يدمر الكيان السياسي"⁽⁸⁴⁾.

تكمّن قوة السياسي في أنه يخضع المجالات الأخرى، حتى لو كانت هي الدافع للحرب مثلاً. من هنا فكرة السيادة؛ فالتجمع السياسي هو التجمع الحاسم، حين ينشأ كيان كهذا، أي كيان سياسي، يصبح هو الكيان الحاسم. وهو سيد أو صاحب سيادة، بمعنى أن القرار بشأن الحالة الحديثة، حتى لو كانت هي الاستثناء، هي قراره⁽⁸⁵⁾.

مع ذلك، وكما كتب شواب، يتبيّن أن الدولة لا تحدّد جميع أوجه حياة الإنسان عند شमित، ولا تلغي جميع أشكال الاتحاد أو التعاون الأخرى. بهذا المعنى، ليس شमित داعيًا للدولة الشمولية بالضرورة⁽⁸⁶⁾. لكن تطبيق أفكاره، في الحقيقة، حتى لو لم يكن داعيًا لذلك، يجعل قرارات الدولة هي الحاسمة في المجالين الاقتصادي والأخلاقي وغيرهما من أوجه حياة الإنسان المختلفة.

أصرّ شमित على أن الدولة التي تحتكر المجال السياسي عنده، هي الكيان المتفوّق، هي الكيان الأعلى قياسًا بجميع الروابط الأخرى؛ لذلك رفض موقف التعدديين الذين دعوا إلى أن تعترف الدولة بالشخصية الاعتبارية (الكيان المعنوي) للجماعات والاتحادات والروابط المختلفة التي يشكّلها الأفراد، ومنها الدولة، أي

(84) Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 38.

(85) Ibid.

(86) Ibid., pp. 38-39.

إن الدولة هي أحد الاتحادات أو الروابط التي يشكلها الأفراد، كالكنيسة والنقابات أو غيرها⁽⁸⁷⁾، وهو تبسيط للفكر التعددي. ومع ذلك، كان هذا التشخيص اليساري الديمقراطي من منظر وقيادي في حزب العمال البريطاني مثل لاسكي ضعيفاً ومتهافناً فعلاً. كان لاسكي سياسياً أيضاً، وكان يدرك أنه حتى في تلك الدول الليبرالية تحتكر الدولة العنف الشرعي والتشريع والقضاء، لكنه كان، مثل بقية التعدديين، يرفض وجود مرجعية مركزية نهائية واحدة في الدولة، تركزها فكرة السيادة، فثمة مرجعيات عديدة في شؤون مختلفة، والسيادة موزعة بين الجماعات⁽⁸⁸⁾.

آمن لاسكي بالعدالة الاجتماعية وبدور أكبر للقطاع العمومي، من دون تضخيم دور الدولة، بل بالاعتماد على التعاونيات والجمعيات. لقد أراد الجمع بين الليبرالية السياسية والديمقراطية والاشتراكية، من دون تضخيم دور الدولة التي حذر، مثل الليبراليين، من قوتها المفرطة وتجاوزاتها⁽⁸⁹⁾. اتفق شमित من منطلق معاكس مع موقف لاسكي الذهاب إلى أن تخيل "الدولة" بوصفها كائناً مجرداً، يمتلك إرادة، ويهدف إلى المصلحة العامة، هي مجرد تصوّرات، وأن الدولة نتاج الصراع، وليس الوئام والانسجام (Harmony)، وأن الدولة المطلقة هي وريث الأمير المطلق أو الملك المطلق (لكنه اتفق معه من وجهة النظر المضادة). وأضاف شमित إلى كل ذلك أن مصطلح سيادة الدولة هو علمنة لسيادة الله، وحضوره الدائم.

لا يستطيع الليبراليون أن يعرفوا السياسي إذا كانت الدولة مجرد اتحاد من الاتحادات والروابط⁽⁹⁰⁾. ولا يكفي لتعريفها الإشارة إلى حرص الدولة على الهدوء والنظام والأمن داخل حدودها، وأن تضمن بذلك الحالة العادية (Normal State) أي نقيض حالة الاستثناء، وهذا متطلب فرض القانون ونفاذ الأعراف القانونية. يفترض كل عرف أو قانون وجود حالة عادية يسعى للحفاظ عليها. لكن فرض حالة الهدوء

(87) Ibid., pp. 40-41.

(88) Vincent, pp. 201-202.

(89) Laski, *The State in Theory and Practice*, pp. 241-243.

كتب لاسكي هذا الكتاب في مرحلته الماركسية، لكن من الواضح أنه حافظ على استمرارية مع مرحلته التعددية في نزوعه إلى فضح دور الدولة القومي هذه المرة من منطلق رؤيتها بوصفها جهازاً قمعياً في خدمة الطبقة الرأسمالية الحاكمة.

(90) Schmitt, *The Concept of the Political*, pp. 43-44.

والأمن داخليًا، وفق شमित، يتطلب في الكثير من الحالات الإعلان عن عدو داخلي. الدولة تحدّد إذا عدوًّا داخليًا أيضًا إذا دعت الحاجة. تتفوّق الدولة، وفق شमित، على أصناف الروابط الأخرى كافة، بصلاحيّة اتخاذ القرار بشأن حياة البشر، أي بشأن القتل والموت⁽⁹¹⁾. وكتب لاسكي أيضًا أن الدولة وحدها تملك الحق القانوني في سجن مواطنيها أو حتى قتلهم. وهذا ليس أسلوبها المتّبع في العادة، لأن المواطنين غالبًا ما ينصاعون لها، من دون استخدام القوة⁽⁹²⁾. لكن هذه القدرة قائمة دائمًا وإن في حالة كمون. وكرر ذلك أيضًا باحثون آخرون مثل يوان لويس القول إن "الامتحان الأوحد لسلطة الحاكم هو امتلاكه سلطة الحياة والموت على رعيته"⁽⁹³⁾. وهو أصلًا، معيار هوبس أيضًا، لما يميّز به اللفيثان الناجم عن التعاقد. إن اتخاذ القرار بشأن العدو والصديق مسألة سياسية تتعلق بالدولة، وليس بأيّ كيانات أخرى داخلها. أما المجالات الأخرى، مثل الاقتصاد وغيره، فلا تتطلب من الفرد أن يضحي بحياته. والإنسان لا يضحي بحياته من أجل حسابات عقلانية⁽⁹⁴⁾.

لقد شخّص لاسكي الماركسي التعددي سابقًا صميم الدولة الإكراهي هذا، فكتب أن ما يميز الدولة من غيرها من سلطات إقليمية على سكان محددين مثل البلدية هو السيادة. والسيادة هي القوة العليا على الإكراه⁽⁹⁵⁾. لم يختلف بذلك شमित عن مجايله لاسكي، لقد اتّفقا على تعريف السيادة من منطلقات متناقضة.

نتنقل في الفصل التالي إلى معالجة مفهوم السيادة وتطوّره.

(91) Ibid., pp. 46-47.

(92) Laski, *The State in Theory and Practice*, p. 138.

(93) Ioan Myrddin Lewis, *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology* (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), p. 315.

(94) Ibid., p. 48.

(95) Laski, *The State in Theory and Practice*, p. 9.

الفصل السابع

في السيادة

في السيادة بوصفها سلطةً عليا ونهائية، وفي أن وصفها بالمطلقة لا يعني أنها بلا حدود، بل يعني أنها إما أن تكون وإما أن لا تكون. في إحياء فكرة السيادة الرومانية في زمن الصراع على تثبيت سلطة الملوك. في دور بودان في تأكيد سيادة الملوك في زمن الحروب الأهلية في تقليد امتد إلى هوبس. في أن السيادة لم توضع في مقابل الديمقراطية، بل في مقابل العصيان والتمرد. في أن السيادة فكرة الدولة وليس الإمبراطورية. في أن السيادة تترجم أساسًا في سلطة التشريع، وأن بقية السلطات تتبعها. وفي أن الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط لم تعرف فكرة السيادة. في فقدان الخلافة السلطة السياسية مع بقائها مصدر شرعية، وفي تأكل ذلك مع الإبقاء على الشريعة مصدرًا للتشريع. في إقدام السلطة العثمانية على التشريع، وتأويل (maximalization) ذلك في التنظيمات مع بدء التناقض بين الدولة والإمبراطورية فيها. في أنه إذا كانت السيادة تعني الحق الحصري بالتشريع، يعني تحديد السيادة تحديد السلطة التشريعية بمبادئ عامة، وتغييرها في الانتخابات، وهذا هو التقييد الذاتي السيادي في الدول الديمقراطية. في أن سيادة الشعب من دون أن تكون له سلطة التشريع، هي مجرد ديماغوجيا. في أن السيادة المطلقة قائمة في النظام الدولي نظرًا فقط. في أن الدولة قد تتنازل طوعًا عن بعض الصلاحيات في العلاقات الدولية، وتبقى محافظة على سيادتها. في أن التنازل غير الطوعي هو مسّ

بالسيادة. في أن الاستقلال الدستوري للدول لا يكفي لتعريف السيادة. في أن الاعتراف الدولي ولو بعد حين أصبح من شروطها. في مصلحة النظام الدولي بإبقاء الاعتراف بسيادة الدول حتى بعد فقدانها العديد من مقوماتها. في أن السيادة وغياب آليات الإلزام في القانون الدولي لا يعينان أن الدول تعيش حالة حرب دائمة.

أولاً: معالجة المفهوم

يثير مصطلح السيادة في ذهن تداعيات متعلقة بالسلطة العليا أو النهائية في سياق اجتماعي ما. "إذا كان شكل الحكم في مجتمع ما هو الدولة، فإن فكرة السيادة لا بد من أن تظهر عاجلاً أم آجلاً، فلا يمكن تجنبها. وتكتسب الأسئلة عن السلطة النهائية، [من قبيل] أين تتموضع وما يعنيه ذلك، أهمية أساسية وربما دائمة"⁽¹⁾. ولم يظهر استخدام مصطلح السيادة المفهومي الحديث إلا مع بودان في سياق تبرير مركزية السلطات من خلال سلطة الملك المطلقة، في مقابل القوى الخارجية، مثل البابوية؛ والداخلية، مثل سلطة البارونات والإقطاعيين، وبوصفها حائلاً ضد الفتن الداخلية، مثل الحروب الدينية التي شهد كوارثها على بلاده، وضد حق مقاومة سلطة الملك الذي نادى به البروتستانت الكلفينيون الفرنسيون (الهوغونو).

استُخدم مصطلح السيادة بدايةً⁽²⁾ في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر. وكان يتعلق أساساً بالحق في إصدار المراسيم أو القوانين الملزمة وجباية الضرائب وفرض أحكام القضاء. وبعدها بدأ مفهوم السيادة يقترب من مفهوم السلطة بسرعة فائقة. "السيادة هي السلطة المطلقة والثابتة للجمهورية (Commonwealth)

(1) Francis H. Hinsley, *Sovereignty* (London: C. A. Watts & Co. Ltd., 1966), p. 17.

(2) يشمل النص أدناه عن بودان تلخيصاً مع إضافات كثيرة لما ورد حول الموضوع في كتابي: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 309، 344-346؛ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الثاني: العلمانية ونظريات العلمنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 125، 128-129.

التي يسميها اللاتينيون (Maiestas)⁽³⁾، كما استخدم المصطلح اللاتيني (Summa Potestas) (أي القوة الأعلى أو Supreme Power)، وكذلك (Maius Imperium)، ما يحمل دلالة السيطرة الأكبر أو القوة الأمرة الأعلى. ولفظ الجلالة الذي يلصق بمنصب الملك بالعربية ليس مجرد ديكور، بل يقصد به تجسيد السيادة في منصب الملك (Souveraineté)⁽⁴⁾. وكانت (Maiestas) تعني السلطة التي تجعل إرادة الأمير قانونًا. والأمير مصدر التشريعات (Quicquid principi placuit legis habet vigorem)، لكنه غير خاضع لها، وذلك بحسب اقتباسات الحقوقيين من القانون الروماني القديم (Principes Legibus Solutus). ومن الواضح أن الاقتباس من القانون الروماني الذي يبرر للإمبراطور عدم الانصياع للقوانين هو اقتباس انتقائي؛ ففي المخطوطات القانونية الرومانية نفسها، نجد مبدأ (Digna Vox)، وبموجبه يمنع الإمبراطور الناس من فعل ما يحظر على نفسه فعله، فهو بهذا المعنى ينصاع ذاتيًا للقوانين⁽⁵⁾.

لم يتعد بودان كثيرًا عن القانون الروماني، وهو في الحقيقة لم يتحرّر منه. وهو بهذا المعنى، ليس مجددًا كبيرًا في طرح مفهوم السيادة⁽⁶⁾. إن وجود مصطلحات عديدة تعبّر عن لفظ السيادة الذي استخدمه بودان يعود إلى استخدام المصطلح في نهاية العصر الوسيط وبداية عصر النهضة، أي في مرحلة ما سُمّي "الحياة الثانية للقانون الروماني". ولتعليل مفهوم السيادة في القانون الروماني، عاد فقهاء تلك الفترة إلى مواضع عدة فيه، ومن ضمنها المقولات القليلة في القانون العمومي الروماني. ومنه استلوا لفظ (Imperium)، ومن القانون المدني الخاص الأكثر غنى، ومنه استلوا لفظ (Dominium). ويمكن القول إنهم استندوا إلى التقليدين؛ الأول الذي يحمل دلالة

(3) Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books on the Commonwealth*, Julian H. Franklin (ed. & trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 1.

(4) لا شك في أن ثمة علاقة بين السيادة ولقب "سيادة الرئيس" في العالم العربي؛ ففي عصر سيادة الشعوب، لا يقال بالإنكليزية سيادة الرئيس، بل تستخدم مصطلحات مثل (His Excellency) التي لا تعني السيادة. فالرئيس في الدول الديمقراطية ما عاد (Majesty)، وما عاد (Sovereign).

(5) نجد في ما يلي النص:

"Cod. 1.14(17).4 Digna vox," *Legal History Sources*, accessed on 27/12/2022, at: <https://bit.ly/3Gvut4r>

(6) Daniel Lee, "Sources of Sovereignty: Roman *Imperium* and *Dominium* in Civilian Theories of Sovereignty," *Politica Antica*, vol. 2, no. 1 (2012), p. 80; David Johnston, "The General Influence of Roman Institutions of State and Public Law," in: David Carey Miller & Reinhard Zimmermann (eds.), *The Civilian Tradition and Scots Law: Aberdeen Quincentenary Essays* (Berlin: Duncker & Humboldt, 1997), p. 99.

السلطة العليا في الحكومة حتى على مستوى مجلس الشيوخ (Senate)، والثاني من القانون الخاص ودلالته، تتعلق بملكية الأشياء والعبيد وحق المالك في توريثها⁽⁷⁾.

كان تَبَنَّى مصطلح (Imperium) ونسبه إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، يعينان عملياً أنها وريثة الإمبراطورية الرومانية، لكن التحديث كمن في التوفيق بين اللفظ نفسه ووجود سلطات عدة داخل الإمبراطورية. ومن ضمن ذلك أنه يملك بشكل عام، ولا يملك الأجزاء، أي إنه يسود على الإمبراطورية عموماً، لا على أجزائها بالتحديد. وهو ما سمح لمستشارين قانونيين، مثل بارتولوس في القرن الرابع عشر، بالتوفيق بين سلطة الإمبراطور الكلية وسلطة الأمراء والملوك على الأجزاء⁽⁸⁾، بما في ذلك قيادات المدن الإيطالية، فالمدن (Civitas) تتمتع بمنزلة الأمير. ووفق بارتولوس، المدينة هي أمير في حد ذاتها⁽⁹⁾. ولغرض أن يكون الإمبراطور سيّداً على "الكل" لا على الأجزاء التي تترك لمجالس المدن والأمراء، استخدموا مصطلح (Merum)⁽¹⁰⁾ (Imperium)، وهذا بعيد عن معنى السيادة في الدولة الحديثة. وعموماً كرّس في النقاش الذي دار حول خضوع الإمبراطور للقانون، أو عدم خضوعه، التقليد الذاهب إلى عدم خضوعه.

أما مصطلح (Dominium)، فاستُخدم لتأكيد أمرين: أولاً، إسقاط مفهوم الملكية - ملكية الأشياء والأشخاص - من القانون المدني الخاص على القانون العمومي، بمعنى أن الإمبراطور يملك الإمبراطورية والناس فيها. لكن النقاش الوحيد الذي بقي مستمراً هو حول ما إذا كان الإمبراطور يملك ما يملكه الناس؛ أما الأمر الثاني، فهو أن مفهوم الملكية لا يشارك فيه أحد، أي لا شريك للملك، ومن ثم يمكن توريث الإمبراطورية بمبدأ توريث الملكية الخاصة للابن الأكبر نفسه⁽¹¹⁾.

في شرح معنى السيادة، أشار بودان إلى تطابق لفظ السيادة بوصفها لقباً يُستخدم للدلالة على سيادة الحاكم. كتب بودان في بداية الفصل الثامن من الكتاب الأول

(7) Lee, pp. 82-83.

(8) وهو أيضاً ما سمح لأمثال الفقيه الماوردي بالتوفيق بين سلطة الخليفة المرجعية وشرعيتها الدينية الشاملة (سلطتها على الكل) وبين حكم الأمراء بالتغلب على أجزاء من بلاد المسلمين.

(9) Ibid., p. 85.

(10) Ibid., p. 86.

(11) Ibid., pp. 89-90.

حول الدولة: "السيادة هي السلطة المطلقة والدائمة، التي يطلق عليها اللاتينيون⁽¹²⁾ (Maiestas) [...] ويسمّيها الإيطاليون (Signoria)، وهي الكلمة التي يستخدمونها للأشخاص بصفتهم الخاصة، هؤلاء الذين لديهم سلطة كاملة على الدولة"، تمامًا كما في لفظ "سيادة الرئيس" بالعربية حين يلصق بصاحب السلطة المطلقة في الدولة. وهو، أي بودان، يعدّ السيادة، خلافًا لأي سلطة أخرى، غير محدّدة السلطات، ولا الوظائف، ولا المدة⁽¹³⁾. لكنه اشترط في السيادة فقط ألا تفرط في أراضي الوطن، وألا تتبع أملاك الدولة للغير، الأمر الذي يؤكد أن السيطرة الحصرية على الأرض مكّون من فكرة السيادة، ومن عملية بلورة المفهوم الحديث للوطن الذي يُعتبر التفريط في أراضيه علامة على فقدان السيادة.

جاء في بداية كتابه الأول من الكتب الستة عن الكيان العمومي (الدولة)، أن ما يصنع المدينة (الدولة) ليس الجدران ولا الأشخاص، بل اتحاد الناس تحت سيادة الحكومة ذاتها. ووافق على أنها يمكن أن تكون سيادة الشعب ذاته، لكنه فضّل الملكية على الجمهورية. والحقيقة أنه قصد الملكية المطلقة. ووفق مفكرين آخرين من نهاية العصر الوسيط وعصر النهضة، قد يكون الشعب هو الحامل الأصلي للسيادة، لكنه يتنازل عن حقوقه السياسية للحاكم⁽¹⁴⁾. والمهم أن بودان وليس روسو هو صاحب فكرة أن السيادة لا تتجزأ؛ وقد موضعها في سلطة التشريع. ومن يحتكر التشريع، يمكنه أن يشترع أيضًا منع الآخرين من اكتساب أي سلطة سيادية، مثل التشريع وفرض الضرائب وجبايتها، واحتكار القوة لفرض تشريعاته هذه، وفي النهاية تتكثف السلطات العليا في شخص واحد⁽¹⁵⁾.

وفق أول منظري الملكية المطلقة في بدايات العصر الحديث، بودان⁽¹⁶⁾ الذي لخص امتيازات السيادة ومكوّناتها بسنّ القوانين وإعلان الحرب وإبرام السلم وتعيين

(12) المقصود هو الرومان القدماء خلافًا للإيطاليين المعاصرين له.

(13) Bodin, p. 1.

(14) Quentin Skinner, "The Sovereign State: A Genealogy," in: Hent Kalmo & Quentin Skinner (eds.), *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 29.

(15) Julian Franklin, "Introduction," in: Bodin, p. xx.

(16) Eugene F. Rice & Anthony Grafton, *The Foundations of Early Modern Europe, 1460-1559*, Norton History of Modern Europe, 2nd ed. (New York: W. W. Norton, 1994), p. 111.

كبار الموظفين والمسؤولين⁽¹⁷⁾، تستشري الفوضى إذا لم يقتصر إعلان الحرب والسلام على صاحب السيادة. وصحيح أن صاحب السيادة هذا غير خاضع للقانون، لكنه ليس متحللاً من القانون الطبيعي، ومن تجنّب الطغيان واحترام العهود التي قطعها للشعب ولأصحاب السيادة الآخرين؛ إذ يُفترض أن يكون ملتزماً بهذين الواجبين⁽¹⁸⁾. هذا هو المتوقع منه، فهو ما يقوم به أي إنسان عاقل، فما بالك بالملك؟ ثمة فرق كبير بين فهم بودان وفهم هوبس للسيادة.

مع ذلك، يمكن القول إن بودان وضع عملياً الأساس لكتاب هوبس اللفيثان في الفصل عن السيادة؛ فالسيادة عنده سلطة مطلقة تقف فوق القانون، ولا تقدم حساباً لأحد غير الله. والسيادة هنا ليست مركبة من تآلف أفراد أو جماعات، بل هي مطلقة، مشتقة من مفهوم الدولة نفسها. والدلالة الرئيسة على السيادة هي قدرتها على التشريع الملزم لرعيته⁽¹⁹⁾. وشكل تحديد هذه السمة اختراقاً في نظرية السيادة، باعتبار أن المقاربات السابقة رأت في الحاكم سطوة وقوة، وفي الأصل قاضياً بين الناس قبل كل شيء.

وللتذكير، كان هذا الفهم الأخير هو المعنى الأصلي لمفردات حكم وحاكم بالعربية، أي صلاحية الحكم بين الناس.

وقد صعدت الدولة حلبة التاريخ الإسلامي بوصفها كياناً قائماً بذاته على عتبة الدولة الحديثة، حين بدأت بممارسة واجبها السيادي في وضع التشريعات (وإن قُدم لكل تشريع بدياجة حول انسجامه مع أحكام الشريعة)، وتجسّد ذلك بشكل جليّ في مرحلة التنظيمات العثمانية.

ومنذ القرن الرابع الهجري، أصبح نظام الخلافة في الإسلام ضعيفاً وعاجزاً في العلاقة مع السلاطين والأمراء. ومن ناحية أخرى، كانت علاقة السلاطين والأمراء بالمجتمعات المحلية ضعيفة. ولم يكن الدفاع عن السلطنة في مقابل الخلافة مستنداً إلى فكرة السيادة، بل بحكم التغلّب وضرورات سياسة الأمور الدنيوية، مع اعتبار

(17) Bodin, p. 56.

(18) Ibid., pp. 122-123.

(19) Julian H. Franklin, "Sovereignty and the Mixed Constitution: Bodin and his Critics," in: J. H. Burns & Mark Goldie (eds.), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991), p. 302.

الخلافة مرجعية لاكتساب الشرعية الدينية، مثلما لم يدافع أولئك الذين اعتبرناهم منظري الدولة الأوائل في أوروبا عن سلطة الإمبراطور ضد تدخل البابوات في شؤون السلطات الدنيوية من منطلق مبدأ السيادة، بل من منطلقات أخرى، كما سبق أن بيّنا.

لم يكن أي من الأمراء المحليين في المشرق منذ القرن الثاني عشر الميلادي على درجة من القوة ليفرض الولاء على الآخرين في المرحلة ذاتها، ولم يكن على درجة من الشرعية تمكنه من الانتصار على المركز الإمبراطوري. وعندما كان الأمير أو السلطان السلجوقي أو البويهبي يحقق انتصارات ويخضع أمراء آخرين، بقي في حاجة إلى أن يستمدّ الشرعية من الخليفة (المركز الإمبراطوري). وبعد نهاية الخلافة العباسية على يد المغول، شهد المشرق الإسلامي تغلب أمراء وسلالات حاكمة على أمراء آخرين وإخضاعهم لحكمهم، من دون البحث عن شرعية مركزية. وتشكّلت من ذلك الإمبراطورية العثمانية والمملوكية والصفوية التي احتفظت بالبنية الإمبراطورية ولم تتحوّل إلى مؤسسات الدولة الحديثة إلّا في نهاية المرحلة العثمانية. وبعد سيطرة العثمانيين على المشرق إثر انتصارهم على المماليك في بداية القرن السادس عشر، تقاسمت العالم الإسلامي ثلاث إمبراطوريات: العثمانية والصفوية والمغولية.

وقد عرف العالم الإسلامي صراعًا مشابهًا لما دار في أوروبا بشأن مسألة مصدر التشريع. فقد تمسّك الفقهاء بالشرعية، لكنهم سوّغوا لولي الأمر (الحاكم أو الأمير أو السلطان) أن يتوسّع في القوانين والتدابير التي يسنّها لتنظيم خضوع الرعية له، شرط عدم تعارضها مع الشرعية تحت مفهوم "السياسة الشرعية"، وشرعوا ذلك من باب تحقيق المصلحة. لكنهم شرعوا فعليًا حتى ما يتعارض مع نصوص الشرعية. وقد توسّع في ذلك الأمراء والملوك والسلاطين إلى درجة أن ما تجيزه الشرعية لهم شرعًا يحق لهم سياسة. وهذا هو جوهر العودة إلى "الياسة" أو "السياسة" (الياسق واليسق) أحيانًا في بعض المصادر التاريخية الإسلامية المغولية والسلجوقية والأيوبية والمملوكية. وتحقيق المصلحة هو أيضًا أساس التشريع العثماني الذي كان يعبر عنها بقانون نامه، وصولًا إلى شرعة قوانين التنظيمات العثمانية. مع الفرق أن الياسة (مفهوم فضفاض للغاية) عرفية وغير مكتوبة، وتقوم على عادات وسوابق، واقتصر مجال تطبيقها على العساكر المتحدرين من أواسط آسيا. أما القانون نامه، فذو أصول

مغايرة أكثر تركيبيًا؛ إنها قوانين سارية المفعول حيثما يصل نفوذ سلطة الدولة. ومن أهم التشريعات وأكثرها تأثيرًا قانون نامه للسلطان سليمان القانوني.

صحيح أنه كان لدى الدولة العثمانية نظام "الشريعة"، لكن، إضافة إليه، كان هناك النظام الذي يسمّيه العثمانيون سلطاني، وغالبًا خاقاني، "يمكن به تشريع أحكام لا توجد في الشريعة، ووضع قوانين باسم الخاقان لحماية مصالح الدولة، وكذلك مصالح الدين العليا، بشرط ألا تكون متعارضة مع الشريعة"⁽²⁰⁾. وهو نفسه ما سوّغه الفقهاء المسلمون تحت اسم "السياسة الشرعية". لكن في حالة قانون نامه السلطان سليمان القانوني، فإنه تخطّى حدود ما ينص عليه الفقهاء من السياسة الشرعية إلى مجالات الحدود أو العقوبات المقدرة، مثل حالات الزنا أو السرقة أو شرب الخمر، وعدّل العقوبة المقدرة إلى غرامة مالية. ووفق ما جاء في هذا القانون، فإنه إذا زنى مسلم وثبت عليه الزنا شرعًا، وكان الزاني محصّنًا، فإنه يغرم بقدر معيّن من الأقباج، حدّدها القانون نسبيًا، بحسب الدخل المالي للزاني المحصّن أو الزانية المحصنة أو الأرملة (غني، متوسط الحال، فقير، أشد فقرًا، شديد الفقر)، كما نص على تغريم الزوج الذي يقبل الزوجة الزانية [بعد الثبوت والغرامة] بغرامة الـ "الديانة". وتوسّع في تعديل العقوبات المقدرة الأخرى بغرامات مالية، مثل شرب الخمر وحتى السرقة⁽²¹⁾.

هكذا، تتناقض الدولة مع الإمبراطورية، ولا تقبل بوجود مصادر للتشريع من خارجها. وكان فصل الكماليين الخلافة عن شؤون الحكم تنويجًا نوعيًا لتجربة تاريخية طويلة متراكمة عبر ما لا يقل عن تسعة قرون في الاجتماع الإسلامي التاريخي، جرى فيها هذا الفصل واقعًا وتاريخًا وفقهًا. لكن حل هذا التناقض نهائيًا هو الذي قاد إلى إلغاء منصب الخليفة نفسه (1924)، في الطريق نحو بناء الدولة الوطنية الحديثة، المستقلة التي لا تعترف بأي مرجع لها خارجها.

(20) يلماز أوزتونا، موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية السياسي والعسكري والحضاري 1231-1922، ترجمة عدنان محمود سلمان، مراجعة محمود الأنصاري، مج 4 (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2010)، ص 464-465.

(21) خليل ساحلي أوغلي، "قانون نامه السلطان سليمان"، في: خليل ساحلي أوغلي، من تاريخ الأقطار العربية في العهد العثماني: بحوث ووثائق وقوانين (إستنبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 2000)، ص 550-554.

كما أن الدولة الحديثة تتناقض مع الإمبراطورية في جوانب أخرى، من مثل مستوى تأكيدها هوية قومية، أو وطنية على الأقل، وعلى مستوى الرفض في مشاركة السيادة مع حكام أقاليم نائية ما كان في وسع المركز الإمبراطوري مطاوتها وحكمها على نحو منتظم فعلاً.

تعني السيادة وجود سلطة عليا مطلقة للكيان الذي يجمع السلطة والجماعة السياسية. وصفة مطلقة هنا لا تعني أنها غير محدودة؛ فلا وجود لسلطة غير محدودة، لا داخلياً ولا نحو الخارج، بل يعني أنها إما أن تكون وإما أن لا تكون، فلا يوجد نصف سيادة؛ "كما أن مفهوم السيادة هو إعادة صياغة المشكلة الدائمة في تقرير أساس الحكومة والإلزام في الجماعة السياسية. إنها إعادة صيغة المشكلة الناشئة عندما يُحكم على الجماعة السياسية وحكومتها إنهما ضرورتان إحداهما للأخرى، ومكتفتان ذاتياً، إحداهما بالأخرى، وستبقى قائمة طالما ظل الحكم هذا عليهما قائماً"⁽²²⁾. وقد حاول القانونيون من خلال مصطلح السيادة تحصين الحق الحصري في حكم إقليم محدد وشعب محدد، وأن يؤسسوا عليه تحوّل القوة إلى سلطة، أي إلى صلاحيات منظمة في هذا السياق.

معيار السيادة في الدولة الحديثة هو احتكار التشريع على أرض وسكان (سواء أكانوا مواطنين أم غير مواطنين)، ومعنى سيادة الدولة على الأرض هو سريان قانونها على هذه الأرض، ومن ثم على السكان الذين يعيشون عليها. فمثلاً، كان عدم سريان قانون الدولة العثمانية أو المصرية (بعد الاحتلال الإنكليزي) على الأجانب المقيمين فيها، يعني انتقاصاً من السيادة.

إن فرض تشريعات على الدولة من خارجها مضاد للسيادة. وهذا الربط بين السيادة واحتكار التشريع على إقليم وسكان هو سبب إصرار الحركات الدينية الإسلامية السياسية، ولا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين، على جعل موضوع حكم الشريعة هدفها الرئيس وأساس دعوتها، وربطه بمصطلح حاكمية الله، بمعنى سيادته؛ فحاكمية الله تعني في الحقيقة حصر التشريع في الله، فهو ليس من حق البشر، شعوباً وحكاماً، وهذا أساس مفهوم الحاكمية كما بلوره أبو الأعلى

المودودي (1903-1979)، وتبنّاه سيّد قطب (1906-1966). ولذلك أيضًا تمحورت صراعات التيار الإسلامي السياسي غالبًا حول ما يسمّى بند تطبيق الشريعة أو عدّها مصدرًا رئيسًا للتشريع في الدساتير العربية. ولم يركز المودودي أو قطب، على نص صريح في التراث حول مفهوم الحاكمية، الذي صاغه المودودي بفهمه الخاص لنصوص القرآن، ويمكن القول تأويله لها. وليس هذا المعنى المشار إليه قائمًا في التراث، ولا حتى في تراث ابن تيمية نفسه، إلّا من خلال تأويل أصحاب هذا المفهوم بعض نصوص ابن تيمية في ما يسمّى "توحيد الألوهية".

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، حين كانت الأعراف والقوانين متداخلة، وعُدّ الناتج من هذا المركّب قانونًا إلهيًا، لم يكن ثمة مكان لفكرة السيادة الدنيوية. ولكي يصبح للسيادة معنى، يجب فصل القانون الإلهي عن القانون الوضعي، وأن يتولّى شخص أو هيئة عملية التشريع. والفكرة الأولى عن السيادة هي أن المشرع هو بطبيعة الحال فوق عملية التشريع، وبهذا يكون التجلّي الأول للسيادة هو وجود سلطة فوق القانون وصانعة له في الوقت ذاته⁽²³⁾. تعني السيادة في السياسة كما في الدين وجود "سلطة" أعلى من غيرها، ووجود صاحب قرار متفوق على غيره في مجال محدد. سيّد البيت هو رب البيت، مثلما أن الله رب العالمين هو سيّد الكون، وبهذا المعنى، سيادته ومرجعيته غير محدّدتين، ولا محدودتين، ولا تتعلّقان بمجال معيّن (ولهذا أيضًا لا يمكن أن تكون سلطة، ولا سيادية).

لذلك، فإن منذ اكتشاف الأوروبيين كتابات أرسطو (من خلال ترجماته العربية)، بدءًا من القرن الثاني عشر، وإحياء القانون الروماني بوصفه قانونًا من صنع البشر، أصبح التمييز ممكنًا بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي؛ فالمدينة اليونانية كانت اتحادًا بشريًا أو رابطة من صنع البشر، وكذلك كان القانون الروماني من صنع البشر، وليس إلهيًا أو طبيعيًا⁽²⁴⁾. ولم تطوّر روما فكرة السيادة مثلها مثل اليونان، لكن القوانين صدرت باسم شعبها. ولم يكن هذا يعني إرادة شعب روما فعلاً، بقدر ما كان يعني أن القوانين تعبّر عن الأخلاقيات العليا للشعب⁽²⁵⁾. وكان الإمبراطور فوق القانون الذي

(23) Ibid., pp. 67-68.

(24) Ibid., p. 72.

(25) Ibid., p. 37.

أصبح يعني الأرموزات (Codes) التي تصاغ من خلالها الأعراف والعادات ودستور المجتمع⁽²⁶⁾.

لقد ارتبطت السيادة بحق التشريع، وهو ربط منطقي، كما سبق أن بيّنا؛ فالتشريع وسريانه على إقليم وسكان هو أهم ما يميز السيادة. وسلطة التشريع المستقلة ذات السيادة هي نتاج فصل بين السلطة الدينية والدنيوية، فتكون سيادة الله في هذه الحالة على المؤمنين، سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين، بوصفهم مؤمنين أفرادًا، وليست سيادة سياسية على الدولة. فليس لمصطلح سيادة الله معنى سياسي، بل هو ديني أو رمزي. وأما القانون الطبيعي الإلهي المصدر في الحالة الأوروبية، والشريعة في المجتمعات المسلمة (واليهودية أيضًا)، فيصبحان مسألة أعراف اجتماعية إذا كانت سائدة في مجتمع حديث، وليست قوانين. وقد تتعايش مع أعراف أخرى وتختلط بها. وعمومًا لم يعرف الإسلام (مثل المسيحية وغيرها من ديانات الإمبراطوريات) فكرة السيادة ولا الحاكمة؛ فقد عرف الفقه الإسلامي الحكام والأمراء والسلاطين وأولياء الأمور عمومًا، لكنه لم يعرف مفهوم السيادة، ورأى بعض الباحثين الإسلاميين في ذلك أن نظرية السيادة دخيلة على الفقه الإسلامي⁽²⁷⁾. وعمومًا لم تكن السيادة منذ بداية الحداثة فكرة إمبراطورية، بل متعلقة بالدولة، بدءًا من الملكية المطلقة. ونسبها إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، كان معناه، كما بيّنا، السلطة على الكل، وليس على الأجزاء؛ إذ لم تكن للإمبراطور سيادة داخل الإمارات.

وقد اقترض الإسلاميون من أمثال أبي الأعلى المودودي، ثم تبعه سيد قطب، مفهوم الحاكمة من النظرية السياسية أو الفلسفة السياسية الغربية، وبصورة خاصة من النظرية الغربية التوتاليتارية الشيوعية للدولة بصورة مقلوبة، في اعتباره أن الأصدق تعبيرًا في وصف نظام الدولة في الإسلام هو "كلمة الحكومة الإلهية أو الشيوقراطية"⁽²⁸⁾. أما اللفظ، فهناك من ينسبه إلى مقولة الخوارج "لا حكم إلا لله" بعد

(26) Ibid., p. 41.

(27) أورده علي جريشة استنادًا إلى كتابات فحجي عبد الكريم وعبد الحميد متولي، في: علي جريشة، أصول الشريعة الإسلامية (القاهرة: مكتبة وهبة، 1987)، ص 24.

(28) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ترجمة جليل حسن الإصلاح، مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم حداد (لاهور: دار الفكر، 1996 [1939])، =

التحكيم في معركة صفين (37هـ)، وهو الشعار الذي وصفه علي بن أبي طالب، وفقاً للتراث، "قولة حق يُراد بها باطل". ويصف المودودي نموذج دولته بأنه "دولة أيديولوجية"، وهو يعني بـ "الأيديولوجية" ما يوضحه بـ "العقائدية" و"المبدئية". ولا تشكل الدولة الإسلامية وفق ذلك وحدة إقليمية قومية، بل وحدة عقائدية دينية، ويرى أن هذا النموذج يمثل "نوعاً من المماثلة بين الدولة الإسلامية والدولة الشيوعية"⁽²⁹⁾، وتتميز خاصته الأساسية المحددة بـ "التوتاليتارية"، وهذا الوصف هو للمودودي نفسه، حيث يرى أن الدولة الإسلامية "دولة شاملة محيطية بالحياة الإنسانية بأسرها، وتطبع كل فرع من فروع الحياة الإنسانية [...] فليس لأحد أن يقوم في وجهها ويستثني أمراً من أموره قائلاً: إن هذا أمر شخصي لكيلا تتعرض له الدولة"؛ ويتابع تحليله بقوله: "مما لا مجال فيه للريب، أن الدولة الإسلامية دولة مهيمنة أو مطلقة (Totalitarian) محيطية بجميع فروع الحياة ونواحيها"⁽³⁰⁾.

ما يعنيه فقه الدولة بالسيادة هو على وجه التحديد ما يعنيه المودودي بـ "الحاكمية"، لكن على نحو مقلوب تماماً. ونموذج المودودي للحاكمية أو السيادة

= ص 35. توافقت مركزية السيادة (الحاكمية) عند المودودي، كما عند شميت، مع رفع السياسة فوق المجالات الأخرى وتحويلها إلى الهم الرئيس. وقد لاحظ ذلك نقاده من داخل الخطاب الإسلامي: "يقال عن النظرية الماركسية 'التفسير الاقتصادي للتاريخ' (The Economic Interpretation of History)، لأن كارل ماركس فسر الحياة وقائعها بأسلوب غلب فيه الناحية الاقتصادية على جميع نواحي الحياة، وكذلك فسر المودودي الدين الإسلامي حتى اصطبغ كل شيء بصبغة السياسة، فمن هذه الناحية لو سمينا فكره بـ: 'التفسير السياسي للدين'، فهو صحيح إلى حد كبير. [...] لقد فسر المودودي الدين بتفسير جامع، وصورة كلية؛ فبرزت الناحية السياسية كوحدة أساسية للدين، لا يُعرف هدف الرسالة النبوية من دون السياسة، ولا يُفهم المعنى الكامل للعقائد، ولا تظهر أهمية الصلاة وسائر العبادات، ولا تُقطع مراحل التقوى والإحسان، ولا يُعقل الهدف بين 'الإسراء والمعراج' إلا بالسياسة! وجملة القول؛ فإنه من دون السياسة، يبقى الدين كله فارغاً، وغير قابل للفهم، كأنه قد حُذف منه ثلاثة أرباعه - على حد تعبيره". يُنظر: وحيد الدين خان، التفسير السياسي للدين (بيروت: مركز دراسات تفسير الإسلام، 2014)، ص 125، 128.

(29) المودودي، ص 48.

(30) المرجع نفسه، ص 54. لمزيد من التعرف إلى تحليل العلاقة بين نظرية الحاكمية ونظريات الدولة التوتاليتارية الغربية الحديثة، يُنظر: محمد جمال باروت، "الحاكمية والسلطة في الخطاب الإسلامي المعاصر"، في: محمد جمال باروت، الدولة والنهضة والحداثة، ط 2 (اللاذقية: دار الحوار، 2004)، ص 177-208؛ أوردته علي جريشة استناداً إلى كتابات فتحي عبد الكريم وعبد الحميد متولي، في: جريشة.

هو نموذج معياري متخيّل بصورة تامة، لم يرق قط في تاريخ الاجتماع الإسلامي كله، وهو لا يشكّل استمرارية في تراث هذا الاجتماع شريعة وفقهًا ومجتمعات وتاريخًا، بل يشكّل قطعًا تامًا معه في استنساخ مقلوب لنموذج السيادة في الدولة الغربية التوتاليتارية وإسقاطه على الإسلام لإجهاض التنظير في اسم الدولة، ولغرض منع الدول من وضع التشريعات بناء على الحاجات والضرورات.

كانت السيادة في نهاية العصر الأوروبي الوسيط تعني السلطة العليا نسبيًا، أي مقارنةً بما هو أدنى منها، ولم يكن الملك صاحب سلطة متفوقة على جميع السلطات الأخرى في الشؤون كلها. فكانت السيادة عمومًا تجاه التابعين الأدنى شأنًا⁽³¹⁾. وقد صار الملوك كي تكون لهم سلطة عليا في الشؤون الدينية. وتشي صفة العليا بوجود صراع بين منصب الملك ومراكز السلطة الأخرى، مثل الأمراء والبارونات، وكذلك البابا، وأن هذا الصراع يتّجه نحو الحسم بأن السلطة العليا هي للملك، حتى لو كان ذلك رمزيًا في بعض المناطق، قبل أن يفرض سيادته فعليًا.

كانت السلطة الدينية للملك، ولكن لم يكن ممكنًا تعريف مصدر دينوي نهائي للسلطة في العصر الوسيط، لأن وجود مصدر كهذا يمسّ بالألوهية والإيمان بالله⁽³²⁾. ولذلك لم يكن الحكم المطلق فوق القانون، لأن القانون كان إلهيًا، والحكم الإنساني وُجد لتطبيقه⁽³³⁾. ولذلك تجنّب القانونيون، حتى بودان، استخدام مفهوم السيادة بوصفها صفة الملوك والدول.

إن ما ميّز السيادة كما صاغها بودان هو أنها ليست الأعلى نسبة إلى السلطة الأدنى منها فحسب، بل هي مطلقة لا تقاسم مع أحد؛ والأهم من ذلك أنها تحتكر التشريع، ولا تترك للكنيسة شيئًا من سلطة التشريع. إنها تُبطل قوانين قائمة، وتسنّ القوانين داخل إقليم، وشعبها هو شعب هذا الإقليم. فأصبح امتحان الحاكم صاحب السيادة هو سلطته الحصرية في سنّ القوانين لمواطنيه. وهي تشمل الصلاحيات الأخرى مثل القضاء وجباية الضرائب. والقانون هو الأمر الصادر عن

(31) Dieter Grimm, *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, Belinda Cooper (trans.) (New York: Columbia University Press, 2015 [2009]), p. 14.

(32) Ibid., p. 16.

(33) Ibid., p. 17.

صاحب السيادة⁽³⁴⁾؛ فالعلامة الأولى للسيادة هي التشريع للجميع عمومًا، وليس لكل على نحو خاص⁽³⁵⁾.

كتب بودان مؤلفه المعروف ستة كتب في الكيان السياسي العمومي، أو الجمهورية (Republique, Commonwealth)⁽³⁶⁾ في عام 1576، أي في أوج تمرد البروتستانت الكلفنيين الفرنسيين (الهوغونو) على الملك في فرنسا. وهذا الكتاب هو نتاج الحروب الدينية في فرنسا، وهو أيضًا ردًا على تحالف بروتستانتني إقطاعي فيها، يبرر مقاومة الملك. كما أسس للتسامح ليس من منطلق منطق الدولة فحسب، بل أيضًا من زاوية نظر دينية، ترى انسجامًا في الاختلاف القائم في الطبيعة، كما رفض فكرة أن يقوم شخص بدحض دين شخص آخر أو نفيه، وفق ما لاحظ رولز في مقالة متأخرة له حول موقفه الشخصي من الدين وتأثيره بكتابات بودان⁽³⁷⁾. وقد جرى بناء مرسوم نانث، الذي أصدره ملك فرنسا هنري الرابع في عام 1598، بحرية ممارسة الهوغونو شعائهم في التسامح، عمليًا، على نظريات بودان عن السيادة. وجسد المرسوم فكرة أن الملك يقف فوق انحيازات رعاياه الدينية المختلفة؛ فالملك هو الضامن للوحدة. لذلك أمكن إلغاء المرسوم في عام 1685 بإرادة من الملك أيضًا. وفي تلك المرحلة، تجسدت السيادة في الملك، أما في عصرنا، فيقال إن الدولة الحديثة محايدة دينيًا، والدولة هي ضامن الوحدة، ولذلك فقد تكون أيضًا منظمة للحقل الديني من دون أن تتخذ موقفًا دينيًا.

في مقابل بودان، صاغ يوهانيس ألتوسيوس (Johannes Althusius) (1563-1638)، المفكر البروتستانت الهولندي الذي أسهم في إحياء الفلسفة الرواقية، مفهوم السيادة للشعب، التي لا يمكن التخلي عنها. والشعب يتعاقد مع الحاكم لمنحه سلطة الحكم بشروط. ولا يجوز له أن يخرق التعاقد؛ فالشعب يبقى محتفظًا بالسيادة بعد العقد مع الحاكم، ويسميه عقد الحكم. أما سيادة الشعب، فهي نتاج

(34) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2: *The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 288-289.

(35) Bodin, pp. 48-51, 55; Grimm, pp. 20-21.

(36) ليس المقصود هنا بالجمهورية التميز من الملكية، بل نشوء كيان سياسي عمومي هو الدولة.

(37) John Rawls, "My Religion," in: John Rawls, *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "on My Religion"*, Thomas Nagel (ed.), with Commentaries by Joshua Cohen, Thomas Nagel & Robert Merrihew Adams (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), pp. 266-267.

"عقد اجتماعي" سابق على "عقد الحكم"، وتشكل الشعب بموجبه. الشعب الذي تشكل، ونجمت سيادته عن عقد اجتماعي، يتعاقد مع الحاكم ولا يتنازل عن هذه السيادة؛ إذ لا يمكنه ذلك⁽³⁸⁾. وهو كلام سابق على تنظيم روسو اللاحق حول العقد الاجتماعي باعتباره ليس تعاقدًا بين شعب وأمير يحكمه، بل سابقًا عليه، بوصفه العقد الذي تبرمه الهيئة الاجتماعية بين أفرادها.

في المقابل، استنتج جون هيوارد (John Hayward) (1564-1627) من بودان أنه لا يمكن أن يكون شعب بلا رأس هو مصدر السيادة، وأن الله هو من يجب أن يكون مصدر السيادة، حتى لو كان الحاكم وثنيًا⁽³⁹⁾. وفقًا لهوبس أيضًا، لم يملك الشعب سيادة ليتنازل عنها، فالأفراد في حالتهم الطبيعية أفرادًا معزولون، وليسوا كيانًا أصلاً⁽⁴⁰⁾. لكن هوبس لم يوافق على أن مصدر السيادة هو الله، بل كمن تعديله الجوهري في مقاربة الحكم المطلق من منظور اعتبار أن السيادة، بمعنى السلطة العليا، هي نتاج عقد اجتماعي، وصاحبها هو الكيان الناجم عن هذا العقد. تظهر الدولة هنا كشخص واحد معنوي، تتجسد فيه إرادات الناس جميعًا، ويمكن أن يتمثل في شخص واحد، أو في هيئة من أشخاص عدة. لكنه ليس مجموع الإرادات، بل هو كائن جديد له إرادته.

انقلت فكرة الشخص المعنوي، هذه التي كانت قائمة في القانون الروماني بصيغة شخص خيالي (Persona Ficta) (كما سبق وبيّنا)، عبر هوبس إلى منظرين كثيرين، خصوصًا في سياق بحث الحامل لسيادة الدولة. فتظهر الدولة مثل شخص معنوي عند فون بوفيندورف أيضًا. وهو يقتبس من هوبس خلال طرحه هذا⁽⁴¹⁾. ولا يحمل شخص الدولة هذا السيادة فحسب، بل أيضًا الأدوات اللازمة لضمان الشرعية لأعمال الحكومة. وفي ما يمكن تسميته قانون الشعوب، أصبحت الدولة تعرّف بأنها شخص معنوي لديه عقل وإرادة.

السيادة هي سلطة التشريع الملزم، وهي حصرية نحو الداخل والخارج، وتستتبع

(38) Hinsley, p. 132.

(39) Skinner, "The Sovereign State: A Genealogy," p. 30.

(40) Ibid., p. 34.

(41) Ibid., p. 38.

حصرية التنفيذ واحتكار العنف؛ فهي تعني الاستقلال نحو الخارج، استقلال دولة، أو شعب في دولة ذات منظومة تشريعية خاصة بها؛ كما تعني عدم جواز وجود أكثر من مصدر لسنّ القوانين (وتنفيذها عبر احتكار العنف) في الداخل، إلّا في حالات تكليف السلطة التشريعية هيئات أخرى بصلاحيات تشريعية، أو توزيع الدستور للسلطات التشريعية بين سلطتين، حيث تصدر القوانين عن إحداها، والمراسيم عن الأخرى، في حدود معرفة سلفاً.

إذا فسرنا السيادة بحق التشريع أولاً، فهذا يعني أن سيادة الشعب تعني أن الشعب يشرّع، وذلك على الأقل عبر انتخاب المشرّعين ونزع الثقة عنهم في الانتخابات. وقد يضع مثل هذا التعريف لسيادة الشعب حدّاً للغموض الذي يرافق استخدام العبارة من جانب الديماغوجيين الذين يتحدثون باسم الشعب من جهة، وأولئك الفلاسفة، من جهة أخرى، الذين اعتبروا أن الشعب كان نظرياً صاحب سيادة، لكنه تنازل عنها للحاكم، وانقسموا بين من رأى أنه تنازل لا عودة فيه، ومن عدّه مجرد تفويض، وأن السيادة أمانة يمكن استرجاعها إذا أسيء استخدام التفويض. الشعب صاحب السيادة هو شعب الدولة، وهكذا تكون الدولة دولته. ولكيلا تكون سيادته مصطلحاً ميتافيزيقياً، يفترض أن تُقاس سيادته بمدى كونه مشرّعاً أو مصدرّاً مقرّراً لسلطة التشريع فعلاً، وذلك قبل احترام التشريع لحقوقه ومصالحه، فيمكن أن يدّعي حكام مستبدون احترام مصلحة الشعب.

كان الحاكم/الملك في الماضي يركز في يديه السلطة التشريعية والقضائية. لكن هذه السلطات تتمفصل في الدولة الحديثة. وهي بذلك تحدّد، أي تقيّد. وتؤكد سلطات الدول الحديثة (بما فيها المحكومة بأنظمة دكتاتورية) أن القضاء فيها مستقل، وحتى حين تعترف بأن الحاكم يجمع في يديه السلطات التشريعية والتنفيذية، فإنها غالباً ما تعلّل ذلك بظروف استثنائية، أو تحتفظ ببرلمانات شكلية كي تُظهر أن ثمة تمايزاً بين السلطات أو فصلاً بينها؛ فاندماجها في شخص واحد أو مؤسسة واحدة، لا يلائم مفهوم الدولة الحديثة التي نشأت من خلال الفصل بين الشخص ومؤسسات الدولة، ومركزة السلطات وتمايزها في الوقت ذاته. أما في الأنظمة التي تجتمع فيها السلطات أصلاً في يد شخص أو مجموعة، فيصعب تمييز السيادة من الأشخاص. ومن ثم يبتعد واقع الدولة عن مفهومها الحديث.

صحيح أن السيادة كانت تعني حق التشريع (وهذا يتطلب التنفيذ والولاية القضائية في أي عصر كان)، من دون التزام الطرف المشرّع (الملك عادة) بقوانينه هو، لكن الأمر اختلف تمامًا مع التمايز بين السلطات التي تلتزم جميعها بقوانين السلطة التشريعية. وأصبحت الأخيرة منتخبة غالبًا، بغض النظر عن طريقة الانتخاب، أو الادّعاء أنها منتخبة. وفي النظام الديمقراطي الليبرالي الذي تُنتخب فيه السلطة التشريعية، والذي يصل فيه تمايز السلطات إلى أرقى تجلياته، يمكن أن يُعترض على تشريعات السلطة التشريعية باسم الدستور، وأن تلغيها محكمة دستورية. والمحكمة العليا سيدة نفسها بمعنى استقلاليتها، لكنها ليست ذات سيادة في غير مجالها، فهي حامية للدستور شرّعه غيرها.

بعد بودان، عندما أبرمت معاهدة وستفاليا، كان مصطلح السيادة قد أصبح معروفًا. لكن هذا لا يعني أنه حتى وستفاليا ساد المبدأ المسيحي في التشريع في أوروبا كلها، وبعدها أصبح التشريع صلاحية الدول. ويخطئ روبرت كوبر حين يسمّي معاهدة وستفاليا انتقالًا من الوحدة المسيحية بوصفها المبدأ المنظم لأوروبا إلى توازن القوى بين الكيانات السياسية. بموجب المبدأ الأول، خضع حتى الملوك لقانون الكنيسة، لكن في مجالات محددة وليس من دون صراع؛ أما بعد وستفاليا، فتكرّست سيادة الدول بمعنى استقلالها عن القانون الكنسي الروماني الكاثوليكي⁽⁴²⁾. لقد دار صراع مستمر حول حق الملوك في التشريع منذ نهاية العصر الوسيط، فلم تكن سلطة الملوك المركزية نتاج وستفاليا، بل كرّست هذه المعاهدة استقلالهم. وكانت فرنسا وبريطانيا أشبه بدول ما قبل هذه المعاهدة الشهيرة. ومن ناحية أخرى لم يُقَصَّ القانون الكنسي تمامًا بعد المعاهدة. ولم يعمّم نظام الدولة المركزية الإقليمية الترابية في أوروبا، إلّا بعد الحروب النابليونية ومؤتمر فيينا في عامي 1814-1815⁽⁴³⁾.

(42) Robert Cooper, *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century* (New York: Atlantic Monthly Press, 2003), pp. 4, 8.

(43) جوردن برانش، الدولة الخرائطية: الخرائط والإقليم وجذور السيادة، ترجمة جلال عز الدين وعاطف معتمد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017 [2013])، ص 14، 45-48؛ يُنظر أيضًا تفنيد أوسياندر لأسطورة وستفاليا في هذا الشأن:

Andreas Osiander, "Sovereignty, International Relations and The Westphalian Myth," *International Organization*, vol. 55, no. 2 (Spring 2001), pp. 251-287; Benno Teschke, *The Myth of 1648* (London: Verso, 2003).

طبعاً، لا يوجد تطابق بين التنظير وواقع نشوء نظام الدولة المنسوب إلى معاهدة وستفاليا؛ فهذه لم تعترف بسيادة متساوية، ولم تجعلها بديلاً من النظام الهرمي للدول الكبرى الذي كان سائداً في أوروبا، ولم تذكر المعاهدة أيّاً من متطلبات السيادة، مثل مبدأ عدم التدخل. هذا من حيث نصّها، أما من حيث الوقائع التي تلت التوقيع، فلم تُصبح علاقة الإمارات مع الإمبراطورية علاقات سيادية، ولا مارس الإمبراطور الذي أصابه الوهن سلطاته على أراضيها؛ إذ بقي هناك نوع من التداخل والتعاون لا يمكن تصنيفه تحت مصطلح السيادة، سواء من حيث ممارستها أو خرقها. لم يكن لدى غالبية الدول الوسائل اللازمة لممارسة السيادة خارجياً، أما الدول الكبرى، فواصلت التدخل في شؤون الدول الأخرى، مؤكدة حقها في ذلك؛ وتشهد على ذلك الحروب منذ ذلك الحين والمؤتمرات التي تلتها، مؤتمر فيينا، ومؤتمر برلين (1878)، ومعاهدة فرساي (1919)، ولاحقاً أيضاً في عقائد السياسة الأميركية الخارجية التي يعلنها الرؤساء الأميركيون منذ عقيدة مونرو (1823). وفي النتيجة، لم تصبح السيادة الخارجية للدول أساس العلاقات الدولية منذ عام 1648⁽⁴⁴⁾ إذا كانت تعني فاعلية حرة في العلاقات مع كيانات سيادية أخرى. أما إذا كانت ادعاءً قانونياً أنه لا توجد سلطة أعلى من الدولة على جماعة سياسية وإقليم سياسي محددين (ما يعني أن السيادة الخارجية هي مبدأ داخلي في الواقع)، فهي مبدأ منظم فعلاً للعلاقات الدولية (أوروبياً في مسار انطلق في وستفاليا واختتمه مؤتمر فيينا، وعالمياً بعد الحرب العالمية الثانية). لكن المبدأ لم يتغلب يوماً على التراتبية لناحية قوة الدول وقدرتها على خرق هذا المبدأ. من الأسهل الحديث عن السيادة الداخلية، حيث لا يصطدم هذا المبدأ إلا مع حقوق الأفراد⁽⁴⁵⁾، خصوصاً حيث لا توجد جماعات منظمة أخرى تضغط كي يكون لها دور بين الفرد والدولة. لكن كون السيادة مطلقة، حتى داخلياً، هو موضوع نقاش حاد.

إن ما ميّز مصطلح السيادة حتى قبل بودان "هو كونها السلطة العليا والنهاية في ما يتعلق بالحق في صنع القرار وإصدار الأوامر الملزمة للآخرين. السيادة بالاستخدام القانوني ترتبط بالحكم، بمعنى أنها تشمل الحق في الحكم، بحيث يكون صاحب

(44) Pärtel Piirimäe, "The Westphalian Myth and the Idea of External Sovereignty," in: Kalmo & Skinner (eds.), pp. 64-65.

(45) Ibid., p. 66.

هذا الحق حيثما يكون الحق نافذاً ساري المفعول غير خاضع لأحدٍ آخر. كان إسهام بودان في فصل مصطلح السيادة عن الامتيازات والسلطات الفردية وترسيخها في سلطة عمومية، بما في ذلك الحق في صنع القوانين، وتركيز هذه السلطة عند شخص واحد [...] وأصبح تعايش سلطات عليا عدّة تدّعي الحصرية ممكناً بواسطة التحديد الإقليمي للسيادة"⁽⁴⁶⁾، أي في دول عدة، وليس في دولة واحدة، وذلك بواسطة تحديد حدود سياسية ترابية تفصل بينها.

يمكن الاتفاق مع هذا الفهم للسيادة. وعموماً لا تختلف تعريفات السيادة جذرياً بين باحث وآخر (ممن يقبلون هذا المصطلح أصلاً)، ودولة وأخرى. ما يختلف هو مقاربات الاختصاصات المختلفة، ولا سيما العلاقات الدولية والقانون الدستوري وعلم الاجتماع وعلم التاريخ، وادّعاءات السياسيين بشأن مقومات ممارستها، ووجودها من عدمه في حالات معيّنة؛ فنقص السيادة والتفريط فيها هما من التّهم الرائجة التي يتراشقها الخصوم السياسيون.

سيادة الدولة عموماً تعني استقلالية منظومتها القانونية وحصرية ممارسة سلطاتها في إقليم ترابي محدد على مكانه. ومن ناحية ممارسة السلطة، السيادة هي الحق الحصري في ممارسة سلطات التشريع والقضاء والتنفيذ على إقليم وسكان. لكن السيادة تُختزل إلى قانونية فحسب، إذا لم يكن ثمة قوة تحميها⁽⁴⁷⁾. ولذلك أيضاً يبقى التعريف القانوني للدولة ناقصاً من دون التعريف المؤسسي والسوسيولوجي المتعلق بوجود مؤسسات تحتكر العنف الشرعي داخل هذه الحدود فعلاً.

وفق فقيه القانون العراقي منذر الشاوي، السيادة كمفهوم قائم بذاته هو عبارة عن فكرة مغلوطة؛ فالدولة سلطة واحدة، ولا يمكن فصل السيادة عن هذه السلطة الواحدة. السيادة هي السلطة، وأحياناً يُقصد بها مصدر السلطة. وهو يرى، متأثراً بروسو⁽⁴⁸⁾،

(46) Grimm, pp. 103-104.

اعتمدنا في الاقتباس على النسخة العربية: ديتير غريم، السيادة: كمفهوم قانوني وسياسي، الجذور والمستقبل، ترجمة عومرية سلطاني (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021)، ص 110.

(47) لذلك، فبعد أن أورد أحد الباحثين ستة معانٍ للسيادة، اقترح الاستغناء عن هذا المصطلح عند البحث في شؤون الدولة. يُنظر:

Stanley I. Benn, "The Uses of 'Sovereignty'," *Political Studies*, vol. 3, no. 2 (1955), pp. 121-122.

(48) وفي هذا المجال ثمة خطأ في فهم مقولة روسو إن السيادة لا تتجزأ، حين تُسَقَط على السلطة التي =

أن لوك ومونتسكيو أخطأ في مسألة تعدّد السلطات وتحديدّها⁽⁴⁹⁾. فلا يوجد، وفق الشاوي، تعدّد سلطات، أو فصل بين السلطات، بل توجد سلطة واحدة هي سيادة واحدة. ويوجد في الدولة تعدد في الوظائف، وليس سلطات متعددة. ويمكن أن يعبر هذا الخلاف على المصطلحات عن صراع حقيقي على طبيعة النظام، وهو ما نشهده راهناً في ما يتعلق بتعبير الصراع الاصطلاحي عن صراع على طبيعة النظام نفسه، من أبرزها الحالة التونسية في مرحلة قيس سعيد⁽⁵⁰⁾.

= لا تنجز أيضاً بوصفها سلطة الشعب. والحقيقة هي أن على الرغم من أن روسو لم يعالج مسألة الفصل والوصل بين الدولة ونظام الحكم، فإن من دون ذلك لا يمكن أن يكون هناك أي معنى لفلسفته في السيادة التي تجسّد الإرادة العامة، والتي لا تنجز؛ فالإرادة العامة الناجمة عن العقد الاجتماعي، وفق تصوراتها، تتمثل في سيادة الدولة، وهي التي لا تنجز، أما السلطة، فتتجزأ. إذا كانت السيادة لا تنجز وتتمثل في السلطة التي تمارسها، فإن مآل العقد الاجتماعي هو النظام السلطوي، وحتى الشمولي. على كل حال، هو لا يدعو إلى عقد اجتماعي يحكم فيه الناس ذاتهم بذاتهم. يقول روسو في مقدمته: "قد نأيت بنفسي بعيداً عن جمهورية يكون حكمها فاسداً بالضرورة ما دام الشعب فيها يظن أن في استطاعته الاستغناء عن حكمه، أو المنّ عليهم بسلطة واهنة وزائلة، بينما يحتفظ لنفسه بتصريف شؤون المدينة وتنفيذ القوانين التي يستنها هو بالذات: ذلك هو التكوّن اللفظ الذي اتبعت الحكومات الأولى، فور خروجها من حالة الطبيعة، وذلك هو واحد من العيوب التي أطاحت بجمهوريات أثينا".

Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse," in: Victor Gourevitch (ed. & trans.), *Rousseau: The Discourses and other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 117.

اعتمدنا في الاقتباس على الترجمة العربية، في: جان جاك روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، تقديم عبدالعزيز ليب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009 [1755])، ص 41؛ لذلك فهو يرى أن وظيفة الشعب هي التشريع، بهذا المعنى هو سيد نفسه، أي يشترع لنفسه. ويجب أن تنشأ محاكم جديرة بالاحترام، وأن يكون هناك تمييز بين فروع الحكم. فيم يمثّل الفرق؟ إنه يمثّل في أن السيادة تعني الحق في سن القوانين وممارسة هذا الحق. وعلى الحاكم أن يخضع للقوانين وينفذها لأن يستنها. وكتب روسو: "أما الحالة التي قد تنحل فيها الدولة فتأتي على نحوين اثنين: أما أولاً، فتأتي متى لم يعد الأمير يسوس الدولة وفق القوانين، وإنما يغتصب السلطان السيادي"، ويصبح هنالك دولة (الحكومة) داخل دولة، ويفسخ العقد الاجتماعي.

Jean-Jacques Rousseau, "Of the Social Contract or Principles of Political Right," in: Victor Gourevitch (ed. & trans.), *Rousseau: The Social Contract and other Later Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 107-108.

اعتمدنا في الاقتباس على الترجمة العربية، في: جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم عبدالعزيز ليب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011 [1762])، ص 183. ليس هذا هو المجال الملائم لمعالجة خلط روسو بين نظام الإمارة وفكرة سيادة الشعب، التي يربطها بنظام حكم بعينه.

(49) منذر الشاوي، فلسفة الدولة، ط 2 (بغداد: الذاكرة، 2013 [2012])، ص 9.

(50) الرئيس التونسي قيس سعيد في إنكاره المستمر لوجود سلطة قضائية، أو حكم القانون، كان، بعد =

عمومًا، وبغض النظر عن النيات، ينتهي الحديث عن سلطة واحدة هي نفسها السيادة إلى موضعتها في السلطة التنفيذية التي لديها الأمر والنهي على أجهزة القمع خصوصًا، وأجهزة الدولة عمومًا. ولذلك ليس صدفة أن معارضي الاستبداد الأوائل تحدثوا عن تعدد سلطات، ليس لأنهم لا يعرفون أن السلطة بمعنى القوة (Power) هي السلطة التنفيذية، بل لأنهم أرادوا تحديد صلاحياتها في استخدام هذه القوة.

الدولة تحتكر العنف الشرعي. هذه مقولة عامة موجهة ضد وجود قوى أخرى تمارس العنف داخل كيان سياسي من حكام ومحكومين. لكن السلطة التنفيذية التي تضع السياسات في إدارة شؤون الدولة، والتي يفترض أن تنفذ التشريعات وقرارات القضاء، هي التي تسيطر على أدوات العنف وتديرها في الواقع. ولذلك لا يجوز أن تشرّع لنفسها، ولا يجوز أن يكون القضاء في يديها؛ إذ لا يجوز أن يصدر الأحكام ذلك الذي ينفذها. تتولّى التشريع والقضاء مؤسسات أخرى، هي الأقرب إلى مفهوم السيادة بمعنى المنظمة القانونية المستقلة والتشريع المستقل. وإذا كان الثمن تسمية التشريع والقضاء سلطة، فليكن ذلك. الهيئة التنفيذية تنفذ أحكام القضاء. في هذه الحالة تحديدًا يكون القضاء سلطة، والتنفيذ وظيفة، لكن هيئة التنفيذ تصبح سلطة تجاه المواطنين حين تنفذ القرارات القضائية والتشريعات، وحين تضع السياسات وتطبقها، وحين تُصدر الأوامر للجيش والقوى الأمنية. والسلطة القضائية بخضوعها للتشريع، تكون وظيفة في مقابل السلطة التشريعية. والسلطة التشريعية هي، كما سبق أن بينّا، الأقرب

= انقلابه على دستور تونس الديمقراطي في صيف 2021، يحاول إخضاع القضاء لسلطة الرئيس، ويتبنى لغة تعدد الوظائف، ويساوي بين السلطة والسيادة. وبقي ينفي وجود سلطة قضائية بحجة وجود سلطة واحدة هي للشعب، وهي أيضًا السيادة، ويمثلها الرئيس. أنساء هل قرأ سعيد كتاب الشاوي؛ إذ يجد الباحث فيه كلام سعيد. وهكذا حلّ مجلس القضاء الأعلى بعد أن حلّ البرلمان (فهو أيضًا وظيفة كما يبدو)، وعزل 57 قاضيًا وقاضية دفعة واحدة؛ وكل هذا بمراسيم رئاسية لا غير، تصدر عن مفهوم سلطة الشعب. ففي 25 تموز/ يوليو 2021، انقلب قيس سعيد على الدستور التونسي وفرض إجراءات استثنائية في البلاد، بدايةً مع إصداره المرسوم الرئاسي رقم 69 لسنة 2021، المؤرخ في 26 تموز/ يوليو 2021، الذي يقضي بإقالة رئيس الحكومة هشام المشيشي وأعضاء الحكومة، والأمر الرئاسي رقم 80 لسنة 2021، الصادر في 29 تموز/ يوليو 2021، الذي علّق فيه مجلس نواب الشعب، مستندًا إلى الفصل 80 من الدستور التونسي لعام 2014. وفي 22 أيلول/ سبتمبر، أصدر المرسوم الرئاسي رقم 117 لعام 2021 المتعلق بالتدابير الاستثنائية الجديدة التي أدّت إلى تعليق العمل بدستور عام 2014 وأسند إلى نفسه جميع الاختصاصات التشريعية والتنفيذية وحصّن قراراته بموجب الفصل السابع من المرسوم، بنصّه أنه "لا تقبل المراسيم الطعن بالإلغاء".

إلى الممارسة المباشرة للسيادة. أما الإكراه، فكامن فيها كلها، حتى لو لم تستخدم القوة؛ فهي مؤسسات ذات قرارات مُلزمة، وعدم الالتزام بها يؤدي إلى الإلزام بالقوة. السلطة التنفيذية هي التي تستخدم القوة مباشرة، وتمثل بذلك كيان الدولة، لكن هذا لا يعني أنها الدولة.

أما التمييز بين السيادة والسلطة، فهو مثل التمييز بين السلطة/الصلاحيات (Authority) والسلطة/القوة (Power). الأولى تشمل في دلالاتها الحق في ممارسة السلطة، لكن السيادة تتضمن فكرة مصدر السلطات والحق الحصري في ممارستها.

إن ممارسة السلطة السيادية نحو الداخل غير محدودة نظرياً فقط، فهي إما أن تكون وإما أن لا تكون، كما أنه لا شريك لها في ذلك. لكن السلطة تمارَس بموجب صلاحيات وإجراءات وتدابير وترتيبات وأذرع، وهذه محدودة وتتجزأ. وتُضبط عملية التشريع بقيم ومبادئ، وبأكثرية وأقلية، ومصالح وضغوط من جماعات ضغط مختلفة، وحسابات الحاكم، حتى الدكتاتور، لردات الفعل على تجاوز حدود معينة. وفي الدولة الحديثة يمكن أن تفرض رقابة على العنف الشرعي، فلا يجوز أن تستخدمه السلطة الحاكمة كيفما تشاء في نطاق سيادة الدولة، على الرغم من احتكارها له، بل أيضاً بسبب هذا الاحتكار. وغالباً ما جاء الفصل النسبي بين السلطات، حيث توازن إحداها الأخرى وتراقبها قبل الديمقراطية في العصر الحديث.

اعتبر فقيه القانون الألماني الشهير جورج ييلينيك (Georg Jellinek) (1851-1911) أن السيادة لا ترتبط بماهية سلطة الدولة. فالدولة ذات سيادة محدودة بالقيود الخارجية، كما أن القيود الداخلية هي أيضاً شكل من التقييد الذاتي الضروري (ليس الممكن فحسب)، فالدولة من دون قانون تنحدر إلى الفوضى وتفني ذاتها. وحدد ييلينيك السيادة على أنها "خاصية لسلطة الدولة، تتمتع بموجبها بالقدرة الحصرية قانونياً على حرية القرار وعلى القيد الذاتي"⁽⁵¹⁾. وكتب الحقوقى الألماني يوهان كاسبار بلونتسلي أن "الإطلاقية ليست سمةً ضرورية للسيادة؛ وفقط سيادة محدودة ومنظمة دستورياً هي التي تعكس الفكرة الحديثة

(51) غريم، ص 74؛ وفي النسخة الإنكليزية:

للدولة؛ ومن ثم فإن تطور الدولة نحو الاكتمال إنما يقود من السيادة المطلقة إلى السيادة النسبية⁽⁵²⁾.

كان شमित، حين كتب أن كمون السيادة في الدستور يصح في الحالة العادية، وأن سيادة الدولة تكشف عن نفسها في حالة الاستثناء، فصاحب السيادة يقرر حالة الاستثناء، وفيها يصبح عملياً صاحب سلطة مطلقة وغير مقيد بدستور⁽⁵³⁾، كما يبيّن في الفصل السابق، يرد على الدستوريين من أمثال كيلزن وويلينيك من الفترة نفسها.

تحدّد السلطة السيادية نحو الداخل بقيود اجتماعية ناجمة عن قوة البنى الاجتماعية الأهلية التي تدّعي لنفسها سلطات ما قبل دولية، وفي هذه الحالة يكون التحديد ناجماً عن ضعف الدولة. كما تحدّد بفاعلية القوى الاجتماعية الحديثة المنظمة وغيرها، وهذه قوى حديثة لا تدّعي لنفسها سلطة، ولا يتناقض تأثيرها مع قوة الدولة. أما التقييد الذاتي، فيجد تعبيره الرئيس في النظام الليبرالي، وفيه تُشرّع القيود على صلاحيات مؤسسات الدولة دستورياً، إضافة إلى تقنين الفصل بين المجال الخاص والمجال العام. وتنقسم هذه القيود إلى نوعين: أولهما الفصل بين السلطات؛ وثانيهما حريات الأفراد وحقوقهم. وسبق أن بيّن آباء الليبرالية (لوك على نحو غير مباشر؛ إذ لم يستخدم المصطلح، وبنيامين كونستان (Benjamin Constant) في فرنسا وهوبهاس وميل) أن السيادة تكون أصلاً محدودة، وتتوقف حدودها عند أوتونوميا الفرد وحقوق الإنسان غير القابلة للتصرف.

إذا كان الحق الحصري في التشريع على إقليم وسكان هو جوهر السيادة (ويتبعه بالطبع التنفيذ والقضاء)، يستدل من ذلك أن السيادة تعبّر عن نفسها، أو تنطق بلغة القانون، ومن ثم فإن التعبير المحض عنها هو سيادة القانون. فيخضع صنّاع القوانين أنفسهم لهذه القوانين، ما دامت قائمة. وهي لا تتغيّر إلا وفق مبادئ وإجراءات متفق عليها، هذا إذا تطابقت ممارسة السيادة مع مفهومها. في الدولة الحديثة يفترض أن

(52) المرجع نفسه، ص 56. وفي النسخة الإنكليزية:

Ibid., p 48.

ينظر أيضاً:

Johann Caspar Bluntschli, "Souveränität," in: Johann Caspar Bluntschli & Karl Brater (eds.), *Deutsches Staats-Wörterbuch*, vol. 9 (Leipzig: Expedition d. Staatswörterbuches, 1865), p. 553.

(53) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, George Schwab (trans. & intro.) (Chicago: The University of Chicago Press, 2005 [1922]), p. 5.

يتكلم صاحب السيادة بلغة القانون. وفيها يكون التشريع موجَّهاً إلى المؤسسات والأفراد. هؤلاء الذين يتحوّلون إلى مواطنين فعلاً، بالمعنى الحديث للمواطنة، عندما يتضمن التشريع حقوقهم وواجباتهم.

من زاوية أن السيادة تتكلم بلغة القانون، لا شيء يتغير في هذه الحقيقة إذا اعتُبر الشعب مصدر السيادة أم لا، وإذا كانت السلطة التي تمارس السيادة باسم الدولة (وباسم الشعب أيضاً) منتخبة أم لا. القانون بهذا المعنى هو ما يُسنّ من أفراد مخوّلين، يحتلون مراكز قانونية في الدولة، ليس القانون عادات متوارثة أو مجرد نظام أخلاقي أو ديني⁽⁵⁴⁾، ولا هو أمر الحاكم كما يفترضه هوبس في الدولة المطلقة، فأمر الحاكم قد لا يُكتب سلفاً، وقد يكون نتاج عملية تعسّفية مؤقتة.

ملاحظة أخيرة: هاجم ميشيل فوكو مفهوم السيادة والتركيز على سلطة الدولة، مبيّناً أن الدولة لا يُفترض أن تكون محور التحليل، بل آليات السيطرة في الحياة الاجتماعية عموماً، وسلطة الدولة ليست مستقلة، بل تقع ضمن شبكات سلطوية مثل الأسرة والقربة والجنسانية وشبكات إنتاج المعرفة والتكنولوجيا وغيرها⁽⁵⁵⁾. ولكنه بذلك يتجاهل خصوصية سلطة الدولة ويذيقها في محلّول تضع فيه الفروق، وباستخدام مفهوم هلامي للسلطة يصعب تحويله إلى أداة تحليلية. ويشير بوب جيسوب إلى نقد فوكو نظرية الدولة: أولاً، لكونها جوهرائية، ومن المفترض أن تُبحث الدولة ليس من خلال ذاتها، بل بالنظر إلى ممارسات خارجها؛ وثانياً، لأنها تحتفظ ببقايا السيادة الملكية في العصر الوسيط. وهو يقترح دراسة أنماط علاقات القوى والسلطة من أدنى إلى أعلى، لا من أعلى إلى أدنى⁽⁵⁶⁾. وفي الحقيقة تكون النظرية التي تسعى لتفسير ظاهرة ما "جوهرائية" في مرحلة من مراحلها، بمعنى محدد، وهو محاولة التوصل إلى ما يميز هذه الظاهرة من غيرها، وذلك قبل أن

(54) Guillermo O'Donnell, *Democracy, Agency, and the State: Theory with Comparative Intent* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2010), p. 67.

(55) Michel Foucault, "Truth and Power," in: Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*, Colin Gordon (ed.) (New York: Pantheon, 1980), pp. 121-122.

(56) Bob Jessop, "Bringing the State Back In (Yet Again): Reviews, Revisions, Rejections, and Redirections," *International Review of Sociology*, vol. 11, no. 2 (2001), pp. 155-156; Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Robert Hurley (trans.), vol. 1 (London: Penguin, 1976); Foucault, *Power/Knowledge*.

تنفي ثبات جوهرها هذا، أي جوهانية الظاهرة في مرحلة لاحقة، بتبيين تاريخية الظاهرة، وتفاعلها مع الظواهر الأخرى. أما بالنسبة إلى السيادة الملكية، فالمسألة ليست متعلقة بالنظرية، بل بالتطور التاريخي. وليس في جعبة فوكو ولا غيره من النقاد طريقة لفهم ظاهرة من دون المرور بمرحلة فهم ما يميزها من غيرها. أما في ما يتعلق بالنقد في خصوص السيادة، فلا شك في أن الدولة الحديثة تحتفظ بمصطلح السيادة، وأنه يحمل رواسب من دلالاته السابقة في عهد الملكية المطلقة. لا جديد في هذه الملاحظة، وسبق أن فصلنا في الرواسب منذ بودان. لكن وظيفة البحث أن يبين اختلاف مفهوم السيادة في الدولة الحديثة عما سبقها. وهذا ما قمنا به في هذا الفصل؛ أما في خصوص أنماط علاقات السلطة من أدنى إلى أعلى، فهذه الفكرة تناقض مفهوم السلطة، في رأيي، وتطمس الحدود بين الحاكم والمحكوم، ما لا يتيح طرح شرط المحاسبة والرقابة والشفافية وفصل السلطات وتحديداتها، كما تكمن في ثنايا هذه المقاربة مخاطر طمس الحدود بين الظالم والمظلوم، إلا إذا كان القصد هو تبين أثر نشوء الدولة في المحكومين، فهذا موضوع للبحث من دون شك، وقد تناولته العديد من الدراسات التاريخية التي تبين الوجه المظلم لنشوء الدول.

ثانياً: بشأن سيادة الشعب

تكتسب السيادة معناها الحديث المتميز، بمعنى سيادة مؤسسات الدولة، بعد أن يكون المجتمع قد توقف عن النظر إلى الدولة بوصفها كياناً غريباً عنه، وأصبح يتخيل وجود دولة غير السلطة، هي ذلك الرابط المعنوي والمؤسسي بين السلطة والمجتمع، أو الجماعات التي تعيش في ظلها. هذا مع أن ظهور الدولة كان غالباً نتيجة ما يسميه فرانسيس هاري هنسلي "قوة الرجال ورغبتهم في الحكم، مدعوماً بأحداث عرضية وظروف"، أي مع أن منشأ الدولة التاريخي في الواقع (خلاقاً لنظريات العقد الاجتماعي) مدين بالقليل لحاجات الجماعة أو تعاونها⁽⁵⁷⁾. ففكرة السيادة تظهر مع ظهور الدولة الحديثة التي تفترض وجود كيان إقليمي ذي حدود ترابية يوطر السلطة والمجتمع (الشعب). أما السلطة الغائرة في الجماعة أو المنظومة الاجتماعية، كما هي الحال في القبيلة، وكما كانت الحال في البوليس، فليست دولة. وليست السلطة

(57) Hinsley, pp. 18-19.

الخارجية بالنسبة إلى المجتمع أو الجماعات دولةً حديثة ذات سيادة. هذه حال الإمبراطورية، والمراحل المبكرة من الملكيات في أوروبا، وحكم الأمراء البويهيين والسلاجقة والمماليك في المشرق، حين لم يكن الانتماء المشترك إلى كيان يجمع المجتمعات والسلطان؛ إذ كان السلطان يحكم الجماعات ولا ينتمي إليها بوصفها شعبًا واحدًا، أي شعبه (وقد ينتمي إلى إحدى الجماعات ويستعين بعصبيتها)، ولا إلى كيان مؤسسي أو متخيل يجمعه به.

إذا وضعنا التنظير الفقهي القانوني للسيادة جانبًا، وأمعنا النظر في الصيرورة التاريخية للسيادة في أوروبا، فإننا نجد ما يلي: كان تمركز السلطات صيرورة عنيفة، وقد ارتبط بتفوق سلطة الملك، وبازدياد أهمية المدن أيضًا بتطور التجارة ومراكمة رأس المال التجاري. يضاف إلى ذلك من منظور تاريخي تشخيص مفاده أن مركزية السلطات وتمفصل وظائفها في الوقت ذاته، التي طبعت صيرورة نشوء الدولة، رافقا بدايات عملية تحرر الفرد من قيود التبعية الشخصية التي ربطته بمالكي الأرض والأخويات الحرفية وغيرها. إن نشوء الشعوب التي تقطن إقليمًا بعينه والحكم المركزي لهذا الإقليم الترابي ذي الحدود السياسية، هي صيرورات متزامنة نسبيًا. وسيادة الدولة هي حصيلة توفيقية للتوترات بين سيادة الشعب الذي لم يعد مجرد رعية لحكام الأقاليم والبارونات والأمراء، من جهة، وسيادة الحكم المركزي، من جهة أخرى. ولم تنشأ دولة بمفردها، بل نشأت الدول في خضم صراعات على الأقاليم. وتبلور مفهوم سيادة الدولة في هذا الإطار أيضًا؛ إذ تعني السيادة حصرية السيطرة على الإقليم والسكان، وخضوعهم لمنظومة قانونية مستقلة عن الدول الأخرى. وشمل ذلك افتراض وجود شعب لهذه الدولة يختلف عن الجماعة المسيحية التي لم تقسمها حدود سياسية.

يدور نقاش لا ينتهي بشأن الدلالات الأخرى لمصطلح السيادة، غير تلك التي شرحناها حتى الآن. وقد تطرح دلالات غامضة للسيادة للاستخدام في تبرير حكم شمولي، ومنها في تفسير مصطلح سيادة الشعب وسيادة الأمة، سيادة الدولة كأنها مفاهيم ميتافيزيقية، ما يضعها فوق المساءلة والمحاسبة. السيادة هنا مسألة معنوية ولا تترتب عليها سلطة. أما الهيئة السيادية التي تمارس السلطة، فليست مسألة معنوية. إن صاحب السلطة العليا في الدولة، أي السلطة السيادية، هو الذي يتحمل المسؤولية عن قراراته ونتائجها. ولا يوجد صاحب سيادة لا يمكن تحميله المسؤولية، سواء أكان

البرلمان أم الدكتاتور. أما سيادة الشعب، فيُفترض أن تعني أن النظام جمهوري، وأن الشعب (وليس المؤسسة الدينية ولا الملك، ولا مصدر وحي في الغيب) هو مصدر السلطات، مصدر الحق في ممارسة السلطة. ومن ثم، فمؤسسات الدولة توجد بإرادة من الشعب، وخدمة مصلحة الشعب هي مسوّغ وجودها. وهو مفهوم معنوي يؤسس للجمهوريات ويميّزها من الملكيات، وليس له أي معنى آخر؛ فالشعب لا يمارس سلطة. وحتى الأنظمة السلطوية في الجمهوريات تعتبر أن السيادة للشعب، مثلما تعدّ نفسها ممثلة له، وتدفع من حين إلى آخر ضريبة لهذه "السيادة الشعبية" المزعومة عبر الاستفتاءات والانتخابات المعروفة النتائج سلفًا.

لم يجسر روسو بين الحكام والمحكومين بمشتركات الدولة والسيادة والمواطنة، بل صهر الحكام والمحكومين، أو الدولة والمجتمع، سويةً في مفهومه للسيادة الشعبية. وكان هذا هو المصدر الفكري للإرهاب العقوبي في نظر نقاد تلك المرحلة. ولذلك، أصبح العديد من الباحثين يفضّلون الحديث عن سيادة وطنية، وليس سيادة شعبية. ومن هذا النقد نشأ أيضًا مفهوم الدولة الدستورية في توتر مع مفهوم السيادة الشعبية؛ وهو تصحيح ليرالي لا يطرح بديلًا سلطويًا للحكم⁽⁵⁸⁾. وتبقى سيادة الشعب (مثل حكم الشعب) مفهومًا ميتافيزيقيًا إذا لم تترجم من خلال مؤسسات منتخبة تعبّر نسبيًا، للغاية، عن إرادة الغالبية، ولذلك، فالأهم هو أن تتوفر على إمكانية محاسبة المؤسسات التمثيلية دوريًا، وتوفّر الحريات اللازمة لتكون هذه الممارسات ممكنة. ومن ثم، فإن النظام الديمقراطي، مقارنة بغيره، هو الأكثر ملائمة لنقل مفهوم سيادة الشعب إلى الواقع السياسي المعيش، ولو نسبيًا.

كتب هيغل، الذي يرفض فكرة سلطة الشعب ويموضع سيادة الدولة في الملك: "وخلافًا لفكرة سيادة الملك، فإن سيادة الشعب هي من التصوّرات المرتبطة المؤسسة على فكرة 'الشعب' الجامحة. الشعب من دون ملكه، ومن دون تمفصل الكل [...] هو كتلة بلا شكل، وليس دولة"⁽⁵⁹⁾. ومع أنه كان بذلك يبرر سيادة الملك، فإن مقولته

(58) Cécile Laborde, "The Concept of the State in British and French Political Thought," *Political Studies*, vol. 48, no. 3 (2000), pp. 547-548.

(59) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts," in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970), para. 279, p. 447.

هذه مفيدة في الجمهوريات، حيث لا يوجد ملك، وحيث يستند الحكم إلى "سيادة الشعب". يقول هيغل أيضًا إن هذه العبارة مشوشة ومرتبكة، فالشعب من دون دولة هو كتلة لا شكل لها، ومن ثم يمكن استخدام هذه العبارة لتبرير أي شيء.

إن المعنى الوحيد الممكن لسيادة الشعب هو أن مصدر السلطات هو الشعب، ومن ثم، لا بد من توافر آليات للانتخاب والمحاسبة. وإذا كانت سيادة الشعب مطلقة نظريًا، فإن ممارسات السلطات المعللة بمصدرها هذا هي ممارسة مقيدة. سيادة السلطات باسم الشعب ليست مطلقة، بل مقيدة بحدود دستورية وقوانين. وهذا ممكن في النظام الديمقراطي الذي تبناه هيغل الشاب فترة قصيرة بعد الثورة الفرنسية، لكنه انتهى إلى قناعة بأن الدولة تجسّد الأخلاق العمومية، وتمثل في الملك.

ثمة حالات استخدمت فيها فكرة سيادة الشعب كحل لمعضلة سيادة الدولة. فمقولة الشعب صاحب السيادة كانت في الولايات المتحدة حلًا عمليًا لقضايا الصراع على السيادة. فكيف يمكن التوفيق بين سيادة الدولة المركزية ووجود ولايات كانت دولًا ذات سيادة؟ الجواب المرحلي في بعض الحالات هو افتراض وجود شعب واحد فيها كلها، وله السيادة.

كان النقاش الذي دار في الولايات المتحدة بين المركز الفدرالي والولايات بعد الاستقلال في جوهره نقاشًا بشأن مسألة السيادة؛ إذ انتقلت السيادة من المستعمر البريطاني إلى برلمانات المستعمرات التي أصبحت دولًا. وبعد عشر سنوات من الاستقلال، أُسست الولايات المتحدة، وكان مفهوم السيادة حاسمًا في هذه المرحلة الثانية. وشملت مواد الكونفدرالية الأولى في عام 1781 عبارة أن كل دولة (من تلك التي أصبحت لاحقًا ولايات) تحتفظ بسيادتها⁽⁶⁰⁾. "كل دولة تحتفظ بسيادتها وحريتها واستقلالها، وكل سلطة وحق واختصاص قضائي لم يفوض إلى الكونفدرالية في هذا المؤتمر"⁽⁶¹⁾.

(60) Grimm, p. 36.

(61) كانت الوثائق الكونفدرالية بمنزلة الدستور الأولي للولايات الثلاث عشرة المؤسسة للولايات المتحدة، واعتمدها الكونغرس القاري في 15 تشرين الثاني/نوفمبر 1777. استمرت عملية التصديق الرسمي على مواد الوثائق من 9 تموز/يوليو 1778 حتى 1 آذار/مارس 1781. وفي 4 آذار/مارس 1789 تم استبدال هذه الوثائق بدستور الولايات المتحدة المعمول به حتى اليوم. يُنظر:

"Articles of Confederation (1777)," National Archive, accessed on 20/6/2022, at: <https://bit.ly/3n5qGAt>

لذلك كان الحل في مرحلة تأسيس الولايات المتحدة هو اعتبار الشعب صاحب السيادة وليس البرلمان، لا برلمانات الدول (الولايات لاحقًا)، ولا البرلمان الكونغرس. وفقط بافتراض وجود شعب أميركي واحد (وليس شعوب عدة)، بحيث يمثلته كتاب الدستور، صار ممكنًا تحويل الكونغرس إلى دولة فدرالية، لها سيادة على الولايات. وتمثلت الخطوة الانتقالية في موضوعة السيادة في شعب اسمه "شعب الولايات المتحدة". من هنا اقترح جيمس ماديسون (James Madison)، رابع رئيس للولايات المتحدة (1751-1836)، فكرة وجود شعب أميركي⁽⁶²⁾. من هنا تأتي أهمية عبارة "We the People of the United States" في مقدمة الدستور الأميركي، فهي تُرسي سيادة تأسيسية غير سيادة برلمانات دول أصبحت ولايات من دون أن تتنازل عن سيادتها: "نحن شعب الدول المتحدة، من أجل تشكيل اتحاد أكمل، وتأسيس العدالة وضمان الاستقرار الداخلي وتوفير الأمن المشترك وتعزيز الرخاء وتأمين بركات الحرية لنا ولنسلنا من بعدنا، نقرّ ونؤسس هذا الدستور للدول المتحدة الأميركية"⁽⁶³⁾. ويعني هذا أن المقصود في الواقع كان الدول المتحدة الأميركية، لكن افتراض وجود شعب الولايات المتحدة الأميركية في بداية النص ناقض هذا القصد، وفسح في المجال للدّعاء لاحقًا بوجود دولة واحدة ذات سيادة تعبّر عن سيادة هذا الشعب الأميركي هي دولة الاتحاد.

حتى منتصف القرن التاسع عشر، تصرفت الولايات بوصفها دولًا ذات سيادة، ونازعت برلمانات ولاياتها المحكمة العليا الفدرالية سلطة إقرار دستورية القوانين. واحتدم نقاش طويل بشأن هوية مؤسس الولايات المتحدة: هل هو شعب أميركي، كما ادّعى كُتّاب الدستور، أم هي الدول التي توافقت وأُسست هذا الكيان؟ والحقيقة أن الذين اجتمعوا وأسسوا الاتحاد هم ممثلو دول، لكن رغبة مؤسسي الكونغرس الفدرالية افترضت اجتماع شعب أميركي لإقرار الدستور، وليس اجتماع ممثلي دول. وفي الحقيقة، لم يُحسم هذا الموضوع نظريًا، بل بالقوة خلال الحرب الأهلية (1861-1865)؛ فهذه الحرب لم تكن حربًا لتحرير العبيد فحسب، بل كانت أساسًا حربًا لتوحيد القوانين وسيادتها على كامل إقليم الولايات المتحدة. أما حقوق التشريع

(62) Grimm, p. 38.

(63) "The Constitution of the United States: A Transcription," *National Archive*, accessed on 20/6/2022, at: <https://bit.ly/3n5qGAt>

التي مُنحت للولايات، فأصبح مصدرها دستورًا واحدًا وتشريعًا واحدًا يتيح ذلك. وحتى محاكم الولايات تخضع لمحاكمة عليا فدرالية واحدة، يمكنها إقرار مدى شرعية قوانين الولايات وفقًا للدستور.

في ألمانيا التي نشأت فيها أيديولوجيا قومية وتيارات قومية مختلفة، منها توجهات ليبرالية، وانتشرت فكرة وحدة الشعب الألماني، لم يُحسم هذا النقاش نظريًا؛ فقد حسمت مسألة السيادة في النهاية بالقوة، وعُدَّ القيصر بمعنى ما رمزًا للوحدة. وقد أغفل دستور الرايخ الألماني في عام 1871 مسألة السيادة ولم يذكرها. لكن، لا شك في أن جميع الوجدانيين الذين سعوا لتوحيد ألمانيا منذ الحروب النابليونية، أرادوا أن يعكس الدستور إرادة الشعب الألماني الذي اعتقدوا بوجوده، وليس إرادة الإمارات التي أسست منها الدولة⁽⁶⁴⁾. ويبدو أن فكرة الدولة صاحبة السيادة في الفقه القانوني الألماني كانت هي الحل الوسط بين الملك والبرلمان، ولا سيما مع توسع النزعة الدستورية في هذا البلد. الدولة في هذه الحالة شخص اعتباري، لا يمكنه التصرف بالسيادة إلا من خلال أجهزتها. وهذا نموذج آخر عن فكرة أن السيادة لا تتجزأ، لكن السلطة تتجزأ عبر هذه الأجهزة⁽⁶⁵⁾.

هذه مسألة مهمة، وهذا هو الفرق بين الولايات المتحدة وألمانيا الفدرالية وسويسرا وبلجيكا، وغيرها من الدول ذات النظم الفدرالية من جهة، والاتحاد الأوروبي من جهة أخرى؛ فالأخير ما زال يعتبر أن مؤسسه دول ذات سيادة، وليس شعبًا واحدًا. ولم تتنازل هذه الدول عن سيادتها للاتحاد، وإن تنازلت له عن بعض الصلاحيات في أقاليمها، في مقابل منافع كثيرة وبوجود صوت للدول داخل الاتحاد. ومن ثم فالاتحاد الأوروبي ليس صاحب سيادة، ولا وجود لشعب أوروبا. ولذلك، أيضًا، بسبب مسألة السيادة هذه، ليست الكونفدرالية دولة، والسلطة العليا تبقى لمؤسسات الدول، وليس للكونفدرالية سلطة عليا فوقها. وهذا هو الفرق الجوهرى بين الكونفدرالية والفدرالية. ومثلاً، أصدرت المحكمة الدستورية الاتحادية الألمانية (FCC) قرارًا بشأن الاتحاد الأوروبي بوصفه رابطة دول، وذلك في 30 حزيران/يونيو 2009، إذ حكم بأنه ليس دولة وإنما "رابطة

(64) Grimm, p. 60.

(65) Ibid., p. 49.

دول ذات سيادة" (An Association of Sovereign States) (Staatenverbund)، ومن ثم لا يتمتع بالسيادة⁽⁶⁶⁾.

لا ينافس الاتحاد الأوروبي الدول على سيادتها. ويكون تنازل أي دولة عن سلطات وصلاحيات للاتحاد طوعيًا، وذلك بالانضمام إليه بموجب قوانينه وإجراءاته، ويمكنها أن تغادره بآليات القرار الوطنية التي تختارها. ليس للاتحاد الأوروبي القدرة على الإكراه في ما عدا حقه في قبول الأعضاء أو عدم قبولهم، وكذلك حقه الذي يتجنب ممارسته في فصل الأعضاء. والدول مستقرة في قرارها في ما يخص الأساس الدستوري؛ إذ ليس للاتحاد سلطة تأسيسية أي ليس في وسعه أن يتشكل بنفسه باسم "شعب أوروبا" مثلاً. أما أولوية قوانين الاتحاد على القوانين الوطنية في مجالات محددة، فتستند إلى معاهدات طوعية. والدساتير الوطنية هي التي تسمح بتطبيقها على المستوى المحلي⁽⁶⁷⁾.

ثالثاً: عن السيادة على المستوى الدولي

وفق "منظري" السيادة الجدد، المتشدّقين بها، ووفق رافعي رايتها في عالمنا المعاصر، فلاديمير بوتين (Vladimir Putin) وشي جين بنغ (Xi Jinping) اللذين كانا سيحظيان بإعجاب شमित، فإن سيادة الدولة، ولا سيما سيادة روسيا والصين والدول الحليفة لهما، هي سيادة مطلقة داخل حدودها؛ ومن حق السلطة التي تمثل سيادة الدولة نحو الخارج (وهذه هي الشرعية) أن تفعل بشعبها ما تشاء. لكن من ناحية أخرى، ثبت أن تناقض سيادة دولة ما مع إملاءات دولة كبرى إقليمية أو عالمية، لا يشكل مشكلة بالنسبة إلى روسيا والصين إذا وقعت هذه الدولة ضمن مناطق نفوذ متوافق عليها. فتقديسهما لسيادة الدول جاء في مرحلة سعيهما لإعادة رسم حدود مناطق النفوذ بعد مرحلة مما يعتبرانه توسع النفوذ الغربي، التي بدأت مع انهيار المعسكر الاشتراكي في بداية العقد الأخير من القرن العشرين.

كانت دول أوروبا الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية تخضع للهيمنة السوفياتية

(66) The Federal Constitutional Court, Judgment of 30 June 2009 - 2 BvE 2/08, 30/6/2009, accessed on 28/3/2023, at: <https://bit.ly/3FYEs1E>

(67) Ibid., pp. 111-112.

إلى درجة التدخل العسكري المباشر (في عام 1956 في هنغاريا، و1968 في تشيكوسلوفاكيا)، على الرغم من الاعتراف الدولي بسيادتها. وانطبقت علاقات الهيمنة التي شملت تدخلًا في شؤون الدول الداخلية، وحتى في دعم انقلابات عسكرية على العلاقة بين الولايات المتحدة وبعض دول أميركا الجنوبية وبعض دول شرق آسيا وبعض الدول العربية، وفرنسا وبريطانيا في العلاقة مع بعض الدول الأفريقية والدول الجزرية في المحيط الهادئ من ضمن مستعمراتها السابقة.

توجد اختلافات بين الدول في قدرتها على الحفاظ على سيادتها، فمن الممكن أن تتعرض سيادة الدولة للانتهاك لقد عزّز وجود الأمم المتحدة مكانة الدول الصغيرة، لكنها بقيت قابلة للانتهاك بوسائل مثل الضغط الاقتصادي وغيره. وفي حالة نشوب حرب أهلية أو فتن داخلية، تتمكن دول أخرى من التدخل، وكذلك في حالات وجود أقليات وطنية راغبة في الانفصال أو الانضمام إلى دول أخرى، أو في حالة الصراعات الإقليمية التاريخية، وكذلك في حالة حاجة دول صغيرة ومتوسطة ضالعة في صراعات إقليمية إلى حماية دول كبرى بمسمّيات مثل التحالف. من هنا فإن قدرة الدول الصغيرة على التغلب على العدوان الخارجي تعتمد على قدرتها على إنجاز تحالفات، والسيطرة على الموارد الطبيعية والاقتصادية والجيوستراتيجية، أو إذا كانت لديها القدرة على التأثير في الرأي العام في العالم.

لا علاقة بين انتهاك السيادة والتأثير إذ يمكن أن يتجاوز تأثير الشركات المتعددة القوميات وشركات التقنية العالية حدود جميع دول العالم تقريبًا، من دون أن تنتهك سيادتها بالمفهوم العصري للسيادة، بمعنى الولاية القانونية على إقليم وسكان، واستقلالية المنظومة القانونية والحق الحصري لسلطات الدولة في التشريع والتنفيذ والقضاء في هذا الإقليم، مع أن أثر ذلك قد لا يقل أهمية عن الإملاءات المباشرة. وتفعل ذلك أيضًا شركات كثيرة أقل شهرة، تخصص في اختراق الخصوصية وفي الرقابة والقرصنة "الشرعية". وعلى الرغم من نفوذ هذه الشركات على البرلمانات وحتى الرأي العام، فإنها تبقى خاضعة لسيادة دول المنشأ أكثر من خضوعها للدول التي تعمل فيها ويفترض أن تخضع لسيادتها، ولا سيما الدول الصغيرة منها، التي تنتهك هذه الشركات جوانب من سيادتها علنيًا حين تخيّرهابين قبول تأثيرهابوسائلها القائمة من دون تعديل، ومنعها الذي يكاد يكون مستحيلًا.

ثمة دول ذات سيادة تتنازل عن بعض صلاحيات مؤسساتها طوعًا (كما في الاتحاد الأوروبي)، أو رغماً عنها، ويُعدّ هذا وضعًا "غير طبيعي"، بمعنى تناقضه مع الفهم العالمي الراجح لمكوّن السيادة في الدولة. وتصور قوى وطنية شعبية حتى التنازل الطوعي عن صلاحيات ضمن اتحادات لأسباب اقتصادية وأمنية، أو بسبب التزامات دولية، بيئية مثلاً، أو تجارية، أو التزامًا بحقوق الإنسان وحقوق اللاجئين والمهاجرين، أو التزامًا بمبادئ القانونين الجنائي الدولي والإنساني الدولي على أنه مسّ بالسيادة في خلطٍ، غالبًا ما يكون مقصودًا، بين مبدأ السيادة وأشكال التعبير عنه. وغالبًا ما تصدّي قوى وطنية للتنازل الاضطراري عن سيادة الدولة في شؤون داخلية. وتتوق هذه القوى إلى تحرير السيادة الوطنية من الهيمنة الخارجية. وتتفجّر هذه المسألة عند أول تراجع في سطوة الدولة المهيمنة ومكانتها، أو عند حصول تغيير في التوازنات الإقليمية أو الدولية.

ثمة فرق لا يخطئه الإدراك السليم بين "نقص السيادة" من جهة، وتنازل الدول طوعًا واختيارًا من جهة أخرى عن صلاحيات في قضايا محددة حين تنضمّ إلى الاتحاد الأوروبي بقرار سيادي، وتتعهد بقبول قرارات محكمة العدل الأوروبية، وحين تتعهد دول أعضاء في منظمة الدول المصدرة للبترول "أوبك" بالالتزام بقراراتها بشأن إنتاج النفط. وأظهرت التجربة أن المنظمات الدولية التي تظل قراراتها غير ملزمة لأعضائها تبقى صورية، إذا أبت الدول التنازل لها عن أي من صلاحياتها، كي تفعلّ قرارات هذه المنظمات، ومن ثم فهي فاقدة للتأثير الفعلي، كما في حالة جامعة الدول العربية.

من ناحية أخرى ثمة مؤسسات دولية تفضح تفاوتًا في قوة الدول في الحفاظ على سيادتها ورفضها التدخل في صلاحياتها، ومنها المحكمة الجنائية الدولية التي كان ممكنًا أن تشكل بداية إسباغ الهيبة وقابلية التنفيذ على القانون الدولي في حالات ارتكاب جرائم إبادة وجرائم حرب داخل الدول المختلفة، لو كانت موضع إجماع وأُتبعَت مثلاً لمجلس الأمن التابع للأمم المتحدة، لتصبح قراراتها ملزمة، بشرط أن لا يسري على قراراتها حق النقض الممنوح للدول الخمس الدائمة العضوية.

يقيد القانون الجنائي الدولي سلطات الدولة نحو الداخل في مسألة الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة الجماعية. لكنه أيضًا يعرّف العدوان على سيادة الدول

باعتباره جريمة⁽⁶⁸⁾. لكنّ دولاً عدة، وذات تأثير في إقليمها والمستوى العالمي، امتنعت عن توقيع ميثاق تأسيسها، حيث لا تخوّل المحكمة صلاحية اتهام ضباط أو قادة في بعض الدول ومحاكمتهم، وحيث لا تضطر هذه الدولة إلى المساعدة في جلب قادة آخرين للمحاكمة. وليس ذلك، في رأيي، بسبب تمسّكها بقدسية مبدأ السيادة، بل بسبب التفاوت في المكانة والقوة داخل النظام الدولي، ما يمكنها من ارتكاب جرائم، والتهرب من المحاسبة بحجة السيادة.

عند تأسيس المحكمة، تعامل أخصّائيو القانون الجنائي الدولي مع مفهوم السيادة على أنه عدوّهم اللدود⁽⁶⁹⁾، مع أن "تأليف المحكمة الجنائية الدولية نفسه كان فعلاً سيادياً؛ إذ لم يكن ممكناً أن تشكّله كيانات غير الدول. لذلك، وعلى نحوٍ متناقض، تدين المحكمة الجنائية الدولية بوجودها لسيادة الدول. وتأسيسها على إجماع دول يجعلها قادرة على ممارسة ولايتها على متّمين إلى دول غير موقّعة على المعاهدة إذا ارتكبوا جرائم على أراضي دول موقّعة"⁽⁷⁰⁾. ساد هذا العداء في الموجة الأولى لأدبيات القانون الجنائي الدولي بعد تأسيس المحكمة الجنائية الدولية. أما الموجة الثانية، فقد أصبحت أكثر واقعية؛ إذ لم تعد ترى السيادة بوصفها خصماً للقانون الجنائي الدولي. ويستند الواقعيون هؤلاء كثيراً إلى فقيه القانون الليبرالي المعروف كيلزن في تعاملهم مع السيادة بوصفها مصطلحاً مرئياً شكّله أصلاً النظام القانوني الدولي؛ فعدم جواز التدخل في شؤون الدول كمبدأ سيادي يطرح السؤال حول حقوق الدولة وواجباتها⁽⁷¹⁾.

لقد بيّنا أن السيادة بوصفها الحق الحصري لسلطات دولة ما في التشريع والتنفيذ والقضاء على إقليم وسكانه، يفترض أن تكون غير محدودة نحو الداخل، بمعنى أنه لا توجد سيادة أخرى تحدّها، فهي واحدة وحصرية ولا تتجزأ. لكن السلطة نفسها، أي عملية ممارسة السيادة، تبقى محدودة وقابلة للتجزئة بين سلطات تشريعية وتنفيذية

(68) Robert Cryer, "International Criminal Law vs. State Sovereignty: Another Round?," *European Journal of International Law*, vol. 16, no. 5 (2005), pp. 988-989.

(69) Ibid., p. 980.

(70) Ibid., p. 985.

(71) Ibid., p. 982; Hans Kelsen, "Sovereignty and International Law," *Georgetown Law Journal*, vol. 48, no. 4 (1960), p. 627.

وقضائية، وفدرالية وولائية، وقطرية ومحلية. ويمكن التنازل عن بعض الصلاحيات لمؤسسات كونفدرالية تجمع دولاً عدة، أو لمنظمات دولية. وإذا جرى ذلك طوعاً، خصوصاً بموافقة شعبية، فهذا يعني أنه تنازلٌ عن بعض السلطات، وليس عن السيادة؛ فالتنازل الطوعي، ولا سيما إذا قامت به سلطات منتخبة، هو فعل سيادي. أما التنازل عن ضعف أو نتيجة لإرغام، فهو مسّ بالسيادة. ويمكن كذلك تفسير قرارات النظم الدكتاتورية بالتنازل عن سلطات للخارج، ولا سيما إذا كان الهدف حماية النظام من السقوط، بوصفها تنازلاً عن السيادة.

ثمة محاولات نظرية في مجال العلاقات الدولية تستخدم مقارنة التشريع من منظور الخارج، أي تشدد على الاستقلالية القانونية أو الدستورية بوصفها التعريف الأدق للسيادة، بغض النظر عن قوة الدولة أو ضعفها، ونشاطها الدولي من عدمه، أو الاعتراف بها. فالمميز الرئيس للسيادة، وفق ألان جيمس، هو وجود استقلالية دستورية؛ بمعنى أن الاستقلال والسيادة يتحققان حين لا يكون الدستور تابعاً لدستور آخر. ويمكن أن تنسج الدول كل أنواع الارتباطات مع الدول الأخرى، إلا الارتباط الدستوري، فعندها لا تكون دولة ذات سيادة⁽⁷²⁾. ويبالغ ألان جيمس في التشديد على هذا الشرط؛ إذ يجعله ضرورياً وكافياً، مع أن الحياة تثبت أنه غير كافٍ، كما يجردّه من أي اعتبارات أخرى، إلى درجة أنه يغدو شكلياً؛ فهو لا يشترط حتى القدرة على ممارسة الولاية القانونية الكاملة على الأرض والسكان (Jurisdiction)، مع أنها شرط تحقيق الاستقلال الدستوري فعلياً؛ فالسيادة، وفق جيمس، "هي مسألة شكلية في نهاية الأمر"⁽⁷³⁾، ويمكن أن يبتعد أساسها المادي عن الشكل بدرجة كبيرة، لكن من دون طرح سؤال حول الشكل ذاته. ولو لم تؤسس السيادة على حالة قانونية، إنما على عوامل جوهرية قوية، مثل تغليب ولاء الناس للدولة على الولاءات الأخرى، فسوف يُطرح السؤال حول سيادة دول كثيرة مع كثير من الغموض حول درجة الشك الكافية لتبرير عدم معاملة دولة كدولة ذات سيادة مع جميع احتمالات الفوضى التي يقود إليها

(72) Alan James, *Sovereign Statehood: The Basis of International Society* (London: Allen & Unwin, 1986), p. 24.

(73) ليس المقصود "شكلية" بالمعنى السلبي، بل المقصود مسألة "شكل" أي (Form)، مثل القوانين عموماً.

ذلك" (74). إنه يشدد على ضرورة توافر القوة للدفاع عن السيادة، لكنه لا يشترطها، لأنه يريد أن يميز بين السيادة التي لا تكون إلّا كاملة بوصفها مبدأً، وتحقيقها. فهذا ما يبرر على مستوى العلاقات الدولية الاستمرار بالاعتراف بسيادة دولة غير قادرة على السيطرة على إقليمها، أو فرض القانون، والأمثلة على ذلك كثيرة.

يرى ألان جيمس أن لمبدأ السيادة فائدةً عمليةً عظيمةً في تنظيم المجتمع الدولي؛ فهو مبدأ تنظيمي (Organizing Principle) يسهم في تجنبّ الفوضى. وهو يؤكد أهميته بالتساؤل عن السبب وراء تطّلع الشعوب المثابر إلى الاستقلال في دول ذات سيادة لو لم تكن السيادة مهمة، ويجلب أمثلة عن سكان إقليم الباسك والكرد وسكان مقاطعة كيبك والسيخ والتاميل وسكان تيمور الشرقية⁽⁷⁵⁾ (التي أصبحت أول دولة تحظى بالاستقلال والسيادة في القرن الحادي والعشرين). تريد شعوب هذه المناطق أن تحصل على مكانة الدولة السيادية، لأنها تمكّنها من القيام بما لم تكن قادرة على فعله على الساحة الدولية، وفق جيمس⁽⁷⁶⁾. وهو يهمل تمامًا دوافع أخرى، مثل مسألة الهوية القومية والوطنية وربط التحرر بالاستقلال السياسي، واعتبار الخضوع للاستعمار الأجنبي والتبعية لدول أخرى نقيضًا لبناء الأمة والمجتمع الوطني، ونقيضًا للوعي الوطني والهوية الوطنية. وهو يقصره تعريف السيادة على الاستقلالية الدستورية بوصفها مبدأً بسيطًا، يمكّن الباحث من تمييز الدولة ذات السيادة بسهولة، وفي الوقت ذاته يجعل السيادة شكلية إلى درجة الحرمان من أي فائدة أو "فعل" على الساحة الدولية. والسيادة عنده مسألة موضوعية سابقة على أي اعتراف، وقوامها الاستقلال الدستوري.

يسهل تشخيص الاستقلالية الدستورية، في رأي جيمس، وأهميتها في التعريف لا تعني أن قوة الدولة غير مهمة؛ إذ يمكن أن تكون دولة ذات سيادة شكليًا، لكنها خاضعة لإرادة الآخرين بسبب ضعفها أو حاجتها إلى التحالفات للحماية وغيرها. لكنها تبقى ذات سيادة في رأيه، لأن السيادة مسألة شكلية أصلاً، بمعنى أن ما يجب أن

(74) Ibid., p. 74.

(75) أصبحت تيمور الشرقية دولة ذات سيادة في القرن الحادي والعشرين، وذلك في 20 أيار/مايو 2002، لكنها لم تكن كذلك عند تأليف جيمس كتابه.

(76) Ibid., p. 278.

يتوافر هو شرط موضوعي شكلي بالمعنى الذي سبق أن بيّناه⁽⁷⁷⁾. وهو لا يتطرق إلى مسألة احتكارها العنف داخليًا، وإمكان بقاء الدولة ذات سيادة، بل: هل تبقى دولة، إذا لم تكن قادرة داخليًا على احتكار العنف؟

لقد وُضعت غالبية حدود الدول الأفريقية دبلوماسيًا. وفي بعض الأحيان، كان إقليمها الترابي نتاج الفعل البغيض للخرائطيين، وهو الخط المستقيم؛ إذ اكتفى الدبلوماسيون برسم خطوط مستقيمة على الخريطة وقسموا الدول بموجب ذلك⁽⁷⁸⁾. ومع أن الحدود التي رُسمت في هذه الخرائط كانت صناعة أوروبية، فإنّ الدول الأفريقية قبلتها بالإجماع، حتى لا تُثار نزاعات حدود لا تنتهي. كان هذا عمليًا قرار الاتحاد الأفريقي في عام 1964⁽⁷⁹⁾. وعلى الرغم من ذلك، فإن بعض النزاعات الحدودية الشائنة أثّرت، من دون أن تحظى بتعاطف الاتحاد.

وقد انهارت بعض الدول مع انسحاب الاستعمار، واحتاج الأمر إلى تدخل واسع من الأمم المتحدة وغيرها لإنقاذها. وتدهور قسم كبير من المستعمرات السابقة إلى أشباه دول، ومع ذلك استمر التعامل معها على أنها دول ذات سيادة بفضل معايير المجتمع الدولي⁽⁸⁰⁾. لقد كان استقلال الدول الأفريقية جنوب الصحراء عبارة عن إجراء قانوني، وهو ما تمّ بسهولة نسبية، بعدما صارت الدول الأوروبية غير معنية بالاستعمار المباشر. لقد طالبت النخب الأفريقية بالاستقلال السياسي، واحتُفي به في الأمم المتحدة والمنظمات الدولية الأخرى⁽⁸¹⁾.

نحن نعيش في عالم مؤلف من دول ذات سيادة متساوية شكليًا، ما يؤثر كثيرًا في علاقات المنظمات الدولية مع الدول، بما في ذلك كل ما يتعلق بالمساعدات، فتبدو مساعدات الإغاثة والتنمية مساعدات للدولة، وليس للإنسان، وكأنها حقوق للدول وليست للبشر، وهذا ينطبق عمومًا على القانون الدولي. والمساعدات الموجهة إلى

(77) Ibid., p. 93.

(78) Robert H. Jackson, "Quasi-States, Dual Regimes, and Neoclassical Theory: International Jurisprudence and the Third World," *International Organization*, vol. 41, no. 4 (Autumn 1987), p. 525; Saadia Touval, *The Boundary Politics of Independent Africa* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), p. 4.

(79) Jackson, p. 525.

(80) Ibid., p. 526.

(81) Ibid.

الدول في حالات الكوارث الطبيعية والإفقار الشديد وغيره، وفق روبرت جاكسون، لا تتطابق مع الأخلاق، بل تتطابق مع مفاهيم السيادة والقانون الدولي⁽⁸²⁾. وهذا نقد ليبرالي يحدّد الأخلاق كمسألة تتعلق بالإنسان الفرد بوصفه هدفًا وليس وسيلة.

يعكس جيمس في كتابه حول السيادة مصلحة المجتمع الدولي في الاعتراف بسيادة الدول القائمة، والحرص على عدم إنكارها حتى في حالة غياب مظاهرها، وذلك منعًا للفوضى، وحصرها داخل حدود محددة. ووفقًا له، إن ما يثير التساؤلات بشأن السيادة هو القضايا التالية: أولاً المشكلات المتعلقة بمكانة الدولة عالميًا؛ ثانيًا صِغَر الحجم؛ ثالثًا المشكلات المتعلقة بالسلطات الداخلية. ويفضل أن يعترف بالمحميات (Protectorates) بوصفها دولًا تنازلت عن بعض حقوقها، وتبقى دولًا ذات سيادة، على الرغم من كل شيء. ويعتبرها بعض خبراء القانون الدولي نصف سيادة، وهو مصطلح لا مكان له عنده⁽⁸³⁾.

توجد دول قائمة نظريًا، لكنها في الحقيقة دول منهارة أو فاشلة: انهيار المؤسسات وحالة الفوضى، أو ما يقترب من الفوضى، بوجود حكومة شرعية لا سلطة لها. في مثل هذه الحالة، تتساءل الدول الأخرى أو المؤسسات الخارجية عن جدوى استمرار التصرف كأن ما تبقى هو دولة. لكن قد يتبيّن أن الأمور تصبح أعقد بكثير في حالة التخلّي عن ذلك. ومجرد الكف عن هذا التظاهر قد يفسح في المجال لتطورات خطيرة. والنموذج الأوضح لدول انهارت بعد عام 1945 هو جمهورية الكونغو الديمقراطية التي كانت مستعمرة من بلجيكا، لكنها دخلت في حالة فوضى بعد استقلالها في عام 1960، ولبنان إبان الحرب الأهلية في عام 1975. وقد نعى كثيرون من المعلقين والكتاب لبنان في بداية الثمانينيات بعد أن استشرت الفوضى في نهايات الحرب الأهلية، لكن المجتمع الدولي بطبيعة الحال لم يتخلّ عن الاعتراف بدول قائمة مهما استشرت فيها الفوضى. وفي النهاية حوِّظ على الكونغو وعلى لبنان، وحتى على الصومال الذي ربما سيكتفى بانقسامه إلى دولتين⁽⁸⁴⁾.

(82) Ibid., p. 546.

(83) James, p. 100.

(84) Ernest Gellner, "State and Revolution in Islam," *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 8, no. 3 (December 1979), p. 198.

لكن اعتراف المجتمع الدولي بدول مستقلة دستورياً ليس قاعدة ثابتة. خذ مثلاً النقاش المطوّل لموضوع البانتوستانات، مثل بوبوتسوانا (Bophuthatswana) (1977)، وفندا (Venda) (1979)، وسيسكاى (Ciskei) (1981)، التي أنشأتها دولة جنوب أفريقيا للتخلّص من مواطنة قسم كبير من الأفارقة السود، وتقليل عددهم داخل دولة جنوب أفريقيا. كانت هذه كيانات مستقلة دستورياً. ومن حيث تركيبها السكانية، مثلاً، كان بعضها في الحقيقة أكبر من دول كثيرة معترف بها دولياً، وثروتها كذلك؛ لكن لم يُعترف بها بوصفها دولاً ذات سيادة لأسباب سياسية متعلقة بشرعية إنشائها بقرار من دولة جنوب أفريقيا العنصرية. بالنسبة إلى من يصرّ على تعريف الحد الأدنى الموضوعي، أي الاستقلالية الدستورية، فإن هذه دول ذات سيادة، مع أنه ليس معترفاً بها. والـ (Bantustans) وتسميتها الأخرى الـ (Homelands) هي دول ذات سيادة، فالاعتراف لا يصنع الدول، إنما يفترض وجودها مسبقاً⁽⁸⁵⁾. وهنا يصح التساؤل عن معنى استقلال الـ (Homelands) الدستوري عن جنوب أفريقيا ما دام العالم لم يعترف بشرعيتها سياسياً، وكانت معتمدة كلياً على مصدر وجودها وعدم شرعيتها في الوقت ذاته، وهو جنوب أفريقيا العنصرية. ولماذا اختفت استقلاليتها الدستورية حال انهيار نظام الأبارتهايد في الأخيرة؟ ولتبيين حجم التناقض في الموقف من السيادة "الموضوعية"، نذكر أن في مقابل عدم اعتراف العالم بسيادة البانتوستانات، على الرغم من استقلاليتها الدستورية واعتراف جنوب أفريقيا بها دولاً، فإن السلطة الفلسطينية، التي نشأت من اتفاقيات بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل، أصبحت تطالب العالم بالاعتراف بها دولة. وتتجه دول عدة إلى الاعتراف بها لتكون لها مكانة كهذه في المجتمع الدولي قبل أن تحقق سيادة على الأرض والسكان فعلاً، حيث يصبح لديها تسمية دولة من دون أن يتوافر المسمى، وذلك من منطلق الاعتراف بحق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره، مع أن الاحتلال الإسرائيلي يحول دون ممارسته فعلاً على الأرض. السيادة هنا مسألة معنوية، لكنها ليست قائمة فعلاً؛ فالسلطة الفلسطينية ليست ذات سيادة.

طوال سنوات من العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، حقق تنظيم الدولة الإسلامية المكنّى داعش استقلالية دستورية، بمعنى أنه كان له نظامه القانوني الخاص

(85) James, pp. 143-147.

به في المناطق التي سيطر عليها. لكن لم ينطبق أي مكوّن من مكوّنات مفهوم الدولة على تنظيم الدولة "داعش" خلال سنوات سيطرته على مناطق شاسعة من سورية والعراق. وربما انطبق عليه مصطلح الدولة الذي يسقط على الدول القديمة، لكنه لم يحقق حتى جزءاً من مقوّمات الدولة المعاصرة. لقد حقق التنظيم احتكار العنف على إقليم وسكان، لكنه لم يتمكّن من استدامته، ولا يمكن اعتبار عنفه شرعيّاً؛ وأنشأ جهازاً بيروقراطياً فاقت نجاعته في جباية الضرائب نجاعة أجهزة بعض الدول. هذا صحيح، لكنه لم يحظ باعتراف دولي؛ إذ أقام كيانه على أراضي دولتين ذاتي سيادة. والحقيقة أن التنظيم لم يحقق سيادة نحو الخارج، ولا نحو الداخل، فلم يصبح عنف تنظيم الدولة الفائق سيادياً بمجرد احتكاره في مناطق معينة، كما لم يتمكّن من استدامة هذا الاحتكار مدة طويلة بحيث يتكيّف مع النظام الدولي، ويتكيّف الأخير مع وجوده. ولم يقم بالتشريع، ولم يفرض حكم القانون، بل فرض فتاوى بموجب تفسير من سُمّوا شرعيّ التنظيم للشرعية، وهذا يتنافى مع مفهوم القانون في الدولة الحديثة. ولم يعترف بالمواطنة، بل اعترف فقط بالعضوية في أمة إسلامية متخيلة ممتدة خارج نطاق "دولته". وميّز داخلها بين المسلم والذميّ، فلم تجمعهما مكانة واحدة، وهي المواطنة في دولة، لكنه كان مستقلاًّ دستورياً، فهل يصح هذا معياراً؟ إن الاستقلال الدستوري شرط غير كافٍ إطلاقاً.

إذا لم تحصل دولة على الاعتراف الدولي في نظام عالمي وحدته الأساسية هي الدولة، فلن تستقر لها شرعية ولا سيادة في العالم المعاصر. ولتوضيح وجهة النظر هذه، نجلب أمثلة معاكسة عن كيانات سياسية فقدت قدرتها على احتكار العنف في إقليمها، وكذلك القدرة على التشريع، وشلّ جهازها البيروقراطي، ولم يبق لها سوى الشرعية الدولية (والمحلية)، كما في حالة الكويت إبان الاحتلال العراقي (1990)، واليمن كدولة موحدة في المرحلة المعاصرة. وكان هذا كافياً كي يتواصل تعريفها بوصفها دولة، ومنحها الفرصة لاستكمال مقوّمات وجودها لاحقاً خلال فترة معقولة. ولا يعني هذا حتمية نجاحها، ولا سيما في حالة اليمن المعرّض للتقسيم. لقد أصبح الاعتراف الدولي، من دون الدخول في تفاصيل هذا الموضوع، مقوّمًا مهمًا من مقوّمات سيادة الدولة وشرعيتها، ويجب أن يضاف إلى التعريف المذكور آنفًا، مع الإشارة إلى أن الاعتراف هذا يمكن أن يفرض إذا كانت الدولة قادرة على الصمود مدة كافية، وكانت تعبّر عن رغبة شعبٍ أكيدة في الاستقلال.

لا علاقة لشرعية عملية نشوء الدولة أو عدم شرعيتها بمسألة السيادة؛ إذ إن دولاً كثيرة نشأت بشكل غير شرعي، أو نتيجة ظلم بين وصارخ، ولم تعترف بها دول أخرى، لكن هذه الدول فرضت نفسها، والأمثلة على ذلك كثيرة. لكن هذا لا يعني أن تحقيق شرط الاستقلالية الدستورية يكفي؛ فالسيادة ليست مسألة قانون دستوري فحسب، بل هي أيضاً مسألة قدرة على ممارسة الحق السيادي في السلطة في إطار استقلال دستوري. كما أن السيادة علاقة دولية (أي بين الدولة ودول أخرى)؛ فالدولة تنشأ في عالم مؤلف من دول. وإذا توافرت المقومات، فسيكون في إمكانها أن تحصل على اعتراف بسيادتها إذا فرضت نفسها. لكن هذه المقومات لا تقتصر على الاستقلالية الدستورية، فهذا شرط ضروري لكنه غير كافٍ، كما أنه لا يمكن أن تكون دولة ذات سيادة لا تعترف بسيادتها أي دولة أخرى.

صحيح أنه يصعب نفي وجود السيادة إذا كان تعريفها ضامراً، كما هي في حالة الاستقلالية الدستورية. لكن وقائع السياسة تتطلب وجود القوة اللازمة لتأسيس السيادة وممارستها، وعندما لا تتوافر القدرة على ممارسة السلطات السيادية، قد لا تنفع الشكوى بلغة قانونية، فالمضمون المادي يتغلب على الشكل القانوني في كثير من الحالات، وإن كان هذا التغلب غير قانوني بطبيعة الحال.

بافتراض أن السيادة على إقليم وسكانه مطلقة، تظهر الدولة ذات السيادة على الساحة الدولية كأنها شخص مخصص معنوي لا يتجزأ، ومن ثم، فالدول على الساحة الدولية، شأنها شأن الأفراد في الحالة الطبيعية، لا قانون يحكمها. ولهذا، فإن سيادة الدول والفوضى على المستوى الدولي وجهان لواقع واحد، ولكنها فوضى منظمة بعوامل كثيرة، أهمها حسابات المصالح وموازين القوى وبعض الأعراف المستقرة.

تلغي السيادة الحالة الطبيعية في العلاقة بين الأفراد داخل الدولة، لكنها تنشئ حالة طبيعية على مستوى العلاقات الدولية. وإذا كان هناك احتكار للعنف داخل الدولة، فإنه ليس هناك احتكار للعنف في العلاقات الدولية⁽⁸⁶⁾. ولهذا، فإن اعتراف الدول المتبادل بسيادتها هي الخطوة المهمة الأولى في تنظيم العلاقات بينها، لكنها غير كافية على الإطلاق، لأنها تعني، من المنظور هذا، حق كل دولة في أن تفعل

(86) Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 25.

ما تراه مناسباً داخل حدودها. وقد تكون المظالم المترتبة على طبيعة النظم محتملة دولياً، لكن سلطات الدولة قد ترتكب جرائم كبرى ضد الإنسانية داخل حدودها، تُذكر بالجرائم التي جاء الميثاق العالمي لحقوق الإنسان (1948) وميثاق الأمم المتحدة (1945) لمنع تكرار حصولها بعد الحرب العالمية الثانية. وحتى لو مسّت دولة بسيادة دولة أخرى، فليس هناك ما يردعها سوى قوة تلك الدولة في الدفاع عن نفسها، أو عن مكانتها وتحالفاتها على الساحة الدولية. وفي غياب مصادر القوة الذاتية هذه، لا يوجد رقيب ولا حسيب. حالة الفوضى تدفع الدول إلى الاعتماد على نفسها، والمزيد من الاعتماد على النفس يعني المزيد من الفوضى. هذه هي المأساة "المروعة" في العلاقات الدولية. وقد ينشأ تحالف مؤقت بين دول للرد على المسّ بسيادة دولة لأسباب متعلّقة بالمصالح الجيوسياسية والاقتصادية (كما حدث في إثر احتلال العراق للكويت في عام 1991)، أو لفرض عقوبات على الدولة المعتدية ودعم الدولة المعتدى عليها (كما حدث في إثر اجتياح روسيا لأجزاء من أوكرانيا في عام 2022). وتبقى هذه "الائتلافات مرة واحدة" (ad hoc)، خاضعة لتوجّهات الدول الكبرى ومصالحها، فلم تتشكل ائتلافات تردع إسرائيل عن الإبقاء على احتلال أراضي فلسطين ودول عربية أخرى، ولم توجد قوة دولية ذات إرادة وقدرة لفرض قرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن (أو ما يسمّى الشرعية الدولية) في هذا الشأن. يوجد قانون دولي، يتألّف من موثيق دولية وأعراف، لكن لا توجد سيادة لهذا القانون، فلا سيادة تفرضه على الدول. والقانون الفاقد للسيادة ليس قانوناً، بل هو عرفٌ يعتمد على التزام الأطراف به والضغط التي يتعرّض لها من يخرقه.

سبق أن انشغل مفكرو الدولة الأوائل بمسألة السيادة في العلاقات بين الدول في مرحلة مبكرة، لا يقارن عالم الدول فيها بعالم الدول في عصرنا؛ ففي ذلك العصر اقتصرت ظاهرة الدولة على أوروبا، ولم تكن هذه الظاهرة قد نضجت تماماً بعد، واختلطت الصراعات بين الكيانات السياسية بالصراع الديني، وبدأت تبرز ظاهرة الدولة القائمة على إقليم ترابي، في مقابل الكنيسة والإمبراطورية والإمارات المحلية.

حين كان عالم الدول الأولى في نهاية العصر الوسيط عبارة عن جماعة مسيحية واحدة في نظر الكنيسة (أو أمة واحدة في نظر الفقهاء والمؤسسة الدينية)، فإن ما كان متوقعاً أن يسري فيه هو قانون طبيعي/إلهي مُعلن، أو شريعة كانت بموجبها العقود

ملزمة، والتعامل يُفترض أن يكون بإنصاف وفق الأعراف، وغير ذلك من متطلّبات القانون الطبيعي الذي يتعامل من تبنائه مع الدول والإمارات كأنها أعضاء في مجتمع واحد (شعب الكنيسة). وكانت الكنيسة تطلب من الإمبراطور ومن ملوك وأمراء آخرين أن يتدخلوا إلى جانبها ضد الملك الذي خرق الأصول المرعية من منظورها. وقد أسيء استخدام هذا "الحق" بالتدخل لأن البابا لم يكن بريئاً من الاعتبارات السياسية. لكن ما أريد قوله هو أن من هذه الناحية، يمكن الحكم أن غروتوس، الفقيه القانوني الذي جرى إحياء تراثه في الفقه القانوني للحرب والسلام مع نهاية الحرب الباردة، وفي خضمّ تبرير قيام الولايات المتحدة بالتدخل العسكري في دول أخرى، كان في الحقيقة متمسكاً بمجتمع مسيحي عالمي، لأنه لم يدرك بعد فكرة "المجتمع الدولي".

لقد بدا فكر غروتوس القانوني كأنه فتح فصلاً جديداً في العلاقات الدولية، لأنه وسّع حق صاحب السيادة في إعلان الحرب، ليس فقط ضد المعتدي (الذي برّره غيره منذ توما الأكويني (Thomas Aquinas))، بل أيضاً على متجاوزي الطبيعة أو الحق الطبيعي؛ فمن حق أصحاب السيادة، وفق غروتوس، فرض العدالة على الساحة الدولية⁽⁸⁷⁾. ومن هنا برز استخدام أفكاره في حروب الولايات المتحدة في أفغانستان والعراق بعد انهيار نظام المعسكرين في إطار استدعاء مفهوم "الحرب العادلة". لكن فكر غروتوس في جوهره لم يكن تجديدًا، بل كان نكوصًا (وهذا ليس حكم قيمة) إلى ما قبل السيادة. فلكي يدّعي حق دول ذات سيادة في أن تحقق العدالة بمحاسبة دول أخرى، يفترض أن تبرر مصادرة السيادة من تلك الدول. إنه يمنح دولاً قادرة على شنّ الحرب، وعلى تحمّل مسؤوليتها الحق في فرض قوانين يعتبرها كونية. هذا أمر ادّعاه البابا لنفسه في العصر الوسيط، ونقله غروتوس إلى الدول القوية. والأخطاء التي يفترض أن تعاقب الدول عليها من منظوره، هي الجرائم التي يشخصها أي شخص بوصفها تجاوزات ضد قوانين الطبيعة. الأمر الآخر المهمّ هو رفض غروتوس حق المقاومة ضد الظلم، أي إنه لا حق للشعوب في مقاومة الحُكّام الظالمين، في حين أنه فضّل تدخل دولة أجنبية لإحقاق الحق داخل الدولة

(87) Piirimäe, p. 68; Hugo Grotius, *The Right of War and Peace*, Richard Tuck (ed.) (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), Book II, chap. 20, § 40.4.

على المقاومة الداخلية⁽⁸⁸⁾. نجد إذاً أن المفكر السياسي الأهم في عصر وستفاليا لم يتعامل مع فكرة السيادة بمعناها الحديث، أي بوصفها سيادة متساوية للدول، كما أنه فضّل دور الدول الخارجية في محاسبة الحاكم على فكرة محاسبة الشعب له، وهو أمر يتناقض تمامًا مع فهم السيادة السائد في عصرنا.

يعني هذا أنه لم تسد فعلاً "حالة طبيعية" (أي خاضعة لتصادم الإرادات الذاهبة إلى تحقيق الرغبات ويفعل كل ما يشاء من دون قانون) بين الدول الأوروبية قبل تبلور مفهوم السيادة، لأن الإرادات لم تكن مستقلة تمامًا، ولأنه كان ثمة جامع في ما بينها، وهذا ينطبق إلى درجة معقولة على السلطنات والإمارات المسلمة. لكن بالنسبة إلى منظري الحداثة المبكرة، كانت دلالة سيادة الدول نشوء وضع هو ما وراء الخير والشر، يحلّ فيها لكل دولة أن تفعل ما تشاء، لأنها لا تخضع لقانون. وقد كتب هيغل بوضوح: "بما أن سيادة الدول هي المبدأ الذي يحكم علاقاتها المتبادلة، فهي من هذه الناحية، أي بالنسبة إلى علاقتها البينية، تعيش في حالة طبيعية"⁽⁸⁹⁾.

في عصرنا هذا الذي تهيمن فيه فكرة سيادة الدولة، وتُعَدّ المعاهدات الدولية غير ملزمة إذا لم تشكل قوة تفرضها، وفي غياب ثقافة وقيم مشتركة، لا يسري القانون في ما يسمى المجتمع الدولي؛ فهو ليس "مجتمعًا"، وما يسود فيه هو حالة الطبيعة. لكن لتذكر أن ثمة تفسيرات مختلفة لحالة الطبيعة، وأن فكر الليبرالية يرى هذه الكيانات المستقلة التي يجري الحديث عنها (حتى لو لم تكن دولاً في نظره، بل حكومات ذات سلطة مستقلة في حدودها الترابية)، هي كيانات عاقلة تحسب المصالح على الأقل. لكن كما في حالة الطبيعة التي تنظم الكيانات العاقلة فيها علاقاتها على نحو عقلاني، لا يحصل تصالح تلقائي بين القواعد الأخلاقية وحرية الفعل. وليس ثمة من يحكم في الخلافات ويضبط ويحاسب؛ إذ لم ينشأ مجتمع دولي لا يحترم سيادة الدول فحسب، بل يتوفر في الوقت ذاته على قواعد متوافق عليها. وهذه لا تستحق أن تسمّى قوانين (مع أنها تسمّى قوانين فعلاً، قوانين دولية) إذ لم تكن ملزمة، أي في غياب آليات لإلزام الدول ذات السيادة باحترامها.

في الدول الديمقراطية، يؤدي الرأي العام دورًا مهمًا في التأثير في سلوك الدولة

(88) Piirimäe, pp. 68-69; Grotius, Book II, chap. 25, § 8.3.

(89) Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts," par. 333.

على الساحة الدولية، لكن لا يمكن اعتبار ذلك عنصرًا منظمًا؛ فغالبًا لا يتحرك الرأي العام بالقوة اللازمة للضغط على القيادات الضالعة في خروق سيادة الدول الأخرى إذا لم تتضرر الدولة المعتدية ويدفع مجتمعا ثمنًا ما. ومع ذلك لا يمكن القول إن حالة المجتمع الدولي هي حالة حرب. فما زالت الحرب هي الاستثناء، وذلك لأسباب، أهمها التزام الدول عمومًا بسيادة الدول الأخرى، واتضح حدود الدول الترابية والسكانية مقارنة بما قبل نشوء الدول الحديثة، وانخفاض عدد الصراعات الحدودية التي ميّزت الحداثة مقارنة بما سبقها، وعلاقات التبادل الاقتصادي والمصالح المشتركة، ورفض المجتمعات للحروب وسيلة لحل الخلافات بعد التعرّض لويلاتها، ولأن الدول لم تعد مجرد زعامات يحركها التنافس مع زعامات أخرى، بل أصبحت مسؤولة أمام مجتمعاتها، وقوة الردع القائمة بمقايير متفاوتة لدى جُلّ الدول، وموازن القوى ووضوح نتائج بعض الحروب قبل بدايتها، ما يؤدي إلى فعل ما يلزم لتجنبها، بما في ذلك تقديم التنازلات، وتوافر آليات المساومة والتفاوض والوساطات لحل الخلافات.

الحقيقة أنه لم يكن ثمة سيادة غير محدودة للدول نحو الخارج، لا خلال الحرب الباردة ولا قبلها ولا بعدها. صحيح أن هناك درجة من الفوضى في "النظام الدولي"، ناجمة عن عدم وجود سيادة قانونية على المستوى الدولي، لكن يوجد تراتبية على هذا المستوى. وكان هناك دائمًا دول كبرى تدير "النظام الدولي" إلى حد ما، ومن هنا مصطلح (Hegemonic Stability) في تخصص العلاقات الدولية، أي الاستقرار عن طريق الهيمنة؛ وهو استقرار نسبي بالطبع. وثمة معاهدات تلتزم بها الدول طوعًا، أو قسرًا، على الرغم من أنها تحدّ من سيادتها بقرارها السيادي. لكن هذه القيود الخارجية، سواء أكانت بعد الاستعمار أم بعد نهاية الحرب الباردة، أم نتاج العولمة، لم تؤدّ إلى أزمة في الدولة الوطنية، بل على العكس من ذلك. لقد تأكدت أهمية الدولة بوصفها إطارًا سياسيًا جماعيًا لا بديل منه في العلاقات الدولية ولإدارة الإقليم والسكان.

ثمة، إذًا، حسابات المصالح وموازن القوى والأعراف المستقرة مثل الاعتراف بالسيادة والمعاهدات، وثمة أيضًا تراتبية في القوة والنفوذ، وجميعها تحدّ من الفوضى. وهذا لا يعني إطلاقًا تحقيق العدالة أو حكم القانون على المستوى الدولي.

يقسم روبرت كوبر النظام الدولي الحالي إلى ثلاثة عوالم: ما قبل حديث، وحديث، وما بعد حديث. ولديه تعريفه الخاص لصفة ما بعد الحداثة التي يسم بها الدول الأوروبية المتطورة، ولا علاقة لهذا التعريف بالتعريفات المألوفة لما بعد الحداثة في الفكر الغربي. ويرى أن بسبب ضعف الدولة في العالم ما قبل الحديث، فإن غالبية إنتاج المخدرات وقضايا الإرهاب تجري فيه، ولا سيما في المناطق التي تفككت فيها مؤسسات الدولة، أو لم تتمكن من فرض سيطرتها على مجمل إقليمها، مثل أفغانستان وبورما ومناطق في أميركا اللاتينية. وفي رأيه أن الإرهاب وتجارة المخدرات من الظواهر الحديثة المتعلقة بالتفاوت الاقتصادي في ظل العولمة، وكذلك خصوصية نشوء الدولة في ما يسمى دول العالم الثالث، وعملية تعبئة البنى الاجتماعية التقليدية وتسييسها في ظل الاستعمار، ثم في إطار الدولة ما بعد الاستعمار. ولذلك، يمكن أن نضيف الحروب الطائفية إلى تجليات ضعف الدولة.

ثمة فوقية غربية غير محتملة، وللدقة لا تطاق، في تقسيم كوبر هذا. وهو يزداد غرورًا عند الحديث عن انتقال الدول المتطورة في أوروبا والولايات المتحدة إلى ما بعد الحداثة، التي لم تعد خلالها الأرض والموارد الطبيعية تشكل مصدر قوة بالنسبة إلى الدول الصناعية المتقدمة. ويشكل النفط الاستثناء الوحيد. ووجود هذه المادة في عالم "ما قبل الحداثة"، يبرر، وفق كوبر، عودة الدول المتطورة إلى السلوك "الحديث" القائم على التدخل في الدول الأخرى. وبموجب المزاج "ما بعد الحديث"، أصبحت السيطرة على شعوب أخرى تشكل عبئًا، وربما كابوسًا بالنسبة إلى الرأي العام في هذه الدول. بهذا المعنى تعيش الدول في عوالم زمنية مختلفة. ووفق كوبر، لا ترغب بلدان ما بعد الحداثة في العودة إلى السياسة الإمبراطورية وفرض سلطتها على دول أخرى، أو تحمّل نتائج الفوضى في تلك الدول. وبموجب هذا التحليل، لم تُعد الدول الضعيفة تستدعي جشع الغرب، بل تستدعي تعاطفه فحسب! ما عدا في حالة صعود فاعلين من خارج الدولة يشكّلون خطرًا على استقرار محيطهم وعلى الدول الغربية. وهذا قد يستلزم التدخل العسكري، أي العودة إلى السلوك "الحديث". يقول كوبر إن هذا ما نراه في كولومبيا وأفغانستان، لكنه يُدرج أيضًا موقف إسرائيل من المناطق المحتلة في هذا السياق⁽⁹⁰⁾؛ فهو يعتبر نضال الفلسطينيين ضد الاحتلال

(90) Cooper, pp. 16-17.

خطرًا على الاستقرار يبرر الاحتلال. وبعد كوبر تدخل الولايات المتحدة في العراق إعادة للتوازن في الخليج بعد صعود العراق قوة إقليمية بعد الحرب مع إيران. ومنع صعود دولة قوية مثل العراق، يبرر السلوك التدخلية "الحديث" ضد نظام صدام حسين. وبعد الكاتب العدوان الأميركي على العراق ضامنًا للسلام⁽⁹¹⁾. والحقيقة أن منذ التدخل الأميركي في العراق وصعود الفواعل الاجتماعية ما دون الدولة، وهي الفواعل التي دعمتها الولايات المتحدة وإيران، لم تتوقف دول المشرق العربي عن التفكك (وإثارة التعاطف الغربي "ما بعد الحداثي" بعد العدوان "الحديث"!)). وفي عالم ما قبل الحداثة، قد تنتشر عدوى الفشل من دولة إلى أخرى؛ فمثلاً أدى فشل الدولة في سيراليون إلى انتشار الفوضى في ليبيريا، وهذه شكّلت خطرًا على جيرانها. والفوضى في جمهورية الكونغو الديمقراطية لا يمكن فصلها عما جرى من مذابح إثنية في رواندا. والمبدأ هو أنه عندما تتوقف دولة ما عن العمل، تتوقف كذلك حدودها. أي إنها تكون غير قادرة على السيطرة على الحدود⁽⁹²⁾.

في عالم ما بعد الحداثة، وهو تحديدًا عنده حالة الاتحاد الأوروبي، استبدلت لأخلاقية مكيا فيلي بالوعي الأخلاقي في العلاقات الدولية والداخلية، والاهتمام المتجدد بمسألة الحرب العادلة. ربما يصح ذلك بالنسبة إلى بعض أوساط الرأي العام، وليس الدول، وذلك خلافًا لزعم الكاتب الذي يرى في اتحاد الدول الأوروبية شبكات تتجاوز المعايير التقليدية للدبلوماسية الدولية؛ فمع أن الاتحاد نفسه هو فعل دول، فإن ما نشأ يتجاوز ذلك⁽⁹³⁾. وبلغت الفلسفة السياسية التي لا اعتقد أن السياسيين يكثر ثون لها، خلافًا لأوهام أساتذتها، إذا كان سلوك الحكومات الأوروبية داخل الاتحاد كانطيًا، بحسب ما يزعم كوبر، فإنه خارج الاتحاد بقي مكيا فيليًا. والحقيقة أن انسحاب بريطانيا من الاتحاد والخلافات التي لا تنتهي بين أعضائه، وعدم وجود سياسة خارجية موحدة، وصعود اليمين الشعبوي في بعضها ورهاب الأجانب والإسلاموفوبيا، كل ذلك يكشف عن وجه آخر لـ "ما بعد الحداثة" هذه، إضافة إلى أن بعض دول الاتحاد الأوروبي كان مشاركا أساسيًا في الحرب على أفغانستان والعراق. ويتعايش الساسة الأوروبيون مع المعايير المزدوجة؛ إذ إنهم يعترفون

(91) Ibid., p. 22.

(92) Ibid., p. 66.

(93) Ibid., p. 31.

بقوانين وأعراف تنظم علاقاتهم في أوروبا، لكنها غير نافذة تجاه الخارج، وسبب ذلك أنه لا توجد معايير في العلاقة مع الآخرين، حيث يمكن أن تسود القوة والحرب الاستباقية والنفاق والخداع⁽⁹⁴⁾.

تبقى مشكلة المؤسسات الدولية "ما بعد الحديثة" وفق كوبر هي أن الديمقراطية ما زالت مرتبطة بالدولة، ووجود اقتصاد وطني وجيش وطني وهوية وطنية، وستبقى كذلك في المدى المنظور. وحين تتوقف الدول الحديثة عن إعلان الحروب واحتلال دول أخرى، فإنها تتجه إلى عالم ما بعد حديث، تتلاشى فيه الغريزة الإمبريالية، ويتحول فيه حكم شعب لآخر إلى ذاكرة أو كابوس⁽⁹⁵⁾. ولا يدرك كوبر أن التنافس في المؤسسات الديمقراطية (ما بعد الحديثة!) نفسها، يعيد إنتاج القومية والإقصاء بالضرورة، فالوطنية أو القومية (وفقاً للدولة)، ليست هوية المؤسسات الديمقراطية فحسب، بل إن الأخيرة تعيد إنتاجها. من ناحية أخرى، يبرر عدم تقيّد الولايات المتحدة بالمحكمة الجنائية الدولية؛ إذ ما زالت سياسات الولايات المتحدة الدولية تقوم على القوة والتحالفات العسكرية، أي ما زالت وسائلها "حديثة"، وليست "ما بعد حديثة" وفقاً لمصطلحاته التعسفية. وهو يبرر ذلك بحاجة العالم إلى قوة مثل هذه. ولا سيما أن الولايات المتحدة لا تريد أن تحكم دولاً أخرى، بل أن تهيمن على العلاقات الدولية. لكنه يعتبر سياسة نشر الديمقراطية نوعاً من الإمبريالية. وهذا البُعد في سياستها يتناقض مع نزعتها "الحديثة" التي تبرّر التحالف⁽⁹⁶⁾. إن امتياز "ما بعد الحداثة" لدول وشعوب بعينها وصل إلى هذه الدرجة من التطور الذي يفترض وجود قوة عسكرية حديثة، لا تلتزم بسيادة الدول، كما يعني التسليم بوجود جزء من الإنسانية في حالة بؤس يقود إليها تفكك الدول. ولا بد من محاصرة هذا التفكك والحفاظ على التعاسة في حدودها كي لا تطفح وتعبّر الحدود إلى أولئك الذين ينعمون بظروف الحياة "ما بعد الحديثة" العابرة للحدود بين دول بعينها فقط، التي تشدّد على الحدود مع بقية العالم.

كتب راسل أن هدف الدولة الأساسي خير بالمجمل، وهو إحلال القانون محل

(94) Ibid., pp. 60-62.

(95) Ibid., pp. 32-33.

(96) Ibid., pp. 46-49.

القوة في العلاقة بين الناس، وأن هذا الهدف غير قابل للتحقيق على مستوى البشرية من دون وجود "دولة عالمية"⁽⁹⁷⁾، فلا يمكن إخضاع العلاقات بين الدول للقانون. ولهذه المقولة علاقة بالتحديدات السابقة؛ فسيادة القانون يمكن فرضها في الداخل، وهي ليست فقط نقيض تجاوزات الأفراد والجماعات على حرية الآخرين وحيواتهم وملكيّتهم الخاصة، بل هي أيضًا نقيض استخدام الحكّام غير القانوني للقوة، أي نقيض التعسف. أما في الخارج، فبما أن القانون لم يحلّ محلّ القوة في العلاقات بين الدول، فإن الحل هو أن تكون السيادة، بما فيها حق الدول في الدفاع عن نفسها، غير محدودة إلّا بموازين القوى القائمة. ويبدأ تحديدها مع تمكّن الدول من التوصل إلى قواعد ملزمة. لكن كيف تكون هذه قوانين ملزمة في غياب قوة قادرة على الإلزام؟ حتى ذلك الحين لا يستحق "القانون الدولي" أن يسمى قانونًا لأنه غير ملزم، ولا سيادة عليا خلفه، ولا يمكن الاعتماد عليه.

لهذا السبب، ولأسباب أخرى متعلقة بالعلاقات الوجدانية والتعاطف (التبادلية، السعة، الاستمرار، الكثافة) التي تميّز الشعب الواحد والعقلانية التي تميّز ما يسميه رولز "الشعوب الليبرالية" و"الشعوب المحترمة أو المتمتعة باللياقة"⁽⁹⁸⁾ (!)، يمكن، وفق رولز، تطبيق العدالة في إطار الدولة، ونسيبًا فقط في العلاقة بين شعوب منظمة على نحو حسن (Well-Ordered Peoples)، أي الشعوب الليبرالية واللائقة (Liberal and Decent People) بوساطة تقديم المساعدات لضمان حقوق الإنسان وتلبية حاجات الناس الأساسية. ولا يمكن تطبيق العدالة التوزيعية على المستوى الدولي في غير إطار تقديم المساعدات التي ترى "الشعوب الليبرالية" أن من واجبها تقديمها؛ فهذا يستدعي المستحيل، وهو وجود دولة عالمية واحدة، تُجَبّى فيها الضرائب وتقرر سياسات التوزيع⁽⁹⁹⁾. "الأوتوبيا الواقعية" التي يمكن الوصول إليها هي "شعوب ليبرالية" مكيّنة في الدفاع عن أمن مواطنيها وحرّيتهم، وعن مؤسساتها الديمقراطية،

(97) Bertrand Russell, *Principles of Social Reconstruction* (London: George Allen & Unwin, 1916), p. 65.

(98) Decent Peoples: يميز رولز الشعب من الدولة لتأكيد تميّزه الأخلاقي وتأثره بطبيعة حكومته في الوقت ذاته، ويصفها بأنها محترمة إذا كانت حقوقها وواجباتها في ما يتعلق بالسيادة منسجمة مع قانون الشعوب.

John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), p. 27.

(99) Ibid., pp. 26-30, 116-120.

وقادرة في الوقت ذاته على ترسيخ "مجتمع الشعوب" الخاضع لـ "قانون الشعوب"⁽¹⁰⁰⁾. كتب رولز هذه الأفكار في مرحلة أفول نظام القطبين، و"التفاؤل" بتمكن الولايات المتحدة من القيام بدور الشرطي العالمي. وبعد الحروب الأميركية في أفغانستان والعراق، وفشلها في دعم الانتقال الديمقراطي في المنطقة العربية، وما جرى "للشعوب المحترمة" مع انتقال الصراع على الليبرالية إلى داخل هذه الشعوب ذاتها، أصبحت "الأوتوبيا الواقعية" أقل واقعية.

وحين نتفق مع نقد فلاسفة آخرين لهذا التصور الذي يقصر العدالة على الدولة وتغيب فيه عن العلاقات بين الشعوب، ما يثبت بُعد الفلسفة السياسية وعقم تمسكها بتعريفها للمصطلحات، فثمة حلول وسط (غير العدالة الليبرالية التوزيعية) يمكن الاتفاق عليها بين الدول، تجعل من الممكن تقليص مساحة التعسف في العلاقات الدولية.

(100) Ibid., pp. 29-30.

الفصل الثامن

تعريف فيبر للدولة ومسألة الشرعية

في تجنّب الاختزال في تعريف الدولة. في أن فيبر لا ينطلق في تعريفه من فكرة الدولة، بل من سمات بنيوية للدول الحديثة. في تأكيده ديمومة المؤسسة البيروقراطية واحتكارها الاستخدام الشرعي للعنف، والقدرة على ممارسته. في أهمية العنف الجسدي، في تميز السلطة من القوة، وسلطة الدولة من السلطات الأخرى. في أولية العنف الجسدي على العنف الرمزي. في تشديد دوركايم على الوظيفة الإدارية والتربوية والأخلاقية للدولة في العصر الحديث في مواجهة اللامعيارية والتذرّر الناجمين عن التحديث، وفي تمثّل الأخلاق الاجتماعية في التشريع وطاعة القوانين. في البحث عن حل وسط بين الليبرالية والرومنطيقية. في فخ البيروقراطية والتغلّب عليه، وفي أن محاولات تقليص استقلالية السوق أدت إلى تضخّم الجهاز البيروقراطي. في أن العنف لا يكفي، ولا بد للدولة من مصادر أخرى للشرعية. في التمييز بين شرعية الحكم وأنماطها الثلاثة وشرعية الدولة. في أن المشروعية هي الشرعية القانونية. أما الشرعية، فمصادرها في مبادئ دستورية أخلاقية وثقافية تمثّل قيم المجتمع، وليس في القانون الوضعي. في أن شرعية الدولة قانونيًا قائمة في ذاتها. وفي شرعية الدولة القائمة على الحاجة إلى حفظ الأمن والنظام والخشية من غيابها، وفي التعبير أيضًا عن جماعة قومية أو جماعات تجمعها وطنية واحدة، في التطابق بين الدولة والوطن. في العلاقة بين المواطنة وشرعية

الدولة. في وجود مصلحة دولة باعتبار أن الدول القائمة دولٌ شرعية. في احتمال وجود شرعية للدولة في غياب شرعية الحكام، والعكس أيضًا.

أولاً: بين فيبر ودوركايم

إذا ما قصرنا الجهد البحثي في الدولة، رغم كل شيء، على محاولة التوصل إلى تعريفٍ لهذا الكيان، فإن التعريفات تتبارى في تشخيص ما يميّز الدولة من غيرها من أشكال تنظيم المجتمعات البشرية، وغالبًا ما تكون محاولات الإيجاز في ذلك اختزالية، ومن ذلك كون الدولة هي، في "جوهرها"، مؤسسة لإدارة شؤون الطبقة الرأسمالية، أو أنها أداة قمع في يد الطبقة الحاكمة ضد الطبقات الأخرى، كما فعل ماركس وإنجلز في البيان الشيوعي، أو أنها تتميز بالسيادة فقط، بما يقتصر في الحقيقة على تعريف المصطلح بمرادف له، ما يقود إلى المطلقات في فهم الدولة، أو أنها تُعرّف بأنها مؤسسة تحتكر العنف الشرعي وقادرة على ممارسته، وهو تعريف أكثر دقة في تحديد ما يميّز الدولة مما ذكر سابقاً؛ لكنه على الرغم من ذلك، لا يفي المفهوم حقه.

إذا كان تعريف الدولة بالسيادة وحدها في تقليد يمتد من بودان إلى شмит تعريفًا اختزاليًا، كما سنبين، فهل ينطبق هذا أيضًا على انطلاق فيبر، وهو إلى جانب دوركايم، الأقرب من بين آباء علم الاجتماع إلى البحث في شؤون الدولة بما يتجاوز الفلسفة السياسية؟ لا شك في أن عالم الاجتماع الشهير يشخص سمات هذه الظاهرة الاجتماعية على نحو أقل اختزاليًا، لأنه لا ينطلق من فكرة الدولة، بل من تشخيصه سمات الدول الحديثة القائمة.

إنه يعلل انطلاقه من الدول الحديثة المتطورة بأن "مفهوم الدولة تطوّر على نحوٍ كامل في الأزمنة الحديثة"، ولذلك "من الأفضل تعريفه بمصطلحات ملائمة لشكل الدولة الحديثة، وفي الوقت ذاته مجردة من القيم المعاصرة، لأن هذه معرضة للتغيير"⁽¹⁾. ويعني هذا أن التعريف لا يُستدلّ عليه فلسفيًا من فكرة السلطة مثلاً، أو الأخلاق، ولا من الطبيعة البشرية، بل هو مشتق بالاستقراء من الخواص البنوية

(1) Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Guenther Roth & Claus Wittich (eds.), vol. 1 (Berkeley, CA: University of California Press, 1978 [1922]), p. 56.

التي يعدها فيبر مميزة للدولة الحديثة. هنا يُطرح السؤال التالي: أليس الانطلاق من الدول المتطورة الحديثة القائمة للتوصل إلى مفهوم للدولة، قريباً من المثالية فلسفياً؟ إن الدافع إلى استقرار المفهوم من هذه الدول المتطورة هو تكوينها الأكثر اكتمالاً. وهذا ينتج مفهوماً (مثالاً)، تقاس بموجبه الدول عموماً. لكن هذا الجهد ليس اشتقاقاً للدولة من مفاهيم في الفلسفة السياسية، بل هو فعل منهجي يُعرّف الدولة باستخلاص سماتها الأساسية من نماذجها القائمة في الحداثة، التي تميزها من الدول القديمة. وهذا منهج منطقي في عالم قامت فيه الدول على أساس ترويج النموذج الأوروبي للدولة واستنساخه أو فرضه.

ميّز فيبر بين منظمة سياسية مسيطرة ودولة. وقد صاغ هذا التمييز لتبيين خاصية الدولة التي تميزها من أي تنظيم سياسي مسيطر على سكان أو إقليم. ويلاحظ أن الفرق يكمن عنده في النجاح باحتكار العنف: "سوف توصّف منظمة حاكمة بأنها سياسية إذا كان وجودها ونظامها في منطقة ترابية محدّدة مؤمّنين باستمرار بوساطة التهديد باستخدام القوة المادية وتنفيذه من الطاقم الإداري". أما الدولة، فهي "التنظيم السياسي القسري المشغل باستمرار [...] إذا كان طاقمه الإداري 'ناجحاً' في احتكار الاستخدام الشرعي للعنف المادي لتطبيق أوامره". ويكتسب الفعل الاجتماعي صفة السياسي إذا "كان هدفه التأثير في حكومة منظمة سياسية، خصوصاً في ما يتعلق بحيازة سلطات الحكومة، أو مصادرتها، أو توزيعها، أو إعادة توزيعها"⁽²⁾. إن المجال السياسي مشتق من الدولة وما يتعلق بها، وهو متعلق تحديداً بقضايا السلطة.

لا غرابة في إعجاب المؤسسيين (Institutionalists) عموماً بهذه المقاربة، لأنها تتعامل مع الدولة بوصفها مؤسسة قائمة بذاتها. ومع أن فيبر لا يخفي ميوله القومية في سياقات أخرى، ويعدّ الأمة جماعة ثقافية، فإن مقاربتة السوسيوتاريخية للدولة تتجاوز مقارنة المؤرخين القوميين الذين يقاربون الدولة بوصفها تعبيراً عن إرادة شعب ذي خصائص قومية، وتحقيقاً لتطلّعه إلى السيادة من جهة، والاقتصاديين الماركسيين من جهة أخرى⁽³⁾. وهو لا يقبل مقارنة الماركسية الأداة للدولة

(2) Ibid., p. 54.

(3) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، ط 7 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001 [1981])، ص 78-79.

بوصفها أداة سيطرة طبقية. وفي رأيه، لا يمكن إثبات علاقة سببية من هذا النوع. إن علاقة الدولة بالاقتصاد هي في النهاية مكوّن من مكوّنات منتظم اجتماعي لا يمكن فيه تمييز الأسباب من النتائج. لقد رأى نوعًا من التوازي بين عملية مركزة السلطة بمصادرتها من حملتها التقليديين من أمراء وإقطاعيين وغيرهم، وتركيز الملكية الخاصة في رأس المال، لكنه لم يستنتج الواحدة من الأخرى: "انطلق تطوّر الدولة الحديثة في كل مكان بقرارات الأمير التي عبّدت الطريق إلى نزع السلطات التنفيذية من حملتها المستقلين [...]. كانت العملية بمجملها متوازية تمامًا مع تطور المشروع الرأسمالي من خلال المصادرة التدريجية للمتجنين المستقلين"⁽⁴⁾.

اعتبر فيبر أن وظيفة الدولة الرئيسة هي وظيفة إكراهية، وأن من يديرها تُخب عقلانية، ابتعادًا عن النزوات الشعبوية والجهل، ووضع الحكم بيد موظفين رسميين تقبّد من سلطتهم الأحزاب المنتخبة بانتخابات ديمقراطية؛ فالعبة برُمّتها هي في نظره لعبة نخبوية. وهذا عمليًا ما أخذه جوزف شومبتر في تعريفه للديمقراطية من فيبر حين عرّف الديمقراطية⁽⁵⁾ على أنها تنافس بين النخب على ثقة الناخبين الذين تبدأ مهمتهم وتنتهي بممارسة حق الاقتراع، ويفترض أن يتركوا إدارة الدولة للمتخبّين.

يضيف بورديو إلى مكوّن احتكار العنف في تعريف الدولة فكرة أخرى ناجمة عن التطور الذي حصل في بنيتها ووظائفها، وتطوّر العلوم الاجتماعية ذاتها منذ فيبر أيضًا؛ إذ يقدّم الدولة في بداية محاضراته في هذا الموضوع كما يلي: "إن قطاع حقل السلطة أو السلطان الذي يمكن أن نسميه 'حقلًا إداريًا' أو 'حقل الوظيفة العمومية'، هذا الحقل الذي يتبادر إلى ذهننا على نحو خاص حينما نتكلم على الدولة وحدها، ومن دون زيادة في التوضيح أو نقصان، إنما يعترف بامتلاكه الاحتكار الشرعي

(4) Max Weber, "The Profession and Vocation of Politics," in: H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., eds. & intro.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Routledge, 1948), p. 82.

(5) يوفق جوزف شومبتر بين ماركس وفيبر في فهم دور الاقتصاد في التاريخ الدولة. ويحلّل الصراع بين النخب السياسية على أصوات الناخبين في الديمقراطية (التي يعدها ديمقراطية برجوازية في ظل اقتصاد رأسمالي) بموجب التنافس في السوق.

Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London/New York: Routledge, 1996 [1942]), pp. 11, 30, 269.

للعنف المادي والرمزي"⁽⁶⁾. وتتلخص إضافته إلى تعريف ثيبر في مصطلح "العنف الرمزي". ويقترح بورديو هنا أن يُكتفى بالعنف الرمزي المشروع، لأنه أشمل، فامتلاكه هو شرط امتلاك العنف المادي المشروع⁽⁷⁾. وهذا غير صحيح في رأيي؛ إذ قد يكون امتلاك العنف المادي سابقاً على امتلاك العنف الرمزي، ولا حاجة إلى مثل هذا "الاكتفاء" بمصطلحات بورديو، ولا إلى التقليل من أهمية العنف المادي في نشوء الدول، وفي بنيتها. وإضافة إلى ذلك، تمارس الدولة العنف الرمزي، وربما كانت لها الحصة الأكبر فيه. لكنها لا تحتكره، في رأيي.

يعتبر غيدنز أن الرقابة من أهم مرگبات المجتمعات الحديثة التي تتداخل مع الدولة الوطنية، إضافة إلى الصناعية (Industrialism) والرأسمالية والعسكريتاريا (Militarism)؛ وبالنسبة إليه، إن من أهم صفات الدولة الحديثة هو توسع قدرتها على الضغط والرقابة، الناجم عن تطور تقنيات السيطرة مع التطور التكنولوجي⁽⁸⁾. لكن فوكو والمتأثرين به يميلون إلى اختزال السلطة في تقنيات مثل الرقابة والنظام والسلطات الكامنة في الانضباط، وإهمال العنف الجسدي والقوانين والبيروقراطية، وغيرها⁽⁹⁾. ولا شك في أن هذه التقنيات أصبحت في صلب الدولة الحديثة، وتطور السلطات دينامية ومصالح خاصة بها، وقد تنشأ بينها صراعات نفوذ ومصالح وظيفية. كما أنها تطوّر منطقها الداخلي ولغتها المتخصصة وشيفراتها. ولا شك في أن من الضروري دراسة القوى الاجتماعية المؤثرة في هذه المؤسسات، لكن لا يجوز نسيان احتكار العنف الجسدي، وكل ما يترتب عليه بوصفه قوة قائمة من دون استخدامه، بما في ذلك إمكانية ممارسة العنف الرمزي في ظل واقعة وجودها.

هذه إحدى مشكلات التحليلات الخطائية للدولة، وكأن الدولة هي نتاج الخيال

(6) بيار بورديو، عن الدولة: دروس في الكوليج دوفرانس (1989-1992)، ترجمة نصير مروة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016 [2012])، ص 18. وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر:

Pierre Bourdieu, *On the State: Lectures at the Collège de France, 1989-1992*, Patrick Champagne et al. (eds.), David Fernbach (trans.) (Cambridge: Polity Press, 2014 [2012]), pp. 3-4.

(7) Bourdieu, p. 4.

(8) Bob Jessop, "Bringing the State Back In (Yet Again): Reviews, Revisions, Rejections, and Redirections," *International Review of Sociology*, vol. 11, no. 2 (2001), pp. 156-157; Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge: Polity Press, 1985), pp. 183-192.

(9) Jessop, p. 157.

السياسي. وفي الحقيقة لا يمكن تجاهل الخيال السياسي، ولا وجود مؤسسات للدولة، ومن ضمنها مؤسسات تمارس التشريع، وأخرى تمارس القضاء، وثالثة تمارس العنف، ورابعة تمارس إدارة العديد من جوانب حياة البشر. أما ما يمكن اعتباره أيديولوجيًا محضًا، فهو تجريد الدولة وتخيّلنا عنها، وهو الذي يجب أن يدرس في نطاق تحليل الأيديولوجيا. لذلك، يقترح أبرامز دراسة مؤسسات الحكم، من دون الحاجة إلى مصطلح الدولة، ثم دراسة فكرة الدولة على حدة بوصفها تمثيلًا جماعيًا للمجتمعات الرأسمالية، بهدف التغطية على الطبيعة الحقيقية للممارسة السياسية⁽¹⁰⁾. وهو اقتراح معقول، لولا أن ظواهر مادية ومعنوية وقانونية مثل: احتكار العنف والشرعية وحصرية الحق في ممارسة السلطة على إقليم وسكان، ووجود مشتركات تربط المؤسسات بالشعب، وكلها أمور تدخل في صلب بنية هذه المؤسسات وفهمها لذاتها وتميّزها من غيرها. وهي تعني الدولة.

يرى بولانتزاس أن فوكو وبوردو وغيرهما يهملون أهمية دور العنف الجسدي المنظم، ويركزون على العنف الرمزي⁽¹¹⁾، فيركّز فوكو على تحوّل القمع جَوَانِيًا داخل الإنسان، وعلى توزيع السلطة والرقابة بين الوكالات الاجتماعية المختلفة. "فتحلّ الوظيفة الشاملة لتقنيات السلطة لدى فوكو بضربة واحدة مسألة العنف الجسدي، وكذلك مسألة الإجماع التي تُقلع عن كونها مشكلة، وتصبح مسألة غير قابلة للدراسة النظرية، أو ترتدّ إلى تحليل من نمط جعل القمع جَوَانِيًا وداخليًا"⁽¹²⁾. وهذا كله مهم وصحيح، لكنه متعلّق بمسائل السلطة والقوة، وليس بمسألة الدولة عينيًا. ولذلك أتفق مع نقد بولانتزاس لفوكو وجيل ديلوز (Gilles Deleuze) في تقييمهما أن السلطة ليست محصورة في الدولة، وأن السلطة في المجتمعات الحديثة متشظية وموجودة في أطر مختلفة، وتتخذ أشكالًا مختلفة. فأى علاقات قوة عندهما هي سلطة⁽¹³⁾. تموّه هذه المقاربة النسبوية خصوصية الدولة الحديثة؛ فجميع أنواع السلطة هي قوة، لكن ليست كل قوة هي سلطة، ولا كل سلطة هي سلطة دولة؛ مثلما أن جميع العلوم

(10) Ibid., p. 161.

(11) نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة ميشيل كيلو، ط 2 (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010 [2007])، ص 72-74.

(12) المرجع نفسه، ص 75.

(13) المرجع نفسه، ص 42.

هي معرفة، لكن ليست جميع أنماط المعرفة علومًا. ووفق منظري ما بعد الحداثة، لا يوجد فرق نوعي بين سلطة الدولة وعلاقات القوة الأخرى السائدة في البنى الاجتماعية كافة.

الدولة المقصودة هي تنظيم حديث، وليس ما بعد حديث، ولا ما قبل حديث. وما زالت هي التنظيم الذي يصارع مؤسسات ما قبل الحداثة التي تتضمن تداخلًا بين السلطة الاجتماعية والسياسية، ولا ينصاع لأنماط الخطاب والسلوك ما بعد الحداثة، حتى لو تفتشت في خطاب السلطات ذاتها. وفي الحداثة، لا بد من تمييز مؤسساتها من بقية المؤسسات التي يمارس فيها شكلاً من أشكال السيطرة، وذلك باحتكار التشريع والعنف الشرعي، والسلطة المركزية العليا على إقليم وسكان، والجهاز البيروقراطي، وأخيرًا، وربما أولًا في عصرنا، المواطنة، وهي في رأيي، الوجه الآخر للسيادة، مثلما عبرت عن ذلك أكثر من مرة. وسنعود إليه مرة أخرى.

في المقابل، انشغل دوركايم بدور الدولة في مواجهة إشكاليات المجتمع الحديث الناجمة عن تفكيك البنى التقليدية والأزمة الأخلاقية، وحالة اللامعيارية (Anomie) الناجمة عن ذلك. وعرف الدولة بأنها أرقى أشكال المجتمع المنظم الموجودة، وأن لها وظيفة أخلاقية؛ فهي لسان حال التفكير الاجتماعي. إن الانتماء إلى الدولة، وهو في الوطنية من جهة والقوانين من جهة أخرى، هو الضمان الأهم للأخلاق في المجتمع الحديث، حتى لو وجدت روادع أخلاقية فردية، ويعبر عن المشاعر والمثل والمعتقدات التي توصل إليها المجتمع عبر تاريخه⁽¹⁴⁾. يبرز هنا فرق شاسع بين مقارنة دوركايم ومقاربة فيبر.

ومثل توكفيل، وبلاستفادة منه، أكد دوركايم أيضًا دور الاتحادات الثانوية (Secondary Associations) بوصفها مصدرًا للهوية وقوة توازن مع الدولة. وبذلك أراد دوركايم مصالحه الفردي والاجتماعي، كما أراد مصالحه قيمتي الحرية والتضامن. وبذلك شكّلت مقاربه محفزًا لتطوير نظريات حديثة في فلسفة القانون والفلسفة

(14) Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, C. Brookfield (trans.) (London/ New York: Routledge, 2019 [1957]), pp. 77-81.

هذا الكتاب، الذي نُشر أول مرة في عام 1957، هو عبارة عن مجموعة مختارة من محاضرات دوركايم في علم الاجتماع التي ألقاها في جامعة بوردو بين عامي 1890 و1900 وفي جامعة السوربون أيضًا، في باريس في عام 1904.

الاجتماعية تؤكد أهمية الجماعات والاتحادات والاعتراف بدورها، وخطورة تدمير الأفراد.

تحافظ المجتمعات ما قبل الحديثة، في رأي دوركايم، على نفسها بوساطة "وحي جماعي"، وبوساطة الانتماء وأساسه التشابه والمشاركات الثقافية وغيرها، والطقوس الجماعية، في حين أن المجتمعات الحديثة تعددية وضعيفة الوعي الجماعي، كما تبرز فيها الهوية الفردية. وإن ما يحافظ على هذه المجتمعات هو الاعتماد المتبادل بين الأفراد والجماعات التي تتألف منها هذه المجتمعات، وكذلك احترام حقوق الفرد. وفي هذا السياق، الدولة هي العقل، بمعنى الدماغ (Brain)، و"الدماغ الاجتماعي مثل الدماغ الإنساني، نما من خلال التطور (Evolution)"⁽¹⁵⁾. وهذه استعارة لوصف تطور وظائف الدولة تدريجاً بوصفها العقل المرشد والمدبر للمجتمع، التي من دونها تسود حالة من الفوضى أو الجهل، ليس في مقدور الجمعيات والاتحادات أن تضبطها وتعتقلها؛ فتعددية هذه الاتحادات والروابط نفسها تحتاج إلى هيئة عليا تديرها.

كما عند هيغل إذاً، تتمثل الأخلاق الاجتماعية عند دوركايم، في الدولة، وليس في المجتمع المدني. ومشروعه التربوي تعليمي لنشر أخلاق التضامن الاجتماعي. الدولة هي الفاعل الرئيس الذي يمكن أن يحافظ على حرية الفرد بتنظيم الصراع بين الفرد والجماعة والاتحادات المختلفة، في حين أن فيبر ربي، متشكك في شأن دور الدولة الحيادي، وهو في الوقت ذاته لا يتفق مع التصور الليبرالي للمجتمع، الذي يعتمد على التبادل (التجاري) في تحويل العدو إلى صديق. لا يؤمن فيبر ودوركايم بالقوة التوليدية للتبادل في السوق؛ فبد السوق الخفية (إذا استخدمنا تعبير آدم سميث) لا تؤكّد الدولة، ولا التضامن الاجتماعي⁽¹⁶⁾. و"مثل دوركايم، يصّر فيبر، ضد ماركس والليبراليين، على أن الدولة لا يمكن اختزالها في متطلبات الرأسمالية. فاستقلالها المؤسسي يقوم على احتكارها وسائل الإكراه في إقليم ما. وهكذا يُعدّ النشاطان، الاقتصادي والسياسي، مجالين مختلفين يتبعان مسارين متوازيين، يكمل أحدهما

(15) Ibid., p. 57.

(16) Antonino Palumbo & Alan Scott, "Weber, Durkheim and the Sociology of the Modern State," in: Terrance Ball & Richard Bellamy (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 377.

الآخر" (17). وتمايز المجالات وتكاملها، كما سبق أن بيّنا، هما من أهم مميزات الحداثة.

شدد فيبر على وظيفة الدولة الإكراهية، في حين شدّد دوركايم على الوظيفة الإدارية للدولة في تنظيم الخلافات والصراعات، فبسبب تعقيد المجتمع وتركيبه، وتقسيم العمل وظهور الصراع الطبقي، تظهر الحاجة إلى الدولة. "إننا نستخدم مصطلح الدولة خصوصًا لوكلاء السلطة السيادية والمجتمع السياسي"، والمجتمع السياسي هو مجتمع متعدد الخلايا والأقسام (18).

إن نظرية دوركايم في الدولة تعددية، فهي الوحدة التي تحافظ على التعددية وتديرها. وعليها، بذلك، أن تحرص على التعويض عن فشل المجتمع الحديث في إحلال معايير حديثة بدلًا من التقليدية؛ حيث حلّت محل المعايير التقليدية حالة اللامعيارية الناتجة من تفكك تلك المعايير وصراع الطبقات. الدولة هي التي تدعو الفرد إلى نمط حياة أخلاقي (19). ويتمسك دوركايم بدور الدولة في التربية الأخلاقية وبناء المؤسسات الوسيطة بين الفرد والدولة والمجتمع. كما أن دوركايم أيد دولة الرعاية التي عارضها فيبر (20). ووفقًا لدوركايم، تقوم الدولة بنشاط متّجه نحو الداخل، لا هو اقتصادي ولا هو تجاري، بل أخلاقي هدفه الحرص على المستوى الأخلاقي للمجتمع (21).

ثمة من يعتقد أن بسبب تمسك دوركايم بالدور الأخلاقي للدولة، إنما يكمل عمليًا اتجاه روسو وهيغل عن الدولة كتعبير عن الإرادة العامة، وعن الدولة ككيان أخلاقي يقود إلى الشمولية، لكن ذلك ليس صحيحًا تمامًا؛ فهّمه الرئيس هو إيجاد التوازن بين الموقف الليبرالي الذي يجعل من الدولة مجرد مخلفات للمجتمع من جهة، والنظرية الرومنطيقية التي تجعل المجتمع يذوب في الدولة من جهة أخرى (22).

(17) Ibid., p. 372.

(18) Durkheim, p. 48.

(19) Ibid., p. 69.

(20) Palumbo & Scott, p. 381.

(21) Durkheim, p. 71.

(22) Palumbo & Scott, p. 378.

ثانيًا: في مسألة الشرعية

ثمة عنصران أساسيان في فاعلية القوة: أولاً، شعور الخوف من القوة نتيجة لاستخدامها، أو من دون استخدامها، الذي قد يتحوّل إلى احترام القوي، أي من يملك القوة؛ وثانيًا، تكريس احترام القوة. وقد يتحوّل ذلك حتى من الاحترام والمهابة إلى تقدير ومحبة، وهذه من أهم عناصر الطاعة. لكن هذا لا يدوم إذا نشأت حالة من التحدي لهذه القوة، ولم يتبق من العناصر المذكورة سوى الخوف الذي قد يتجاوزه المحكومون في حالات الحراك الثوري، ليتبيّن بعد ذلك أن للقوة حدودًا. وقد تتراجع هيئة القوة نتيجة لعوامل كثيرة، مثل الخلافات الداخلية وفتور العزيمة وغير ذلك. ومن هنا، ليس هناك على المدى البعيد بديل من مصادر شرعية غير القوة لأي سلطة في دولة.

يجيب بورديو عن سؤال سرّ الطاعة للحاكمين طاعة تلقائية، فيقول إن هذا ناجم عن فرض البنى المعرفية على المحكومين، حيث يفكر الأخيرون في الدولة ببنى معرفية مفروضة من الدولة ذاتها⁽²³⁾. بهذا المعنى، فإن الدولة هي أداة تكامل واندماج اجتماعيين، وهذا باعتبار أن التكامل الاجتماعي ليس مؤسسًا على التضامن العاطفي فحسب، بل أيضًا على تكامل البنى وتدامجها، بما هي بنى معرفية وتقويمية⁽²⁴⁾. وهذا، في رأيي، يشمل مسألة الشرعية.

تحوز الشرعية أهمية كبرى في بناء الدول، وقد تكون الشرعية قومية، وقد تكون وطنية أيضًا في مجتمعات متعددة الإثنيات، إذا نجحت الدولة في تشكيل انتماء لها بوصفها وطنًا لمواطنيها. هنا يصبح النقاش بشأن الأمة (Nation) دائرة حول: هل الأمة هي مجموع المواطنين، أم أنها الجماعة الإثنية المُعَبَّر عنها في الدولة، والتي عبّر عنها النزوع إلى الدولة قبل ذلك؟ من هنا، ليس في المتناول مفهوم ثابت للأمة؛ فالأمر متعلق بالسياق، ودائمًا بالدولة، سواء أكان المقصود جماعة قومية إثنية، أم اندماج جماعات إثنية في قومية واحدة، أو النجاح في بناء أمة متعددة الإثنيات. وسنعود إلى هذا الموضوع في الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

(23) Bourdieu, p. 164.

(24) Ibid., p. 169.

يرتبط بمسألة الشرعية أن العنف المادي ليس الأسلوب العادي في إدارة الدول، فشؤون الدولة تُدار في العادة من دون الحاجة إلى استخدامه، لكن احتمال ممارسة العنف ممن يحتكره قائم على الدوام في الخلفية. وهكذا يعدّ فيبر "مميزات الدولة الحديثة الشكلية: إنها تمتلك نظامًا إداريًا وقانونيًا قابلاً للتغيير بالتشريعات، يعمل بموجبه الطاقم الإداري الذي تضبط عمله قواعد. هذا النظام يملك سلطة مُلزمة، ليس فقط على أعضاء الدولة، المواطنين، الذين حازت غالبيتهم العضوية بالولادة، إنما، إلى حد بعيد، على كل ما يجري في منطقة سريان قانونها. إنها إذًا منظمة قسرية ذات أساس إقليمي ترابي. إضافة إلى ذلك، يعد استخدام القوة، في العصر الحديث، شرعيًا فقط إذا سمحت به الدولة أو قرّرتة [...] إن ادّعاء الدولة احتكار استخدام العنف هو أمر جوهرى بشأن شخصيتها المتعلقة بالتشريع الإلزامي والتشغيل الدائم" (25).

لا بد هنا من إضافة لم يفكر فيها عالم الاجتماع الألماني الشهير، متعلّقة بالعنف الذي تستخدمه حركات التحرر ضد الاستعمار. إنه عنف خارج نطاق الدولة. ومصدر شرعيته ليس الدولة، ولا السعي لإقامة دولة، بل لاشريعة الاحتلال الأجنبي القائم على ممارسة العنف كقاعدة، وشرعية مقاومته بوصفها عنفًا مضادًا لعنف واقع ويومي وروتيني متمثل في فرض إرادة المحتل. تثير مسألة العنف الشرعي هذه مسائل أخرى كثيرة؛ فكي لا يتحوّل عنف التحرر الوطني إلى فوضى تمس بالمجتمع المستعمر نفسه أيضًا، لا بد من أن تطوّر أي حركة تحرر وطني تستحق التسمية، آليات لتنظيم ممارسته وضبطه، أي أن تبدأ بالتصرف كأنها دولة قبل أن تحقق السيادة؛ إضافة إلى ذلك، إذا كانت تعدّ مصدر شرعية العنف ضد الاستعمار أخلاقيًا من منطلق الحق في النضال ضد ظلم دولة أجنبية، والحق في تقرير المصير، فعندها يجب أن تحافظ على أخلاقية النضال. ولا يمكنها الحفاظ على أخلاقية العنف ضد الاحتلال من دون أن تضبطه، أي بكلمات أخرى تنظّمه وتحتكره.

يبدو فيبر أول وهلة كمن يقع في الدور المنطقي الذي لا بدّ منه، كما يبدو، حينما يُستخدم مصطلح الشرعية؛ فالدولة معرّفة باحتكار العنف الشرعي، لكن العنف يُعدّ شرعيًا إذا كانت الدولة هي التي تستخدمه. والحقيقة أنه لا بدّ من التمييز هنا بين شرعية

(25) Max Weber, "Power," in: Gerth & Mills (trans., eds. & intro.), p. 56.

الدولة وشرعية نظام الحكم؛ فقد تكون الدولة شرعية بالمعنى الذي قصده جوزف شتراير؛ إذ كتب أن الدولة موجودة أساسًا في وجدان المواطنين وعقولهم، وإذا لم يؤمنوا بوجودها، أو بالانتماء إليها فلا يمكن أن تُمنح الحياة⁽²⁶⁾. الشرعية هي القبول الواسع والمفروغ منه للدولة. لكن قد يكون نظام الحكم غير شرعي في نظر غالبية المواطنين، وعند ذلك لا يكون عنفه شرعيًا، حتى لو كان النظام الحاكم يحتكره باسم الدولة. ولا يعني هذا بالضرورة أن العنف المضاد الذي يمكن أن يُستخدم ضد النظام هو عنف شرعي، فهذه مسألة أخرى متعلقة بالحق في مقاومة الظلم، ومتى تكون المقاومة العنيفة شرعية في غياب سبل أخرى، وحسابات الضرر والفائدة، ومتى تتحوّل إلى المسّ بالدولة ذاتها. ويصعب من هذا المنظور، تصنيف العنف العفوي غير المنظم وغير المحسوب وغير الموجّه لهدف، الذي لا يمكن تصنيفه بوصفه عنفًا شرعيًا، مهما كان الفاعل صاحب حق.

وقد ربط بورديو شرعية العنف باحتكار العنف الرمزي ورأس المال القانون والثقافي: "يقول ماكس فيبر إن الدولة هي احتكار العنف الشرعي. وأنا أصحح ذلك قائلاً: إنها احتكار العنف المادي الفيزيقي والرمزي المشروع. والصراعات بصدد الدولة هي صراعات من أجل احتكار هذا الاحتكار. وأعتقد أن مؤسسي الدولة الحديثة وضعوا أنفسهم في مركز يجعلهم في موقع حسن في الصراع من أجل هذا الاحتكار، كما يشهد لذلك دوام ما أسّميه نبالة الدولة واستمرارها في الزمان". وبهذا المعنى لم تغير الثورة الفرنسية، بالنسبة إلى بورديو، شيئًا في "الأمر الأساسي"، كما يسمّيها⁽²⁷⁾؛ "فاحتكار رأس المال القانوني ورأس المال الأميري [رأس مال الدولة] عبر شرط الوصول إلى رأس المال الأميري هذا، والذي هو رأس المال الثقافي، قد أتاح تخليد جماعة مهيمنة، يستند سلطانها في جانب كبير منه، إلى رأس المال الثقافي"⁽²⁸⁾.

(26) Joseph R. Strayer, *On the Medieval Origins of the Modern State* (Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1970), p. 5.

(27) ليس القصد أن الثورة الفرنسية لم تغير شيئًا، بل إنها لم تخرج عن المسار التاريخي لمركزة السلطات وتمييزها وتعيمها، وهو المسار الذي يميز نشوء الدولة الحديثة. لقد كان قائمًا قبل الثورة، لكنها سرّعته.

(28) بورديو، ص 585. وفي النسخة الإنكليزية، يُنظر:

Bourdieu, p. 346.

حاول فيبر الإجابة عن سؤال الشرعية هذا (شرعية الحكم) بدلائلها التي تفيد بمقبولية الحكم وطاعته في إطار تقسيمها إلى ثلاثة نماذج محض أو نقية للسلطة عمومًا (وليس للدولة الحديثة)؛ وهذا ما ينسأه مقتبسو هذا التقسيم في كل سياق. وبموجبه توجد ثلاثة أنواع من السيطرة الشرعية، أو للدقة ثلاثة أنماط من السيطرة تناسبها ثلاثة أنواع من الشرعية (Legitimate Domination, Legitime Herrschaft)، ويقوم مفعول أو نفاذ ادعاءاتها بأنها شرعية على: 1. الأسس العقلانية التي تقوم على قانونية القواعد المأمور بها، وحق من وصلوا إلى السلطة بموجب هذه القواعد أن يصدروا أوامر (السلطة التشريعية)؛ 2. الأسس التقليدية التي تقوم على إيمان راسخ بقدسية التقاليد المتوارثة وشرعية أولئك الذين يمارسون السلطة في ظلها (سلطة تقليدية)؛ 3. الأسس الكارزمية القائمة على الإخلاص لقدسية استثنائية، أو بطولة، أو على شخصية نموذجية لفرد وما يأمر به (السلطة الكارزمية)⁽²⁹⁾. ويعدد فيبر تفرعات مختلفة عن هذه الشرعيات⁽³⁰⁾؛ فالأولى تميّز الدولة الحديثة، وتشكل الشرعية التقليدية استمرارًا للولاءات العائلية والقبلية البطيركية، وما زال بعض الأنظمة الملكية المعاصرة غير قادر على الاستغناء عنها، وإن كانت هذه الشرعية، من ناحية أخرى، عاجزة عن الاستغناء عن مصادر الشرعية الأخرى في العصر الحديث. ربما كان روبرت فيلمر أفضل من نظّر لها في منظومة فكرية في كتابه *Patriarcha* (يقدر أنه كُتب في العقد الخامس من القرن السابع عشر)، الذي حاجّ فيه في ثلاثة فصول متتالية، بأن الملوك الأوائل في تاريخ البشرية كانوا رؤساء عائلات، ومن غير الطبيعي أن تحكّم الشعوب أو أن تنتخب الحكام، وأن القوانين الوضعية لا يمكنها أن تمس بالسلطة الأبوية الطبيعية للحكام⁽³¹⁾. ويذكر كل من قرأ لوك أنه يبدأ مناقشاته في الحكومة المدنية والعقد الاجتماعي بدحض أفكار فيلمر⁽³²⁾. وسبق أن خاض

(29) Weber, *Economy and Society*, vol. 1, p. 215; Max Weber, "Politics as a Vocation," in: Gerth & Mills (trans., eds. & intro.), pp. 78-80.

(30) Weber, *Economy and Society*, vol. 1, pp. 217-254.

(31) يُنظر: Robert Filmer, "Patriarcha," in: Johann P. Sommerville (ed.), *Filmer: Patriarcha and other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [1620-1640]), pp. 1-68.

(32) ينظر مناقشات لوك حول سيادة آدم بوصفه والدًا، أو الأب الأول، ومدى صحة انتقال هذه الأبوة إلى الملوك. يُنظر: الفصول 6-10 من المعالجة الأولى (First Treatise) في الحكومة المدنية، في: John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.), Student Edition (Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1988 [1689]), Book I, chap. VI-X, pp. 171-217.

مكيافيلي في الشرعية التقليدية (من دون هذه التسمية بالطبع) للملوك والأمراء في فصل الملكيات الوراثية من كتابه الأمير: "ففي المقام الأول، تكون مهمة الاحتفاظ بالملكيات الوراثية، حيث تعود الناس على أسرة حاكمة، أقل صعوبة من الاحتفاظ بالملكيات الجديدة؛ إذ يكفي في هذه، ألا يضطر المرء إلى الاعتداء على المألوفات الوراثية"⁽³³⁾.

أما الشرعية الكارزمية، أي الناجمة عن قوة جذب، فيتمتع بها القائد لأسباب متعلقة بـ "سحر" شخصيته أو جاذبيتها، أو قدرته على "الإقناع" الخطابي الذي لا يكون عقلاً غالباً، أو القدرات القتالية (أو الشفائية كما كان يُعتقد في الماضي). وكلها صفات يضيفها عليه غالباً الأتباع أو المؤمنون به وبقدراته، كما في حالة النبوة؛ فهو في الحقيقة يجيب عن حاجات لديهم. ولا أجد تفسيراً لها غير التفسير النفسي - الديني حتى في حالة الديانات المدنية.

على كل حال، ينطبق مصدرًا الشرعية الأخيران على شرعية الدولة فقط في مرحلة لم تشهد تمايزًا واضحًا بين الدولة والحكام. أما في حالة التمايز، أي في حالة الدولة الحديثة، فيصعب تسمية مصدر شرعية الدولة بالكارزمي أو التقليدي، حتى لو كان الحاكم فيها يعتمد على شخصيته الكارزمية، أو سادت فيها سلالة حاكمة تستند إلى تقليد بطركي. وحتى السلالات الحاكمة والزعامة الكارزمية، تستند في هذا العصر إلى البيروقراطية وأجهزة الدولة القمعية بوصفها أدوات حديثة حتى من دون قيم الحداثة، وهي مضطرة إلى التقولب ضمن عملية تشريع منتظمة، حتى من دون سيادة فعلية للقانون؛ وقد تطلب هذا الجمع بين تقاليد سلطوية بطركية ما قبل حداثة وجهاز الدولة الحديث، تعديلًا في مفهوم الباتريمونية، وقد سمى سموئيل نُوّح أيزنشتات هذا النوع من الأنظمة بالنيوباتريمونية⁽³⁴⁾. وقد طُبّق هذا المفهوم في البداية على الدول الأفريقية المستقلة، لكن سرعان ما استُخدم لفهم حالات أنظمة الحكم في العديد من الدول غير الأفريقية، بل استُخدم حتى في تفسير حالات الاسترزان في بعض الدول الأوروبية، وأصبح يُمَطّ كي يفسّر ظواهر مختلفة. ويلزم تطوير ثلاثية

(33) نيقولو مكيافلي، الأمير، ترجمة خيرى حماد (عمان: الأهلية، 2008 [1513-1532])، ص 48-49.

(34) Samuel N. Eisenstadt, *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1973).

النيوباتريمونيالية في الحكم (الرعية، الزبائية/المحسوبية، الفساد) بما يتجاوز الأنظمة النيوباتريمونيالية؛ فهي تسود في بعض الدول المحاصصة الطائفية على غرار لبنان والعراق، حيث يجري التعامل في ما يدعى بالديمقراطية التوافقية في الأدبيات، وفي ما يدعى في لبنان بـ "الميثاقية" مع ممثلي الأحزاب الطائفية المسيطرة على أنها من القنوات الأساسية لتمويل رعويتها واستزباناتها، بما يعطيها علاقات تكامل في النهاية إلى جانب تهارشها على مقدّرات الدولة باعتبارها غنائم، فيتم تنظيم التهارش الغنائي هنا بالمحاصصة تحت بلاغة الميثاقية.

وقد تقاطعت هذه الشرعيات في العصر الحاضر وتداخلت؛ فالمشهد الإعلامي في الحداثة بات يستخدم لصنع كارزما السياسيين في صورة النجومية التي تبتعد أكثر فأكثر عن التقديس الذي وسم كارزما الملوك في الماضي، التي تضمّنت المسافة الفاصلة عن الشعب والغموض الذي اكتنف شخصياتهم؛ كما أن كارزما الزعماء المعاصرين تقترب أكثر فأكثر من الشعبوية، وتقمّص شخصية الشعب المفترضة والاعتداد بها (ما ينافي كارزما الملوك الغابرين). وثمة سمات ما بعد حداثة في النجومية التي تعني أحيانًا مجرد الشهرة بلا سبب واضح، أو نجومية سياسي، لأنه "ليس سياسيًا"، أي لم يأت من عالم السياسة (Outsider).

من ناحية أخرى، لا تستغني الشرعية العقلانية في الدولة المعاصرة عن ترسيخ بعض القوانين والإجراءات بالاستعانة بتقاليد وأعراف متوارثة، وحتى الأنظمة الديمقراطية ذات الشرعية القانونية (المشروعية) أصبحت تستفيد من تخيل "نحن" مرتبطة بهوية الجماعة المتماسكة، وتأكيد سيادة القانون والإدارة العقلانية بوصفها "نمط حياة" في بعض المجتمعات، وحتى الحرية بوصفها قيمة يتمسك بها مجتمع ما، في مقابل مجتمعات أخرى.

ثمة مأزق شرعية في المجتمعات التي لم تُعد تقليدية، لكنها لم تصبح مجتمعات حديثة بعد، بمعنى الاتفاق على القانونية (المشروعية)؛ ففي المجتمعات العربية مثلاً، لم تعد التقاليد والشرعية الإسلامية مصدرًا للشرعية (إلا صوريًا)، وفي بعض الحالات فقط، ويدور صراع كي يصبح القانون مصدرًا للشرعية. لكن المشكلة الكبرى هي أن النخب العربية لم تتفق على قواعد اللعبة السياسية بعد، ولذلك تغيب

قواعد القانونية المتفق عليها، وفق مايكل هدسون⁽³⁵⁾. وهو يعيد غلبة الأيديولوجيات على خطاب الأنظمة والمعارضات العربية⁽³⁶⁾ إلى عدم حل المسألة القومية. وهذا لا يتعلّق بشرعية الأنظمة من منظور بحثنا هذا، بل بشرعية الدول الحديثة، لأنه يطاول مسألة المشترك بين الشعوب ومؤسسات الحكم، إضافة إلى ضعف مؤسسات الدولة غير القمعية (القانونية والخدمية وغيرها) الذي يقود أيضًا إلى الإفراط في الاعتماد على المؤسسات القمعية.

لم يصنف فيبر الشرعية الدينية باعتبارها شرعية قائمة بذاتها. والمقصود هو الشرعية الناجمة عن الإيمان بالحق الإلهي للملوك في الحكم الذي تدعمه مؤسسة دينية، أو لأن الملوك يحكمون بموجب الشريعة الدينية، أو لأنهم خلفاء الله في أرضه كما في حالة خلفاء بني أمية وبني العباس، بدءًا بزعم أبي جعفر المنصور، كما نقله الطبري: "أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده [...] فارغبوا إلى الله أيها الناس، وسلوه [...] أن يوفقني للصواب ويسدّني للرشاد، ويُلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم"⁽³⁷⁾. وقد اعتبر ابن خلدون حكم الخلفاء الراشدين دينيًا أو بوازع الدين، لكن الخلافة انقلبت ملكًا عضوًا، يحرّكه وازع العصبية، من دون أن تزول الشرعية الدينية تمامًا (هو لا يستخدم هذا المصطلح بالطبع)، حتى الرشيد وولده من خلفاء بني العباس. وضعف الوازع الديني، فأصبحت الملكية مستندة إلى العصبية، أي التغلّب بشد عصب قريش، ومعها عصبية مُضَر منذ الأمويين، إلى أن ذهبت عصبية العرب ونشأت عصبيات أخرى: "فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلّا في الوازع الذي كان دينًا، ثم انقلب عصبية وسيفًا [...]، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلّا اسمها، وصار الأمر ملكًا بحثًا، وجرت طبيعة التغلّب إلى غايتها"⁽³⁸⁾. لكن الشرعية الدينية بقيت، وإن تراجع دورها مع تراجع الوازع الديني.

(35) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven/London: Yale University Press, 1977), p. 17.

(36) Ibid., p. 20.

(37) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 533.

(38) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، ج 1 (بيروت: دار الفكر، 2010 [1377])، الباب الثالث من الكتاب الأول، الفصل الثامن والعشرون، ص 260.

الحق الإلهي قد يكون عامًّا لمنصب الملك، أو للملك شخصيًّا (كما في حالة ملوك فرنسا من القرن الرابع عشر). وثمة حالات متكررة من تأليه الملوك منذ الفراعنة، وحتى القياصرة الرومان منذ أغسطس⁽³⁹⁾. وهذه كلها تدخل في باب الكارزما، لكنني أقصد أيضًا الشرعية الدينية التي تؤسس للولاء إلى البوليس أو الجمهورية، في روما مثلاً، وخدمتها بوصفها فضيلة. تلك هي الديانات التي تغنى بها مفكرو عصر النهضة (ولاحقًا روسو أيضًا)، لأنها ديانات وطنية في منشئها وأهدافها (خلافاً للمسيحية). ووفق مكيافيلي، آمن مؤسسو روما بأن الدين يعود الناس على الطاعة، كما أنه "الأداة اللازمة قبل أية أداة أخرى، للحفاظ على وجود الدولة المتحضرة"⁽⁴⁰⁾. وكان الدين في نظره "عاملًا مساعدًا في السيطرة على الجيوش، وفي تشجيع العامة على إخراج أفضل الرجال، وفي إلحاق العار بأسوأهم"⁽⁴¹⁾.

ربما لم يتوقف فيبر عند هذه الشرعية (الدينية)، لأنها تتوزع بين الشرعيتين، الكارزمية والتقليدية، كما أنه تطرق إلى كارزما النبوة. وهذا كله لا ينتمي إلى الدولة الحديثة، لكن قد يدعم مصدر "ديني" بديل، هو "الديانة المدنية"، شرعية الدولة الحديثة، ولا سيما إذا نجح نظام الحكم عبر مناهج التدريس، ونشر أسطورة التأسيس واستعادتها في المناسبات والأعياد الوطنية، في ترسيخ عقيدة وطنية تتضمن فضائل جمهورية. وقد تتقاطع هذه الفضائل الجمهورية مع قيم الأخلاق الكونية، مثل المساواة والحرية والتضامن مع المظلومين، وقد لا تتقاطع. كما يتغير التزام الفئات

(39) لقد عولج هذا الموضوع بكثافة، وثمة قائمة طويلة من الدراسات التي يمكن إيرادها لفائدة القارئ الراغب في الاستزادة:

Marie Tanner, *The Last Descendant of Aeneas: The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor* (New Haven, CO/London: Yale University Press, 1993); A. Azfar Moin & Alan Strathern (eds.), *Sacred Kingship in World History: Between Immanence and Transcendence* (New York: Columbia University Press, 2022); Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Politics* (London/New York: I. B. Tauris, 1997).

وشأن مشاركة الملوك للإلهية، وموقف الإسلام الرافض لها في الأصل بالنص القرآني، ينظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 352-355.

(40) نيقولو مكيافيلي، المطارحات، ترجمة خيرى حماد، ط 3 (بيروت: منشورات دار الآفاق الحديثة، 1982 [1517])، ص 260.

(41) المرجع نفسه، ص 262.

الاجتماعية، وتتغير قيمها وقناعاتها نتيجة لتغير الاقتصاد ونمط الحياة والثقافة، فيدخل النظام السياسي القائم عليها في أزمة عميقة.

ليست القوة الإكراهية عند فيير الوسيلة الوحيدة، ولا الوسيلة المتبعة على نحو عادي أو يومي في علاقة الدولة بالناس، لكن احتكارها هو ما يميز الدولة؛ ولا يكفي احتكار العنف في حد ذاته، إنما يجب أن يكون هذا العنف شرعياً، بمعنى أنه مقبول. ثمة أنواع مختلفة من المقبولة تبنت سابقاً، وما يميز المقبولة في حالة الدولة الحديثة هو الشرعية القانونية التي تتضمن احترام الناس لقوانين الدولة. وهذه الشرعية القانونية هي التي تمكن الدولة من الحكم، من دون استخدام دائم للعنف، حيث يقتصر استخدام العنف على الحالات القصوى. صحيح أن الحكام في بعض الدول (ولا سيما دول ما بعد الاستعمار) قد يستبدون شخصياً إلى شرعية تقليدية وشرعية كارزمية، وبينون أنظمة نيوباتريمونiale ظاهرها حديث، يقوم على مفهوم المواطن وحقوقه المدنية والسياسية الموضحة في مواد الدستور. وباطنها الحقيقي المتعين يقوم على الرعوية والاستزبان والمحسوبية، ونضيف إليها في حالات التوافقية المميزة مثل العراق ولبنان التخاصية التي أصبحت تُطرح تلقائياً بوصفها حلاً في العديد من البلدان التي تمر بحالة حرب أهلية، فتكرس الانقسام والصراع على الحصص، بدلاً من معالجة القضايا التي أدت إلى الحرب. لكن النمط المبدئي في الدول الحديثة ذاتها هو الشرعية القانونية؛ حيث تُصاغ الصلاحيات بممارسة السلطة، صياغات قانونية عامة بدساتير وقوانين وغيرها تُلزم المواطنين والسلطات. ينطبق ذلك على الأنظمة السلطوية ذاتها، لكن الإطار الوحيد الذي يكون فيه القانون مُلزماً فعلاً للسلطات هو النظام الديمقراطي الليبرالي.

القانون العقلاني هو قواعد عامة تنظم عمل المؤسسات في ما بينها، وتنظمه في ما بينها وبين الأفراد، وتمكن الفرد من توقع نتائج خرقه وعواقبه، في حين أن الأعراف التقليدية مترتبة وتتغير بصعوبة، والزعامة الكارزمية يصعب توقع قراراتها وحساب رداً فعلها، وهذا يعقد الأمور بالنسبة إلى دولة مؤسسات واقتصاد ومجتمع حديثين. ومن منظور فيير، فإن الحامل الرئيس للشرعية القانونية العقلانية التي تقوم على البنى الإدارية الناجعة في تحصيل نتائج، والعمل بموجب متطلبات قانونية في العصر الحديث هو البيروقراطية في الإدارة الحكومية. واعتقد فيير أن تحديث جميع جوانب

الحياة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة يقوّض الحكم التقليدي ويستبدله بحكم عقلاني. لكن البيروقراطية تترك كثيرين من الناس غير راضين، وقد تدفع عيوبها، مثل الجمود والتعقيد والترهل وتطويرها مصالح خاصة بها، إلى تقبّل قطاعات اجتماعية للشخصية الكارزمية⁽⁴²⁾ التي تبدو متمردة على الروتين البيروقراطي، لأنها ترغب في تجاوز القنوات السياسية القائمة، والتواصل مباشرة مع الجمهور، لكنها سرعان ما تكتشف أن لا سلطة في دولة حديثة من دون مؤسسات وبيروقراطية وقوانين.

فهم فيبر خطورة تغوّل البيروقراطية، لكنه اعتبرها قفصاً حديدياً لعملية التحديث؛ إذ لا يمكنها تجاوزها. وكان في الحقيقة يرد على ماركس ولينين اللذين حلما بحل البيروقراطية وإمكانية الاستغناء عنها؛ فهو يرى أن العكس هو ما سوف يحدث. المضي في التحديث يقود إلى زيادة الشعب والتخصص، وهذه هي الحال، بغض النظر عن طبيعة الطبقة الحاكمة، بل تنبأ فيبر بازدياد حجم البيروقراطية كلما تقلّص اقتصاد السوق وتوسّع اقتصاد الدولة⁽⁴³⁾. وهو ما حصل فعلاً في الدولة السوفياتية والدول التي حذت حذوها في شرق أوروبا والعالم الثالث. فكلما تقلّص اقتصاد السوق، ازداد حجم البيروقراطية ودرجة الاعتماد عليها. وتمتدّ البيروقراطية من إدارة الدولة، إلى إدارة الاقتصاد عبر الشركات الكبرى وغيرها، والسيطرة على جميع حلقات الإنتاج والتوزيع. لقد حاجّ فيبر ضد التأميم وتوسيع ملكية الدولة، لأن هذا يعني زيادة قوة البيروقراطية، فهي النخبة التي تسيطر مع تراجع قوة المجتمع المدني واقتصاد السوق التي توازن سلطات الدولة⁽⁴⁴⁾. هكذا تصعد الأوليغارشيا البيروقراطية التي قد تصبح الحاكمة الفعلي للدولة.

دعم بعض علماء الاجتماع المتأثرين بفكر فيبر، مثل روبرت ميشيلز، حكم الفرد بوصفه ردّاً ناجعاً على نشوء أوليغارشيا البيروقراطية المحافظة والمعوّقة للتغيير من ضمن أمور أخرى. وقد قام ميشيلز بدعم موسوليني شخصياً في إيطاليا، وكانت حجّته أن الجمهور يقوده فردٌ، بغرض التغيير الاجتماعي، وأن الكارزما الفردية

(42) John S. Dryzek & Patrick Dunleavy, *Theories of the Democratic State* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), p. 62.

(43) David Held, "Central Perspectives on the Modern State," in: Gregor McLennan, David Held & Stuart Hall (eds.), *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes/Philadelphia: Open University Press, 1984), p. 61; Weber, *Economy and Society*, vol. 2, pp. 951-952.

(44) Held, p. 61.

ضرورية لصعود قائد استثنائي يعبئ الجماهير من أجل المشاريع العظمى، وهذه الحركة الجماهيرية المقودة من فرد هي فقط التي يمكنها الانتصار على المؤسسات الأوليغارشية المحافظة الكبرى التي نشأت في المجتمع المعاصر. في رأيه المتأثر بشيبر، تتحوّل البيروقراطيات الحديثة بالضرورة إلى أوليغارشياً⁽⁴⁵⁾، ومن ثم لا بد من زعيم كارزمي يصعد من حين إلى آخر، ويشير الأوضاع بوضع حدود لهذه الأوليغارشياً، أو القضاء عليها.

كان فيبر متشككاً في خصوص الديمقراطية، لناعية درجة العقلانية التي تحكم سلوك الناخبين والحياة السياسية العامة. وقد اعتبر أن الخيار الوحيد هو بين ديمقراطية تقودها بيروقراطية حزب جماهيري، أو ديمقراطية بلا قيادة وبلا وجهة، أي إلى حد بعيد فوضوية⁽⁴⁶⁾. وكان أيضاً نقدياً تجاه السياسيين المهنيين، وتجاه تغوّل البيروقراطية، لكنه لم يجد مخرجاً آخر سوى النظام البرلماني. وكان يشكك في نظام الأحزاب، ويخشى ألا تأتي الانتخابات الحزبية بسياسيين قادرين على إدارة حكومات ذات بنى بيروقراطية كبيرة. لذلك، اعتقد أن الحل في بعض الحالات هو انتخاب رئيس قوي مباشرة، وليس عن طريق البرلمان، لأن البرلمانات المنتخبة بطريقة نسبية تجلب قادة ضعفاء. لكن النظام البرلماني المسؤول والمنظم يضعف التأثيرات العاطفية من أدنى ومن أعلى، ويقلل إمكانية استيلاء الاستبداد على الحكم واستيلاء "العامة" أو الحركات الشعبوية من أدنى عليه، بوجود سياسيين مسؤولين ضد ما يمكن تسميته "سياسة الشارع"⁽⁴⁷⁾.

لكن المقصود هو في الحقيقة شرعية الحكام التي تسند ما يقومون به من إجراءات وسياسات، ومن الطبيعي أن تختلط حتى نظرياً مع شرعية الدولة حينما لم يكن ثمة فرق بين الأمرين. لكن شرعية الدولة في العصر الحديث هي مسألة أعمق من شرعية الحكام، وربما أعقد، لأنها تختلف من دولة إلى أخرى، بغض النظر عن شرعية الحكام. والسؤال هو: هل يمكن القيام ببعض التعميمات في هذا الشأن؟

(45) Ibid., p. 60.

(46) Bryan S. Turner, "Islam, Civil Society, and Citizenship: Reflections on the Sociology of Citizenship and Islamic Studies," in: Nils A. Butenshon, Uri Davis & Manuel Hassassian (eds.), *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), p. 45.

(47) Ibid., p. 63.

من الممكن تصوّر حكام غير مقبولين شعبياً، لكنهم يحكمون دولة شرعية في نظر مواطنيها، ما يجعل تغلب الشرعية القانونية عليهم ممكناً. فرسوخ الشرعية القانونية يرتبط أيضاً برسوخ مؤسسات الدولة. وهي تتمتع بشرعية تاريخية ثقافية متعلقة باحترام الاستقلال الوطني، أو بالولاء للقومية المتطابقة في بعض الحالات مع الولاء للدولة، أو لأسباب متعلقة برسوخ الدولة فترة طويلة، حيث نشأت علاقة ولاء ووحدة مصير بين الشعب والدولة، وتعززت من خلال التعليم الرسمي والمناسبات والطقوس المختلفة التي تعيد إنتاج أساطير مؤسسة ورموز وسرديات وطقوس وطنية يتضافر فيها تاريخ الشعب وتاريخ الدولة.

من الممكن تصوّر حكام شرعيين قانونياً، بمعنى أنهم انتخبوا للحكم بموجب الإجراءات القانونية المعروفة، لكنهم يحكمون دولة ذات مؤسسات غير فاعلة، وغير قادرة على فرض القانون أو تقديم الخدمات، فضلاً عن قرارات النظام الحاكم، أو تؤثر في بنيتها الشروخ الاجتماعية، حيث لا تحظى الدولة نفسها بشرعية في نظر جزء من المجتمع. ليست المسألة إذاً مسألة قانونية فقط، حتى في الدول الحديثة التي تسود فيها شرعية قانونية.

يرى أستاذ القانون منذر الشاوي أن الشرعية هي معتقد، إنها إيمان غالبية المجتمع بأن السلطة يجب أن تمارس بطريقة معينة، وإلا فقدت مبرر طاعتها، وأن الشرعية فكرة سياسية تتعلق بالسلطة وممارستها⁽⁴⁸⁾. وهناك طبعاً من يرى أن السلطة ضرورة، من ثم فهي دائماً شرعية، لأنها تسد حاجة إنسانية. هي شرعية بذاتها، وإذا كانت الدولة تبرّر ذاتها، فلا حاجة لنا في أن نبحث في شرعيتها.

يميز الشاوي بين الشرعية والمشروعية؛ فالمشروعية هي ما يمكن تسميته بالإنكليزية Legality، وهي خضوع نشاط السلطات الإدارية للقانون الوضعي. من هذه الناحية، تحدد المشروعية مدى قانونية أعمال السلطات الدنيا، وليس الدولة⁽⁴⁹⁾، فالأخيرة هي مصدر القوانين. ولا يمكن إثبات قانونية السلطات السيادية نفسها أو قانونية الدستور إلا بمبادئ من خارج الدستور، ومن خارج القانون، مثل القانون الطبيعي والعدالة والحقوق القومية... إلخ. من هذه الناحية، قد تكون سلطة ما شرعية

(48) منذر الشاوي، فلسفة الدولة، ط 2 (بغداد: الذاكرة، 2013 [2012])، ص 54-55.

(49) المرجع نفسه، ص 62.

أو غير شرعية بموجب توافقها، أو تعارضها، مع هذه المبادئ. ولا يوجد تبرير قانوني للقواعد الدستورية التي تشكل أساس الشرعية⁽⁵⁰⁾. وهذه تمييزات ضرورية ومفيدة، لكن لا أتفق مع الشاوي في أن مسألة خضوع السلطة للقوانين التي تسنها هي مسألة إدارية، وأن المهم هو شرعية السلطة، بما هي سلطة الدولة؛ لأن الأخيرة في رأيي، إذا خرقت القوانين التي تسنها باستمرار، فإن شرعيتها تتأكل. إن غياب المشروعية المتواصل عن أفعال مؤسسات في الدولة تشكك في صدقيتها، والصدقية في رأيي من أهم مكونات الشرعية. من وجهة نظر القانون إذًا، الدولة شرعية بحكم تعريفها. ولا معنى لاستخدام الشرعية سمّة للدولة، إلّا من منطلق مبادئ من خارج القانون الوضعي. وهي عادة مبادئ قيمية أو مسائل متعلقة بالهوية الوطنية.

سبق أن ميّز شमित بين الشرعية والمشروعية في كتاب خاص بالموضوع، أصدره في عام 1932، في أوج أزمة جمهورية فايمر⁽⁵¹⁾، وحاول من خلاله تبرير خطوات حل البرلمان وتأجيل الانتخابات استنادًا إلى قيم فوق دستورية وحق الدستور في أن يحمي ذاته بحجة الدفاع عن حكومة طوارئ مسؤولة أمام رئيس الجمهورية وحده، ومن حقها أن تدافع عن الدستور ضد الشيوعيين والحزب النازي. لقد اعتبر شमित، مستندًا إلى فيبر، أن إرادة رئيس الدولة المنتخب بالغالبية أكثر شرعية من قوانين برلمان تجري عبر المساومات والتسويات بين الأحزاب، ولا تمثل إرادة حقيقية للشعب. ولاحقًا، غدا هذا التمييز تبريرًا لخطوات النازيين أنفسهم، الذين انحاز إليهم شमित بنفسه العقلية القانونية. هذا التمييز بين الشرعية والقانونية قائم (من دون هذه التسميات) في الأنظمة السلطوية، حيث تُعدّ مسائل مثل حلّ البرلمانات وتعليق القوانين المعمول بها، وإعلان حالة الطوارئ، أمورًا عادية؛ فثمة مصادر قيمية للشرعية تعدّها الدكتاتورية فوق البرلمان وقوانينه مثل: الأمن الوطني، ووحدّة الشعب، والحفاظ على مصالح الشعب العليا... إلخ، وكلها تعبيرات مطواعة لتفسير صاحب القرار ومنظريه. أما في النظام الديمقراطي، فالأمر أكثر دقة وخطورة، حيث الشرعية لا تستند فقط إلى عقلانية القانون وعموميته وصياغته المنطقية وتنفيذه على نحو مناسب، وفق تعريفات فيبر الضامرة، بل أيضًا إلى مشاركة الناس في انتخاب

(50) المرجع نفسه، ص 70.

(51) Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, Jeffrey Seitzer (trans. & ed.) (Durham: Duke University Press, 2004 [1932]).

السلطة التشريعية، حيث يطبع المواطن قانونًا شارك في سنّه، ولو على نحو غير مباشر، أو كان له الحق في ذلك. وإضافة إلى ذلك ثمة قيم فعلية تقع في أساس النظام الديمقراطي، يمكن اعتبارها قيمًا تأسيسية، تبرّر استثنائيًا إلغاء قانون يتعارض معها، مثلما تبرّر عدّ أي محاولة لقلب النظام الديمقراطي محاولة غير شرعية. وهذا أمر بدهي؛ فمثلما توجد قيم تزعم الدكتاتورية أنها تستند إليها عند تعليق القوانين أو إلغائها، كذلك ثمة قيم يستند إليها النظام الديمقراطي الليبرالي. وهي قيم مختلفة تمامًا، يعبر عنها الدستور والقوانين بدرجات مختلفة. وحين يناقضها قانون ما، يكون هناك ثمة إجراء أكثر تعقيدًا من إرادة تعسفية لدكتاتور لنفي الشرعية عن القانون، مثلًا من خلال مرافعات ومداولات قضائية مستقلة يصدر عنها قرار كهذا.

يميّز برهان غليون المستوى التقني في الدولة، أي الدولة بوصفها مؤسسة بيروقراطية يمكن أن تستولي عليها أي سلطة، من مستوى آخر سياسي أخلاقي متعلق بالإيمان بوجود عمق ثقافي وأخلاقي للدولة. ووفقًا لهذا التقسيم، تزداد الدولة استقرارًا ورسوخًا "عندما تظهر ممارستها السياسية وكأنها تحقيق لمبدأ إنساني أعلى، سواء أكان هذا المبدأ التواصل مع الله في إطار دولة دينية، أو تحقيق الحرية كغاية أخلاقية قصوى، أي مطلوبة لذاتها. إن هذه القيمة القصوى هي التي تبرر وجود الاجتماعي السياسي ذاته، وتقدم للدولة مرجعًا إضافيًا يعمّق من توازنها الداخلي. وفي الدولة الحديثة، ليست هذه القيم سوى الحرية ذاتها، والسياسة بوصفها الوسيلة التي تسمح للأفراد بتحقيق ماهيتهم الاجتماعية الجديدة، كمواطنين أحرار، أو كمواطن للحرية"⁽⁵²⁾. صحيح أن الحرية غاية سامية من دون شك، لكنها ليست كامنة في الدولة، ولا هي غاية الدولة الحديثة، بل يفترض أن يكون هناك من يرفع رايته في سياق النضال من أجل الحريات المدنية والشخصية والسياسية. فالحرية من دون هذه الحريات هي إما عبارة عن تجريد ميتافيزيقي، وإما تعني الحق في المشاركة في إدارة الشؤون العامة، كما كانت دلالتها في البوليس، لأن الحر هو عكس العبد، وهنا تلتقي مع فكرة المواطن. وهذا في حد ذاته لم يعد تصوّره ممكنًا من دون الحريات.

(52) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994 [1993])، ص 31.

وفي رأي غليون أن "شرعية السلطة لا يمكن أن تتحقق إلا في حالة التطابق النسبي بين القيم التي تلهم عمل الدولة، والقيم التي تحرك المجتمع" (53). ولذلك يستخدم مصطلحات مثل "القيم الاجتماعية وتطور العقلية النفسية والثقافة العميقة للمجتمعات" (54). والحقيقة أن من المفيد التمييز هنا بين شرعية الدولة وشرعية السلطة الحاكمة؛ فالدولة، حتى بوصفها مؤسسة بيروقراطية، تستند إلى شرعية. وتتعلق الشرعية في هذه الحالة بمدى إيمان الناس بضرورة وجودها لحفظ الأمن والسلم الاجتماعي، ولتحقيق التعبير عن الجماعة أو الجماعات بتطابق الدولة مع فهم الناس للهوية الجماعية، سواء أكانت قومية أم وطنية، وتأثير الدولة في إنتاجه. أما شرعية السلطة (خلافًا لمشروعيتها أي قانونيتها)، فهي مسألة متعلقة بتجاوبها مع القيم السائدة والتوقعات، وأيضًا بنجاحها النسبي أو فشلها المتواصل في تطبيق أهدافها ومشاريعها التي تُعدّ مصدر شرعيتها (التحديث مثلاً، أو تلبية حاجات الناس الأساسية ورفع مستوى معيشتهم، أو تحقيق الاستقرار والسلم الأهلي بعد مرحلة من انعدام الأمن، أو تحرير منطقة محتلة، وغير ذلك). وقد يصبح نظام سلطوي نظامًا غير شرعي في حالة عدم تحقيق أي عنصر من عناصر شرعيته، في الوقت الذي تتعمق قيم الحرية في المجتمع. وكلما تراجعت شرعية نظام معيّن، زادت حاجة هذا النظام إلى اللجوء إلى العنف.

أعود هنا إلى مسألة احتكار العنف الشرعي، الذي يُعتبر شرعيًا لأنه علف الدولة. ما معنى العنف الشرعي؟ إنه العنف الذي تمارسه مؤسسات الدولة المخوّلة بذلك في إطار قوانينها، خلافًا للعنف غير الشرعي الذي يمارسه غيرها، أي إنّ الدولة تمارس العنف الشرعي؛ وهو شرعي، لأن الدولة تمارسه بموجب قوانينها. هكذا نعرف الدولة بالدولة مرة أخرى. الدور المنطقي مغالطة في المنطق، أما في الواقع الاجتماعي والظواهر الاجتماعية المركّبة، فالعلاقة بين الأسباب والنتائج كثيرًا ما تكون دائرية، حيث يتحوّل السبب إلى نتيجة، والنتيجة إلى سبب. ومقياس شرعية الدولة هو مدى اعتبار حدودها الترابية وسكانها أمورًا مسلّمًا بها من القوى الاجتماعية الرئيسة التي تعدّ الدولة دولتها (غياب مطالب انفصالية مثلاً، أو تصوّرات للدولة بوصفها كيانًا مؤقتًا). أما شرعية مؤسسات الدولة، فتتعلق بالصدقية والمقبولية والإجماع. وقد

(53) المرجع نفسه، ص 33.

(54) المرجع نفسه.

يجمع الشعب على الدولة بحدودها الترابية، ومن ثم على ضرورة وجود حكومة وجيش، لكنه قد يعتبر أن شرعية الحكام منقوصة، أو أن الجيش بات يفقد صدقيته بسبب فساد ضباطه أو تدخلهم في السياسة.

على الرغم من هذه التعقيدات، ثمة من يبسط الأمر، ويستمد مواقف خطيرة من تعريف الشرعية بالدولة ذاتها، والدولة بالشرعية، وذلك بتحويل هذا الدور المنطقي الذي لا تخضع بموجبه شرعية الدولة إلى أي هدف خارجها، إلى عقيدة الدولة. وهي بالضبط الفكرة التي التقطها شमित، في رأيي، وجعلها أساس السلطة المطلقة، لأن شرعية الدولة عنده قائمة فيها لا من خارجها، أي إنها لا تعترف بأهداف خارجها تستمد شرعيتها منها، إلا أيديولوجيًا، أي على نحو تبريري؛ فجميع الأهداف السامية التي تدعي الدولة خدمتها هي في نظره أيديولوجيات تبريرية، وادّعاء خدمة "الإنسانية" مثلاً، هدفه شيطنة العدو. وإذا كان هذا صحيحًا، فثمة مبررات أخرى لافتراض مصادر لشرعية عنف الدولة، غير الأهداف السامية التي تدعي الدول خدمتها. وأهمها خضوع السلطة التي تمارس احتكار العنف لقوانين الدولة ذاتها والقيم التي تمثلها. وليس صدفة أن شमित وأمثاله يرفضون مصدر الشرعية هذا أيضًا، مع أنه قائم في الدولة، لأن من حق الحاكم الذي يمثل إرادة الشعب أن يعلن حالة الاستثناء في أي وقت. وهذا عنده أصلًا مقياس السيادة.

لا بد إذاً من تحديد مسألة الشرعية هذه وتوضيحها، والفصل بين شرعية مؤسسات الدولة من جهة وشرعية الحكام من جهة أخرى. وثمة فرق آخر أيضًا بين اعتبار الحاكم شرعيًا، بمعنى أن وجوده في السلطة شرعي ومقبولية سياسته؛ فقد يكون الحاكم شرعيًا حتى لو لم تحظ سياسته بشعبية. وقد باتت تمييزات أخرى ممكنة أيضًا. ففي عصرنا، أصبح ممكنًا إطلاق الأحكام بعدم شرعية العنف الذي تمارسه سلطة دولة ما، مع أنها تحتكره بحكم تعريف الدولة، ويمارس بموجب قوانينها. فقد تعتبر القوانين نفسها غير عادلة وتخدم أهدافًا غير شرعية بموجب قيم جديدة بدأت تنتشر في المجتمع وتحقق هيمنة.

في ما يلي بعض التمييزات اللازمة لوضع الشرعية في السياق:

أولاً، ثمة قضية متعلقة بشرعية الدولة عمومًا ذات علاقة بالإجماع على سيادتها على إقليم وسكان. وقد تؤسّس هذه الشرعية على تطلّعات جماعة متخيلة (قومية

غالبًا) للاستقلال في إقليم، بعدما أصبحت لا تعرّف بالولاء لملك أو سلالة، وإنما بالدولة بوصفها وطنًا لها، أما الصلة التي تربطها بالفرد/ المواطن، فتتمثل في كونها تعبّر عن جماعة ينتمي إليها. وتستحق مسألة القومية أن توضع ضمن مصادر شرعية النظم الحاكمة أيضًا، مثلها مثل الكارزما والشرعية التقليدية، على الأقل في مرحلة تاريخية محدّدة، مثلًا في مرحلة تأسيس الدولة حين ينجح الحكّام في المطابقة بين شرعية الدولة وشرعية النظام الحاكم. ولا شك في أن حكّام الدولة الحديثة، عمومًا، يستفيدون من المشاعر القومية في اكتساب الشرعية، وقد يخسرونها للسبب ذاته. ويفترض أن يعالج هذا الموضوع بالتمييز بين الانتماء إلى جماعة، والانتماء إلى وطن، والجمع بين الانتماءين، وشمول ما يسمّى الأخلاق الاجتماعية العمومية مسألة الوطنية أو القومية، أو كليهما، إلى درجة تحوّلها إلى ما يشبه الديانة الدنيوية التي يستفاد منها على مستوى الولاء للوطن. ويمكن أن ينجح الحكّام أيضًا في محاولة تحويله إلى ولاء لهم. لكن تضمّن الوطنية الأخلاق العمومية، قد تكون له جوانب إيجابية، مثل تقبّل التشريعات ضمن الأعراف السائدة، ما يسهّل سيادة القانون، وذلك إذا ما تضمّنت القيم السائدة مبادئ حقوق الإنسان والحريات المدنية مثلًا بوصفها جزءًا من نمط الحياة، بعد أن بلغت من الرسوخ ما يجعله متداخلًا مع الوطنية.

لذلك أيضًا، يميّز الناس عمومًا بين فشل السلطة الحاكمة وفشل الدولة. ويُستخدَم المصطلح الأخير بكثرة في العالم العربي من دون حذر، فيقال "فشل الدولة"، أو "فشل الدولة القطرية"، وهو مصطلح خطر للغاية؛ فشّل الدولة يعني في عصرنا ما حصل في سيرايلون وليبيريا، وما نشهده في الصومال واليمن وليبيا وغيرها من الدول، حين تنهار مؤسساتها الرئيسة، مثل الجيش والجهاز البيروقراطي، ولا تعود قادرة على القيام بواجباتها، أو حين تنتفض جماعات طائفية أو إثنية عدة على المؤسسات الوطنية وتحلّ محلها جماعات مسلحة وجماعات طائفية أو قبلية تضطلع بمهام الإدارة المحلية. إن الترويج لفشل الدولة وعدم شرعيتها، ولا سيما حين لا يوجد بديل لها، هو أمر خطر.

ثانيًا، تعني الشرعية، من بين ما تعنيه، مبادئ دستورية (مكتوبة أو غير مكتوبة) وقوانين. الشرعية والتشريع في الدولة الحديثة صنوان؛ فغالبًا يُعبّر عما هو شرعي

بمبدأ دستوري أو قانون. صحيح أن المشروعية هي القانونية، لكن إذا توالى خرق القانون من مؤسسات الدولة، فإن شرعيتها تتضرر.

ثالثاً، يعني مبدأ احتكار الدولة استخدام العنف الشرعي، أنه لا يجوز لقوى أخرى استخدامه داخل حدودها وعلى مواطنيها. وتعني شرعيته أن القانون ينص على المؤسسات التي تستخدمه وصلاحياتها وحدود استخدامه. هذا معنى شرعية العنف الدولة، وللدقة مشروعيته. ودلالة ذلك أن استخدام الدولة للعنف خارج هذا الإطار هو استخدام غير مشروع.

مع استخدام السلطات العنف فعلياً، يصبح من الممكن مناقشة حدود استخدامها للعنف؛ فمع أن الدولة تحتكر العنف الشرعي وفق المبدأ المذكور، فليس كل عنف تمارسه سلطات الدولة هو عنف شرعي بالمعنى القيمي للشرعية، أي الشرعية المكتسبة من قيم محددة تقع خارج القوانين الوضعية. المعنى الأول للشرعية هو معنى فوق دستوري؛ أما المعنى الثاني، فهو دستوري وقانوني في الدول الديمقراطية. يخول الدستور مؤسسات معينة استخدام العنف والقانون، ويضع قيوداً على استخدامها له في الوقت ذاته. يجب أن يتحدد الاستخدام الفعلي للعنف بالقانون الذي ترسّى فيه هذه القيم. ثمة فرق بين مبدأ احتكار الدولة العنف الشرعي، الذي يعني عدم جواز ممارسته من مؤسسات أخرى من خارج الدولة، واحتكاره من السلطة، بمعنى امتلاك هذه الأخيرة مطلق الحرية في ممارسته كما يحلو لها، ومن دون ضوابط، بوصف عنفها شرعياً في كل حال.

رابعاً، ثمة محددات أخرى للشرعية في المرحلة المعاصرة، مثل احترام حقوق الإنسان والشرعية الدولية والقانون الدولي الإنساني وغيرها. وتصبح هذه أشد أهمية في الدولة التي تفتقر إلى قيود قانونية على استخدامها للعنف، ونظام قضائي مستقل وفاعل في الدولة يحاسب مؤسسات الدولة ذاتها على خرق القوانين القائمة. ويدور في العالم المعاصر صراع على تحديد سيادة الدول بحجة حماية المدنيين من العنف غير الشرعي. وهذا بالتحديد ما يرفضه في هذه المرحلة التاريخية أقطاب مثل روسيا والصين تتبنى أدلة السيادة. وتطابق "أيديولوجية السيادة" هذه ما بين السيادة والشرعية، وتساوي بين الشرعية والمشروعية. أي إن السلطة التي تمثل الدولة نحو الخارج لا يمكن أن تقوم بعمل غير شرعي في نطاق سيادتها. فما تقوم به هو شرعي

بوصفها ذات سيادة. ولهذا التطابق عواقب خطيرة؛ فهو يمنح الحرية لنظام الحكم الذي يمثل الدولة والشعب نحو الخارج، بغض النظر عن طبيعته، في فعل ما يراه مناسباً في نطاقه السيادي إقليمياً وسكاناً.

يتوقع المواطنون في الدولة الحديثة أن تُعنى قوانين الدولة بتوليد أكبر قدر ممكن من المنافع لسكان إقليم الدولة. بهذا المعنى، تدّعي الدولة، أو الموظفون الرسميون المخوّلون تمثيلها عند التنفيذ، أنها مهتمة برعاية السكان وضمان استمرارية تاريخية للمجموعة السكانية القاطنة في هذا الإقليم؛ وهي بذلك تميزهم من غيرهم، مثلما تميزهم من غيرهم عند ادعاء حقها في إكراههم وممارسة هذا الإكراه. وحتى في حالات الوجود الاسمي للدولة، فإن الادعاءات القادمة من قمة الدولة تتألف من مكّونين: تحديد "نحن" في مقابل "هم"، وادعاء أن الدولة هي مصدر الحماية الرئيسة للمصالح العام وتفسيره وتفعيله. والحديث هو دائماً عن مصالح الأمة/ الشعب/ المواطنين. ويعني هذا تحوّل الدولة الحديثة إلى بؤرة للهوية الجماعية التي تشكل حولها. وعموماً يدّعي الرسميون الذين يحتلون مناصب في مؤسسات الدولة أن الدولة هي دولة لأمة، دولة للشعب أو المواطنين⁽⁵⁵⁾. مع تكرار هذا الخطاب، وممارسته بأشكال متعددة، والتعامل بين الدولة وسكانها على أساسه، تنشأ "نحن" تعبّر عن هوية متميزة، يؤكدّها وتموضع فوق هويات أخرى ومصالح أخرى ناجمة عن شروخ اجتماعية. وهذا كلّه يشكل ما يعتبره غيرمو أودونيل درجة صدقية الدولة⁽⁵⁶⁾.

لقد تعقدت بنية الدولة الحديثة، ولا يصح اختزالها في جوهر ما أو وظيفة رئيسة تقوم بها. سبق أن بيّنا خطأ اعتبارها مجرد وسيلة قمع في يد الطبقة الحاكمة ضد الطبقات الأخرى. لكن حتى احتكار العنف الشرعي هو، وفق فيبر، الذي يضيف إليه بورديو العنف الرمزي، ضروري لكنه ليس بكافٍ؛ إذ لم يعد ممكناً فهم الدولة المعاصرة من دون مكّونات وعناصر أخرى في بنيتها، ووظائف أخرى تقوم بها على مستوى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والبيئية؛ وأصبح المواطنون

(55) ثمة دول تدّعي أنها في الأصل، ومن حيث الهدف، دولة قومية إثنية بعينها تشكل غالبية المواطنين وليس جميعهم، ما يخالف مفهوم الدولة الحديثة. وسنعالج هذا الموضوع لاحقاً.

(56) Guillermo O'Donnell, *Democracy, Agency, and the State: Theory with Comparative Intent* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2010), pp. 54, 77.

يتوقعونها منها. وثمة حالات تحتكر فيها سلطة ما العنف على إقليم وسكان، ومع ذلك لا تتحوّل إلى دولة، لأنها لا تستطيع تحقيق الاستقرار، وينقصها الاعتراف الإقليمي والدولي مثلاً؛ ومن ناحية أخرى ثمة حالات مثل العراق ولبنان، لا تحتكر فيها الدولة العنف، ومع ذلك تبقى في عداد الدول ويتعامل معها العالم أجمع بوصفها دولاً، مع أنها غير قادرة على القيام ببعض أبسط وظائف الدولة. لقد أصبحت الدولة في بعض الحالات تعبيراً عن شرعية لا توجد مصلحة في إعادة النظر فيها، وجزءاً من نظام دولي لدى أقطابه مصلحة في الحفاظ عليه وعلى توازناته.

لذلك يكفي في بعض الحالات أن يتوافر الكيان السياسي على جزء من عناصر تعريف الدولة الحديثة المتكامل كي تسمى دولة. لكن غياب أحد العناصر الضرورية يعطل عمل الدولة ويفسده، ويشوّه بنيتها. وليس صدفة أن يُعدّ احتكار العنف الشرعي محدداً ضرورياً، ففي غيابه يتعطل عمل الدول في حفظ الأمن والاستقرار الذي من دونه تتعطل الوظائف الأخرى.

مثلاً استخلص فيبر مفهومه للدولة من الدول المتطورة في عصره، لا يجوز أن يتلخص الجهد الحالي بتأييد تعريفات فيبر أو غيره، كما فعل أودونيل مثلاً بتكرار ما ورد عنده في تعريفه للدولة، مع إضافة بسيطة هي التغلغل في الإقليم والسكان الذي لا تنجح فيه الدول المعاصرة كلها: "رابطة قائمة على الأرض، تتألف من مجموعة من المؤسسات والروابط الاجتماعية (يساندها غالباً نظام قانوني في تلك الدولة)، تغلغل في الإقليم والسكان اللذين تحددهما وتضبطهما. هذه المؤسسات تدّعي احتكارها استخدام الإكراه الجسدي الشرعي. وعادة يكون لديها، كمصدر وحيد لتطبيق القرارات، سيّد أو تفوّق (Supremacy) في ضبط وسائل الإكراه على السكان والإقليم اللذين تحددهما الدولة"⁽⁵⁷⁾.

يُفترض أن يتمثل تعريف الدولة في العصر الراهن في استخلاصه من درجة التطور التي بلغتها، بما في ذلك مركّبات مثل المواطنة والتوقعات في ما يتعلق بوظائف الدولة غير المرتبطة بالعنف، التي لم يعد ممكناً تصوّر مفهوم الدولة المعاصرة من دونها، وبما في ذلك أيضاً نشوء المنظومة الدولية (نظام الدول). وليس بالضرورة أن

(57) Ibid., pp. 51-52.

يكون التعريف موجزاً مؤلفاً من جملتين أو ثلاث، تلخص العناصر الضرورية. وهذا المفهوم المعاصر للدولة الحديثة لا يُشتق من تأملات فلسفية في جوهر الدولة، بل من التأمل في واقعها الراهن وتوقعات المواطنين مما يفترض أن تكون عليه؛ فغياب هذه العناصر يخلق توتراً بين الواقع وتوقعات الناس، ولمن شاء أن يسميه توتراً بين واقع الدولة الراهن ومفهومها الذي تطوّر. ويتلخص المفهوم وفق تعريفنا في ما يلي:

1. مؤسسات حاكمة لإقليم ترابي وشعب، يجمع بينها كيان واحد ذو نظام قانوني مستقل عن الأنظمة القانونية الأخرى؛ 2. سلطة تشريعية تسنّ القوانين السارية التي تُدار بموجبها شؤون السكان الذين أصبحوا مواطنين بتعريفهم بالقانون وخضوعهم له. وقد تكون هذه السلطة في أيدي حُكّام غير منتخبين، أو في يدي برلمانٍ منتخب، لكن من الواضح أن التشريع ليس مجرد أمر تعسفي صادر عن حاكم، ولا هو مجرد أعراف أو دين سائد. ليس القانون وحياً منزلاً، ولا هو فريضة مقدسة، لكنه من ناحية أخرى عكس التعسف، بمعنى أنه مكتوب سلفاً بلغة عامة، حيث يسري على الجميع، وينص على الاستثناء بوصفه استثناءً؛ 3. سلطة تحكّر وسائل العنف، منصوص على صلاحياتها وحدود هذه الصلاحيات بالقانون، ولديها القدرة على ممارسة هذا الاحتكار على إقليم وسكانه⁽⁵⁸⁾؛ 4. تمارس سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية على نحو حصري ضمن حدود إقليم ترابي، وتمثل شعبها بوصفها مؤسسة السلطة المخولة بتمثيله رسمياً أمام الدول الأخرى؛ فهي من زاوية نظر أخرى دولته. وبهذا المعنى، فإن الشعب ليس مجرد محكوم، بل يدعي هذا الكيان أنه دولة هذا الشعب بمعانٍ كثيرة⁽⁵⁹⁾؛ 5. جهاز بيروقراطي محترف متخصص في إدارة الشأن العام، بموجب قوانين تنظم عمله. يمثل جهاز موظفي الدولة هذا، على اختلاف دوائرها، جسّد الكيان المادي المحسوس في التواصل مع المواطنين. بعض وظائف هذا الجهاز مثل الشرطة والخزانة (طباعة العملة وإقرار الضرائب والجمارك وجبايتها

(58) التمكن من احتكار العنف ليس قائماً في مفهوم السلطة ذاته، بل إن شروطه متضمنة في الحداثة وما وقرته من مركزة وسائل العنف، والتكنولوجيا، وأدوات التنظيم والإدارة.

(59) وفي حالة المنشأ القومي للكيان، وتطابق القومية مع الشعب، فإنه يعبر عن قومية بعينها. ويسعى لا للتعبير عن القومية فحسب، بل أيضاً لتشكيلها وبنائها عبر نشر اللغة وتوحيد التاريخ في برامج التدريس وعمليات بناء الذاكرة وغيرها. لا يدخل هذا في تعريف الدولة، بل في تعريف الدولة القومية التي سأميّزها لاحقاً من الدولة-الأمة أو الدولة الوطنية.

والفائدة البنكية) واستصدار الوثائق الرسمية، مثل شهادات الولادة وجوازات السفر، هي وظائف محصورة فيه أو بتكليف منه⁽⁶⁰⁾، ويتوقع منه أن يقوم بمهام أساسية في مجالات الصحة والتعليم وتوفير البنى التحتية. وقد أصبحت الواجبات ضمن واجبات بدرجات مختلفة، لكنه لا يحتكرها؛ ومع أن جهاز الدولة لا يحتكرها إلا أنه يضع معاييرها؛ 6. مواطنة بالولادة أساسًا، أو بموجب قوانين الجنسية، هي عضوية في هذا الكيان، ترتبط بها بحقوق وواجبات محدّدة بالقانون. وأهم ما يحوّل الرعايا إلى مواطنين، سواء أكان الكيان ديمقراطيًا أم لا: أ. عضويتهم المباشرة فيه، بحمل جنسيته؛ ب. كون القانون يحدد لهم حقوقًا وواجبات؛ ج. خضوعهم لقانون واحد؛ د. جواز أن يتوقعوا من أجهزته أن تضع مصلحة المواطنين في قمة سلّم أولوياتها، مع وجود نقاش، وحتى صراع، على تحديد هذه المصلحة. إن إخضاع المواطنين لأنظمة قانونية مختلفة لا يمس فقط بمبدأ المساواة، بل أيضًا مبدأ المواطنة، أي مبدأ الدولة الحديثة. وكلما اقترب نظام ما من تطبيق حكم القانون، اقترب من هذا المفهوم، وكلّما نحا منحى التعسف ابتعد عنه؛ 7. اعتراف الكيانات السياسية المستقلة به بالحد الأدنى اللازم كي يكون هذا الكيان قادرًا على التبادل التجاري ونسج علاقات مع كيانات سياسية مستقلة أخرى، أو القدرة على الصمود مدة كافية حتى تحصيل اعتراف كهذا بفرض الأمر الواقع.

لا تتوافر هذه المكونات في جميع الدول، وتعلو أهمية بعضها على الأخرى في ظروف معينة. لكن غياب بعضها يعني في هذا العصر أن كيانها غير مكتمل بعد.

(60) أضيفت وظائف أخرى ليست من ضمن تعريف الدولة، وهي متعلقة غالبًا بتصرّات القوى الحاكمة للخير العام، وتعبيرها أيضًا عن مصالحها، ومصالح القوى التي تمثلها من خلال هذا الفهم. وفي الوقت الذي تزداد تطلّعات السكان وتوقعاتهم من الدولة، يدور صراع شعبي وسياسي وقانوني وثقافي مع/ وضد توسع نفوذ أجهزة الدولة إلى مجالات اقتصادية واجتماعية وفردية خاصة. وتعاد بموجب نتائج هذا الصراع (بالحسم أو بالتسويات) صياغة معنى اقتصاد السوق والقطاع العام، وحدود المجالين الخاص والعام، والمجتمع المدني والأهلي.

الفصل التاسع

السيادة والمواطنة

في المدن الحرة بوصفها أحد مصادر نشوء الدولة الحديثة، إضافة إلى الملكية المطلقة التي تركز السلطة وتفرضها على إقليم ترابي. في أن المصدر الأول يتضمن تقليد المواطنة المتميز من الرعية، وهو المشترك مع المواطنة المعاصرة. في تميز المواطنة المعاصرة بوصفها عضوية في الدولة وليست في جماعة، وفي تضمّنها حقوقاً وواجبات، وفي أنها المشترك بين الحكّام والمحكومين، ومن ثم فهي وجه الدولة الآخر. في أن المواطنة لم تنتقل مباشرة إلى الدولة الحديثة، بل عبر تجربة الثورة الفرنسية وخطابها وتأسيس حقوق المواطن. في النضال من أجل الحقوق السياسية والمدنية والاجتماعية. في ترتيب مارشال التاريخي لتطور الحقوق المدنية، ثم السياسية، ثم الاجتماعية في بريطانيا. في أن التعاقب التاريخي لحقوق المواطنة يختلف من دولة إلى أخرى. في أن الحقوق السياسية ليست شكلية، بل قد تكون الطريق لتحقيق الحقوق الأخرى أو ترسيخها. في الفروق بين التقليد الأهلي والليبرالي والجمهوراني في ما يتعلق بالمواطنة وحقوقها وعلاقتها بالدولة والجماعة. في ضرورة التمييز بين النقاش الدائر بين هذه التيارات الثلاثة في الديمقراطيات الليبرالية من جهة، وصراع الجماعات على تقاسم الدولة في دول غير ديمقراطية من جهة أخرى. وفي تنفيذ فكرة العضوية ما بعد الوطنية بوصفها بديلاً من المواطنة.

أولاً: بدايات المواطنة

في سعي لفهم تطوّر المجتمعات والتقدم الاجتماعي بظهور المجتمعات الحديثة، ومن خلال النظر في أوجه الشبه والاختلاف في ما بين المجتمعات البشرية، بدأ المفكر الليبرالي الإنكليزي هوبهاوس بدراسة تطوّر المبادئ الجامعة التي تُشكل روابط المجتمع الإنساني، وهي في الوقت ذاته "القوة الموجّهة" للتطور في مرحلة ما. وأدرج هذه القوى الدافعة ضمن ثلاث مجموعات: تتمثل أولها في روابط القرابة (Kinship)، وثانيها في مبدأ السلطة (Authority)، وثالثها في مبادئ المواطنة (Citizenship)⁽¹⁾. وتمثل علاقة القرابة العنصر الموحد للجماعات قبل نشوء سلطات حاكمة (وهي عنده سلف القومية). أما السلطة، فهي الرابط بين الحكام والمحكومين في الممالك القديمة والقروسطية. وفي مرحلة الدولة، أصبحت المواطنة هي المبدأ، وأصبحت علاقة الحاكم والمحكوم معكوسة؛ إذ أصبح "الشعب، المواطنون، هم الدولة. والحكومة هي خادمتهم، عوضاً من أن تكون سيّدهم، وأفرادها ملزمون بالقانون بقدر التزام أكثر رعايا الدولة تواضعاً"⁽²⁾. وهذه أفكار تنويرية فلسفيًا، تضع تسلسلاً للمفاهيم، لكنها ليست بالضرورة متلائمة مع مسار التطوّر التاريخي.

بموجب منطق هذا الكتاب وفرضياته، ثمة مصدران تاريخيان لنشوء الدولة الحديثة: أولاً، الملكية المطلقة وصراع الملك لمركزة القوة بين يديه وتوسيع نفوذه في آن، وبناء البيروقراطية، بدءاً بإدارة أرضه وأملاكه. والتركيز عليها هو تقليد فكري يقود إلى تأكيد السيادة على إقليم وسكانه، بما في ذلك التشريع في هذا النطاق، واحتكار العنف الشرعي، بوصفها مميزات الدولة الحديثة الأساسية. ثانيًا، المدن الحرة في العصر الوسيط، ولا سيما تلك التي نشأت على طريق التجارة من البحر المتوسط إلى الشمال، وهو ما مثّله على نحو مميز المدن الحرة في وسط أوروبا وشمالها والمدن الإيطالية التي نشأ فيها الفكر السياسي المتعلق بالدولة. وقد نشأ تقليد آخر في الإدارات الذاتية للمدن والبلدات على الشاطئ الشرقي لأميركا الشمالية (الذي توسّع توكفيل في وصفه)، وأثر في مسار تطور المواطنة في الولايات المتحدة وكندا.

(1) Leonard Hobhouse, "The Growth of the State," in: James Meadowcroft (ed.), *Hobhouse: Liberalism and other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press: 1994), pp. 137-138.

(2) Ibid., p. 145.

ويقود التقليد الذي يبحث عن جذور الدولة في نمط إدارة المدن المستقلة (وليس بالضرورة في الفكر السياسي الذي نشأ فيها، وبعضه نظر إلى الملكية المطلقة) إلى تأكيد فكرة المواطنة. والدولة الحديثة هي نتاج المركزة والتمدين في الوقت ذاته.

ليست مصادفةً أن المواطنة هي، بالنسبة إلى منظري الملكية المطلقة، وخصوصًا هوبهاوس وقبله بودان، خضوع لصاحب السيادة. بهذا المعنى تكون المواطنة نظرية فقط، ولا تختلف في الواقع عن الرعية. وعند بوفيندورف، المواطنة هي مجموعة من الواجبات. وبما أن المواطنين عند بودان هم رعايا، فإن تباين ثقافتهم وعاداتهم وما إلى هنالك لا يُغيّر من الأمر شيئًا. أما المواطنة في المدن الحرة، فتضمّنت الحقوق، وليس واجب الخضوع فقط (مع التذكير بأن الحقوق وقسمًا كبيرًا من الواجبات كانا محصورين في فئة من سكان المدينة الأصليين، الذكور أصحاب الأملاك)، وكانت الثقافة المشتركة بين المواطنين مهمة جدًا. وارتبطت الحقوق بالانتماء إلى هذه الثقافة المشتركة أيضًا. ومن هنا، فإن فكرة العلاقة بين الهوية المشتركة (التي أصبحت لاحقًا الهوية الإثنية أو القومية) والحقوق المواطنة تجد مصدرها أيضًا في المدن المستقلة التي أصبحت مصدر فكرة المواطنة، وتحديدًا المواطنة الجمهورية التي تُشدّد على العلاقة بين المواطنة والفضائل المدنية، وتردّد صداها من المواطنة الأثينية عبر الفلسفة الرواقية، وصولًا إلى روسو.

لم يكتف مارسيليوس البادوفي، وهو أحد أهم منظري الملكية المطلقة، بالتشديد على أن سلطة الملك، أو الإمبراطور، تتفوّق في الشؤون المدنية على سلطة البابا، كما سبق أن ذكرنا، وأن هذا ضروري من أجل الاستقرار، وذلك في كتابه المدافع عن السلام (1324)، بل إنه أكد أيضًا فكرة المواطنة. نقل مارسيليوس تعريف أرسطو للمواطن بوصفه الشخص الذي يشارك في جماعة مدنية في وظيفة قيادية أو استشارية أو قضائية، بما يميزه من العبيد والنساء والأطفال⁽³⁾. ومن المهم الإشارة إلى بروز فكرة هيئة المواطنين، التي يُشارك عبرها كل شخص بالتشريع لنفسه، عند مارسيليوس. وهي صيغة مبكرة لمسألة أن المواطنين الأحرار هم أولئك الذين ينصاعون لقوانين شرّعوها بأنفسهم. وكتب استنادًا إلى أرسطو: "ربما لأن ما هو

(3) Marsilius of Padua, *The Defender of Peace* (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2005 [1324]), p. 67.

صحيح في مسألة القوانين هو مصلحة المدينة والمشارك بين المواطنين، ويحصل ذلك بأفضل طريقة بواسطة هيئة المواطنين الكاملة، أو الجزء الأكبر وزناً فيها الذي يمثل تلك الهيئة كلها [...] أما الخلل الذي قد يشوب بعض القوانين المقترحة، فيمكن للعدد الأكبر أن يلاحظها على نحو أفضل من أي جزء منها؛ إذ إن وجود الكل، أو على الأقل أي عينة شاملة، هو أكبر في المقدار والفضيلة من أي جزء خاص منها على حدة»⁽⁴⁾.

قبل ذلك، تناقلت أجيال من المثقفين مقولات وأفكاراً متفرقة متعلقة بالمواطنة اليونانية والرومانية. وقد أصبحت أكثر اكتمالاً مع ترجمة كتاب السياسة لأرسطو وانتشاره، والأدبيات المختلفة من الفلسفة الرواقية المتعلقة بالمواطن وواجباته ومناقبه. لكن مبدأ المواطنة، في كلتا الحالتين، العصر القديم والعصر الوسيط، اشتق من عضوية في جماعة، وليس من حقوق "طبيعية" لصيقة بالفرد نفسه، فضلاً عن أنها كانت محصورة في أقلية من السكان تتمتع بامتيازات، أصحاب الأملاك الذكور عموماً.

ازدهرت فكرة المواطنة في المدن الإيطالية التي تحررت من سلطة الأساقفة، ولم تخضع بشكل مباشر للملوك، ولا سيما تلك التي ارتكزت في مصادر عيشها على التجارة. حصل ذلك قبل أن يكتب مارسيليوس، أو غيره، عن أفضلية سلطة الملك على الكنيسة في الشؤون الدنيوية، بمعنى أن مارسيليوس وبارتولوس وغيرهما من المستشارين القانونيين الذين نظروا إلى الدولة، عكسوا في فكرهم تحولات جارية في المدن الإيطالية، وفي المدن الحرة في جنوب فرنسا وشمالها، وفي غرب ألمانيا وجنوبها. وفي إنكلترا، ارتبطت هذه المدن مع الملك بميثاق منحها حرية إدارة شؤونها منذ ريتشارد الأول وأخيه جون، في مقابل تأدية ضرائب⁽⁵⁾.

طوّرت المدن أشكالاً مختلفة من الإدارة الذاتية وجباية الضرائب والخدمة العسكرية. وثمة أشكال مختلفة من انتخاب الجمعيات والمجالس التي أدارت المدينة

(4) Ibid., p. 69;

يُنظر أيضاً: ديريك هيتز، تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص 75.

(5) المرجع نفسه، ص 78-79.

الأوروبية المستقلة. وفي رأيي، يمكن تتبع جذور الدولة الحديثة في المدن الحرة في العصر الوسيط. وليس بالضرورة أن يبدأ خط التطور بنشوء الملكيات المطلقة؛ فقد نشأت فيها مؤسسات تحفظ الأمن وتجمع الضرائب، كما نشأت فيها من جديد فكرة المواطنة. ويذكر ديريك هيتير وثيقة من مدينة سينا في إيطاليا تفيد أنه كان في المدينة 860 مسؤولاً رسمياً غير عسكري، بمن فيهم 90 مسؤولاً لتقدير الضرائب، وكان بعضهم موظفاً يعمل بأجر، وإن كان عمله جزئياً⁽⁶⁾. هذا نموذج للدولة غير نموذج النظام الملكي، وقد توافر أيضاً على قدر كبير من التنظيم الذاتي المؤسسي، وليس مجرد تطوير ما اعتبره تيلي احتكار السرقة، بمعنى قيام عصابة من الرجال بحماية المواطنين من العصابات الأخرى، أي احتكار الابتزاز والعجاية منهم، مثلما حصل فعلاً في تاريخ نشوء بعض الدول مع انهيار الإمبراطوريات، كما في الصين، مثلاً، في مراحل معينة من تاريخها، وأيضاً عند انهيار الإمبراطوريات في أوروبا. وتقدم المدينة الحرة في العصر الوسيط نموذجاً مختلفاً؛ فلماذا لا يمكننا اعتبارها نواة الدولة؟ صحيح أن الدول التي نشأت في أوروبا لم تتطور مباشرة من هذا النموذج، بل من مركزية السلطة في أيدي الملوك، والسيطرة الإقليمية، وتم فصل التخصصات داخل السلطة المركزية، لكن هل يعقل أن الملكيات المطلقة في تطورها في القرنين السادس عشر والسابع عشر لم تتأثر بهذا التنظيم الذي كان قائماً في المدن، وإن لم يكن في ما أصبح عواصم هذه الدول؟

عاش برونو ومكيافيلي في الفترة نفسها. وهما نتاج الحياة السياسية الاجتماعية نفسها في فلورنسا، لكن برونو تأثر بالبوليس اليوناني، في حين تأثر مكيافيلي بتاريخ روما. وقد عمل برونو في كتاباته على إحياء فضيلة فلورنسا المدنية والوطنية مع تميز حكومة الجمهورية فيها، واعتبر أنها جمهورية حرة لا يُقيد الناس فيها سوى القوانين⁽⁷⁾. وإضافة إلى دور المدينة بشكل عام، كان للبرجوازية المدنية وتحالفها مع الملوك ضد الإقطاع دورٌ مهم في مركزية السلطة ضد الإقطاع والأمراء.

كما سبق أن بينّا، استحوذت الكيانات التي جمعت حاكمين بمحكومين تسمية دول بأثر تراجع، بشرط تمييزها من الدولة الحديثة. كان المحكومون هم الرعايا،

(6) المرجع نفسه، ص 83.

(7) المرجع نفسه، ص 88.

والحكم يشملهم والمناطق التي يعيشون فيها، ولا يشمل تواصلًا إقليميًا ترابيًا محددًا بحدود سياسية؛ فالسيادة على إقليم متواصل ضمن حدود سياسية هو من مميزات الدولة الحديثة. وليست السيادة على السكان، في حد ذاتها من مميزات الدولة الحديثة؛ فقد كانت هذه جل ما ميّز حكم الملوك في الماضي، بل المهم هو تحوّل علاقة السيادة على سكان إلى علاقة مواطنة. المواطنون محكومون، بوصفهم رعايا دولة هم أعضاء فيها، وليسوا رعايا حاكم.

إذا كانت السيادة في الدولة الحديثة تتحدث بلغة القانون، أي تتحوّل إلى سيادة القانون، كما بيّنّا في الفصل السابع من الكتاب، وإذا كانت مشروطة بوجود شعب ومشاركات بينه وبين المؤسسات الحاكمة، وليس مجرد رعية تخضع لأوامر؛ فالعلاقة المركّبة من حقوق وواجبات هي هذا المشترك، إنها المواطنة، ولا دولة حديثة من دون مواطنة. ويسود اعتقاد أن المشترك هو القومية الإثنية، أي الأصول المشتركة والثقافة، بوصف الدولة كيانًا إثنيًا قوميًا. ويُعدّ الانتماء الإثني القومي في كثير من الحالات شرط المواطنة، أو المواطنة الكاملة على الأقل. هذا مسار تاريخي لا يجوز تجاهله، ولكن المهمة النظرية تكمن في تبين أن القومية قد تكون مرحلة تاريخية مهمة في تشكّل الدولة الحديثة والوعي المواطني، حيث تتطابق العضوية في الجماعة القومية مع العضوية في الدولة. وعلى الرغم من وجود حالات تاريخية كهذه، نشدد على أن هذا التطابق ليس ضروريًا. والفصل القانوني بينهما ضروري، لكي تحقّق الدولة الحديثة مفهومها. المواطنة مكون في مفهوم الدولة الحديثة، أما القومية فليست مكونًا من مكونات مفهوم الدولة الحديثة.

كما ذكر سابقًا، لم تكن جذور المواطنة في بدايات الدولة الحديثة (الملكيّات المطلقة)، بل في المدن الحرّة غير التابعة مباشرة لملوك. وأصبحت في الحداثة الصفة العامة للسكان، وليست امتيازًا تمتلكه أقلية، كما كانت في البولس، حيث كانت عضوية في جماعة تتمتع بمكانة معيّنة وامتيازات. وأصبحت تعني العضوية في الدولة، ولم تعد امتيازًا، بل أصبحت مركّبًا من الحقوق والواجبات، من المواطن تجاه الدولة، ومن الدولة تجاه المواطن. وبمعنى ما، فإن حقوق المواطن هي في جزء كبير منها واجبات على الدولة، وواجبات المواطن هي حقوق للدولة و/أو المجتمع و/أو المجال العمومي عليه. وبهذا المعنى تمفصلت السيادة، وأصبح موضوعها

هو ذاتها (تجاه الداخل على الأقل). المواطنة هي البعد الآخر للسيادة، وذلك على وجهين: 1. المواطن الذي تمارس السيادة عليه هو جزء منها، وعضو في الهيئة التي تمارسها؛ 2. المواطنة هي حقوق للمواطن وواجبات عليه، وحقوق للدولة وواجبات عليها. هذا كله من حيث الإمكان الكامن في المفهوم، أما الواقع، فشهد تطوّرًا تدريجيًا للمواطنة في بلدان عدة منذ القرن الثامن عشر، وذلك في مسارين: مسار المشاركة في الشأن العمومي، ومسار الحقوق، إلى أن وصلت إلى وضع تشكّل فيه نموذجًا للمواطنة في الدولة. وأصبح في إمكان الناس، في كل مكان، أن يقارنوا مواظنتهم بما وصلت إليه المواطنة في بلدان أخرى، ويميزوا "النقص" فيها.

المواطنون في العصر الوسيط هم (Burger) سكان الـ (Burgh) والـ (Borough) الذين تمكّنوا من تحقيق استقلالية نسبية عن الإقطاع، مثلما أن مواطن باللاتينية (civis) هو مواطن في مدينة (civitas). ولم تسر المواطنة تلك على القرى المحيطة التي كانت تحت سيطرة المدينة الحرة. لقد كانت امتيازًا للذكور البالغين الذين يعملون أسرهم في المدينة، ولم تنطبق على النساء والأجراء والوافدين. ولم تكن المدن سيادية، بل تمتعت باستقلال نسبي ومتغير. وعلى كل حال، لم يكن يومًا ثمة مواطنة غير مسوّرة بالتميز من الآخر غير المواطن. يصح هذا حتى عصرنا مع نشوء الدول، حيث الجدلية الدائرة داخل أسوار المواطنة التي قد تضيق وتتسع، تختلف عنها في خارجها.

كانت المواطنة اليونانية والرومانية مواطنة جمهورية محصورة في فئة من السكان الأحرار الذكور القادرين على القتال ودفع الضرائب. وكلما توسعت المواطنة وأصبحت أكثر شمولًا، فقدت تميزها وامتيازاتها. كان هذا مصير المواطنة الرومانية حين توسعت لتشمل شبه الجزيرة الإيطالية كلها، ولاحقًا الإمبراطورية بعد عام 212م.

ما المشترك بين المواطنة الحديثة وتلك المواطنة؟ المشترك الرئيس هو أن المواطن لم يكن مجرد رعية، بل كان مشاركًا في إدارة الشأن العمومي.

يعود سلف فكرة المواطنة الحديثة، التي يعتبرها هذا الكتاب من عناصر تعريف الدولة، إلى مدن العصر الوسيط في أوروبا. كانت هذه مواطنة حصرية مرتبطة إلى حد بعيد بالانتماء إلى الجماعة، وتشبه بذلك نموذج المواطنة في البوليس اليوناني

وتبتعد عن فكرة المواطنة في الإمبراطورية الرومانية التي أضافت إلى مواطني روما الأصليين مواطنين انضموا إليهم من خلال التوسع الإمبراطوري، وكلما اتسعت لتشمل فئات أوسع، كانت تصبح أكثر ضموماً للاحية الحقوق. فتميّزت روما، كما يقول بلاك، بأنها منحت "الأجانب" مواطنة قانونية، لكنها لم تشملهم بالمواطنة السياسية⁽⁸⁾. وبعد المدن الحرة في العصر الوسيط، تطورت في هولندا وبريطانيا ومستعمراتها في أميركا الشمالية أشكال من المواطنة، تتمثل في تعبير المواطنين عن أنفسهم من خلال انتخاب مجالس.

وتفصل مسافة تاريخية طويلة مواطنة مدن العصر الوسيط الحرة عن المواطنة الليبرالية الحديثة التي تُعدّ عضوية في الدولة، بغض النظر عن حجمها، وتتضمن حقوقاً مدنية، ثم سياسية، ثم اجتماعية. وقد تطورت تاريخياً بهذا الترتيب وفق توماس همفري مارشال (Thomas Humphrey Marshall) (1893-1981). لم تتطور المواطنة في الدولة الحديثة مباشرة من تلك المواطنة المدنية، بل جرت العودة إلى هذا التقليد بعد الثورة الفرنسية التي كانت المواطنة في مركز خطاب قياداتها ومواثيقها (ربما بتأثير مباشر من فكر روسو). وبقيت المواطنة، في نظر برايان تيرنر، الاستثناء لا القاعدة. وهي هشة سياسياً وسريعة العطب، ولا تتراكم تاريخياً⁽⁹⁾. أما تحقيق ما يسمى "المواطنة العميقة"، فهو أمر غير يقيني وعرضي سوسيولوجياً (Contingent)؛ فالمواطنة الإنكليزية احتاجت إلى ثلاثة قرون لتتشكل منذ التسوية الدستورية إلى نشوء دولة الرفاه في عام 1948.

وقد عدّ كانط المواطنة الحديثة عضوية في الدولة، وميزها من المواطنة في المدينة؛ وعمادها المساواة أمام القانون، والمساواة في الاستقلالية والحرية. لكل عضو في الدولة الحق في أن يصل إلى أي منصب بموهبته ومهارته واجتهاده وحظه الجيد. ولا يجوز لأحد من المواطنين أن يقف في طريقه بوساطة امتيازات وراثية

(8) Antony Black, *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (New Brunswick, NJ/London: Transaction Publishers, 2003 [1984]), p. xix.

(9) Bryan S. Turner, "Islam, Civil Society, and Citizenship: Reflections on the Sociology of Citizenship and Islamic Studies," in: Nils A. Butenschon, Uri Davis & Manuel Hassassian (eds.), *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000), pp. 30-31; Paul Barry Clarke, *Deep Citizenship* (London/Chicago, IL: Pluto Press, 1996).

أو امتيازات المنصب، بحيث يُعَوِّق ويُعَوِّق نسله إلى ما لا نهاية⁽¹⁰⁾. ويعني هذا أن المواطنة نقيض الامتيازات الموروثة ووراثة الوظائف والمناصب. فلكل فرد، وفقاً لكانط، الحق في الحرية بالولادة، وذلك قبل أن يفعل أي شيء يُمكن الحكم عليه بموجب هذا الحق. وهو حق متساوٍ على نحو مطلق في ما يتعلق بسلطته أن يُجبر الآخرين على استخدام حريتهم بطريقة تتناسب مع حريته. ولأن الولادة ليست فعلاً قام به هو، فإنها لا يمكن أن تُنتج لامساواة في مكانته القانونية، فالإنسان لا يتحمل مسؤولية ولادته. ولا يمكن أن تجعله يخضع لقوانين إكراهية باستثناء تلك التي يخضع لها مثل الآخرين، الناجمة عن سلطة تشريعية واحدة. لهذا لا يمكن أن يكون لأحد في الدولة/الكيان المشترك امتيازات موروثة ضد أترابه. ولا يُمكن لأحد أن يُورث الامتيازات لنسله، ولا سيما تلك المرتبطة بالمنصب الذي يشغله، ولا أن يدعي أنه مؤهل بالولادة، وأن يمنع الآخرين بالقوة من الوصول إلى مناصب عليا⁽¹¹⁾.

إن المواطنين في الجمهوريات يحكمهم مواطنون مثلهم، ولا يحكمهم حكام أجانب، ولا أسر حاكمة بالوراثة. وتاريخياً عنت كلمة "مثلهم" يشبهونهم، وهذا يشمل اللغة والقومية. وما زالت مسألة استقلالية المواطنة عن هويات المواطن الأخرى، بحيث تصلح أن تكون وحدها وجه الشبه بين الحكام والمحكومين، مسألة مفتوحة، ويتطلب الخوض فيها جهداً نظرياً في توضيح المفاهيم. وهو ما نحاول فعله في هذا الكتاب.

في الدول المستقلة حديثاً، بعد إذ تحررت من الاستعمار، تولدت المواطنة مباشرة من نشوء الدولة، وسُمِّي السكان مواطنين، ومُنحوا جنسية تميزهم من غير المواطنين. لكن الدول في بعض الحالات ورثت نظاماً ملكياً تقليدياً، أبقى عليه الاستعمار، أو نشأ في ظله. وفي غالبية الحالات نشأت جمهوريات يحكمها "مواطنون" مدنيون. وفي حالات الدكتاتوريات وحكم العسكر بقيت المواطنة اسمًا بلا مسمى، لكن حتى في هذه الحالات، اعترف رسمياً بأن المواطن ليس مجرد رعية، وبأن له حقوقاً وُضعت في الدساتير، حتى لو لم تُمارس. ولكن المواطنة والوعي

(10) Immanuel Kant, "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice,'" in: Hans S. Reiss (ed.), *Kant: Political Writings*, H. B. Nisbet (trans.), 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 75.

(11) Ibid., p. 74.

بها، بوصفها عضوية في الدولة، وتجلياتها وحقوقها السياسية والاجتماعية والمدنية بقيت موضوع نزاعات طويلة ومريرة.

كان الأساس في المواطنة، في رأي، راينهارد بنديكس (Reinhard Bendix) (1916-1991) هو مبدأ المساواة أمام القانون أو حكم القانون. وتطورت هذه المساواة القانونية على حساب الامتيازات الموروثة⁽¹²⁾، لكنها في البداية تخلق أنواعاً من عدم المساواة (الاقتصادية غالباً). كما أنها تعايشت فترة طويلة مع الامتيازات الموروثة، والتباين في المكانة على نحو انعكس في التفاوت في العلاقة مع الدولة والحظوة لدى مؤسساتها.

ليست المواطنة معطى ظهر فجأة في الحداثة، ولا مفهوماً نظرياً جاهزاً للتطبيق. المواطنة الحديثة في الغرب هي نتاج مسار تطور طويل للحقوق المدنية (في بريطانيا من القرن الثامن عشر والثورات الأميركية والفرنسية) وأفكار المساواة والفردية والثورة الصناعية، فضلاً عن أنها نتاج النضال الطويل من أجل توسيع الحقوق السياسية. وقد أدت ممارسة الحقوق المدنية والسياسية إلى الحقوق الاجتماعية. هذا بموجب النموذج، غير أن التطور جرى على نحو متفاوت. وفي بعض الحالات نشأت الحقوق الاجتماعية قبل الحقوق المدنية والسياسية. وقد بينا كيف تباهى هيغل بما حققته ألمانيا في مجال الحقوق الاجتماعية، مقارنة ببريطانيا القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر بفضل رعاية الملك الأبوية.

مع أن مصطلح المواطن (بمعنى الرعية Subject) وُجد عند بوفيندورف، فإن المواطنة الحديثة هي في الحقيقة فكرة النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وتحديدًا بعد الثورة الفرنسية. فهنا نشأت فكرة المواطنة السياسية. إنها نتاج صراع الطبقة الوسطى ضد امتيازات الطبقات القديمة، وانتصار المجتمع على الجماعة (Gesellschaft Over Gemeinschaft). وهي إحلال علاقات اجتماعية مفتوحة غير شخصية محل علاقات مغلقة وتبعية شخصية، وظاهرة مرافقة لتفوق علاقات التبادل في الأسواق على علاقات الجماعات العضوية والقرى. علاقات الأسواق هي علاقات تعاقدية بين غرباء، ومن ثم فهي مفتوحة. لكنها كانت مفتوحة ضمن جماعة

(12) Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order* (New Brunswick/London: Transaction Publishers, 1996 [1964]), p. 92.

متجانسة ثقافيًا، كما كان سلفها، أقصد المواطنة في المدن الحرة في العصر الوسيط، وبقيت مفتوحة في الدول التي أصبحت تطبق ما تعتبره مواطنة كونية، أي متجاوزة الثقافات والإثنيات.

تميزت البدايات بحصر المواطنة ضمن تجانس إثني وديني، كما في سياسات وستمنستر التي أقصت ذوي الأصول الاسكتلندية (Celtic) إذا لم يندمجوا. وهو ما حصل أيضًا للبريتون في بريتاني (Bretagne) في فرنسا⁽¹³⁾. لكن ثمة حالات قليلة ومهمة نشأت فيها مواطنة في دولة تجمع قوميات متعددة، حيث لا تتطلب التنازل عن الخصوصية الثقافية، وحيث تنمو المواطنة ضمن الخصوصية اللغوية أو القومية أو الإثنية وفي العلاقة مع الدولة من خلالها (سويسرا، وبلجيكا، وكندا)، ولا يخلو الأمر من توترات ومشاعر بالغين.

وقد قامت التنظيمات العثمانية بمحاولة كبرى لتأسيس مواطنة عثمانية عابرة ليس للإثنيات والثقافات فحسب، بل للدين أيضًا؛ وذلك بإلغاء مرتبة أهل الذمة. لكن هذه المحاولة التحديثية الجبارة حوصرت بين القوى التقليدية في المجتمعات المشرقية من جهة، ونزعات التتريك عند الحداثيين في إسطنبول من جهة ثانية (يكاد النزوع إلى القومية لدى القوى التحديثية من أعلى، يكون القاعدة، وليس الاستثناء عالميًا)، وتدخل الدول الأوروبية بحجة "حماية الأقليات" من جهة ثالثة.

ثانيًا: الوجه الآخر للسيادة

خلافاً للدول القديمة، تسري سيادة الدولة الحديثة على أرض محددة بحدود سياسية (إقليم ترابي) وقاطني الأرض؛ فالسيادة الإقليمية الترابية هي من مميزاتها الرئيسة. وقد حكمت الدول القديمة في الماضي سكاناً من دون أن تتمتع بالسيادة على أرض محددة. وخلافاً للشعوب التي قد تكون مختلطة، تتفرد الدولة جغرافيًا، ولا تختلط أراضي الدول. الدولة كيان ثابت مكانيًا، والمجتمعات قد تختلط أو تغيب معالم الحدود في ما بينها، لكن الدولة الترابية تبقى قائمة، وتبقى الحدود بينها دائمًا سبباً للحرب. البعد الإقليمي الترابي هو أحد مُركّبي الدولة: الأرض والسكان، لكن

(13) Turner, p. 33.

البُعد الترايبي هو، في نظر بعض الباحثين، الأهم والأكثر تحديداً⁽¹⁴⁾. وهذا أمر غير دقيق، لثلاثة أسباب رئيسة: أولاً، يتوقف الأمر على تعريف الباحث للشعب. تختلط الإثنيات والملل والقوميات، وتتجاوز حدود الدولة، هذا صحيح، لكن إذا عرفنا الشعب بمجموع المواطنين، يكون محدداً بالدولة ومحدداً لها. ويُعطّل ربط المواطنة بالجماعات المذكورة آليات عمل الدولة الحديثة بوصفها دولة المواطنين التي تتعامل مع من هم ليسوا مواطنين فعلاً، أو مواطنين منقوصي الحقوق بوصفها سلطة مسلطة عليهم، وليست دولتهم؛ ثانياً، المبدأ هو أنه حالما حسمت مسألة الحدود الترابية السيادة نحو الخارج، فإن الحدود في الداخل يُفترض أن تزال أيضاً، فالصراع لا يدور فقط لرسم الحدود مع الخارج، بل أيضاً لإزالة الحدود في الداخل. الحدود الترابية مع الخارج تحوّل السكان الذين يعيشون عليها شعباً مؤلفاً من رعايا السلطة المباشرين من دون وسطاء، إقطاعيين وملتزمي جباية وشيوخ قبائل وزعماء محليين ورجال دين وغيرهم. هذه السلطة المباشرة على الفرد هي أيضاً الخطوة الأولى نحو التحوّل إلى المواطنة؛ ثالثاً، سبق أن كررنا في مواضع عدة، أن الدولة الحديثة تقوم على جسر الهوة بين الحكّام والمحكومين، مع صعود المشترك بينهم، وليس مصدره انتماءهم إلى جماعة واحدة، أو مكان واحد، بل عضويتهم في دولة، إنهم مواطنون.

يشدّد أحد متبني وجهة النظر هذه، وهو هسكل فاين، على المركّب الترايبي (السيادة على الأرض)، وينسب إليه الأولوية، مقارنةً بالمركّب الثاني، وهو السيادة على السكان. هذا الأمر عنده لا ينسف مركزية المواطنة في فهم الدولة فحسب، بل يجعل أيضاً إعلان الحرب الحق الأول للدولة، لأن الأصل هو الصراع على حدود الدول. فسيادتها الإقليمية هي مسألة ترتيبات بين الدول؛ ومن ثم، لا قيمة خاصة للمواطنين في هذا الشأن⁽¹⁵⁾. ويخلط الفلاسفة أحياناً بين أمرين: العلاقة بين الدولة والقاطن فيها (Residents)، والعلاقة بين الحكومة والخاضع لحكمها (Subjects). يُستخدَم مصطلح (Subjects) للمواطنين الذين يعيشون في ظل حكومة. وعلاقة الدولة تكون بالقاطنين عموماً على أرضها، لا بالمواطنين فحسب. والمواطن في دولة حديثة لا يُسيطر على شؤون الدولة أكثر مما يُسيطر عليها القاطن الغريب. ولا تختلف في

(14) Haskell Fain, "The Idea of the State," *Noûs*, vol. 6, no. 1 (March 1972), p. 16.

(15) Ibid., p. 25.

ذلك الديمقراطية بوصفها دولا عن الدول المحكومة بأنظمة سلطوية. يظهر هذا بوضوح في السياسة الخارجية التي لا يشارك المواطن في صنعها ويضطر إلى تحمّل المسؤولية عنها، وأن يدفع ثمنها⁽¹⁶⁾.

في رأي فاين أن الفلاسفة لم يهتموا كثيرًا بالمسألة الإقليمية، وأولوا اهتمامًا أكبر للعلاقة بين المواطن والحكومة (كما في حالة نظريات العقد الاجتماعي)، التي قد تبدو من دون بُعد ترابي، أو من دون بُعد إقليمي، وغالبًا ما تُخلط - كما سبق أن بينّا - الحكومة بالدولة. ويرى أن الفلسفة تولي العلاقة بين المواطن والدولة في الديمقراطيات اهتمامًا أكبر، لأن العلاقة التي تستحق الاهتمام الفلسفي هي تلك الحقوق والواجبات التي يُمكن عقلنتها أخلاقيًا. ويُنظر إلى الديمقراطية بوصفها الحكومة الأكثر إنصافًا. ومن الطبيعي افتراض أن إمكانية تبرير الحقوق السياسية والقانونية والواجبات في نظام ديمقراطي تفوق إمكانيةها في نظم أخرى⁽¹⁷⁾. لكنه يرى أن الفلسفة يفترض أن تهتم بالعلاقة بين الدولة والقاطنين على أرضها، فهي تسود عليهم جميعهم، سواء أكانوا مواطنين أم لا، لأنها تسود على الأرض.

والحقيقة أن الجماعات، ولا سيما القومية منها، أدت دورًا تاريخيًا مهمًا في تأسيس الدولة الحديثة، وما زالت تشكّل عاملاً مهمًا في العلاقة بين الفرد والمؤسسات، وفي تماسك الدول. وسبق أن تطرّقنا إلى الإرباك الذي يسببه ذلك لمسألة المواطنة، وسوف نعود إلى هذا الموضوع. إضافةً إلى ذلك، لا إعلان الحرب ولا الاستيلاء على الأرض هما ما يميزان الدولة الحديثة من سابقتها. وحتى في عصر الدولة الحديثة، ظل هناك فرق بين أرضها السيادية ومستعمراتها التي استولت عليها، وكذلك بين شعوب المستعمرات ومواطني الدولة المستعمرة الذين عاشوا في المستعمرات ذاتها. ومثل ذلك مشكلة كبرى بالنسبة إلى الدولة الديمقراطية، لناحية الفجوة الكبرى بين السيطرة والسيادة، وكذلك لناحية الفرق بين الحقوق الكونية المعلن عنها في بلد مثل فرنسا مثلاً، وحرمان سكان المستعمرات من الحقوق.

كان هذا واضحًا على نحو خاص في مجال الحقوق السياسية. وفي رأي برتران بادي (Bertrand Badie)، اضطربت المعايير مع نشوء الواقع الاستعماري. فقد عُدَّ

(16) Ibid., pp. 18-19.

(17) Ibid., p. 20.

السكان المحليون في المستعمرات رعايا، لكن من دون حقوق المواطنين في المتروبول⁽¹⁸⁾. لقد انتصرت فكرة الاقتراع العام في المرحلة ذاتها التي اتسعت فيها أراضي المستعمرات في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وفي فترة الثورة الفرنسية، فكّر السياسيون الفرنسيون في خلق برلمانات استعمارية، ولم تُشكّل المستعمرات، ولا حتى الهجرة منها في حينه، خطراً ديموغرافياً، ولا سيما بعد أن أدى الاندفاع الكبير في العام الثاني للثورة إلى إلغاء العبودية، "سامحاً عملياً للسكان الملونين بالعبور إلى المواطنة"⁽¹⁹⁾. في كثير من الحالات حصل تناقض، بل حتى انفصام في شخصيات العاملين في المستعمرات، بمن فيهم يعاقبة راديكاليون، بين "كرم العالمية المدنية المعلن" من جانب الثورة الفرنسية واعتقاد المسؤولين المؤمنين بهذه العالمية المدنية في قدرة كتلة سكانية تُعتبر فاقدة الأهلية لنيل حق التصويت. لكن العبودية أُعيدت في ظلّ القنصلية. وبقي هذا الصراع قائماً بين الإرث الثوري واعتراف الاستعمار بالثقافات المحلية، حيث يَسوس السكان المحليون حياتهم بقوانينهم المدنية الخاصة، من دون حقوق سياسية شبيهة بحقوق الفرنسيين⁽²⁰⁾.

لقد ذكرنا مميزات مثل احتكار التشريع والعنف الشرعي والسيطرة الإقليمية التي وُحّدت إقليمياً تريباً بعينه، وُحّدت له حدوداً سياسية، غير أنه لا يجوز تجاهل المواطنة بوصفها المكوّن الأساسي الذي يسبغ سمة الدولة على السلطات التي تحكم أرضاً وسكاناً. صحيح أن سلطة الدولة ليست فقط على المواطنين، بل على القاطنين على الأرض التي تسيطر عليها عموماً، سواء أكانوا مواطنين أم غير مواطنين، لكن كانت هذه حال السلطات عموماً، قبل نشوء الدولة الحديثة. أما في عصر الدولة الحديثة، فأصبح هذا النوع من السيطرة يُعدّ احتلالاً، وأصبح من حق السكان مقاومته وعدم الخضوع لقوانينه.

إن المواطنين هم من يشكلون جسم الدولة الحديثة، ويميزونها من السلطة. وهذا هو المشترك بينها وبين المدينة - الدولة القديمة. وما يميز الدولة الحديثة، إضافة

(18) بيار روزانفالان، انتصار المواطن، ترجمة سليمان الرياشي (بيروت: دراسات عراقية، 2008 [1992])، ص 509.

(19) المرجع نفسه، ص 510.

(20) المرجع نفسه، ص 511.

إلى احتكار العنف الشرعي والوحدة الإقليمية وتجميع السلطات ومركزتها، هو أيضًا نشوء جماعة المواطنين وجامع المواطنة بين الحكّام والمحكومين الذي تتشكل منه الدولة.

لا يمكن فهم الدولة المعاصرة من دون مكّون المواطنة الذي أصبح الوجه الآخر للسيادة، كما بيّنا من قبل؛ ففهم السيادة على أنها السلطة العليا على إقليم وسكانه، وهي التي شكّلت عنصرًا مهمًا في تعريف الدولة الحديثة، لم يعد كافيًا. وسكان الدولة الحديثة ليسوا مجرد رعايا، إنهم شعب ينتمي إليه الحكّام والمحكومون معًا. ومن ناحية أخرى، فإن مصطلحات غامضة، مثل سيادة الشعب، لا تفي بالغرض؛ إذ لا تسدّ النقص، ولا تدخل في تعريف الدولة، بل في التأسيس لطبيعة نظام الحكم. إن سكان الدولة المعاصرة ليسوا موضوع سيادة فحسب، ولا جماعة سيادية تسمّى أمة سيادية فحسب، بل هم مواطنون أيضًا.

ليست الديمقراطية شرطًا للمواطنة؛ فالمواطنة هي وضعية الفرد القانونية في الدولة الحديثة، لكن المواطنة شرط الديمقراطية. وفي الديمقراطية الليبرالية تبلغ المواطنة النضج، وفيها تتوافر الإمكانية على الأقل لتحقيق المفهوم، لا لنانحية الحقوق والواجبات التي تتألف منها فحسب، بل أيضًا لنانحية وعي المواطن بالمسؤولية الكامنة في العضوية في الدولة تجاه الصالح العام والمجال العمومي. تعني المواطنة العضوية في الدولة والمساواة القانونية في المكانة، وهي لا تفترض المساواة الاجتماعية ولا الديمقراطية، ولا حيوية المجال العمومي، لكنها تضع الدول على مسار يقود إليها إذا توافرت الظروف والقوى الاجتماعية والسياسية التي تُناضل لتحقيق هذه الأهداف.

نظريًا، تجمع المواطنة المعاصرة في الدول المتطورة بين الحقوق المترتبة على العضوية في الدولة والحقوق الفردية "الطبيعية" والواجبات. والحقوق الفردية "الطبيعية"، أي حقوق الإنسان، ليست محصورة في المواطنين، بل تشمل كل من يقيم على أرض الدولة؛ فهي غير مترتبة على المواطنة في الدولة، بل على كون الإنسان إنسانًا. ويفترض أن تحترمها كل دولة موقعة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأقرّت ميثاق الأمم المتحدة. لكن المواطنة تميّز بين العضو في الدولة وغيره لنانحية الحقوق السياسية وجزء من الحقوق الاجتماعية والمدنية (وليس كلها)، وأيضًا

لناحية بعض الواجبات، مثل الخدمة العسكرية إذا كانت إلزامية. "وباختصار، فإن المواطنة هي المبدأ المُنظَّم للدولة الحديثة. إنها تُميز بين الأعضاء وغير الأعضاء". ومن زاوية نظر المواطنة، الدولة هي مؤسسة ذات نظام عضوية. وتُقرر طبيعة النظام مدى فاعلية هذه العضوية، ومدى تأثيرها في عملية توزيع الموارد أو في القواعد والقوانين. وللأمر علاقة بشرعية هذه الدولة⁽²¹⁾. وتوجد المواطنة في شكل ترتيبات قانونية وآليات مؤسسية وتركيبات أيديولوجية وثقافية، وهي المعيار الأولي للعضوية في مجتمع سياسي منظم. ويعتبر بوتينشون أن "سياسات المواطنة" هي مدخل تحليلي للنظر في دينامية تشكيل النظام السياسي وفكرة الدولة في بلد مُحدَّد⁽²²⁾، وهذا أمرٌ صحيح.

إن الدولة المعاصرة ذات السيادة هي دول تمثل شعبًا/ أمة نحو الخارج. وهي تسنّ القوانين بلغة عامة، حيث تسري على مواطنيها كافة. وليس هناك دولة لا تدّعي أنها تُمثل الصالح العام وترعى المصالح العمومية، وأنها تخدم مواطنيها. ويوشك هذا الخطاب أن يدخل في تعريف الدولة المعاصرة. لم تدّع الدول القديمة ذلك؛ ففيها وُجدت الحُكُوم ليحكموا، وعلى المحكومين الطاعة، وكانت هذه طبيعة الأشياء. وعند الحاجة إلى التنظير، كانت الحجة دائمة أن أي نظام أفضل من الفتنة، ولكن هذا لم يمنع الناس من التطلع إلى أن يحكم الحاكم بينهم بالعدل. أما كون الدولة دولة الشعب والحكام، وأن النظام موجود لخدمة شعب، ويمثله أيضًا نحو الخارج، فهذه معانٍ حديثة تمامًا.

إن خلفية كتابات الباحثين في موضوع المواطنة، من أمثال توماس همفري مارشال وبنديكس وستاين روكان (Stein Rokkan) (1921-1979)، وسياق كتاباتهم هو تطور الدولة/ الأمة أو الدولة الوطنية في أوروبا حتى الوصول إلى دولة الرفاه، أو النمط المميز لتطور هذه الدول، هو التوسع في حقوق المواطنة خطوةً خطوةً، عموديًا وأفقيًا، أي في حقوق المواطنة نفسها، وفي القطاعات السكانية التي تشملها. وقد وصلت غالبية الدول الصناعية إلى درجة من "بناء الأمة"، تشمل فيها المواطنة

(21) Nils A. Butenshon, "State, Power, and Citizenship in the Middle East: A Theoretical Introduction," in: Butenshon, Davis & Hassassian (eds.), p. 11.

(22) Ibid., p. 6.

الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية (وفق مراحل مارشال) في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته.

حتى الدول السلطوية الحديثة أيضًا مضطرة إلى تبني فكرة شعب المواطنين، وأن الدولة دولة هذا الشعب، والنظام الحاكم يفترض أن يخدم مصالح الشعب، مثلما أن بناء مفهوم الدولة المعاصر لم يعد ممكنًا من دون مبدأ المواطنة. ولذلك، فإن التناقض في حد ذاته بين خطاب الأنظمة الدكتاتورية المعاصرة بشأن المواطنين من جهة، والواقع من جهة أخرى، يدعو إلى المقارنة، ويسهم في توليد حالة من عدم الرضا. وباتت المواطنة تشكل نموذجًا يتطلع الناس إليه في الدول غير الديمقراطية أيضًا. وأصبح التطلع إلى مكانة حقوقية للمواطن مما يشترك فيه سكان أي دولة معاصرة. حقوق المواطنة في الدولة الحديثة حاضرة حتى وهي غائبة؛ إذ يُعدّ غيابها نقصًا، وهناك إذا توتر بناءً ومثمر بين مفهوم الدولة المعاصر، الذي يشمل المواطنة، والواقع.

غالبًا ما تُجلب الحالة الإنكليزية نموذجًا لتطور المواطنة الحديثة التدرّج لناحية الشمول والعمق. ونقصد بالشمول مدى شمولها السكان البالغين، ونقصد بالعمق مدى تضمّنها الحقوق.

وقد قدّم مارشال في سلسلة محاضراته المعروفة عرضًا لتطور عمق المواطنة، كما فسّر شموليتها ضمن تطوّر الحقوق السياسية وحق الاقتراع، وقد فعل ذلك كثيرون بعده في عرضهم تطوّرها في دول أخرى. المواطنة، وفق مارشال، "هي مكانة تُمنح للأعضاء الكاملين في الجماعة. جميع من يملكون هذه المكانة متساوون في الحقوق والواجبات التي تشتمل عليها هذه المكانة. لا يوجد مبدأ كوني يُحدّد هذه الحقوق والواجبات، إنما تُحدّد بموجب المجتمعات التي تكون فيها المواطنة مؤسسة متطورة تُنتج صورة المواطنة المثالية التي تُقاس بموجها المنجزات التي يتطلع الناس إليها"⁽²³⁾. لاحظ أن مارشال ما زال يتحدث عن عضوية في الجماعة وليس في الدولة! ومع أن المواطنة لم تسهم إسهامًا جديًا في جسر التفاوت الاجتماعي، حتى نهاية القرن التاسع عشر، فإنها "أسهمت في توجيه التقدم إلى الطريق التي تقود

(23) T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class and other Essays* (London: Cambridge University Press, 1950), pp. 28-29.

إلى السياسات المساواتية في القرن العشرين. كما أن للمواطنة تأثيراً إدماجياً، أو على الأقل كانت عنصراً مهماً في العملية الإدماجية⁽²⁴⁾.

في الماضي، قبل نشوء الدولة الحديثة، كانت العلاقة المباشرة بين الفرد والسلطة السيادية من نصيب الرجال العظام. لكن حتى هؤلاء لم يكونوا مواطنين، بل أصحاب امتيازات، أما المواطنة فتقوم على الحقوق والواجبات. وقد أصبح تقنين حقوق البالغين المُعرِّفين كمواطنين وواجباتهم من أهم وظائف الدولة المعاصرة. ومن دون امتيازات مرتبطة بالمكانة (كما في المجتمعات ما قبل الحديثة)، ومن دون مواطنة بحقوقها وواجباتها في المجتمعات الحديثة، وفي غياب الجماعات العضوية، مثل القبيلة والطائفة والجماعة المحليّة، تكون العلاقة المباشرة بين الدولة والفرد علاقة مرعبة؛ إذ تتغول السلطة ويتضاءل الفرد أمامها تماماً من دون حماية. وعموماً، رافق تدمير الأفراد أمام الدولة نشوء آليات الحماية المواطنة، وهي صيرورة طويلة محفوفة بالمعاناة والتضحيات، على مستوى عمق المواطنة وشموليتها.

وقد اشتهر كتاب مارشال بسبب تحديده المبسّط لأنواع حقوق المواطنة، أو ما يُسمّى هو عناصرها. وأخذ عنه كثيرون. وفي الحقيقة لم يكن هذا هدفه، بل أراد تبرير دعمه للحقوق الاجتماعية في بريطانيا في إطار مفهومه للمواطنة الاجتماعية، على الرغم من ليبراليته الاقتصادية التي تقوم على حرية عمل السوق. ولا يهتم الجزء الأساسي من الكتاب كثيراً بهذه التصنيفات التي ترد فقط في الجزء الأول منه، وكأنها مقدّمة لما أراد قوله⁽²⁵⁾. كتب مارشال أن كل عالم اجتماعي صادق، مثل كل اقتصادي صادق، يَعْلَم أن اختيار الأهداف والمُثل يقع خارج مجال العلوم الاجتماعية، وفي حقل الفلسفة الاجتماعية⁽²⁶⁾. ويذكر في محاضراته إصرار مارشال آخر، هو ألفريد مارشال (Alfred Marshall) (1842-1924)، على دعم الحق في التعليم الابتدائي، على الرغم من تمسّكه باقتصاد السوق الحرة ورفض أي تدخل للدولة فيه. إنه يتحدث عن إجبار الناس على التعلّم وتعليم أبنائهم، لأن الديمقراطية تتطلب القدرة على الاختيار، والتعليم هو الذي يَمنح مثل هذه القدرة. فلا مواطنة

(24) Ibid., p. 40.

(25) هي في الحقيقة المحاضرة الأولى.

(26) Ibid., pp. 2-3.

مشاركة في الديمقراطية من دون تعليم، في رأيه. وتوماس همفري مارشال صاحب الكتاب يؤيد هذا الرأي⁽²⁷⁾. وقد قام ملوك بروسيا والدنمارك أيضًا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر بالتأسيس للتعليم الابتدائي بالنسبة إلى جميع الأطفال. وعلى عكس ما شخّصه مارشال، كمنت دوافعهم في الاعتقاد أن هذا يُجهّز الرعايا للطاعة؛ إذ يمكن تعليمهم وتربيتهم على طاعة الملك⁽²⁸⁾.

اعتقد مارشال أن المواطنة نمط حياة داخلي ينمو داخل الإنسان، ولا يُزوّد به من خارجه (ما عدا ضرورة توافر شروط مثل التعليم)، فهو ليس شيئًا تزوّده الدولة به، وأن اللامساواة الاقتصادية يمكن أن تكون محتملة ما دامت المواطنة متساوية. في رأي مارشال، تتوافق المواطنة وعدم المساواة إلى درجة أن المواطنة أصبحت هي المهندس الشرعي لعدم المساواة⁽²⁹⁾. فالمساواة القانونية في المواطنة القائمة على حرية التعاقد كشفت عن أنواع من اللامساواة، كانت العلاقات الأهلية تُغطّيها، كما أنشأت اللامساواة القائمة مثلًا بين المشغل والعامل، أو العمل المأجور ورأس المال، بموجب تعاقد حر بينهما.

الحقوق المدنية هي الحقوق المهمة للحرية الفردية، وهي حرية التعبير وحرية الفكر وحرية الإيمان وحرية الملكية الخاصة والحق في العدالة، وهي الحقوق التي تدافع عن مجمل الحريات الأخرى. ويبرز بشأنها دور القضاء، لأن اللجوء إلى الدفاع عنها يكون إليه، فقد لا تحترمها البرلمانات والسلطات التنفيذية. أما الحقوق السياسية فهي الحق في المشاركة في ممارسة السلطة السياسية. والمؤسسات المقابلة لهذا الحق هي البرلمانات والسلطات المحلية. والحقوق الاجتماعية هي الحق في حياة كريمة وحياة رفاة، والمشاركة في ميراث الأمة الاجتماعي بموجب المعايير السائدة في المجتمع⁽³⁰⁾.

لم تكن الحقوق السياسية مجرد حقوق شكلية، بل تحوّلت إلى أهم روافع النضال من أجل توسيع الحقوق الاجتماعية وتعميقها. كما أنها تطوّرت بالتدرّج،

(27) Ibid., p. 6.

(28) Bendix, p. 108.

(29) Marshall, pp. 8-9.

(30) Ibid., pp. 10-11.

سواء أكان ذلك لناحية شمولها أم لناحية عمقها. وفي البداية، خشي الليبراليون من احتمالات استغلال الجهل والعوز وعدم انتشار قيم الحريات للتلاعب بأصوات البسطاء، ولذلك أيدوا التقييدات لهذه الحقوق القائمة على الملكية ودفع الضرائب، بمعنى حصر حق الاقتراع في الملاك دافعي الضرائب. ومن طرائف البدايات أن المحافظين حين أدركوا أهمية الأصوات في السلطات المحلية، شجعوا توسيع حق الاقتراع، لأنه كان لديهم أساس للاعتقاد أن المحليين البسطاء سيطيعون أسيادهم في عملية التصويت، لأنهم يعتمدون عليهم⁽³¹⁾. وفي بداية تعميم حق الاقتراع، مُنحت الطبقات الدنيا وزناً أقل، فأُنشئت نُظم انتخابية بتمثيل أقل للمواطنين من الطبقات الدنيا، مقارنة بالطبقات العليا، كما في بروسيا والنمسا مثلاً⁽³²⁾.

يعكس التحقيب الذي قام به مارشال لتطور هذه الحقوق من مدنية إلى سياسية ثم اجتماعية مراحل تطور المواطنة في بريطانيا عمومًا. ومن الواضح أن ما كان يهّمه هو السؤال: إلى أين تتجه بريطانيا؟ وليس وضع نظرية في المواطنة. لكن نموذج هذا تعرّض للاقتراض والاقتباس، مثلما أخذ تشخيص الرأسمالية البريطانية عن ماركس وأصبح نموذجًا لبقية الدول، لكن ماركس فعل ذلك منهجيًا؛ إذ اعتقد أن بريطانيا هي الحالة الناضجة، ومن ثم فإنها تُمثّل مستقبل المجتمعات، وأن الرأسمالية هي المفتاح لفهم ما سبقها من نُظم اجتماعية اقتصادية، مشبهاً ذلك، في تقديمه لمنهجه (1857) بأن أناتوميا (علم التشريح) الإنسان هي المفتاح لفهم أناتوميا القرد⁽³³⁾. هكذا أخذ تحقيب مارشال لتاريخ الحقوق في المحاضرة الأولى أو المقدمة (ربما لبساطته وسهولة تكراره) كأنه أمر مفروغ منه، مع أن هذا لم يكن مقصده، بل الحث على توسيع الحقوق الاجتماعية في بريطانيا من منطلق ليبرالي، في مرحلة تأثره الأخلاقي بحالة الفقر المدقع في بريطانيا القرن التاسع عشر - ونمو الحركات العمالية والنقابية والاشتراكية والشيوعية، ثم هبوب رياح الثورة البلشفية.

(31) Bendix, pp. 117-118

(32) Ibid., pp. 119-120.

(33) Karl Marx, "Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie," in: Karl Marx & Friedrich Engels, *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*, vol. 13 (Berlin: Dietz Verlag, 1961), p. 636.

وهذا تحديد خاطئ منهجيًا من دون شك، من دون أن يعني ذلك أن تحليله لتطور الرأسمالية في بريطانيا كان خاطئًا.

الحقيقة أنه يصعب تعقب منجزات مثل حفاظ الدولة على أشكال من العدالة وحق الاجتماع وحرية الصحافة، وحق توقيع العرائض، وحماية الأقليات الدينية وحماية الحياة والملكية ومطالب أخرى للأفراد والجماعات في الدولة، لأن كثيرًا منها قد يتطور ويُمارَس تدريجيًا ببطء، وعلى نحو غير مرئي، وهي مُعرضة للتقليص من حين إلى آخر، قبل أن تُرسى في القوانين والثقافة السائدة. كما أنها لا تُمارَس على نحوٍ متساوٍ في الحياة الواقعية، وتدّعي إدارات الدول غالبًا أنها أكثر عمومية مما يُظهره الواقع. وفي المقابل يسهل تعقب تطور الحقوق السياسية عبر حق الاقتراع، وإني أنفق في ذلك مع تحليل تيلي⁽³⁴⁾. ولا يوجد ترتيب محدد لتوالي الحقوق المختلفة، فالترتيب يتفاوت بين الدول.

تحققت الحقوق المدنية في بريطانيا في القرن الثامن عشر، وكان هذا إنجاز المحاكم، حتى في صراعها مع البرلمان، الذي كان نخبويًا، ولديه ميل إلى تحديد الحريات للفئات غير المشاركة فيه. وكانت الفئات المشاركة في البرلمان هي فئة الأقلية في المجتمع. وقد دافعت المحاكم عن الحقوق المدنية حتى بالنسبة إلى غير المشاركين في العمل السياسي، أي قبل تحقيق الحقوق السياسية. ومن أهم الحقوق المدنية، التي أصبحت أساسية في النظام الرأسمالي عمومًا، حرية اختيار المهنة والعمل ومكان العمل، التي كانت كلها إما امتيازات حصريّة لحرف معيّنة وأخويات، وإما نقيض الامتيازات، أي نوعًا من العبودية والتبعية في حالة الفلاحين والأقنان غير القادرين على ترك عملهم لأنهم كانوا مرتبطين بالأرض وتابعين لإقطاعي، أو لمالك الأرض. وتتبع حرية اختيار المهنة حرية اختيار مكان السكن. وتفاعلت هذه الحقوق مع ارتفاع وتأثر صيرورة نشوء اقتصاد السوق الحر⁽³⁵⁾.

كانت المواطنة في المدن الحرة في العصر الوسيط رديف الحرية، لأن المواطن حر من علاقات التبعية الإقطاعية، ولأنه يشارك في الشأن العام. وشهد القرن التاسع عشر صيرورة تطور الحقوق السياسية في الدولة. لم يكن قانون عام 1832 هو ما أوجد المشاركة السياسية في بريطانيا، بل إنه عمّقها ووسّعها. وحتى بعد أن صدر هذا

(34) Charles Tilly, "Reflections on the History of European State-Making," in: Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), p. 36.

(35) Marshall, pp. 15-16.

القانون، بقي حق الاقتراع مقصوراً على خمس السكان. وفي الحقيقة، تفرّعت الحقوق السياسية من الحقوق المدنية. وقد تعامل المجتمع الرأسمالي في القرن التاسع عشر مع الحقوق السياسية كنتاج للحقوق المدنية، فمكّنت ممارسة الحقوق المدنية، مثل حق الاجتماع وحق التنظيم وحق الاتحاد، العمال من النضال من أجل المشاركة السياسية، كما أسهمت في التعمّد على المشاركة السياسية. أما بالنسبة إلى الحقوق الاجتماعية، فيعود أصلها إلى العضوية في الجماعات الأهلية؛ إذ ترتب على العضوية في الجماعات الأهلية، سواء أكانت قرية أم حيّاً أم رابطة حرفية أم غير ذلك، نوعٌ من التعاضد والتعاون والتضامن. وأصبح السؤال في الدولة الحديثة هو: كيف يمكن أن يحصل المواطن الفرد خارج هذه الأطر التعاضدية على حقوق اجتماعية من الدولة؟⁽³⁶⁾ لقد عوّض المجتمع التقليدي عن انعدام المساواة بالعلاقات الأبوية والإحسان والتكافل الاجتماعي على المستوى المحلي، وأيضاً على مستوى المملكة في بعض الحالات. كان الفقراء محميين إلى حدٍّ ما. وأدّت المساواة أمام القانون والتحلل من الارتباط بين الأرض والسيد وحق التعاقد إلى تجريد الفقراء من الحماية ونشوء الفقر المُدقع الذي عرفته بريطانيا بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

حين نتحدث عن الحقوق المدنية، وعن أن التقاضي في المحاكم هو الوسيلة لحمايتها أو الحصول عليها، يجب أن نفكر أيضاً في تكاليف المحاكم. فبسطاء الناس يتمتعون بالحقوق المدنية نظرياً فقط، لأنهم عملياً غير قادرين على توكيل محام أو الوصول إلى المحاكم بسبب تكلفتها العالية. من هنا نشأ صراع طويل المدى لخفض تكلفة المحاكم، وإنشاء هيئات دفاع مدنية تُموّلها الدولة⁽³⁷⁾.

لم يكن التقدم في البداية من خلال حقوق اجتماعية، بل من خلال حقوق مدنية فتحت الباب أمامها. وحصل التقدم الكبير في الحقوق الاجتماعية عندما تحقق الحق المدني في الائتلاف والاتحاد أولاً، ثم تبعه اعتراف نقابات العمال بالحق في التفاوض الجماعي (Collective Bargaining). فحتى بعد نشوء الاتحادات، مرّ وقت طويل قبل أن يُسمح بالمفاوضات الجماعية المُمثلة للأفراد؛ إذ تمسّكت الرأسمالية الليبرالية في بدايتها بمبدأ أن العقود لا تكون إلّا بين أفراد، وأن ليس للمفاوضات

(36) Ibid., pp. 19-20.

(37) Ibid., pp. 38-39.

الجماعية أساس. كان من الصعب الحفاظ على هذا التناقض طويلاً، وكانت الفترة 1899-1918 فترة الاعتراف بالنقابات في أوروبا⁽³⁸⁾.

على كل حال، أصبحت المواطنة هي السور الذي يدور في داخله الصراع على الحقوق، ويدور صراع آخر حول المعايير اللازمة لاجتياز هذا السور. هل هي الإقامة الطويلة في بلد ما؟ وهل ثمة عناصر ثقافية لازمة لغرض الانتماء إلى نحن مواطنة؟ وهل الخدمة العسكرية جسر إلى المواطنة؟

لقد أصبحت الحقوق السياسية من أهم ما يُميّز المواطن من غير المواطن في الدول التي يمارس فيها حق الاقتراع، ومن أهم الأدلة على العلاقة بين السيادة والمواطنة؛ فمن حق المواطن المشاركة في انتخاب المؤسسات السيادية، مثل البرلمان. وأصبح المقيمون غير المواطنين في بعض الدول الديمقراطية يُمنحون حق الاقتراع للبلدية ببطاقة الإقامة الدائمة، لأن البلدية ليست جسمًا سياديًا.

دار النضال في الدول الحديثة حتى منتصف القرن العشرين حول توسيع إطار المواطنة وشمول أكثر ما يمكن من السكان البالغين فيها. لكن الصراع عكس اتجاهه بعد موجات الهجرة واللجوء في المرحلة المعاصرة التي أصبحت فيها مواطنة الدول المتقدمة بضاعة نادرة من ناحية الامتيازات والحقوق ومستوى المعيشة، وما تُوفّره للمواطن من حماية اجتماعية وقانونية. كما أصبح في الإمكان أن يستغل المواطنون حقوقهم على نحو غير مشروع، أو أن يضرّوا بالمجال العام، أو أن يصوّتوا لأحزاب غير ديمقراطية⁽³⁹⁾. ولذلك، عاد التساؤل الذي كان الليبراليون يطرحونه بشأن ما يضمن تقيّد "عامّة الناس" بالنظام القائم واحترامهم التعددية والحريات، وما يكفل أن يتخذوا أحكامًا سليمةً في الشؤون العمومية.

ثالثًا: بإيجاز عن المواطنة بين الجمهورانيين والليبراليين والجماعيتين

تطوّرت المواطنة تاريخيًا بالتدرّج، ودومًا وسط إكراهات وتحديات وديناميات اجتماعية - سياسية. لم يكن الفصل بين الجمهورانيين والليبراليين ومؤيدي

(38) Bendix, p. 100.

(39) Herman van Gunsteren, "Four Conceptions of Citizenship," in: Bart van Steenberghe (ed.), *The Condition of Citizenship* (London: Sage Publications, 1994), pp. 37, 39.

الجماعية الأهلية واضحاً؛ إذ افترض المؤمنون بحقوق المواطن عموماً وجود دور مزدوج للمواطن بوصفه مواطناً وشريكاً في الحكم. وتطلّب واقع المواطن الجديد هذا توافراً حدّ أدنى من استقلالية الفرد، وقدرته على إصدار أحكام سليمة، والولاء للكيان السياسي الذي يُشارك فيه بعضوية فاعلة. توافرت هذه الشروط، في نظر الليبراليين الأوائل، فيمن لا يعتمد على الآخرين في معاشه، ويدفع الضرائب، ويسهم في الدفاع عن الدولة. وغالباً ما افترضوا وجود هذه الشروط في أصحاب الملكيات العقارية، ولاحقاً ضُمّت البرجوازية إلى هذه الفئة. أما البقية، فالحقوق المدنية هي أقصى ما يمكن منحه لها. لم يختلف الموقف الليبرالي في هذه الحالة عمّا تُسمّيه في عصرنا الموقف الجمهوراني. ولا يختلف الموقفان جوهرياً تجاه مسألة التجانس الإثني والتعددية الثقافية، فكلاهما يقارب الأكثرية والأقلية في إطار جماعة قومية واحدة. وحين دافع الليبراليون الكلاسيكيون، أمثال ميل، عن حقوق الأقلية، لم يقصدوا الأقلية القومية أو الإثنية أو الثقافية الثابتة، بل الأقلية السياسية ضمن الجماعة القومية نفسها⁽⁴⁰⁾.

إن ما حافظ على سلوك المواطنين ضمن حدود معقولة، حيث لا يضرّ بالديمقراطية في أميركا، وفق توكفيل، هو الدين، وللدقة نوع التدين القائم، وكذلك ممارسة المشاركة السياسية في أطر محلية صغيرة مثل البلدة (Town). وأكد منظّرو الديمقراطية المعاصرون (في النصف الثاني من القرن العشرين)، مثل روبرت دال، ضرورة وجود حد أدنى من الإجماع على قيم وأعراف أساسية كي تكون التعددية الديمقراطية، أو ما يُسمّيه "النظام البولياركي"، ممكنة. هل يمكن الاعتماد على حسابات المواطن العقلية التي تفترضها الليبرالية للوصول إلى إجماع على مثل هذه القيم؟ هل يمكن اشتقاق الأخلاق العمومية من الأخلاق الخاصة؟ يسلم الليبراليون بذلك، لكنهم لا يكتفون بهذا، بل يعتمدون على النظام التعليمي الذي تقوم به الدولة، إلى درجة أن بعضهم رأى مبكراً جدّاً التعليم الابتدائي هو الحق الاجتماعي الأول، كما ذكرنا آنفاً⁽⁴¹⁾، وذلك منذ نهاية القرن التاسع عشر. بيد أن الجمهورانيين لا يكتفون بذلك، وكذلك أنصار تيار المواطنة الأهلية. إن

(40) كاترين أودار، ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع، ترجمة سناء الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 500.

(41) Gunsteren, p. 40.

من يعتمد على قدرة المواطن على الحكم السليم، وتوافر أحكام أخلاقية لديه، هم الديمقراطيون الليبراليون. ومن يقومون باستدعاء ظروف تاريخية معينة كي تضبط حدود المواطنة الفردية بحيث لا تتناقض مع المصلحة العامة وغيرها، هم أنصار الفهم الأهلي للمواطنة، حيث تُفهم المواطنة من خلال جماعات الانتماء، وليس بوصفها عضوية مباشرة في الدولة. أما من يعتبرون هذا كله غير كافٍ ويرون وجوب وجود عناصر قيمة مستقلة قائمة بذاتها في المجال العام تتبناها الدولة وتخضع لها المواطنة، فهم أصحاب الفهم الجمهوراني. ولهؤلاء كثير من الملاحظات على ثقة الليبراليين بالحساب العقلاني للأفراد، منها انتماء الناس إلى جماعات، وتأثرهم بهذا الانتماء، وأن هذا الانتماء لا يُحسب عقلياً، ولا ينشأ لأسباب عقلانية متعلقة بالمصلحة، وأن العقلانية الفردية متغيرة ومتوقفة على تبدل الظروف⁽⁴²⁾. لكن إذا كان الجمهورانيون يرون تبني عناصر قيمة مستقلة ويتقاطعون في ذلك مع الجماعيتين الذين يرون أن ما ينبغي للدولة أن تتبناه هو الجماعة، يرى الليبراليون ضرورة تبني قيم فوق دستورية تضمن الحريات المدنية للأفراد والمساواة أمام القانون. الليبراليون لا يعتمدون على نحو كلي على حسابات الأفراد العقلانية، ويرون أن على الدولة أن تحمي الحريات والمساواة أمام القانون.

يرى التوجّه الأهلي، أو الجماعتي، أن الفرد تاريخياً عضوٌ في جماعة، وأن فرديته مُشتقة من عضويته في الجماعة، وليس العكس، وأن أحكامه تكون غالباً ضمن حدود مقبولة لدى الجماعة، ووعيه متأثرٌ بها، حتى لو لم يُدرك هو ذلك. وإذا أدرك أهمية انتمائه إلى الجماعة، فذلك في حد ذاته لا يُغيّر كثيراً من هذا الواقع. وثمة اعتراض جمهوراني على مسألة الجماعات هذه، وفحوى الاعتراض أن المجتمع مؤلف من جماعات عديدة، فهل يفترض أن تكون كلها مؤثرة في سلوك المواطن تجاه الدولة؟ ألا يفترض أن توجد تراتبية ما؟ في رأي الجمهورانيين، ثمة جماعة لها أولوية، وهي التي تُدار وفق اعتباراتها الجماعات الأخرى، إنها الجماعة التي تسمى (Public Community)⁽⁴³⁾ أو جماعة الدولة، وربما يمكن تسميتها أمة الدولة. وهم يفردون الدور الأساسي في تحديد المواطنة للجماعة

(42) Ibid.

(43) Ibid., pp. 40-42.

الوطنية. ومناقب المواطنة التي يتوارثها الجمهورانيون في خدمة الأمة هي الإقدام والإخلاص والانضباط العسكري والكفاءة السياسية أو فن الحكم (State Craft). الجماعة هذه ناجمة عن الانتماء الوطني، وخدمتها هي التي تُضفي على حياة الفرد معنىً. ولا تولي الجمهورانية الجماعات الأخرى أهمية خاصة؛ وميلها الطبيعي عمومًا هو ميلٌ إلى سياسة الاندماج في جماعة واحدة. وغالبًا ما تكون الوطنية عندهم متطابقة مع القومية، ويميل بعضهم إلى التشديد على التجانس الإثني. لكن ذلك ليس دائمًا، فقد يكون الجمهوراني متقبلاً لأصول الأفراد المختلفة، على أن يكونوا قابليين للاندماج في جماعة وطنية واحدة، وفي خدمة الدولة، ولا سيما المهمات التي تدل على الانتماء الوطني، مثل الخدمة العسكرية. وقد كان سبيل أبناء الأقليات الإثنية والمهاجرين إلى قلوب الجمهورانيين هو التميّز في الخدمة العسكرية والتضحية في سبيل الوطن، أو تقديم إنجازات تحت علم الدولة، مثل نيل الأوسمة الرياضية العالمية، وغيرها.

إن حقوق المشاركة السياسية هي حصراً ما يمنح المواطن وضعاً قانونياً يستمد مشروعيته من مرجعيته الذاتية، في حين أن الحريات يمكن أن تمنحها سلطة ليبرالية غير ديمقراطية لجميع السكان، بمن فيهم من لا يتمتعون بحق الاقتراع. والحقوق الاجتماعية يمكن أن تُمنحها سلطة مستبدة. وقد تشكل دولة الرفاه والقانون من دون الحاجة إلى الديمقراطية، أي قبل الحقوق السياسية. لكن في الدول الغربية الديمقراطية المتقدمة أضفي على هذه الحقوق طابعٌ مؤسسي⁽⁴⁴⁾.

قبل انهيار الإمبراطورية الهسبورغية والإمبراطورية العثمانية بنتائج عمليات الحرب العالمية الأولى، التي ظن كثيرون أنها راسخة إلى ما شاء الله، تمخّض تطوّر الممالك، مثل إنكلترا وفرنسا والبرتغال وإسبانيا والسويد، عن دول قومية وفق النموذج الفرنسي. ولم يكن فرض التجانس مسألة قومية في البداية، بل مسألة نشوء دولة الملكية المطلقة التي فرضت في العديد من الحالات تجانساً دينياً بوساطة أساليب تطهيرية أيضاً. لقد جرت عملية فرض التجانس في إسبانيا طوال أكثر من مئة عام من احتلالها من جديد (Reconquista)؛ إذ أُجبر اليهود على اعتناق المسيحية أو الطرد، وتمّت عملية الطرد والإجبار على اعتناق الكاثوليكية بمراسيم ملكية في العقد الواقع في الفترة

(44) Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity," in: Steenbergen (ed.), p. 31.

1492-1502. وطُرد الموريسكيون المسلمون (بأمر من الملك فيليب الثالث في مرسوم صدر في 9 نيسان/أبريل 1609) ليلجأ معظمهم إلى اجتماع إمبراطوري عثماني لا قومي، واستمر بعض معتنقي المسيحية في ممارسة طقوسهم الدينية سرًا، لكنهم لوحقوا بمحاكم التفتيش وغيرها. وجرت محاولة ثانية مهمة لفرض التجانس الديني بإلغاء لويس الرابع عشر مرسوم نانت (Nantes) للتسامح في 18 تشرين الأول/أكتوبر 1685 وملاحقة الهوغونو البروتستانت الفرنسيين وطردهم.

وقد كتب العديد من الباحثين عن حجم العنف الذي استُخدم في عملية توحيد الدول ودمج السكان في أوروبا منذ القرن الثامن عشر (ديفيد هيلد، ومارغريت كنوفان، وأنثوني ماركس، وآخرون). وأكد غييرمو أودونيل أن الأمر لم يكن مختلفًا في أميركا اللاتينية وأميركا الشمالية، لكن الضحايا كانوا من السكان الأصليين، ومن ذوي الأصول الأفريقية⁽⁴⁵⁾. ولم يكن هذا العنف إدماجياً فحسب، بل كان كذلك إقصائياً غالباً؛ إذ ترافقت عملية الإدماج والصهر بالضرورة مع عمليات الإقصاء والاستبعاد وإثارة مشكلة الأقليات. وحين حلّ الدمج في العالم الأميركي محلّ الإقصاء، أصبح يقوم على التمييز السلبي ضد الأميركيين الأفارقة.

لقد قدّمت الدولة القومية، وفق هبرماس (ونموذجه فرنسا)، البنية التحتية للإدارة الرشيدة والإطار القانوني للعمل الفردي والجماعي الحر. وكرّست، علاوة على ذلك، التجانس الثقافي والإثني الذي على أساسه ثبت لاحقاً أن من الممكن المُضَيِّ قُدْماً في ديمقراطية الحكم منذ أواخر القرن الثامن عشر. لقد تحقق ذلك بإقصاء "الآخرين". لكن الجدير بالاهتمام، الذي يبدو أن هبرماس لم يتوقف عنده بقدر كافٍ، هو أن التجانس الثقافي والمذهبي في فرنسا قادت الدولة، لأن فرنسا كانت في حقيقتها فيسفساء تولّت صهرها الدولة بالقيم القومية المركزية الفرنسية. ولما كانت الدول كلها ذات طابع اجتماعي فيسفسائي، فإنها قلّدت، وفق تحليل شتراير، النمط المركزي الفرنسي في مجانسة السكان وتكوين الدولة-الأمة. الدولة القومية

(45) Guillermo O'Donnell, *Democracy, Agency, and the State: Theory with Comparative Intent* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2010), p. 76; Montserrat Guibernau, "Globalization, Cosmopolitanism, and Democracy: An Interview with David Held," *Constellations*, vol. 8, no. 4 (2001), p. 431; Margaret Canovan, *Nationhood and Political Theory* (Cheltenham: Edward Elgar, 1996); Anthony W. Marx, *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

والديمقراطية كانتا التوأمن اللذين أنجبتهما الثورة الفرنسية، ومن وجهة نظر ثقافية، كان كلاهما ينمو في ظل القومية. القومية، وفق هبرماس مرة أخرى، مصطلح لظاهرة حديثة من التجانس الثقافي. يتشكّل هذا النوع من الوعي القومي في الحركات الاجتماعية وينبثق من عمليات التحديث، حيث يجري التعامل مع الناس بوصفهم أفرادًا وتحشدهم في الوقت نفسه. القومية هي شكل من أشكال الوعي الجمعي الذي يفترض فرادة مرجعية ذاتية للتقاليد الثقافية التي جرى "تكريها" (تصفيتها، تعديلها... إلخ)، وليس فقط تكرارها عبر التاريخ، وأصبحت تنتشر من خلال قنوات الاتصال الجماهيري الحديثة، وكلاهما يضيفي على القومية سمات اصطناعية، ما يجعلها في الأصل عرضة لإساءة الاستخدام من النخب السياسية، أو يصبح في الإمكان تخيلها بوصفها جماعة (Community)، كما كتب بنديكت أندرسن في كتاب الجماعات المتخيلة، وذلك بسبب قدرة المنتمين على تخيل زمان مشترك متجانس مع نشوء وسائل الاتصال، أو مع سماء رأسمالية الطباعة.

وضعت تلك القومية المستوحاة من أعمال المؤرخين والكتّاب الرومنطيين حجر أساس هوية جماعية كان لها دور وظيفي في تحويل المواطنة من مواطنة في مدن وكيانات صغيرة (كما وصفها أرسطو وروسو)⁽⁴⁶⁾ إلى الدولة خلال الثورة الفرنسية بعد انصهار الأصول المختلفة للأفراد في بوتقة الوعي القومي. وأفسحت المواطنة الموروثة الطريق أمام صعود قومية مكتسبة واعية بذاتها؛ إذ نجحت في منح الأفراد فرصة القيام بأدوار تتطلب درجة عالية من الالتزام الشخصي، إلى حد تقديم التضحيات. وفي هذا الصدد يجدر التنبيه إلى أن التجنيد الإجباري ليس سوى الوجه الآخر لعملة الحقوق المدنية؛ فالخدمة العسكرية كانت حكرًا على الفرسان، لكنها تحوّل من خلال نشوء المواطنة إلى حق، في مقابل امتياز الفرسان ذاك، قبل أن تصبح واجب المواطن تجاه الدولة والوطن.

تتضح العلاقة التكاملية بين القومية والجمهورية، ويتضح تعزيز إحداها

(46) يُنظر الوصف المفصّل والدقيق للمواطنة في جنيف في النص الذي أهدى فيه كتابه أصل التفاوت

بين البشر لمدينته في المقدمة تحت عنوان "إلى جمهورية جنيف":

Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse," in: Victor Gourevitch (ed. & trans.), *Rousseau: The Discourses and other Early Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 114-116.

الأخرى، وهو ما جعل إحدهما توطئة لظهور الأخرى، في تقاسمهما نزعة القتال والموت من أجل الوطن. لفترة وجيزة فقط، صاغت الدولة القومية الديمقراطية رباطاً وثيقاً بين الجماعة الإثنية والشعب؛ فالمواطنة على الصعيد المفهومي مستقلة عن الهوية القومية⁽⁴⁷⁾. لكن ليس من قبيل المصادفة أن ترك هذه المرحلة من التطابق بينهما أثراً عميقاً في الدول الحديثة؛ إذ ثمة أساس وجداني للعلاقة بين المساواة في المواطنة والشعور بالانتماء إلى الجماعة ذاتها، ولو كانت متخيّلة. وتبدو القومية بمشتركاها الثقافية، وتمكينها الناس من تصوّر أصل مشترك ومصير مشترك، الأقرب إلى أن تكون هي جماعة الدولة. ويكمن التحدي الكبير في القدرة على تحويل المواطنين، وليس فقط المنتمين إلى قومية بعينها، إلى جماعة الدولة، حيث تكون الدولة هي دولتهم. وهذا يتطلب مقارنة مختلفة من مؤسسات الدولة تجاه المواطنين بوصفهم مواطنين قبل أي هوية أخرى، وشعوراً بالوطنية⁽⁴⁸⁾، أي الولاء للدولة قبل الولاءات الأخرى، كما يتطلب قدرًا من الجمهورانية، وذلك من دون تغليب الجمهورانية على الحريات الفردية، بل فقط أن يكون أداء الواجبات تجاه الصالح العام هو أساس المناقبة المواطنة.

أقول ذلك لأن ثمة تأويلين مختلفين للمواطنة، أحدهما يتبنّى التقليد الليبرالي الذي يشتق حقوق الفرد من كونه فرداً عضواً في الدولة، ويعدّ حريته قيمة عليا، بينما يتبنّى الآخر التقليد الجمهوراني، حيث يُعدّ انخراط الفرد في الدولة بوصفها جماعة سياسية أخلاقية هو معيار المواطنة، ويعلي هذا التقليد الصالح العام على الحرية الفردية. في المنظور الأول تكتسب المواطنة وضعها القانوني المشروع من العضوية في الدولة بوصفها مؤسسة، وليست جماعة، ويسهم المواطنون فيها، بحسب هذه الرؤية، بدفع الضرائب وطاعة القوانين، وربما بالخدمة العسكرية أيضاً إذا طُلبت منهم. وتتصدّر الحريات جميع الحقوق الأخرى، ولا ترتبط الحقوق بالواجبات كأنها جميعاً وحدة واحدة، بينما تتحقق المواطنة في المنظور الثاني عبر التماهي مع نموذج للانتماء إلى الدولة بوصفها تجسيدا لمبدأ أخلاقي وتعبيراً عن جماعة أخلاقية: فالمواطنون هم، بحسب هذه الرؤية، مندمجون في الكيان السياسي بطريقة لا تتيح لهم تشكيل معالم

(47) Habermas, pp. 21-23.

(48) لا ينطبق هذا الشعور بالوطنية والولاء للدولة على الشعوب الأصلية التي تعرّضت لاستعمار استيطاني، وكانت الدولة نتاج هذا الاستعمار.

هويتهم الشخصية والاجتماعية إلا في نطاق التقاليد المشتركة والمؤسسات السياسية المعترف بها⁽⁴⁹⁾.

يُذكرنا النموذج الجمهوراني للمواطنة بأن مؤسسات الحرية الفردية مهمة فقط بمقدار الأهمية التي يسبغها عليها الشعب، ويفترض أن يكون ذلك الشعب معتادًا الحرية السياسية. لذلك يجب تضمين الدور المؤسسي القانوني للمواطن في سياق ثقافة سياسية مُشبعة بمفهوم الحرية. ويمكن تبرير الحاجة إلى مثل هذه الخلفية في إصرار أتباع المذهب الجمهوراني بأن المواطنين يجب أن يُعرّفوا أنفسهم بـ "ولائهم لوطنهم" في نمط حياتهم الخاصة. ويقابل وعي الشعب بالحرية وعي المواطن بأن المصلحة الجماعية مقدمة على الحرية الفردية. والصيغة المخففة لذلك هي تأكيد تايلور مطلب الوعي الجماعي الذي ينشأ من التقمّص الواعي للتقاليد المُستحسنة داخل المجتمع الأخلاقي والثقافي للمرء⁽⁵⁰⁾.

نظرًا، ثمة تقاطع بين المواطنة الأهلية (Communitarian) والجمهورانية لناحية ضرورة وجود انتماء ثقافي قيمي إلى جماعة ونمط حياة مشترك لترسيخ حقوق المواطنة والحرية. لكن الجماعة لا تتطابق بالضرورة مع الشعب عند الجماعيتين أنصار ما يمكن تسميته الديمقراطية الأهلية. وقد توجد في الدولة جماعات عدة تمر عبرها علاقة الفرد بها، ويكون على الدولة أن تدير العلاقة بينها وبين هذه الجماعات، وبين الجماعات نفسها، على أساس الاعتراف بحقوق جماعية، إضافة إلى حقوق المواطنة. ولذلك، تنشأ تناقضات بين المقاربة الأهلية والجمهورانية بسبب تعدّد الولاءات في الأولى، التي لا تحتملها الأخيرة. فلا يجوز أن تنافس أي جماعة الجماعة الوطنية على ولاء المواطن. ومن هذه الناحية يمكن أن تكون الليبرالية أقرب من الأهلية إلى الجمهورانية. وسبق أن بينّا كيف أن منظرًا ديمقراطيًا أهليًا مثل زاندر قد استشعر الحرج من طبيعة الجماعات وعلاقتها بحقوق الأفراد مؤكّدًا أنه أقرب إلى الجمهورانية. هذا لأنه يفترض وجود نظام ديمقراطي ليبرالي، الأمر الذي ينسيه، كما يبدو، كيف بدا التشديد على الولاء للدولة في الدول

(49) Habermas, p. 25.

(50) Ibid., p. 27; Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in: Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1989), p. 178.

التي تشدد على الجماعة القومية بوصفها أساسًا للانتماء إلى الدولة، مثل ألمانيا وإيطاليا وإسبانيا والبرتغال بعد الحربين العالميتين، ولا يفكر بالقومية الهندوسية حاليًا في الهند، إذ يتعلق نقاش المفكرين الجماعيين والليبراليين المعاصرين حصراً بالدول الديمقراطية الليبرالية المعاصرة.

عمومًا، لا توجد ديمقراطية في عصرنا الراهن لا تتضمن عناصر ليبرالية وجمهورية في الوقت ذاته، ويبقى السؤال هو: أيُّ مقاربتَي المواطنة هي الأبلغ تأثيرًا بموجب الدستور والقوانين والقيم السائدة؟ ويخوض أنصار الديمقراطية الأهلية صراعًا على حقوق الجماعات ومدى تحديدها هوية المواطن داخل النظام الديمقراطي الليبرالي، وكذلك حيث الديمقراطية أكثر جمهورانية. ومن الطبيعي أن تبدي الليبرالية تفهمًا أكبر لجماعات الهوية، على الرغم من أن البردايم الليبرالي لا يتفهم الحقوق الجماعية. والسبب أنها أقل تدخلًا في خيارات الفرد، ولأنها ترفض تدخل الدولة فيها، بما في ذلك خيار الانتماء إلى جماعة هوية. من هنا تأتي قابليتها للتطور، إلى درجة قبول بعض الحقوق الجماعية.

تجري غالبية هذه المناقشات حول المواطنة بين الليبراليين والجمهورانيين والجماعيين في بلدان يسود فيها نظام ديمقراطي ليبرالي؛ ففي مثل هذا السياق يصبح للمواطنة معنى حقيقي مرتبط بالحقوق المذكورة من قبل. وهذا نقاش مختلف تمامًا عن النقاش على تقاسم الدولة بين جماعات أهلية وتهميش الصالح العام ببلاغة مستحدثة ومستعارة من الأدبيات الغربية هي الديمقراطية التوافقية، يغيب عنها الجوهرية، وهو الديمقراطية والمواطنة لصالح المحاصصة تحت مسمى التوافق والميثاقية. هكذا تُستخدم البلاغة الديمقراطية الجماعية عند تايلور وغيره في تبرير المحاصصة والتنكر لحقوق الفرد، مثلما يستخدم بعض المثقفين خطاب ما بعد الحداثة في نقد الحداثة من منطلقات ما قبل الحداثة في البلدان العربية وغيرها. والبلاغة، كما نظريتها، هي تحسين المعنى الحقيقي، حتى ولو كان "قبيحًا" في حالة المحاصصات القائمة تلك، التي أُلحَّ على أنه يجب تضمين الخصائص الثلاثية للنيوباتريمونية فيها.

تنخفض قيمة المواطنة في الدول السلطوية، مثل غالبية الدول العربية، في مقابل انتماءات أخرى بسبب ضعف مركّب الحقوق والواجبات فيها، وكذلك بسبب عدم

شراكة المواطنة في السيادة، وذلك من خلال أهم مميزاتها في هذا العصر، وهو الحقوق السياسية، التي لا تستحيل ممارستها بدورها من دون حقوق مدنية.

حتى سلطات الدول الاستبدادية تحاول إثبات أنها "تمنح" مواطنيها بعضًا من هذه الحقوق، فتدعي مثلاً التعويض بالحقوق الاجتماعية عن غياب السياسية، باعتبار أن الأولى أكثر أهمية للمواطن. ويتوق سكان أي دولة في العالم إلى الحقوق الاجتماعية إذا كانت مفقودة، لكنها ليست بديلاً من الحقوق السياسية والمدنية التي يفترض أن تحمي جسد الإنسان ونفسه (حريته وحقه في التفكير والتعبير) من تعسف السلطة والبيئة الاجتماعية. وحين يُحرّم المواطن من هذه الحقوق جميعها، تصبح مواطنته مجرد جنسية ولقب. وتؤكد التجربة أن الحقوق الاجتماعية تبقى مهددة في غياب الحقوق السياسية والحريات، وأن الأخيرة طريق أوثق إلى الأولى.

تشدد ياسمين سويسال على ظاهرة وجود جماعات في الدول الغربية المتطورة غير جماعة المواطنة، وكذلك غير تلك التي يُسمّيها سورنسن جماعة الوجدان التي تقوم على اللغة المشتركة والهوية الثقافية والتاريخ المشترك؛ أي القومية. وهي تتألف من غير المواطنين الذين أصبحوا يشاركون في النظام التعليمي والبرامج الاجتماعية وسوق العمل، ومنهم أعضاء في النقابات وغيرها. ولذلك تتحدث سويسال عن عضوية ما بعد وطنية تقوم على حقوق الإنسان⁽⁵¹⁾. وهذه في الحقيقة ليست عضوية ما بعد وطنية؛ فهذه المكانة لم تبلور بعد، وميثاق حقوق الإنسان لا ينظمها هي تحديدًا وبالذات، بل يُفترض أن يسري على جميع البشر. وإذا كان غير المواطنين فئة، فهم فئة ما قبل المواطنة، وجميعهم ينتظرون الحصول على المواطنة. إنهم فئة ما قبل وطنية وليس ما بعد وطنية. وتحديدًا بوصفها فئة ثابتة ما بعد وطنية من المقيمين غير المواطنين قد يكون أمرًا خطيرًا كما هي حال من يسمّون "بدون" (أي بدون جنسية في بعض دول الخليج العربية).

يتحدث بعض المتفائلين من المحللين عن إمكانية نشوء جماعات فوق وطنية

(51) غيورغ سورنسن، "تحول الدولة"، في: كولن هاي ومايكل ليستر وديفيد مارش [محررون]، الدولة: نظريات وقضايا، ترجمة أمين الأيوبي (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019 [2006])، ص 358؛

Yasemin N. Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

وعن مقيمين غير مواطنين في الوقت ذاته. ثمة محرومون من المواطنة، ومن ناحية أخرى ثمة مواطنون، لديهم مواطنة ويتمون إلى هوية مدنية ما بعد وطنية، مثل الهوية الأوروبية أو الهوية الغربية. ولا يفوتنا أن الأوائل حبسو انتظار المواطنة، ولا يمكنهم الانتماء إلى جماعات فوق وطنية من دونها. إن الانتماء إلى جماعات فوق وطنية في الغرب المعاصر هو امتياز للمواطنين الذين أصبحوا يتجاوزون الحدود إلى جماعات ثقافية أو قيمة عابرة للحدود.

سبق أن بينت أن العولمة لم تضعف الدولة ولا المواطنة. ولكنها رغم ذلك أطلقت مسارين: نشوء شبكات اقتصادية وسياسية ومدنية، وربما أيضًا هويات تقوم على تضامانات جديدة ما فوق وطنية (غير التضامانات ما فوق الوطنية القديمة)، وكذلك إلى تقوية الهويات ما تحت الوطنية، وربما النزعات الانفصالية، داخل الدول. وهي في حد ذاتها تترك إلى دولة ومواطنة أخرى ... كما نشأت في آسيا والعالم الإسلامي هذا بشأن التفاؤل غير المبرر.

الفصل العاشر

في تميّز الدولة من نظام الحكم وتمييزها منه

في استحالة الفصل بين الدولة ونظام الحكم ما قبل الحداثة. في إمكانية الفصل المفهومي بين الدولة الحديثة ونظام الحكم، وإمكانية هذا الفصل في تصورات الناس، على الرغم من تداخلهما في الواقع، وفي خطورة تداخل البنى الاجتماعية ونظام الحكم والدولة وإسقاطاتها على وحدة المجتمع والدولة عند تغيير نظام الحكم. في تطابق مؤسسات الدولة ونظام الحكم في حالتي الديمقراطية والدولة الشمولية من منطلقين متعاكسين وانفصالهما في حالة النظام السلطوي والديمقراطيات غير الراسخة.

حين تُصنّف منظومات الحكم ما قبل الحديثة إلى ملكية وإمبراطورية وإمارة، فإنما يُقصد بذلك طبيعة الدول ذاتها، وليس نظام الحكم وحده؛ إذ كانت الدولة هي السلطة، والسلطة هي النظام.

أما في عصرنا، فتصنيف الدول إلى ديمقراطية وأخرى سلطوية أو شمولية أو دكتاتورية هو، في الحقيقة، تصنيف للنظم السائدة في هذه الدول والمتداخلة مع بنيتها المؤسسية، وإذا ما تحدثنا عن دول رأسمالية وأخرى اشتراكية وثالثة ريعية، ونامية ومتطورة، فإنما نتحدث عن طبيعة اقتصاد تلك البلدان ومجتمعاتها، المهمة في فهم بنية الدول. وينطبق الأمر ذاته على تصنيفها إلى غنية وأخرى فقيرة. ثمة في الدولة الحديثة مكونات غير طبيعة نظام الحكم السائد فيها، ومنها: الأجهزة البيروقراطية

التي لا تتبدّل كلها مع تبدّل النظام الحاكم، والحدود الترابية المستقرة نسبياً، وسيادة الدولة وولايتها القانونية المعترف بها دولياً على إقليم وسكانه، والاقتصاد الوطني، والمواطنون، أي شعب هذه الدولة المستقر نسبياً في تعريفه.

إننا نتخيّل كيأناً إقليمياً/ ترابياً وسكانياً مستقلاً قانونياً، فيه مؤسسات تحتكر العنف، وجهاز بيروقراطي، وتمارس فيه عمليات التبادل بموجب نمط اقتصادي واحد، ونطلق عليه صفة ما، ويكون لهذه الدولة نظام حكم (نمّيز بينهما حتى نتمكّن من قول هذه الجملة). كما يتحدث علماء الاجتماع عن مجتمعها، وكأنها حاوية تحوي مجتمعاً، وهذا غالباً غير صحيح، فليست الدولة حاوية خارج المجتمع، وليس هناك في أي دولة مجتمع واحد يُحوّل عالم الاجتماع تسميته باسمها: مجتمع فرنسي، أو مجتمع أميركي، أو مجتمع بريطاني، أو مجتمع سوري، أو مجتمع مصري. ومصطلحات مثل جماعة وطنية وأمة ليست تسميات لمجتمع واحد بالمعنى السوسيولوجي للمصطلح. ولا شك في أن الدولة تقوم بعملية توحيد ودمج ومجانسة، لكن هذا لا يصنع مجتمعاً واحداً. إننا نتحدث عن شعب هذه الدولة (أمة المواطنين) بوصفه وحدة قانونية، وغالباً ما تجمعهم مشتركات ثقافية، لكن الشعب ليس مجتمع هذه الدولة، إنه ليس وحدة اجتماعية واحدة.

الدولة الحديثة تسلّطية بما هي دولة، لأنها تقوم على ممارسة للسلطة أوسع وأشدّ كثافة من ممارسة الدول القديمة لها. لكن بعض الدول توصف بأنها سلطوية على درجة مختلفة من التجريد. إنها سلطوية، بمعنى أنه يسود فيها نظام يقمع الحريات، وتُمارس فيه السلطة من دون ضوابط قانونية مؤسسية، ولا تحمي المواطنين منها حقوق ومؤسسات. فهل هي شيء آخر غير نظامها؟ عندما نقول دولة سلطوية وليس نظاماً سلطوياً، إنما نخترل الدولة في طبيعة النظام القائم فيها، مع أن القائل يدرك عادة أنها كيان ذو سيادة على إقليم وسكان، لكنه لا يرى غضاضة في عدم التفريق بينها وبين نظام الحكم. فبمعانٍ كثيرة، النظام هو الدولة؛ فهو الذي يمارس السيادة ويشغل الجهاز البيروقراطي ويحتكر العنف ويمثّل الدولة في مؤسسات النظام الدولي، وما إلى ذلك.

لكن الدولة ليست سلطوية أو ديمقراطية، إلّا بمعنى أنه يسود فيها نظام كهذا، وقد أصبحت مواصفاته الأساسية معروفة. ولا معنى آخر لهذا الوصف من ناحية

نظرية. وسنبين، لاحقاً، أن ثمة معنى آخر للدولة الديمقراطية يتلخص في أن النظام الديمقراطي يُعيد تشكيل مؤسسات الدولة (البرلمان، والحكومة، والقضاء، وحتى عقيدة الجيش وتبعيته)، لتصبح مؤسسات ديمقراطية، أي لتصبح الدولة ديمقراطية. لكننا نفصل بين المفهومين، الدولة والنظام الديمقراطي، كي نتمكن من استخدام مصطلح "الدولة الديمقراطية" وتمييزها من غيرها من الكيانات التي لا يسود فيها مثل هذا النظام.

لا دولة من دون نظام حكم، ولا نظام حكم من دون دولة، لكن أصبح ممكناً أن يتغير نظام الحكم من دون تغيير بعض مؤسسات الدولة، وأن تتغير حدودها السكانية والجغرافية، وكذلك اعتراف الآخرين بها، ولا سيما منذ أن انقسم العالم بأسره إلى دول. أما الكيانات ما قبل الحديثة، فليست مجموعة مؤسسات، ولهذا كان ينشأ كيان جديد مع تغيير السلالة الحاكمة.

صحيح أنه لا يمكن تصوّر الدولة من دون نظام سياسي، لكن في ما عدا تمثيل الدولة باسم ورمز وعلم ونشيد وطني وسردية رسمية للتاريخ، تتجسّد في مناسبات وأعياد وطنية وطقوس، وربما شركة طيران مدنية وأجهزة وزارة خارجية، وحتى تلفزيون رسمي، وما إلى ذلك مما استغنت عن بعضه دول راسخة كثيرة. ثمة مكوّنات مثل السكان والإقليم الترابي المحدد والجهاز التشريعي والبيروقراطي وجهاز العنف، وثمة كيان للدولة بالمعنى الضيق إذا شئنا، لكنه ليس من الغنى والتركيب والكثافة إلى درجة أنه يمكن أن يُفسّر بذاته نظرياً، وباستقلالٍ عن النظم السياسية والمجتمعات. وهذا هو سبب ضمور نظرية الدولة بما هي دولة. وهذا ما يجعل غالبية ما يسمى نظريات في الدولة، في الحقيقة، نظريات في نشوء الدول الأوروبية والمجتمعات الحديثة، أو هي نظريات في أنظمة الحكم.

لكن توجد اختلافات؛ فبعض الدول أشدّ رسوخاً من دول أخرى، وأعمق تجذّراً في الثقافة السائدة، حيث لا يسهل على نظام حكم جديد أن يُغيّر علمها ونشيدها الوطني، وحتى اسمها وطبيعة جهازها البيروقراطي، كما حصل ويحصل في بلدان أخرى، ومنها بعض الدول في أوروبا الشرقية والعالم العربي وأفريقيا. ويعود بعضها إلى رموزه القديمة حال التخلص من هذا النظام، أو ينشأ وضع جديد مختلف. وعلى الرغم من هذه الممارسات، يبقى تصوّر وجود كيان سياسي متجاوز نظام الحكم

مسألة مهمة. وقد اكتسب في الحداثة قدرًا من التركيب، يجعل التصور أقل افتعلاً من الماضي، أي بما يتجاوز التجريد المرتبط غالبًا بالأيديولوجيا الدولية. وهذا ما قد يجعل هذه الممارسات إشكالية.

خذ مثلاً المؤسسات البيروقراطية القائمة في أي دولة حديثة، بغض النظر عن طبيعة نظام الحكم، وخذ أيضًا المواطنة التي لم تعد تقتصر على كون الإنسان محكومًا من نظام معيّن، ولم يعد معرفًا بوصفه رعية الحاكم. لقد تعزّزت مكانة المواطنة إلى درجة لم تعد فيها مرتبطة حتى بالخدمة العسكرية الإلزامية التي تلازمت معها تاريخيًا منذ الثورة الفرنسية، ولا سيما عهد نابليون بونابرت. وتأمل في أفكار السيادة والحدود السياسية! وغالبًا ما يكون امتحان شرعية الدولة والإجماع عليها في هذا العصر هو استقرار عناصر، مثل المواطنة والسيادة الإقليمية بغض النظر عن تبدل الحكام وتغيّر نظام الحكم، وكيفية ممارسة حق التشريع الحصري، في المستقبل، على الإقليم الترابي المحدد وسكانه.

سبق أن انتبه باحثون عرب إلى هذا التمييز الضروري من باب مسألة الشرعية، فحدّثوا من الحالات التي قد تلتقي فيها أزمة شرعية الدولة مع أزمة شرعية الأنظمة الحاكمة، وضرورة التمييز بين مسألتَي السيادة والسياسة، ولا سيما في الدول التي ما زالت فيها البنى الاجتماعية القبلية أو الطائفية فاعلة سياسيًا. ويعني هذا أنهم ميّزوا بين الشرعيتين. ويجلبون أمثلة على احتمال التقاء تآكل شرعية الدولة والنظام في حالات، مثل بلدان الخليج واليمن الجنوبي أو جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية والسودان وجيبوتي وموريتانيا⁽¹⁾، في حين أنهم استبعدوا حصولها في دول أخرى. والحقيقة أنهم صدّقوا بشأن اليمن الجنوبي فقط. غير أنه لم يكن عليهم توقّع الأزمات في ليبيا واليمن الموحد وغيرهما. لكن ما يهمنا هنا هو تمييزهم بين شرعية الدولة وشرعية النظام الحاكم.

وقد أربك عدم التمييز بين الشرعيتين الباحثين في مسألة فشل الدولة؛ فمن أجل فحص فشل الدولة، تعالّج قدرات (Capacities) مكوّناتها انطلاقًا من التعريفات المنتشرة لمقومات الدولة. وهذه القدرات هي: احتكار التشريع واحتكار وسائل

(1) سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005 [1988])، ص 334-335.

العنف واحتكار جباية الضرائب. ويُسمّيها باحثون "ثالوث الدولة المُقدس"⁽²⁾، ويُبرّرون عدم استخدام عنصر الشرعية، وجودها من غيابها، في فحص فشل الدولة بأن غياب الشرعية لا يشكل دليلاً على فشل الدولة. والسبب هو أنهم، مثل فيبر، لا يُميزون بين شرعية نظام الحكم وشرعية الدولة. واتفق معهم أن شرعية نظام الحكم ليست بالضرورة امتحاناً لفشل الدولة، لكن غياب شرعية الدولة يشكل، من دون شك، معضلة على المدى البعيد في ما يتعلق بنجاحها أو فشلها.

ثمة حالات أدّى فيها تغير نظام الحكم إلى تفكك الدولة وتغيّر حدودها وسكانها بنشوء دول جديدة، وذلك غالباً نتيجة وجود تطلّعات استقلالية لدى قوميات تعيش فيها، ولم ينجح النظام السابق في احتوائها في أمة مواطنة (يوغسلافيا، وتشيكوسلوفاكيا، والاتحاد السوفياتي)؛ إذ يكاد الحفاظ على وحدة الكيان السياسي الجامع في مراحل ضعف النظام الضامن لهذه الوحدة يكون مستحيلاً، إذا كان ثمة قوميات إثنية ترغب في الانفصال وتشكيل كياناتها السياسية الخاصة بها. وثمة حالات أخرى أدّى فيها تغيير النظام والمسّ بمؤسسات الدولة (حل الجيش العراقي بعد الاحتلال الأميركي في عام 2003 مثلاً)، أو ضعف هذه المؤسسات (عدم وجود جيش وطني في ليبيا مثلاً)، إلى حروب أهلية وصعود نزعات انفصالية. لكن تضافر وجود قوى مصرة على استمرار الدولة مع الإصرار الإقليمي والدولي على عدم فتح مسألة الحدود والسكان، يبقى على الدولة، حتى لو كانت عاجزة عن القيام بمهام أساسية.

يُشير ريموند هينبوش بحق إلى أهمية مذكره هنتنغتون في كتابه النظام السياسي في مجتمعات متغيرة (*Political Order in Changing Societies*) (1968) عن أن التصنيف المهم للدول لا يكون بتصنيفها إلى أنظمة ديمقراطية وأنظمة غير ديمقراطية، بل بتصنيفها إلى أنظمة يمكنها الحكم بمعنى حفظ الأمن و"النظام العام" وفرض القوانين والجباية، وأخرى غير قادرة على الحكم بهذا المعنى. وتكتسب الإشارة إلى قدرة الأنظمة على الحكم أهمية خاصة، تحديداً في العالم الثالث⁽³⁾.

(2) Daniel Lambach, Eva Johais & Markus Bayer, "Conceptualising State Collapse: An Institutional Approach," *Third World Quarterly*, vol. 36, no. 7 (2015), p. 1308.

(3) Raymond Hinnebusch, "Toward a Historical Sociology of State Formation in the Middle East," *Middle East Critique*, vol. 19, no. 3 (Fall 2010), p. 201.

المهم بالنسبة إلى هنتغتون هو ليس نوع النظام أو نمط الحكم، سواء على المستوى السياسي (ديمقراطي ليبرالي أو دكتاتوري)، أو على المستوى الاقتصادي (اشتراكي أو ليبرالي)، بل وجود نظام سياسي (Political Order) ومدى سيطرة هذا النظام، ولا سيما في ضوء التحديث السريع والتعبئة السياسية وتسييس قطاعات اجتماعية واسعة، ما يؤدي إلى عجز المؤسسات الغضبة العود والناشئة حديثاً عن بسط السيطرة: "يرتبط عدم الاستقرار السياسي بالحراك الاجتماعي بشكل مباشر؛ إذ إن التمدن وانتشار التعليم ومحو الأمية وانتشار وسائل الإعلام، جميعها عوامل تُساهم في زيادة توقعات الأفراد والجماعات وتطلّعاتهم. وفي حال عدم تلبية، فإن ذلك يُعدّ محقّراً لهم للانخراط في السياسة. وفي غياب المؤسسات السياسية القوية والقادرة على التكيف مع هذه الزيادة في المشاركة السياسية، فإن ذلك قد يؤدي إلى عدم الاستقرار وإلى العنف"⁽⁴⁾. يجب أن نضيف إلى ذلك ما يتجاوز مؤشر المشاركة السياسية، وهو انهيار وظائف الدولة، من دون انهيارها نفسها كوحدة دولية في حالات الأزمات الاقتصادية والإثنية الخطرة التي لها ما قبلها وما بعدها، أي الأزمات التي تشكل مفاصل تاريخية، وذلك بغض النظر عن درجة التعبئة السياسية.

هناك رابط تاريخي قوي بين زيادة الطابع الدولي الحديث للكيان السياسي (Stateness) من جهة، وتوسيع القوات المسلحة وزيادة الضرائب والتمرد الشعبي من جهة أخرى؛ فبناء الدول بسرعة يزيد من احتمالات العصيان⁽⁵⁾. وقد تمكنت الحكومات الأوروبية في بداية العصر الحديث من إقامة روابط قومية قوية قبل نشوء السياسة الجماهيرية، في حين أن الدول المستقلة حديثاً (خلال القرن العشرين) شهدت نشوء سياسة جماهيرية في الوقت ذاته الذي كان على الدولة أن تبني الأمة، ما صعب هذه المهمة وعقدها⁽⁶⁾.

على هذا الأساس، صنف هنتغتون الدول الغربية الديمقراطية والليبرالية، مثل الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا والأنظمة الشيوعية الشمولية، مثل الاتحاد

(4) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 2006 [1968]), p. 47.

(5) Charles Tilly, "Reflections on the History," in: Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), p. 35.

(6) Ibid., p. 69.

السوفياتي ضمن الفئة ذاتها، باعتبارها أنظمة سياسية فعالة، أي إن حكوماتها تحكم فعلاً. ويرى أن هذه الأنظمة تشابه في ما بينها على أساس أن هذه البلدان كلها تتمتع بإجماع شعبي على شرعية النظام السياسي فيها (صدر الكتاب عام 1968)، وبمؤسسات سياسية قوية ومتماسكة وقابلة للتكيف؛ فكلها لديها بيروقراطيات فعالة وأحزاب سياسية منظمة ومشاركة شعبية واسعة في الشؤون العامة، وسيطرة فعالة للمدنيين على الجيش ودور كبير للحكومة في الاقتصاد وإجراءات فعالة إلى حد ما في تنظيم عملية تداول الحكم والسيطرة على الصراع السياسي. وتحظى هذه الحكومات بولاء مواطنيها، ما يمنحها القدرة على فرض الضرائب وتجنيد الأيدي العاملة وتنفيذ السياسات وتغييرها من خلال الأجهزة الحكومية⁽⁷⁾. لكن هتنتغتون لم يذكر دور العنف في فرض النظام السياسي والدولة على قوميات إثنية غير روسية. كما أن انهيار الاتحاد السوفياتي مع تفكك النظام السياسي في بداية تسعينيات القرن العشرين، أي بعد حوالى عقدين فقط من طرحه هذا، قد أثبت هشاشة هذا الطرح والتسرع فيه، وأهمية مسألة شرعية الدولة (في الجمهوريات غير الروسية على الأقل ضمن الاتحاد السوفياتي) التي قد يحجبها إلى حين احتكار العنف وتوسع الجهاز البيروقراطي، وقدرات الدولة عموماً.

مثلما تبين في فصول سابقة، في ما عدا مسألة احتكار العنف الشرعي على إقليم ترابي وسكان، ثمة مؤسسات مستقرة في أي دولة حديثة، بغض النظر عن نظام الحكم. تتفاوت البيروقراطية بنيةً وحجمًا ونجاعة بين الدول الفقيرة والغنية، والنظم الليبرالية والاشتراكية. لكن لا توجد دولة من دون بيروقراطية، أي جهاز موظفين تابع لها مباشرة يمثلها، في مقابل المجتمع، ويعمل بموجب أنظمة وقوانين. وهذا الجهاز هو الأساس المادي لتصورنا استمرارية الدولة، على الرغم من تغير الأنظمة السياسية. قد يتغير الموظفون مع تغيير نظام الحكم، وغالبًا ما تتغير الأنظمة والقوانين أيضًا، لكن يبقى ثمة جهاز دولة. وفي النظام الديمقراطي، وحتى في بعض الأنظمة السلطوية، قد يتغير الحكام، لكن يبقى الموظفون (المدنيون، بمن في ذلك أفراد الشرطة)، ولا سيما من المستويات الوسطى والدنيا، في وظائفهم ويواصلون عملهم مجسدين استمرارية الدولة.

(7) Huntington, pp. 1, 7-8.

إذا كان هذا الجهاز ميسسًا كليًا وغير أهل لخدمة المواطنين، لأن معايير القبول والترقية في صفوفه انتقلت من الكفاءة إلى الولاء، أو إذا كان عاجزًا لأسباب متعلقة بفقر الدولة، أو إذا انتقلت إليه الشروخ الاجتماعية، تنشأ مشكلة حقيقية في حالات القلاقل والأزمات. إن الهدف الرئيس للبيروقراطية الدولة الحديثة هو الإدارة العقلانية لمؤسساتها المسؤولة عن المجالات المختلفة؛ وتنسف سيطرة المحاصصة الطائفية/ الحزبية واحدًا من أهم مكونات الدولة الحديثة. تتعايش الدولة الحديثة مع فساد هنا أو هناك، وولاء سياسي للحزب الحاكم، ومع رفض السلطة الحاكمة وجود معارضة لها داخل أجهزة الدولة. أما تقاسم جهاز الدولة بين ممثلي الطوائف والأحزاب وغيرها كأنها غنيمة، فيعني إحلال مبدأ الولاء محل الكفاءة إحلالًا تامًا بالترافق مع تغيير مبدأ الإدارة العقلانية للمجالات التي تُكَلَّف بها هذه المؤسسات.

إن معيارَي العقلانية البيروقراطية هما: القابلية للتوقع (Predictability)، أي قدرة المواطن والأجهزة الأخرى على توقُّع سلوكها؛ والقدرة على الحساب العقلاني للعلاقة بين الوسائل والأهداف (وترتبط به النجاعة)، أي العمل على أساس تحصيل هدف على نحوٍ عقلاني، حيث تخدم المؤسسات ذات الصلة أهدافًا مُحددة وتقوم بالحسابات اللازمة حول نجاعة الوسائل للوصول إلى هذه الأهداف. ويُنسَف هذان المبدأن البيروقراطيان حين تقارب مؤسسات الدولة بموجب مبدأ الغنيمة، أي تحويل وظائف الدولة إلى مورد مالي وسياسي للقوى السياسية التي تنفي بذلك عن نفسها صفة السياسة بالمعنى العام الدولي لها، وتحوّل السياسة إلى مجال تحقيق المصالح الخاصة بأفراد وفئات، ليس ضمن المصلحة العامة، بل خارجها. كما تزول الفروق بين المجالات، ولا سيما ذلك التمايز بين المجال الاجتماعي (الطوائف مثلًا) والمجال السياسي، وهو التمايز الذي يشكل أساس استقلالية كيان الدولة.

لا تقتصر مقومات استمرارية الدولة على جهازها؛ فثبات المواطنة، على الرغم من تبدّل نظام الحكم، هو عنصر أساسي في تصوّر السكان لوجودها، إنهم مواطنون فيها. والجنسية تجسيد خارجي للمواطنة، لكنها قد تتحوّل إلى مسألة مصيرية بالنسبة إلى الإنسان الفرد المعاصر، وبوصفها أيضًا تعبيرًا عن السيادة؛ فحتى النظام السوري الذي فقد في مرحلة ما (2013-2016) السيطرة على ثلثي أراضي سورية، وانحطّ هو ذاته إلى ميليشيات مسلحة تتصرف بوصفها طرفًا في حرب أهلية، إلى درجة

قصف مدنه من الجو، بقي متمسكًا لفترة طويلة بدفع الرواتب لموظفيه حتى لو وجدوا في مناطق تسيطر عليها المعارضة، وكذلك بإصدار وثائق الجنسية عبر تجديد الجوازات للسوريين (حتى المعارضين منهم) في سفاراته في الخارج، وبقيت دول العالم تمنحه هذه الفرصة باعترافها بالجواز الذي يصدره فقط، لأنها أرادت التعامل مع جنسية سورية واحدة، ما منحه امتياز كونه النظام الذي يمارس السيادة، على الرغم من الحرب والحصار والعقوبات المفروضة عليه (كما أصبح في مرحلة دمار الاقتصاد السوري وشح مداخيل النظام مصدرًا للدخل).

ثمة أمثلة عربية لدول ذات سيادة لا تحتكر مؤسساتها وأجهزتها العنف، مثل العراق ولبنان، منذ بداية القرن الحادي والعشرين، اللذين يعج كل منهما بميليشيات مسلحة ظاهرة وأخرى هاجعة. وما زالت حكومات هذه الدول تمثل السيادة بالنسبة إلى الدول الأخرى. لكن استمرار وجود التنظيمات المسلحة غير التابعة للمؤسسات الرسمية، لا يمكن أن يصبح طبيعيًا ودائمًا، فهو لا يناقض مفهوم الدولة والسيادة فحسب، بل يؤدي أيضًا إلى حالة مستمرة من النزاع الفعلي مع حكم القانون والمواطنة، ويضعف مؤسسات الدولة، وباختصار ينشئ مع الزمن ازدواجية في السلطة، ودولة داخل الدولة.

لا يوجد أيُّ من مقومات استمرار الدولة في حالة سكون، أو بمعزل عن الواقع الاجتماعي والسياسي، لكن ما نرغب في تأكيده هو أن في وسع سكان الدول في الحداثة غرسها في الذهن، ليست بوصفها تجريدات فلسفية تشكل منها نظرية في الدولة، بل باعتبارها تمثيلات ذهنية للمكونات التي تشكل خصوصية الدولة في تمايزها من المجتمع والاقتصاد، ومن شخوص الحكام. وفي المقابل، لا يجوز أن ننسى أن شرعية الدولة في نظر مواطنيها، بمعنى وجود أو غياب إجماع على كيان سياسي مشترك يجمع الحاكمين والمحكومين من جهة، وسلوك القوى السياسية من جهة أخرى، وأولها تلك الحاكمة، تجاه مؤسسات هذا الكيان المشترك من جهة أخرى، تؤثر تأثيرًا مباشرًا في استقراره.

بنظرية دولة، أو من دونها، يفترض أن يكون المشتغل في العلوم الاجتماعية قد وصل إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن التفكير في المجتمعات الحديث، ولا العلاقات بين الشعوب، من دون المؤسسات التي تجمعها تسمية الدولة.

وأكثر من ذلك، يفترض أن يُشدّد الديمقراطي الليبرالي الحريص على تحديد سلطة الدولة ولجم ميلها إلى التجاوز على حقوق الفرد، على شرط الدولة المستقرة؛ إذ إن الدولة المستقرة شرطاً للتعددية السياسية والحريات المدنية والتنافس الديمقراطي، فضلاً عن أن التغيير الذي يزعزع كيان الدولة لا يقود إلى تعددية ديمقراطية في الدولة، بل إلى كيانات متعددة. إنه لا يقود إلى الحريات، بل إلى الفوضى التي تُهدّد الحريات.

في سياق التمييز المفهومي بين الدولة ونظام الحكم الضروري في حالة الانتقال المستقر إلى الديمقراطية وصعوبته في حالات تغلغل نظام الاستبداد في أجهزة الدولة، قدّم روبرت فيشمان مقارنة بين حالات اليونان والبرتغال وإسبانيا، من زاوية اعتباره الجيش جهاز دولة وليس جهاز نظام الحكم⁽⁸⁾. في إسبانيا ساعد تيار الإصلاحيين من فلول النظام البائد تحت ضغط المعارضة في إرساء الديمقراطية، ونجح الطرفان في تحييد الجيش وإبقائه جهاز دولة مجعماً عليه. لكن العكس هو ما حدث في حالة البرتغال، حيث تسبب عجز النظام عن إصلاح ذاته في استيلاء الجيش على السلطة وتوجيه البلاد نحو الديمقراطية، وبعد ذلك تخلى الجيش عن الحكم بسرعة. وتأتي الحالة اليونانية في منزلة وسطى تحليلياً بين إسبانيا والبرتغال، نظراً إلى صعوبة التمييز بين النظام والدولة؛ إذ حكم الجيش اليونان سبع سنوات (1967-1974)، وفي النهاية تنازل عن السلطة وأجريت انتخابات ديمقراطية، وأصبح الجيش مؤسسة من مؤسسات الدولة. تشير هذه التباينات إلى وجود مفاعيل سببية متباينة ذات مآلات مختلفة على أرض الواقع، ويصعب تحديدها بدقة، من دون تمييز ثاقب يرسم الحدود بدقة بين مفهومي الدولة والنظام، مع إدراك التداخل واستحالة الفصل بينهما في الواقع. ومع أنني أميل، في حالة التمييز المفهومي المذكور آنفاً، إلى اعتبار الجيش جهاز دولة، فإن الحقيقة أن علاقة الجيش بالسلطة لم تصنع الفرق بين الحالات الثلاث في خصوص استقرار الدولة. فقد بقيت الدولة مستقرة، على الرغم من أدوار الجيش المختلفة جذرياً في التغيير، بما في ذلك استعداده للاستيلاء على السلطة. وفي رأيي، تكمن المسألة في أن الدول المذكورة راسخة تاريخياً، والشعور الوطني

(8) Robert M. Fishman, "Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy," *World Politics*, vol. 42, no. 3 (April 1990), p. 427.

قوي وجامع، ولم يكشف الانتقال الديمقراطي عن صراعات بشأن الدولة نفسها. وحتى الحركات الانفصالية في إسبانيا تهمّشت خلال الانتقال إلى الديمقراطية، وعندما عادت وطرحت موضوع الانفصال على الأجندة السياسية، كانت الديمقراطية قد توطّدت بما فيه الكفاية لاحتوائها (حتى كتابة هذه السطور على الأقل). ويصعب الإجابة عن سؤال استمرارية إدماج الديمقراطية الإسبانية لإقليم كتالونيا وحيلولة الديمقراطية البريطانية دون انفصال اسكتلندا، فهل هي دائمة كما تبدو؟

يُدرج في وعي الناس اليومي في دول العالم الثالث الخلط بين السلطة التنفيذية والدولة؛ إذ كثيرًا ما يلصق عامة الناس لفظ الدولة بأي موظف حكومي، أو يعدّون الحكومة هي الدولة؛ وتجري على الألسنة في البلدان العربية عبارات مثل: الدولة أتت، وذهبت، وقالت، وفعلت... ولا يسهم هذا النوع من الاستخدام في تمييز هذا الكيان من غيره في الوعي الشعبي، لكنه بالتأكيد ليس بعيدًا عن الواقع الذي يعيشونه؛ فالدولة بالنسبة إليهم هي أجهزتها التنفيذية المشكّلة من موظفين يتلقون رواتب من الحكومة. وليس غريبًا أن البرلمان في الدول العربية لا يُعدّ هو الدولة، ولا يخطر ببال المواطن أن يلصق بنواب البرلمان لقب الدولة، بينما تُعدّ أي وظيفة حكومية أقرب إلى الاندراج ضمن مصطلح الدولة من العضوية في البرلمان. التشريع هو أهم مكونات السيادة، لكن لا يخطر ببال أحد أن يطلق على البرلمان تسمية الدولة في ظل النظم السلطوية، فمن يقوم بعملية التشريع ليس البرلمان، بل ذلك الذي تأتمر بأمره القوى الأمنية، فهو صاحب السيادة، الممسك بوظائف الدولة.

كيف نميز بين الدولة ونظام الحكم؟ حين يقال مثلاً إن نظام حكم ما، هو نظام سلطوي راسخ في دولة ضعيفة، إنما نفترض وجود تمييز بين النظام والدولة؛ ونقصد بالتحديد أن الدولة ضعيفة لأسباب، من بينها أن الدولة تجثم على شروخ اجتماعية عمودية تقسم الشعب، من دون أن تحلّها، و/أو أن المؤسسات غير القمعية فيها ضعيفة، بمعنى أنها عاجزة عن القيام بوظائفها وتقديم الخدمات، كما أن السلطة غير قادرة على بسط سيادتها على مجمل أراضيها وسكانها من دون استخدام متواصل للعنف، ولا تنجح مؤسساتها في تنفيذ وظائف أساسية، مثل جباية الضرائب على نحو مُرضٍ وعادل؛ أو نقصد في كثير من الحالات، تجوّف المواطنة التي لا تمنح حقوقًا، ولا أي نوع من الحصانة أو الحماية من تجاوزات السلطة الحاكمة على حرية

المواطن، فضلاً عن استحقاقات مادية وتأمينات اجتماعية، لتصبح المواطنة مجرد تسمية أو عنوان.

في المثال السابق تمييز بين جهاز العنف الذي يعدّه مؤسسو علم الاجتماع منذ ماركس وفير أساسياً في تعريف الدولة، ومؤسساتها الأخرى. السلطة المضطّرة إلى عدم الاكتفاء باحتكاره، وتجاوز ذلك إلى استخدامه على نحو متواصل، هي سلطة عاتية. وفي بعض الحالات، يترافق ذلك مع تكوين ضعيف للدولة؛ لأنها، مثلاً، لا تحظى بولاء قسم كبير من سكانها من دون عنف، وذلك لضآلة الشعور الوطني تجاه الدولة، أو لأن مؤسساتها غير المتخصصة في العنف، مثل مؤسسات الجباية والخدمات، ضعيفة، أو لهشاشة عوامل دمج قطاعات المجتمع المختلفة في الشعب الذي يسمى باسم الدولة. لا يقدم هذا التحليل تمييزاً بين النظام والدولة فحسب، بل أيضاً مقدّمات لدحض فكرة اختزال ماهية الأخيرة في احتكار جهاز القمع الرسمي، أو ما يسمى العنف الشرعي. احتكار العنف شرط ضروري، لكنه غير كافٍ. كما أن الاعتماد المتواصل على استخدام العنف في ضمان السيادة على السكان عبر الأمن الداخلي فعلياً يكشف في بعض الحالات عن دولة ضعيفة تفتقر إلى الشرعية، ومؤسساتها غير العنيفة ضعيفة وغير قادرة على تحقيق الهيمنة.

يقاوم بعض الأنظمة السياسية علناً، وبوعي كامل، التمييز بينها وبين الدولة؛ إذ تطابق بين الولاء لسياساتها الداخلية والخارجية، والوطنية، وتؤسس لقواعد في العمل السياسي مفادها أن معارضة النظام الحاكم، أو انتقاد سياساته ومواقفه، هي كلها أنشطة غير وطنية تمسّ بأمن الدولة، وتستهدف كيانها وتصل إلى مستوى الخيانة. وقد يقاوم الواقع الاجتماعي السياسي، وحتى الثقافة السائدة، صناعة مثل هذا التصور لدولة مختلفة عن نظام الحكم.

ليست مسألة التمايز هذه هيّة أو نافلة؛ فقد تطوّر تصوّر الدولة بما هي دولة متأخراً؛ إذ لم يكن الفصل بينها وبين السلطة الحاكمة قائماً، لا هو، ولا الأسس التي يقوم عليها مثل هذه التصور: المواطنة والحدود السياسية والجهاز البيروقراطي الرسمي على سبيل المثال. لم يكن في وسع الناس التمييز بين الحكام والكيان السياسي المشترك الذي يجمعهم بهم. لكنهم أصبحوا قادرين على ذلك. وحتى لو لم تتضح أهمية هذا التمييز للباحثين في نطاق العلوم الاجتماعية، فإنه يكتسب أهمية

بالغة في الثقافة السائدة، ولا سيما عند التطلّع إلى الانتقال الديمقراطي تحديداً. وهو الناتج الأهم من مثل هذا التمييز، والمقصود هو عدم تعريض وحدة الكيان السياسي للخطر عند حصول مثل هذا الانتقال.

لا يغني هذا التصور عن مسألة الشرعية والإجماع، كما بيّنا من قبل؛ إذ ينشأ تنافر بين التّصوّر والواقع، إذا كانت وحدة الكيان السياسي وحدوده السيادية مفروضة بالقوة من النظام السياسي مدة طويلة، من دون أن تنجح في دمج الجماعات التي ضمّتها الحدود في جماعة وطنية، وإذا كان الانتماء إلى جماعات طائفية أو إثنية يفوق المواطنة أهمية، سواء في تعامل النظام الحاكم مع السكان أو في تعامل السكان معه، ولا سيما بعد تعريض الأجهزة الرسمية إلى عملية تسييس من قيادات طائفية أو إثنية. في هذه الحالات، تغدو زعزعة النظام الحاكم خطراً على وحدة البلاد، وعلى وحدة الشعب بوصفه شعب الدولة التي يُكنّى باسمها. وإذا لم يلج الفصل بين الدولة والنظام إلى المخيال الشعبي، فقد يتحوّل الصراع على النظام إلى التشكيك في كيانها ذاته. وتقوم القيادات السياسية المعارضة في هذه الحالات بتسييس الشروخ الإثنية والطائفية وغيرها، وقد يؤدي انهيار النظام إلى حروب أهلية وحركات انفصالية وإمارات حرب. وفي المقابل، على القوى الديمقراطية أن تثبت أن الديمقراطية قادرة على الاستجابة لتطلّعات المساواة في المواطنة والخصوصية الثقافية في الوقت ذاته. ولا ينبجح ذلك دائماً.

ربما علينا أن نلجأ قليلاً إلى صياغات فلسفية لتوضيح المقصود: خلافاً للانطباع الذي يُشكّله المصطلح أول وهلة، ليس التمايز بالضرورة عملية انفصال، بل قد يكون تمفصلاً، عملية تركيب؛ إذ يعني تمايزاً داخل الوحدة نفسها. التمايز المقصود هو نشوء، أو تولّد، وحدات أكثر تركيباً من العناصر التي تمايزت داخل الوحدة نفسها، وهذا معنى التطور هنا. فالتمايز الذي يؤدي إلى انفصال وحدات بسيطة عن وحدات أخرى كانت ترتبط معها خارجياً، ليس عملية تطور، إلّا إذا تمايزت العناصر المنفصلة بدورها، فألفت وحدات متمفصلة داخلياً وغنية بالتمايزات، متّخذةً مسار تطور مختلفاً.

التطابق غير التمايز داخلياً بين الدولة والحكام، مثلاً، هو حالة ما قبل الدولة الحديثة، حيث السلالة الحاكمة هي الدولة، كما في شرح ابن خلدون الذي بات

رائجًا. وإذا حصل صراع، فإنه لا يأخذ شكل تمايز بين نظام ودولة، بل يتخذ شكل تمكّن سلالة جديدة من الحكم (ولا أقول وصولها إلى حكم الدولة، فالحكم ليس مؤسسة قائمة بذاتها من دون الحكام)، أو انقسام الدولة إلى دول وإمارات هي عبارة عن سلالات حاكمة أخرى، أي يسود فيها أيضًا التطابق ذاته. كما يتغيّر فيها رعايا الحكام كمًّا وكيفًا، أو ما نُسَميه تركيب الدولة السكاني في عصرنا، بموجب قدرة السلطة الحاكمة على التوسع، أو الدفاع عمّا هو قائم في وجه توسعين آخرين. وقد تدور الأحداث في دوائر معيّنة طوال قرون طويلة من حكم الملوك والسلاطين، من دون أن يحصل تطور فعلي في بنية الكيان السياسي (ولا يعني هذا عدم حصول تطوّر في مجالات أخرى). ليس هذا المقصود بالتمايز.

يبدأ التمايز بوصفه تطوّرًا تاريخيًا للكيان السياسي بتشكيل جيش نظامي تابع للسلطة المركزية، وبيروقراطية أكثر تركيبيًا، وقانونيين يدفعون باتجاه توحيد القوانين ومركزية السلطة؛ كان هذا دور السلطنة العثمانية التاريخي ودور الملكيات المطلقة في أوروبا. لكن كان يجب أن تمرّ قرون أخرى لتحديد حدود ترابية سياسية للدول، ولاحقًا ثقافة قومية تطابق بين الدولة والوطن (خلافاً لثقافة الحكام التي كانت تجمعهم بحكام بلدان أخرى، وتفصلهم عن شعبهم)، وتجعل فكرة الدولة مرتبطة بأرض وشعب، أكثر مما هي مرتبطة بشخص الحاكم. وكان هذا يعني في بعض الحالات توحيد أقاليم، وفي حالات أخرى تفكيك إمبراطوريات.

في الأنظمة السلطوية الحديثة (غير الشمولية)، تُهمّش أجهزة النظام مؤسسات الدولة. فعلى سبيل المثال، أوجدت غالبية الأنظمة السلطوية العربية جيوشًا خاصة تتبع الحاكم الفرد مباشرة، مثل الحرس الجمهوري أو القوات الخاصة، ولا تتبع الجيش الذي يفترض أن يكون إحدى مؤسسات الدولة الرئيسة. أما الأجهزة الأمنية الاستخبارية، فتتبع الحاكم شخصيًا. وفي البلدان العربية، تشكلت خلال العقدتين السابقتين لثورات عام 2011 ظاهرة الأسر الحاكمة (عائلة الرئيس)، و"كارتل" رجال الأعمال المقربين من النظام، في تحالف مع الأجهزة الأمنية، وأخيرًا الحزب الحاكم، قبل أن تتراجع أهميته في مقابل تحالف الأسرة الحاكمة والأجهزة الأمنية ورجال الأعمال. ويصل الأمر إلى حد إقامة دولة داخل الدولة، بمعنى أن التعقيد الموجود في الجهاز البيروقراطي العسكري والتخوّف الدائم من تحدي الانقلابات، والوسائل

التي اتبعتها الأنظمة في السيطرة على الجيش والأجهزة الأمنية، أدت في بعض الدول إلى تأسيس أجهزة رديفة، أصبحت كأنها الدولة، وما تبقى هو أجهزة تنفيذية تابعة. ويتعدى الأمر في بعض الحالات المؤسسة العسكرية إلى مجالات، مثل التعليم أو الصحة، عبر إنشاء مؤسسات رديفة ترتبط برأس النظام وتنافس مؤسسات الدولة القائمة في هذه المجالات. أما المؤسسات الرسمية التي ينص عليها الدستور في هذه الدول، مثل البرلمان والحكومة، فهي الأقل نفوذًا.

يمكن أن يجري الانتقال من النظام السلطوي إلى نظام ديمقراطي أو نظام شمولي، أو قد يؤدي الانتقال إلى انهيار الدولة مع بقاء اسمها وشارات وجودها كوحدة دولية. يتوقف المسار على درجة تطور مؤسسات النظام السلطوي والثقافة السياسية للنخب الحاكمة والمعارضة، ومدى تمكّن النظام السلطوي من رأب الشروخ الاجتماعية القائمة أو معالجتها على الأقل.

غالبًا ما تلحق الأنظمة السلطوية مكونات الدولة الحديثة الأساسية، بموجب التعريفات الرائجة للدولة، ألا وهي الجيش وأجهزة القمع، بالحاكم مباشرة. وفي بعض الحالات العربية المعروفة (العراق، وسورية، وليبيا، واليمن) كانت هذه التبعية تُعزّزُ بعضوية في الحزب الحاكم، أو الأصول الجبهوية المشتركة، أو بعلاقات القرابة، أو الانتماء المذهبي، وغيرها. هنا يبرز التمايز بين النظام الحاكم والدولة، لكنه تمايز لصالح الحاكم، وليس لصالح مؤسسات الدولة، وتطغى فيه الشخصية والعلاقات الشخصية على المؤسسات. وبسبب تمثيل النظام الحاكم المباشر لجماعات هوية محددة تتمتع بنفوذ داخله وارتباط شبكات زبونية بها، فإن الدولة تبدو منحازة بالنسبة إلى الجماعات الأخرى. وعندما يهتز النظام الحاكم نتيجة هزيمة في حرب أو ثورة أو غير ذلك، يُحتمل ألا تصمد وحدة المجتمع، ويمكن أن تتصدّع. وفي هذه الحالة تبقى هذه الدولة داخل الدولة بجمهورها المستفيد منها متماسكة نسبيًا وعصيّة على الانقسام الداخلي، فيصعب تغييرها من دون إفقادها القدرة على أداء وظائفها.

وقد قام بعض الأنظمة السلطوية بمحاولات "طموحة" لبناء دول شمولية (في سورية والعراق وليبيا مثلاً)، لكنها فشلت؛ إذ لم تكن صيرورة التحديث قد قطعت شوطًا كافيًا، كما لم تكن مؤسسات الدولة متطورة بما يكفي للتغلغل في المجتمع، وبقيت ثمة بنى اجتماعية تقليدية تحوّل بين الدولة وأيديولوجيتها، والفرد، وترغم

النظام على أخذها في الاعتبار. وقد انتهت هذه المحاولات إلى أنظمة سلطوية شديدة القمعية إلى درجة تهميش مؤسسات الدولة لصالح الأجهزة الأمنية، وتغلغل في قطاعات من المجتمع، وكسبت عداة قطاعات أخرى بقيت ممتنعة عليه، على الأقل ثقافيًا ووجدانيًا.

خلاصة القول؛ إن إمكانية التمييز بين الدولة ونظام الحكم قائمة في الحداثة. وهذا الفرق هو الذي يدفع الدولة السلطوية إلى السعي للمطابقة القسرية بينهما، لكن هذه المطابقة تبقى خارجية ومفروضة. تنجم هذه المطابقة القسرية عن سعي النظام للتجذر في وعي الناس بوصفه هو الدولة التي تحافظ على الاستقرار، وتقدم لهم الخدمات، والمسّ به إضعافٌ للدولة، وأنه واقعٌ دائمٌ (أشبه بالقدر المحتوم)، وكذلك عن رغبته في المطابقة بين الولاء للدولة والولاء له. وفي الحقيقة، إنه في حالة السلطوية تحديدًا، يسهل تحليليًا التمييز بين الدولة والنظام، ومحاولات المماثلة بينهما تُضعف مؤسسات الدولة لصالح قوى النظام الحاكم، كما أنه في حالة فرض وحدة الدولة بالقوة من أعلى، تتخذ المعارضة في البلدان المتعددة القوميات أو الإثنيات أو الطوائف صيغة سياسة هوية. وينشأ احتمال ظهور الشروخ والتصدعات الاجتماعية التفتيتية عند تغيير النظام.

لا ينطبق هذا على الجمهوريات وحدها؛ إذ يكفي التفكير في السؤال التالي: لماذا يعتبر بعض الأنظمة الملكية نفسه ضامنًا لوحدة الدولة؟ ما الواقع الاجتماعي/السياسي الذي نشأ في ظل حكم السلالات أو العائلات الحاكمة في الأردن والمغرب والمملكة العربية السعودية الذي يبرر طرح السؤال على هذا النحو؟

يسهل إذًا تمييز النظام من الدولة في حالة الأنظمة السلطوية غير الشمولية، وتزيد محاولات المطابقة بينهما من القدرة على التفريق بينهما. أما في حالة الديمقراطية الليبرالية الراسخة، فيصبح التفريق بينهما أصعب. تبدو هذه فرضية متناقضة وصعبة الإثبات، فكيف ذلك؟

قلنا إن البيروقراطية المركزية والجيش النظامي والحدود الترابية الثابتة، وأخيرًا الجنسية/المواطنة هي العناصر الأساسية لاستمرارية الدولة وثباتها، على الرغم من تبدل الحكام وحتى نظام الحكم، وذلك في ظل وجود شرعية للدولة على مستوى الشعب (الوعي الوطني). فانتشار هذا الوعي بشرعية الدولة يؤدي دورًا مهمًا في

مراحل التحوّلات الكبرى. في النظام الديمقراطي، تنشأ من هذه التمايزات وحدة بين الدولة ونظام الحكم على مستوى أرقى؛ إذ يصبح تمييز نظام الحكم من الدولة في حالة الديمقراطية الليبرالية الراسخة متعذّرًا، ليس لأنه لا يختلف عنها مفهومياً، فمقومات استمرار الدولة (البيروقراطية الرسمية، والجيش والنظام، والحدود السياسية، والمواطنة/ الجنسية) قائمة، بل لأن التمايزات الأساسية بين الدولة ونظام الحكم انتقلت إلى داخل النظام نفسه. فأصبح الاختلاف تمفصلاً وتركيباً داخلياً في النظام الديمقراطي؛ إذ ينشأ التمايز بين السلطات، أي مؤسسات الحكم، ومؤسسات الحكم وشخص الحكام، ومؤسسات الحكم السياسية ومؤسساته القضائية والأمنية والمهنية وغيرها، كما أن المواطنة نفسها تصبح مواطنة ديمقراطية تشمل المشاركة والحقوق والحريات.

تصبح مؤسسات النظام الديمقراطي هي مؤسسات الدولة في وعي الناس، وهي مؤسسات ديمقراطية: البرلمان والحكومة والقضاء وأجهزة الرقابة الأخرى. ويخضع الجيش لقرار المستوى السياسي المنتخب، وتتبع الأجهزة الأمنية والجيش لوزارات مختلفة، ويتبع بعضها لرئيس السلطة التنفيذية مباشرة بحكم المنصب. لكن التبعية للوزارات ولرأس السلطة منظمة بقوانين تسنّها السلطة التشريعية. وتصبح هذه المؤسسات في بنيتها ديمقراطية؛ كما تصبح عقيدة الجيش حماية النظام الديمقراطي والتبعية لقرارات مؤسساته المدنية المنتخبة. ويفسح النظام الديمقراطي في المجال أمام المجتمع للتأثير في سياسات المؤسسات الرسمية على نحو غير معروف في الأنظمة الأخرى، ويتضمّن أيضًا آليات قانونية وغير قانونية عديدة للفصل بين شخص الحكام والمؤسسات. تحديداً في الدولة الديمقراطية، يتحوّل التمايز بين الدولة والنظام إلى تركيب داخلي في النظام وفي الدولة في الوقت ذاته. ولذلك يتغيّر شاغلو المناصب في الحكومات والبرلمانات، ويبقى كل من الدولة والنظام قائماً، لأن الدولة (وليس النظام وحده)، أصبحت دولة ديمقراطية. لاحظ أن النظريات الليبرالية المعاصرة في الدولة هي في الحقيقة نظريات في الدولة الديمقراطية الليبرالية.

المثير هنا أن التطابق بين النظام والدولة هو أيضاً حال الدول الشمولية، بيد أن العلاقة معكوسة في هذه الحالة؛ ففي حين يصب التداخل والتركيب بعد التمايز في صالح المؤسسات في حالة الديمقراطية، تغلغل السلطة الحاكمة وأيديولوجيتها

في النظام الشمولي في جميع المؤسسات، وتُعيد تشكيلها بموجب تصوّرات النظام، حيث يصعب تمييزها من الحزب الحاكم، أو الدكتاتور الفرد، كما تغلغل في المجتمع وتسعى لإعادة تشكيله بموجب أيديولوجيا النظام الحاكم. وتتفني أي استقلالية للمؤسسات الرسمية عن النظام، وللمؤسسات الاجتماعية عن مؤسسات الدولة. ولذلك، فإن الدولة الشمولية ممكنة في حالات استثنائية من التحديث ودرجات متقدمة من تطوّر المؤسسات والبيروقراطية وتكنولوجيات السيطرة. بهذا، يقف النظام الديمقراطي والشمولي على درجة التطور نفسها التي تسمح بإعادة تشكيل الدولة، لكن ذلك باتجاهات متعاكسة.

يتطابق النظام والدولة في حالة الديمقراطية بسبب غنى التمايزات الداخلية والتركيب الذي يتخللها ويجمع بينهما، في حين يتطابق النظام والدولة في حالة النظام الشمولي، بسبب فرض الوحدة، وليس بسبب التمايز، ذلك لأن أيديولوجية النظام تغلغل في جميع المؤسسات الرسمية والاجتماعية، حيث يُسيّرُها مبدأ واحد. ولأنها تقضي بأن تسيطر الدولة على مناحي الحياة كافة، فإن هذا يعني فرض أيديولوجية النظام على المجتمع أيضًا. تتطلّب الحالتان بلوغ مستويات من التطور والتحديث تكفي للقيام بهذه العمليات، إحداهما بالتركيب والتمايز والتعقيد، والأخرى بفرض الشمولية والاختزالية على ما أصبح مرّكبًا ومعقّدًا، ومحاولة صهر الكل في الواحد.

في المقابل، تتفاوت درجة تطور مؤسسات الدولة في الأنظمة السلطوية غير الشمولية، وفي الأنظمة الديمقراطية غير الراسخة، ومعها درجة التمايز بين الدولة ونظام الحكم. فالأنظمة الديمقراطية غير الراسخة التي لم تتمكن بعد من ديمقراطية مؤسسات الدولة، أو معالجة الشروخ الاجتماعية العميقة (في حالة وجودها)، هي أنظمة معرّضة للانقلاب وعودة النظام السلطوي، ولا سيما في ظروف عدم التزام النخب السياسية بمبادئ النظام الديمقراطي، أو إذا بدت عاجزة عن الارتقاء إلى مستوى التوقعات منها.

يحتاج الناس إلى وقت لاحترام مؤسسات النظام الديمقراطي بوصفها ممثلة للدولة؛ فالجمهور المعتاد لـ "هبة" النظام القمعي و"سطوته"، الذي يخلط بين الخوف والاحترام، لا يعترف بسهولة بسلطة السياسي الذي لا يمكنه قمع الجمهور أو إسكاته، أو معاقبته، بوصفها سلطة الدولة. والجمهور المعتاد للصوت الواحد

والرأي الواحد والموقف الواحد لا يتقبل تعدد الأصوات والمواقف بوصفها دولة، فهذه بالنسبة إليه قد تكون نقيض الدولة التي تتجلى عنده بالواحد، وليس بالكثرة، وبالمهيب المخيف، وليس المقيّد اليدين والمحدّد السلطات، وبالأوامر وليس بالنقاش والحوار. في هذه الحالة، ما زال التمييز بين نظام الحكم الديمقراطي والدولة ناجمًا عن ثقافة سياسية سلطوية.

تسعى الأحزاب في النظام الديمقراطي لحكم الدولة. هذه جملة لا تُفكر فيها كثيرًا عادةً. فكيف ينصاع جهاز الدولة لأشخاص يأتونه من خارجه؟ بعد انقلاب عسكري تنصاع أجهزة الدولة عادة لقوة آتية من داخل الدولة، وهي قوة عنيفة. لكن لماذا تنصاع هذه الأجهزة لقرارات آتية من خارجها ومتمثلة في قوة مجردة من السلاح، ولأوامر هذه القوة، مثل قرارات قيادة الحزب السياسي؟ هذه إشكالية حقيقية في الأنظمة الديمقراطية غير الراسخة. لكنها ليست إشكالية أساسية على المدى البعيد في ديمقراطية راسخة؛ فمشكلة الديمقراطية غير الراسخة تتجلى أكثر في غياب اتفاق بين النخب السياسية على طبيعة النظام الديمقراطي والولاء له، وفي العلاقة مع الشعب في مرحلة انتقالية صعبة. لكن أجهزة الدولة الحديثة تخضع في النهاية لمن يسيطر على الحكم وينجح في الإمساك به مدة كافية، سواء أكان سلطويًا أم منتخبًا، فهذه الأجهزة مقيّدة بقواعد وقوانين. تلك طبيعة البيروقراطية التي تحاول أيضًا أن تضمن مصالحها الكوربوراتية في هذا السياق.

حتى لو قام ضباط بانقلاب عسكري، فإن الجيش لا يمكنه في الحكم طويلاً، وإذا رغب الضباط في الاستمرار في الحكم، فإنهم يخلعون البزة العسكرية، ولا يلبث الجيش أن يجد نفسه منصاعًا لسلطة مدنية من ضباط سابقين بزيّ مدني. ينصاع الجيش المنظم والمنضبط، وكذلك القوى الأمنية للأوامر، سواء أكان من يصدرها نظامًا ديمقراطيًا أم سلطويًا. هذا إذا كان النظام مستقرًا، والقرار يصل بصيغة أمر. وللسبب نفسه لا يجوز أن يكون الجيش جزءًا من العملية الديمقراطية، إلّا عبر استشارة قيادته في بعض الشؤون، فهو ليس طرفًا ضمن التعددية الديمقراطية، بل ينبغي له أن يكون منصاعًا لمؤسساتها، ملتزمًا بالدفاع عنها، ويفترض أن يبقى مثل مؤسسات الدولة الأخرى، على الرغم من تبدّل الحكام مع تداول السلطة بالانتخابات.

إذا أمعنّا النظر، وجدنا أن الأحزاب الحاكمة في الدول الديمقراطية الراسخة، ولا سيما في الديمقراطيات ذات الحزبين، ليست غريبة عن الدولة؛ إذ تشكل

الأحزاب السياسية حلقة وسيطة بين المجتمع والدولة، كما أنها من مكونات النظام الديمقراطي، ومن أهم ما يجسد التعددية فيه. إنها مؤسسات غير رسمية، لكنها مؤسسات عمومية قانونية، وممثلة في المؤسسة التشريعية، وقياداتها مؤلفة غالبًا من أشخاص مرّوا بمؤسساتها وبرلمانها. أي إن الأحزاب في النظام الديمقراطي مؤلفة عمومًا من سياسيين محترفين ذوي علاقة بمؤسسات الدولة. وعندما يصل إلى سدة الحكم حزب من خارج هذا السياق، غالبًا ما تحصل أزمة، ويكون امتحان مؤسسات الدولة في احتوائه. ولا يتعلق الأمر بتوافر قواعد دستورية ملزمة لهذا الحزب فحسب، بل يتعلق أيضًا بمدى التزام مؤسسات الدولة، ولا سيما المؤسسات الأمنية، بقيم النظام الديمقراطي.

الفصل الحادي عشر

الدولة بين الأمة والقومية

في الفرق بين بناء الدولة وبناء الأمة والعلاقة بينهما. في التمييز بين الأمة والقومية ودور القومية في نشوء الدولة. في عودة إلى العلاقة بين التجانس والتماثل، وفي الفرق بين الدولة القومية والدولة الوطنية (الدولة-الأمة). في نشوء توتر بين الانتماء إلى القومية والانتماء إلى الدولة، تحسمه أنظمة مختلفة بأشكال مختلفة. في دينامية العلاقة بين الفرد والمجتمع والدولة والأخلاق في المجال العمومي، وفي صراع الجماعات الأهلية بوصفها مجالاً أخلاقياً مع المواطنة والدولة بوصفها مجالاً كهذا. في شروط نجاح الأمة المتعددة القوميات وعدم حتميتها.

أولاً: الدولة من القومية إلى الأمة

نتناول في نقاش موضوع الأمة بدايةً من مدخل الفرق بين بناء الأمة وبناء الدولة، وهو نقاش بات رائجاً منذ نهاية القرن العشرين. لقد أُدخل مُصطلح بناء الأمة (Nation-Building) في العلاقات الدولية، وتحديدًا ضمن السياسة الخارجية للولايات المتحدة ما بعد مرحلة الحرب الباردة، ولم يُميز مستخدمو المصطلح عمومًا بين بناء الأمة وبناء الدولة، واعتبروه أمرًا واحدًا، مع أن مثل هذا التمييز ضروري. وتلح الحاجة إليه في بلدان ما بعد الاستعمار، خصوصًا في حالة الضعف المؤسسي والفشل في الإدماج وتعثر بناء الدولة. وإذ لم يعد ممكنًا إعادة عجلة قومية الجماعات الإثنية إلى الخلف،

يتبين أن مسألة الشرعية، في حالة وجود تعددية في القوميات، لا تقتصر على فاعلية المؤسسات، بل تلحّ مسألة نجاح بناء أمة مواطنة متعددة القوميات بأشكال تختلف باختلاف الظروف؛ وقد تنفصل جماعات قومية، إذا كانت تشكل غالبية في إقليم محدد لتقيم كيانات سياسية تحمل طابعها القومي بعد فشل الدمج أو تأخره، ولا سيما في حالات الدول التي نشأت بعد صعود القوميات والأيديولوجيات القومية.

لا تكفي عملية بناء مؤسسات الدولة لتسجيل النجاح في بناء الأمة؛ فقد يتعرض الأخير ويفسد بناء مؤسسات الدولة. من ناحية أخرى، إذا كانت عملية بناء مؤسساتها متعثرة، أو ذات لون طائفي أو إثني قومي واحد، فإنه يصعب على الدولة بناء الأمة. العمليتان مترابطتان، لكنهما ليستا متطابقتين.

من ناحية أخرى، وفي مقابل انتشار مصطلح بناء الأمة بمعنى بناء الدولة، نشأ أيضًا مصطلح فشل الدولة، أو الدولة الفاشلة (يستبدله بعضهم مؤخرًا بمصطلح الدولة الهشة)، وانتشر انتشارًا سريعًا جدًا بعد تجارب سيراليون وليبيريا والكونغو، وعلى نحو خاص بعد تجربة الصومال، وظهور مخاوف بشأن اليمن. وإذا كانت أعمدة الدولة الرئيسة هي مؤسسات التشريع وحفظ الأمن، أي احتكار العنف، فهي المقصودة غالبًا عند الحديث عن فشل الدولة: عدم القدرة على التشريع وفرض القانون في مناطق سيادتها، وانتشار الجماعات المسلحة التي تحلّ محل الدولة في مناطق عديدة، بما في ذلك مناطق غير طرفية. وغالبًا ما يُضاف إلى هذه المحاور العجز عن تقديم الخدمات، ويصبح توفير الأمن كأنه إحدى هذه الخدمات. هكذا يقيس ستيوارت إيزنستات وجون بورتر وجيريمي فاينشتاين ضعف الدول "بموجب التراجع في ثلاث وظائف أساسية تؤديها الدول القوية والمستقرة: الأمن، وتوفير الخدمات الأساسية، وحماية الحريات المدنية الأساسية. لا تؤدي الدول الفاشلة أيًا من هذه الوظائف"⁽¹⁾. لاحظ أهمية التوقف عن تزويد الناس بالخدمات، ولا سيما تلك التي تصبح من مهمات الدولة في حالات الطوارئ، حتى تلك الوظائف التي لا تقوم بها الدولة في الأوقات العادية، مثل ضمان وصول الغذاء وتوزيعه وانتظام عمل البريد والاتصالات والمؤسسات الصحية وغيرها. ولا ينفصل هذا العجز

(1) Stuart Eizenstat, John Edward Porter & Jeremy Weinstein, "Rebuilding Weak States," *Foreign Affairs*, vol. 84, no. 1 (2005), p. 134; Scott Pegg, *International Society and the De Facto State* (Aldershot: Ashgate, 1998), p. 132.

عن الفشل في ضمان الأمن، أما الحريات المدنية، فليست مقياساً لفشل الدولة؛ إذ لا يحفظها، بل لا يحترمها أصلاً، الكثير من الدول القوية الراسخة.

مع ذلك، يصح أن نؤكد أن شرعية الدولة لا تتوقف على توفير الأمن وضمان الخدمات وحدهما. ووفق كالفي هولستي، فإن مع ضرورة القدرات المؤسسية الأدوات، "تُحدّد مصائر الدول في مجال الأفكار والمشاعر". وكتب سكوت بيج إن "مصطلح الدولة الضعيفة يعود إلى الدول التي تنقصها الشرعية والتماسك السوسيو-سياسي، وليس الدول التي تنقصها السلطة"⁽²⁾.

حين تفشل الدول، تبرز الجماعات الأهلية (المحلية، والقبلية، والطائفية، والإثنية) والمافيزية (التي قد تجمع أو تراكب عصبية عدة) القادرة على توفير بعض الأمن والحماية لأفرادها، فتبدو كأنها هي سبب فشل الدولة. والحقيقة أن الأسباب والنتائج في هذه المرحلة تكون قد اختلطت على نحو يصعب فصلها أو التمييز بينها. يصح هذا في بعض الحالات، لكن قد يكون فشل الدولة في حالات أخرى هو سبب صعود هذه الجماعات التي كانت هاجعة حين كانت الدولة ناجحة في فرض التشريعات وحفظ الأمن وتقديم الخدمات أو ضمان تقديمها.

سبق أن تطرقنا إلى أهمية التجانس والتماسك في نشوء الدول الأوروبية الأولى، سواء أكان قائماً في الأصل، أم تطوّر مع نمو سلطة الدولة، أم فرض بالقوة. وتصب الفكرتان الأخيرتان في تمييز، أشرنا إليه سابقاً، بين مشاعر الانتماء وقضايا التجانس من عدمه (أي قضايا بناء الأمة) من جهة، وبناء المؤسسات من جهة أخرى (قضايا بناء الدولة). ولا يجوز تجاهل أي من العاملين؛ العامل المؤسسي المتعلق بنجاعة عمل مؤسسات الدولة الأمنية والخدمية، وعامل الشرعية المتعلق بشعور المواطن أن الدولة دولته على مستوى الهوية، ولا سيما الثقافية التي تجمعها بمؤسسات السلطة.

وقد ميّز الموند وباول بين بناء الأمة وبناء الدولة في سياق الحديث عن التحديات التي يمكن أن تقود إليها التطورات السياسية والتغيرات في مضمون وحجم المدخلات التي تضع الثقافة والبنى القائمة تحت ضغط شديد. واقترحا أربعة أنماط من

(2) Kalevi Holsti, *The State, War, and the State of War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 84; Nicolas Lemay-Hébert, "Statebuilding without Nation-building? Legitimacy, State Failure and the Limits of the Institutionalist Approach," *Journal of Intervention and Statebuilding*, vol. 3, no. 1 (2009), p. 24.

المشكلات بوصفها تحديات للنظام السياسي: 1. مسألة تغلغل الدولة في المجتمع وإدماجه فيها؛ وسميًا هذه المسألة بناء الدولة؛ 2. مسألة ولاء المواطنين والتزامهم، وسميًاها بناء الأمة؛ 3. مسألة المشاركة، بما في ذلك ضغط الجماعات في المجتمع من أجل المشاركة في صنع القرار؛ 4. مسألة توزيع الثروة، وتمثل في ضغط قوى اجتماعية على الدولة كي تستخدم قوتها الإكراهية في خدمة إعادة توزيع الدخل، وفرض المساواة في الفرص⁽³⁾. تتعلق المسألتان، الثالثة والرابعة، في رأيي، بنظم الحكم وبمسألة الديمقراطية والعدالة تحديدًا، أو الحقوق السياسية والاجتماعية. أما الأولى والثانية، فتعلقان بالدولة مباشرة، وهي ليست مسائل منفصلة؛ فقدرة الدولة على التغلغل في المجتمع لا تتوقف على بناء المؤسسات فحسب، بل أيضًا على تقبل المجتمع لهذه المؤسسات. وقد عبّرت فصول هذا الكتاب عن رأي مفاده أن التمايز والتداخل في الوقت ذاته بين الأمة والدولة يُعبّران عن بيئة التماسك التي تمكّن من خوض غمار الصراع على المسألتين الثالثة والرابعة، أي قضايا الديمقراطية (المشاركة) والعدالة الاجتماعية (توزيع الثروة)، في الممارسة من دون أن تهتز أركان الكيان السياسي المشترك.

سبق أن كتب ألفريد ستيفان⁽⁴⁾ أنه مثلما نشأت الدولة التي تُعدّ تجسيدًا لقومية، يمكن أن تنشأ أيضًا أمة الدولة، أي الأمة التي تصنعها الدولة، وهو يدعو إلى أخذ المصطلح بجديّة. أمة الدولة عند ستيفان ليست بالضرورة متجانسة إثنيًا، فيمكن أن تكون متعددة القوميات ومستندة إلى المواطنة، كما في حالات مثل كندا وإسبانيا وبلجيكا⁽⁵⁾. وربما تتجه المملكة المتحدة أيضًا إلى أن تصبح أمة مُتعدّدة القوميات؛ فإذا لم تنفصل أي من اسكتلندا وويلز وإيرلندا، فربما تستمر في التعبير عن نفسها قومياً على كل حال. ويبقى البريطانيون هم أولئك منهم الذين لا يرغبون في ذلك من المندمجين في مؤسسات الدولة المركزية، وكذلك المهاجرون المندمجون الذين لا يمكنهم إلا أن يكونوا بريطانيين.

(3) Gabriel A. Almond & G. Bingham Powell, *Comparative Politics: A Developmental Approach* (Boston, MA: Little, Brown and Company, 1966), p. 35.

(4) Alfred Stepan, "Comparative Theory and Political Practice: Do We Need a 'State-Nation' Model as Well as a 'Nation-State' Model?," *Government and Opposition*, vol. 43, no. 1 (Winter 2008), pp. 1-25.

(5) Guillermo O'Donnell, *Democracy, Agency, and the State: Theory with Comparative Intent* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2010), p. 76.

الجدير بالإشارة أن التمييز بين القومية والأمة الذي قمتُ به في كتاب المجتمع المدني، ثم في كتاب المسألة العربية (2007) بعد عشر سنوات من صدور الأول، وذلك بهدف التأسيس لفكرة الأمة التي تقوم على المواطنة، وسَمَّيتها "الأمة المواطنة"، وليس أمة الدولة⁽⁶⁾. وهذه التسمية تميز، في رأيي، على نحو أدق بين الدولة القومية والدولة-الأمة أو الدولة الوطنية؛ لأن الأساس في التمييز هو المواطنة، وليس الدولة. فأمة الدولة هي اصطلاح أممي على اعتبار الدول أممًا كما في الأمم المتحدة. وبهذا المعنى، فإن الأمم القومية والمتعددة القوميات جميعها أمم - دول.

أما أمة الدولة، كما يسمّيها ستيان، فقد نجحت في بعض دول الشمال الغربي (شمال الأطلسي، كما يسمى الحلف المعروف)، لكنها لم تنجح في كثير من الدول الأفريقية والآسيوية، ولا في أوروبا الشرقية.

وفق باحثين عدة في نشوء الدولة الأوروبية، قلّل وجود تجانس ثقافي لدى الشعب تكاليف بناء الدولة؛ ففي هذه الحالة، لم يتطلّب الأمر ترتيبات إدارية خاصة بكل جماعة، بل ترتيبات موحّدة فقط، وأيضًا لأن الجباية غالبًا ما كانت أسهل. وقد اتخذت غالبية الدول الأوروبية تقريبًا في بداية نشوئها، وبعد ذلك طوال مراحل الحداثة الأولى، خطوات هدفها تكوين تجانس بين السكان، مثل تبنيّ دين الدولة، ونفي الأقليات أو طردها، مثل اليهود والمسلمين من إسبانيا، واليهود من إنكلترا، وتأسيس لغة قومية وفرضها، ولاحقًا الخدمة العسكرية الإلزامية وفرض التعليم العمومي ومحتواه. وقد أدّى استمرار التنوع الديني والثقافي في دول جنوب شرق أوروبا في مقابل عدم التسامح في هذه المجالات (الإصرار على فرض التجانس) في غرب أوروبا إلى مآلات مختلفة تمامًا. ووفق تيلي، دفعت دول جنوب شرق أوروبا لاحقًا ثمن هذا "التسامح" وفشلها في فرض تماسك ثقافي على السكان⁽⁷⁾ على حساب استقرارها الداخلي.

ميّز شتراير بين الدول التي نشأت من توسع نواة ترابية تحكمها سلالة ملكية،

(6) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 4 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018 [2007])، ص 290-294.

(7) Charles Tilly, "Reflections on the History of European State-Making," in: Charles Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), p. 44.

وتلك التي نشأت من انشقاق جزء من منطقة كهذه. في رأي شتراير، كانت للدولة المُتجانسة أفضلية على الدولة الفسيفسائية، وذلك لسهولة تَشكُّل هوية قومية فيها، ولم يكن على الحكومة المركزية أن تقلق بشأن امتيازات الأقاليم، ولا أن تُوجد جهازًا بيروقراطيًا ضخمًا مفتقرًا إلى ود السكان المحليين الذين يتولَّى تنسيق شؤونهم مع المركز، وباختصار، لم تحتج إلى التعامل مع صراع الولاءات⁽⁸⁾. وأسهمت إقامة الجيوش في تعزيز السيطرة على الإقليم الترابي، وفي التكامل الترابي (Territorial Integrity) المعترف به، وأيضًا في عملية التجانس الثقافي بين السكان، وأخيرًا في إيجاد وسائل أنجح لجباية الضرائب. وأكد روكان⁽⁹⁾ أن التماسك الثقافي في إقليم مُعيّن سهّل نشوء دولة مُستقرة، وأن غيابه قلّل من قدرة الدول على تعبئة مواردها، وأن الدول الأوروبية الناجحة تورطت عن قصد في برنامج فرض التجانس، وهذا يوضح أحد الفروق الرئيسة بين تَشكُّل الدول الأوروبية والدول الجديدة التي نشأت بعد حروب القرن العشرين⁽¹⁰⁾.

بعد قراءة جميع هذه التحليلات التي قدّمها المؤرخون وعلماء السياسة الأوروبيون، لا يملك المرء إلّا أن يستغرب الخطاب الثقافي والأكاديمي السائد في الغرب، والذي يستهجن سياسات الاندماج في دول العالم الثالث، ولا سيما الدول العربية، بإسقاط النقد الأكاديمي المعاصر لماضي أوروبا على حاضر المنطقة العربية، وإسقاط نقدهم للقومية، التي يحصرونها زورًا في ألمانيا وإيطاليا وبولندا والبلقان وبلدان شرق أوروبا فقط، على حاضر بلدان العالم الثالث، بما في ذلك البلدان العربية. لم تقم الدول الحديثة الأولى في أوروبا نتيجة مركزة السلطات وتمفصل وظائفها وترسيم الحدود الترابية فحسب، بل سهّل ذلك أيضًا تشكيل المشترك بين السكان وتشكّله، وبينهم وبين الحكام، وأقصد تشكيل التجانس الثقافي (قبل ترسيخ المواطنة)، ما سهّل جعل الكيان المشترك بين الحكّام والمحكومين إطارًا للولاء والالتزام. إنها العلاقة بين التجانس والتماسك. ثمة في الولاء للدولة

(8) Ibid., pp. 42-43; Joseph R. Strayer, *Medieval Statecraft and Perspectives of History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), p. 57.

(9) Stein Rokkan, "Dimension of State Formation and Nation-Building: A Possible Paradigm for Research on Variations within Europe," in: Tilly (ed.), pp. 562-600.

(10) Tilly, "Reflections on the History of European State-Making," p. 49.

بعد وجداني مرتبط بالثقافة (اللغة والأدب والرموز التاريخية والانتماء إلى وطن) لا يجوز إغفاله. وكانت غالبية الدول الأوروبية الغربية ضالعة في عمليات دمج وتشكل قومي، بأيديولوجيا قومية صريحة أو من دونها.

بعد الثورة الفرنسية، أصبح مبدأ "شعب واحد، أمة واحدة، لغة واحدة" يُنفذ بالقوة. ولاحقًا بذل هذا الجهد في إيطاليا القرن التاسع عشر، وفقًا لعبارة ماسيمو تاباريللي داتزيليو (Massimo Taparelli d'Azeglio) (1798-1866) الشهيرة: "لقد صنعنا إيطاليا وعلينا الآن أن نصنع إيطاليين"⁽¹¹⁾؛ ففي بلاد حوت سكانًا يتكلمون أكثر من عشرين لغة، فُرِضَت اللغة الإيطالية مثلما فُرِضَت الفرنسية في فرنسا في عام 1792، مع أن ستة ملايين مواطن ممن عاشوا فيها كانوا يتحدثون لغات مختلفة، مثل الفلمنكية والباسك والألمانية والكلتية/السلتيك (Celtic)، فضلًا عن عشرات اللهجات الفرنسية.

كان بناء الأمة في مراحل مبكرة من الحداثة في بلدان مثل فرنسا بعد الثورة الفرنسية يعني التجانس القومي الذي يشمل اللغوي - الثقافي، وما زال هذا المكوّن قائمًا على الرغم من التشديد على مبدأ المواطنة. واعتقد أنصار الجمهورية (الذين كانوا قوميين فعليًا، وإن لم تكن التسمية قائمة قبل القرن التاسع عشر)، وما زالوا يعتقدون، أن التجانس يعزز التماسك الاجتماعي والانتماء إلى الجمهورية (الدولة). وتكاد لا توجد دولة حديثة في أوروبا، ولاحقًا خارجها، لم تسهم في قومية السكان عبر نشر ثقافة قومية وتشكيل ذاكرة جماعية بوساطة مناهج التدريس والتاريخ الرسمي والطقوس الرسمية، والأعياد الرسمية، وبناء الأنصبه والمتاحف وتشجيع الأعمال الأدبية التي تخدم هذا الغرض.

في سياق التحولات الكبرى، مثل الانتقال إلى الديمقراطية في العالم المعاصر. تكون عملية الحفاظ على وحدة البلاد، على الرغم من الانتقال، ميسرة نسبيًا في حالة التجانس النسبي على مستوى وجود انتماء إلى هوية جماعية ما، وتقديم القوى السياسية المؤسسة للدولة، أو تقديم الدولة لذاتها، بوصفها تعبيرًا عن قومية إثنية بعينها؛ والمقصود هو إثنية قائمة "تقومنت" من خلال تسيّسها وسعي نخبتها

(11) Charles L. Killinger, *The History of Italy*, The Greenwood Histories of the Modern Nations (London/Westport, CT: Greenwood Press, 2002), p. 1.

الوطنية لأن تعيش في ظل مؤسسات للحكم تُعبّر عن هويتها القومية، حيث تتفوق على الهويات الجماعية الأخرى "تحت - القومية"⁽¹²⁾. قد يكون هذا مسعى حقيقياً عبر حركة تحرر، أو حركة انفصالية، وقد يكون توصيفاً أيديولوجياً مفروضاً على عملية نشوء الدولة بأثر تراجعي، حيث ينسب إليها طابعاً قومياً، مع أن الدولة ذاتها هي صانعة التجانس الإثني في واقع الحال؛ فهي (المقصود مؤسساتها ونخبها) التي تصوّر نفسها على أنها نشأت بوصفها تعبيراً عن قومية قائمة. لقد قامت الدولة الأوروبية الحديثة عموماً بصياغة القومية خلال عملية تأسيسها وبعدها، وذلك عبر توحيد اللهجات وتحديد لغة رسمية والعمل على توحيد قواعدها، وكتابة التاريخ الرسمي للبلاد التي تحكمها الدولة بالترابط مع تاريخ قومي مفروض بأثر تراجعي لشعب هذه البلاد، بما في ذلك الأساطير المؤسسة والأبطال والشهداء والرموز. لقد أسهمت الحركات القومية قبل الاستقلال وبعده، والدولة ذاتها في حالات تاريخية كثيرة، في قومية الإثنية بوساطة مناهج التدريس وغيرها. كما أسهمت الدول الاستعمارية ضمن فهمها "الأقليات" في العالم العربي وغيره في "أثنية" جماعات سكانية، ثم قوميتها بالتعامل معها على أنها أقليات قومية، قاطعة الطريق أمام عملية الدمج التي قامت بها بلادها.

لكن محاسبة الدول الأوروبية على ماضيها من جهة، أو محاولة تقليده من جهة أخرى، غير ذواتي فائدة. حين ينجح مسعى الدمج الثقافي والوطني، تتطابق القومية مع الدولة والأمة، وأقصد بالأمة هنا دلالة ترجمة مصطلح (Nation)، كما اصطُح عليه في العلاقات الدولية المعاصرة، ويعني شعب الدولة، أي مجموع المواطنين الذين تمثلهم الدولة نحو الخارج، وتدّعي أنها تمثل سيادتهم بوصفهم شعباً. لكن المسألة ذاتها تصبح أكثر تعقيداً بكثير في حالة تعدد الجماعات التي جرت محاولة دمجها وقوميتها (أي تسييسها باعتبارها جماعة قومية تستحق أن تحكم ذاتها)،

(12) تسمح لنا الطاقة الإبداعية الكبيرة للغة العربية بالتمييز هنا بين ما هو قومي وما هو أقوامي. الجماعة الإثنية هي جماعة أقوامية، تجمعها ثقافة تقوم أساساً على اللغة والاعتقاد بالانتماء إلى هذه الجماعة الإثنية. وقد تكون أضيق من عموم المتحدثين بهذه اللغة، كما قد ينتشر بين المتممين إليها إيمان بأصل مشترك. وهو ناجم عموماً عن هذه الثقافة المشتركة. ولا تصبح قومية إلا حين تقوم، أي تُسّس وتصبح جماعة سياسية ممكنة (بالقوة Potentially) من حيث التطلع إلى دولة قومية، أو تصبح جماعة سياسية بالفعل في دولة.

خصوصًا إذا لم تغلح الدولة ذاتها في بلورة أمة من المواطنين؛ لا بالاندماج التدريجي المؤسسي، ولا بالإدماج القسري، ولا عبر احتواء الإثنيات بوصفها ثقافات أصيلة ضمن أمة مواطنة واحدة. وأنفق مع روكان وقبلة بنديكس في افتراض فهم عملية بناء الأمة الناجحة بوصفها توسعًا تدريجيًا لحقوق المواطنة من حيث السعة والشمول (Inclusiveness)⁽¹³⁾. وهذا تنظير معياري، وليس مجرد تحليل نظري؛ فنظريًا، كما سبق أن بيّنت، الأمة جماعة سياسية مرتبطة بالدولة، أو بالتطلع إلى دولة. كتب إيريك هوبزباوم أن الأمة "هي وحدة اجتماعية فقط بمدى ما ترتبط بشكل من أشكال الدولة القائمة على إقليم ترابي، الأمة - الدولة، ومن غير المجدي البحث في الأمة والجنسية من دون علاقتهما بالدولة"⁽¹⁴⁾. وقد تكون الأمة مرتكزة على قومية إثنية، أو دمج قوميات إثنية عدة في قومية واحدة، أو مجموع المواطنين المنتمين إلى دولة باعتبارها دولتهم، على الرغم من تنوع هوياتهم وجماعاتهم.

مع أن دور القومية التاريخي قد يكون حاسمًا في نشوء الدول، وفي درجة قوتها وضعفها، فإن المواطنة مكوّن ضروري من مكوّنات مفهوم الدولة المعاصرة، أما القومية، فلا. ويفترض أن يكون التوتر بين مفهوم الدولة وواقعها في هذا المجال محقّرًا على النقد.

المثال الأوضح هو دول الهجرة التي نشأت من استعمار استيطاني، أميركا الشمالية وأستراليا ونيوزيلندا. لكن حتى الدول القومية تقدم مثالًا على ذلك، حيث يمكن أن تكون الدولة قومية، وليست وطنية فحسب، بمعنى أنها تطابق بين الأمة والقومية وتعدّ نفسها مُعبّرة عن هذه القومية، وتشعر غالبية المواطنين فيها بأنها تكتسب حقوقها من كونها منتمية إلى هذه القومية، حتى لو كانت ثمة أقلية قومية أخرى. ففي هذه الحالة، ينشأ توتر بين مفهوم الأمة وواقعها؛ إذ تكون مواطنة المنتمي إلى هذه الأقلية مواطنة من الدرجة الثانية، حتى لو مُنح المساواة نظريًا، واكتسب حقوقًا مدنيّة كاملة، ذلك أن ثقافة مؤسسات الدولة تدفع إلى التعامل معه بطريقة

(13) Reinhard Bendix, *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order* (New Brunswick/London: Transaction Publishers, 1996 [1964]); Rokkan, pp. 562-600.

(14) Lemay-Hébert, p. 29; Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 9-10; Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), p. 1.

كأنها ليست دولته، ومن ثم فهو رهينة تسامح الدولة مع "الأقليات". ويمكن أن تكون الدولة مؤلفة من أكثرية وأقلية قوميتين، أو من قوميات عدة، وتكون الأمة هي أمة المواطنين وليست أمة القومية، حتى إذا كان ثمة طابع قومي للدولة بفعل وجود أكثرية قومية، أو في حالة وجود أكثر من قومية مُعبّر عنها في رموز الدولة وثقافتها، بما في ذلك مناهجها التدريسية وعطلها وأعيادها الرسمية.

ميّز دوركايم بين جماعات إنسانية أربع ذات شأن في السياق السياسي⁽¹⁵⁾: الأولى هي المجتمع السياسي، "ويمكن استعمال كلمة 'الدولة' (État) للدلالة على هذه المجموعة 'الأكثر سمواً وفردانية'. أما المجموعة الثانية، فتتألف ممن يشتركون في القومية (Nationalité)، وهُم مجموعات من البشر لا تجمع بينها وحدة سياسية، لكنها تمتلك شكلاً آخر من الوحدة، كالبولنديين والفنلنديين" (في عصره بالطبع)، ويمكن إضافة العرب ضمن هذه الفئة. "والثالثة هي الأمة (Nation)، وتسمى مجموعة من البشر أمة عندما يشترك المتتمون إلى الدولة في القومية، كما في حالة فرنسا". قد تصح مطابقة دوركايم بين الأمة والدولة القومية على قومية الهان في الصين مثلاً، لكنها لا تصح على الهند، لأنها ليست قومية واحدة، وقد تصبح كذلك إذا جرت قومية الهندوس وتحول المسلمون إلى أقلية في دولة قومية (وهو ما يسعى له حزب بهراتيا جناتا بقيادة ناريندرا مودي منذ أن تسلم الحكم في عام 2014). ويصح على العرب، فقط، في حالة الاتحاد في دولة قومية عربية.

ينتقل دوركايم إلى المجموعة الرابعة، أي الوطن أو الموطن (Patrie) الذي يمثل المجتمع السياسي "من وجهة نظر عاطفية"؛ لأن الانتماء إلى وطن أو موطن هو مسألة عاطفة (تربط الفرد به). تربط المواطن نزعة وطنية بالدولة إذا كان يشعر أنها دولته. ولا يبدو أن اللتوانيين والأسطونيين كانوا يشعرون بوطنية روسية أو سوفياتية بعد أن ضُموا إلى الاتحاد السوفياتي. ولا يشعر العرب الفلسطينيون المواطنون في إسرائيل بوطنية إسرائيلية. وقد يكون الشعور بالغربة عن هذه الدولة وتمييز الوطن منها أكثر أو أقل حدّة وفقاً لسياسات الحكومة وتوافر حقوق مدنية وثقافية أو عدمها. وفي رأي

(15) مارسيل فورنييه، إميل دوركهايم 1858-1917، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020 [2007])، ص 1024.

دوركايم، فإن "الوطنية الحق ترتبط بأمة تشتمل على دولة"⁽¹⁶⁾، أي لها دولة، وهكذا يطابق بين القومية والوطنية والأمة.

هذا ما فعله فيير عملياً، على الرغم من تأكيده أن الأمة تنتمي إلى مجال السيادة، لكنه أكد وجود أمة تسعى للتعبير عن نفسها في دولة، فكتب: "إذا كان هناك شيء مشترك كامن خلف مصطلح الأمة المبهم أو الملتبس، فإنه يقع في مجال السياسة"، ولم يلبث أن عاد وعرف الأمة بوصفها "جماعة شعورية تجد تعبيرها المناسب عن ذاتها في دولة خاصة بها؛ ومن ثم فإن الأمة هي جماعة تميل عادةً إلى خلق دولة خاصة بها"⁽¹⁷⁾. والدولة تحمي الجماعة الشعورية المتمثلة في الأمة. وإذا كانت الأمة عنده محددة قبل نشوء الدولة، فهو يعني بذلك القومية بالتأكيد. والقومية هي تسييس للإثنية بالتوق إلى التعبير عن ذاتها في كيان سياسي. لكنه بعد نشوء الدولة، إنما يُعرفها بنويًا مؤسسيًا، وليس تاريخيًا من حيث نشوؤها؛ ولذلك أيضًا، فإنه حين عالج الشرعية مستخدمًا أنماطًا منها، إنما قصد شرعية الحكم (شرعية كارزمية وتقليدية وقانونية) وليس الدولة عمومًا. وأعتقد أنه يرى شرعية الدولة بوصفها أمرًا مفروغًا منه، بوصفها دولة قومية.

إن دوركايم هو قومي فرنسي، سواء أصرّح بذلك أم لا، مثلما كان فيير قوميًا ألمانيًا. وليست تعريفات دوركايم المذكورة آنفًا صالحة لفهم عالم الدول المعاصر. من الواضح أنه اعتبر أن الحالة الفرنسية هي النموذجية في هذا السياق، ولم يأخذ في الاعتبار دولاً في غرب أوروبا ذاتها، مثل بلجيكا وسويسرا، فضلًا عن العديد من دول العالم الثالث التي لم تقم على أساس قومي، وكان عليها أن تبني أمة من إثنيات عدة، يفترض أن يعدّ المنتمون إليها الدولة ووطنًا لهم، وذلك ضمن حدود ترابية مستجدة لا تتطابق مع فهم قسم كبير من الناس للوطن الذي غالبًا ما كانوا يقصرونه على البلدة أو الناحية في نظرهم، وانتقلوا منه إلى فهم أوسع، لكنه لا يتطابق بالضرورة مع الحدود النهائية التي رُسمت. وكان لحركات التحرر الوطني وفهمها للأمة والوطن دور كبير في التغلب على هذه الصعوبات في البداية، لكن الحكم في ظروف ضعف

(16) المرجع نفسه، ص 1025.

(17) Max Weber, "Power," in: H. H. Gerth & C. Wright Mills (trans., eds. & intro.), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Routledge, 1948), p. 176.

المؤسسات وشح الموارد البشرية والمادية أعاد فتح الأسئلة حول هوية الدولة والجماعة السياسية، ومعها الصراعات.

تستخدم الحركات القومية مصطلح أمة ليس لتمييزها من القومية، بل تطلق هذه التسمية على جماعة قومية لتبين أن من حقها التعبير عن نفسها في دولة، أو "أن يكون لها دولة"، كما يقال في اللغة السياسية الدارجة.

كتب ميل، أحد آباء الليبرالية: "حتى حين يكون مستوى نضج الشعب ملائمًا لمؤسسات حرة، فثمة اعتبارات مهمة أخرى؛ إذ تستحيل مثل هذه المؤسسات في بلدٍ مُشكَّلٍ من قوميات عدة⁽¹⁸⁾. ولا ينشأ الرأي العام الموحد الضروري لاشتغال حكومة تمثيلية، في أوساط شعبٍ لا يسود لديه شعور بالمشاركة (Fellow-Feeling)، خصوصًا حين يتكلم السكان لغات مختلفة، فيتأثرون بالأحداث والوقائع نفسها ونظام الحكومة بأشكال مختلفة؛ وكلٌّ يخشى على نفسه من القوميات الأخرى أكثر من خشيته من الحكم بينها، أي الدولة. ويكون نفورهم المتبادل عادة أقوى من 'غيرتهم' (Envy) من الحكومة (أو كرههم لها). وبمجرد شعور إحدى هذه القوميات بظلم سياسات الحكومة، ينشأ سببٌ كافٍ لأن تدعمها الأخرى"⁽¹⁹⁾.

في هذا السياق تحديدًا، يظهر ضعف الليبرالية الفلسفية المتعلق بعجزها عن الإجابة عن سؤال: "لماذا يريد الناس أن يرتبطوا بدولة واحدة أو جماعة واحدة وليس بأخرى؟". الإجابة عن أسئلة متعلقة بحدود السلطات السياسية لا تؤسس فقط على المتطلبات التقنية. والقومية، الرومنطيقية مثلًا، واللاعقلانية المتمثلة في الهويات، وأمور أخرى، تُنسب عادةً إلى اليمين. العدالة التوزيعية تسري في جماعة، لكن نظرياتها لا تسأل عما يجمع الناس سويةً. ثمة علاقة بين درجة التماهي والإرادة للعطاء ودرجة إعادة التوزيع. قد يكون في وسع نظريات التعاقد الاجتماعي الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، لكن في هذه الحالة يجب أن تكون أكثر تركيزًا مما هي عليه

(18) (Nationalities) وفق تعبيره. هذا المصطلح أصبح في عصرنا يعني الجنسية، بغض النظر عن هوية حاملها القومية، ولذلك أفضل استخدام (Ethnic Nationality) للقومية ولتمييزها من الجنسية.

(19) John Stuart Mill, "Of Nationality, as Connected with Representative Government," in: John M. Robson (ed.), *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX: *Essays on Politics and Society* (Oxford/New York: Routledge, 1996), p. 547.

حاليًا⁽²⁰⁾. وقد تفيد الفلسفة السياسية المهمة بالهوية الفردية والجماعية وعلم النفس الاجتماعي وما إلى غير ذلك أكثر من الليبرالية الفلسفية في هذا المجال. وهذه النظم المعرفية يمكن أن تكون متداخلة أكثر مما يعتقد المتخصصون، وهو ما أدركه ميل الذي كان صريحًا في مسألة القومية، لكنه لم يتجاوزها إلى فحص إمكانية نشوء مشاعر وطنية عابرة للقوميات الإثنية.

كتب ميل أن الجيوش المؤلفة من قوميات عدة لا تمتلك أي وطنية غير الولاء للعلم، ولا تعرف سوى طاعة الأوامر. وهي الجيوش التي غالبًا ما قمعت الحرية. لا شيء يجمعها سوى الطاعة للقائد أو الحكومة. وينطبق ذلك على الجيوش المكونة من قوميات غير قوميات عامة الشعب، حيث يغيب الشعور تجاه المواطن ابن البلد الذي يجري التعامل معه بوصفه مجرد كائن إنساني يمكن معاملته من دون أي احترام لحقوق المواطن⁽²¹⁾. القومية المشتركة عند هذا الليبرالي شرطٌ للشعور بالمشاركة، ومن ثم للاشتراك في الأعراف. يفيد تذكّر هذه الأفكار حين يثور النقاش بين الليبرالية والجماعية كأنهما مجرد ضدين. والحقيقة أن الليبرالية الكلاسيكية كانت تؤمن بأن الحرية الفردية تتحقق ضمن الجماعة القومية التي عدّتها جماعة متفوقة على الجماعات "تحت القومية" التي يشدد عليها الجماعيتون. لم تكن الليبرالية يومًا مجرد فردانية. فقد آمن جيل ميل من ليبراليي القرن التاسع عشر بأن فردانيتها تتحقق ضمن جماعة قومية.

لأسباب المذكورة آنفًا، فإن الشرط الضروري لوجود مؤسسات حرة، عند ميل، هو تطابق حدود سيادة الحكومات مع حدود القوميات. لكنّ ثمة أمورًا تمنع تطبيق هذا المبدأ في رأيه، ومن ضمنها العوائق الجغرافية؛ ففي مناطق من أوروبا تختلط القوميات على نحو يستحيل فيه انفكاكها، ما يصعب أن تعيش كل قومية في ظل حكومة مختلفة، كما هي، مثلاً، الحال في هنغاريا التي تتكوّن من المجرين والسلوفاكيين والكرواتيين والصرب والرومانيين⁽²²⁾. والدولة الحديثة عمومًا هي دولة إقليمية، ذات حدود ترابية (جغرافية تسيّست وتقومنت)، وليست ديموغرافية.

(20) Brian Barry & Marcel Wissenburg, "The Concept of the State in Political Philosophy," *European Political Science*, vol. 10 (2011), p. 97.

(21) Mill, p. 548.

(22) Ibid., pp. 548-549.

وفقاً لمل، قد تكون القوميات التي تعيش في ظل حكومة واحدة متساوية عددياً أو غير متساوية. يتجلى عدم التساوي في أن الأقلية يمكن أن تكون متفوقة من الناحية الحضارية أو أقل تطوراً من غيرها. وإذا كانت هي الأكثر تطوراً، فإنها تكون قادرة على السيطرة على الأكثرية، أو قد يُسيطر عليها نتيجة للتفوق العددي. وتكون الحالة الأخيرة وبالأعلى الإنسانية في رأيه، ويجب أن تحمل "الإنسانية المُتحضرة" (التي ينتمي إليها هذا الليبرالي العتيق) السلاح لمنعها. ولذلك كان احتلال اليونان من مقدونيا في العصر الهيليني، في نظر مل، من أهم النكبات التي حصلت في العالم، واحتلال روسيا أي دولة أوروبية سيكون نكبة شبيهة⁽²³⁾. وثمة حالات تكون فيها الأقليات، من منظوره، متفوقة وقادرة على السيطرة، كما في حالة الإنكليز في الهند. في مثل هذه الحالة، يكون استيعاب الأقلية من الغالبية شراً يجب تجنبه. فالأكثرية يجب أن تُحكّم في هذه الحالة، وقد يكون في ذلك فائدة أو ضرر يتوقفان على ما إذا كان الشعب جاهزاً لأن تحكّمه حكومة حرة⁽²⁴⁾ (هذه باختصار نظرة مل إلى الاستعمار الإنكليزي في الهند).

حين تعيش قوميات عدة متساوية في العدد ودرجة التمدن تحت حكم نظام استبدادي واحد، قد يتولّد شعور من الوحدة أو التماهي الناجم عن الظروف المتشابهة والعيش المشترك في ظل النظام نفسه الذي لا يُفضّل إحدى القوميات على الأخرى، خصوصاً إذا كانت القوميات منتشرة ومتداخلة. لكن إذا نشأ التطلّع إلى الحكومة الحرة قبل حدوث هذا الاندماج، فسيكون أوان إحداث الوحدة قد فات؛ إذ تتطلّع كل قومية إلى حريتها على حدة، ويحدث الانفصال، خصوصاً إذا كانت القوميات تعيش في مناطق مختلفة من الدولة. وقد تنشأ حالات يمكن فيها التوصل إلى نظام فدرالي⁽²⁵⁾. ويمكن إضافة سيناريوهات أخرى في ضوء تجارب ما ينيف على قرن منذ مل في أوروبا وخارجها.

طوّر هوبهاوس الفكر الليبرالي بشأن القومية، متجاوزاً مل. والمشكلة الأكثر

(23) يتضح من قراءة مل أن عدااء الليبراليين الإنكليز لروسيا، بوصفها دولة متخلّفة عن الحداثة، وذات طموح إمبراطوري، عدااء عميق الجذور فعلاً.

(24) Ibid., p. 550.

(25) Ibid., p. 551.

صعوبة التي قد تواجه الدول، وفق هوبهاوس، هي مشكلة تعدّد القوميات. وقد قارن القومية بمبدأ القرابة، مؤكدًا أن الأولى ليست مسألة عرق، وأن الأمم تنتمي إلى أصول عرقية متنوعة ومعقدة. لكن الشعور القومي يُشبه إلى حدّ بعيد فكرة القرابة، أي الشعور المشترك بالوحدة في ما بينهم وبتميزهم من بقية العالم، وارتباط هذا الشعور بشعورهم بالفخر واحترام الذات. ويضيف أن أي تحليل جدّي يظهر أنّ لهذا الشعور قوةً عظيمةً، ولا سيما في الدول التي تتجذّر فيها الوحدة الوطنية؛ إذ تُساعد هذه القوة في الصمود أمام المحن التي قد تواجهها. لكن قلة من الدول تتمتع بنسيج اجتماعي موحد ومتجانس، نتيجة وجود أقليات فيها، يعتبرها بعض رجال الدولة أصعب "مشكلة" يتعيّن عليهم حلّها⁽²⁶⁾. يؤكد هوبهاوس أن هذه المشكلة لا تُحلّ من خلال طرح المساواة في حق الاقتراع، فالقوميات الأقل عددًا أو حجمًا لا تسعى للحصول على حقوق مساوية مع القوميات الأخرى فحسب، بل لتحمي أسلوب الحياة المميز الخاص بها. وقد يؤدي قمعها إلى التعدي على الحقوق المدنية بصفة عامة، التي تعتبر أساسًا لنظام الدولة. وبناءً عليه، كي تحافظ الدولة الحديثة على نفسها، يجب عليها إفساح المجال للحقوق الوطنية داخل الدولة، مع إتاحة المجال للاختلافات القومية، ولتنوّع شرائحها المجتمعية والمشاعر الجمعية التي قد يتعارض بعضها إلى حدّ ما مع بعضها الآخر⁽²⁷⁾. لقد قبل هذا المفكر الليبرالي مبكرًا بالتعددية القومية ضمن الدولة الواحدة.

أتوقف هنا قليلًا عند مصطلح الدولة-الأمة (Nation-State) الذي بات يُستخدم باعتباره مرادفًا للدولة الحديثة منذ مؤتمر فيينا 1814-1815، سواء أكانت قومية واحدة أم إثنيات وقوميات عدة، وسواء أكانت اندماجية أم لا. يصح أن تُسمّى هذه دولة وطنية، بمعنى اعتبار أن فضاء الدولة السيادي هو وطن أيضًا. من هذا المنطلق يمكن أن تكون كل دولة حديثة هي دولة وطنية، وليست كل دولة حديثة هي دولة قومية.

تسمى الدول أيضًا أممًا. وهذه تسمية ملائمة لمفهوم الدولة الحديثة المعاصرة

(26) Leonard Hobhouse, "The Growth of the State," in: James Meadowcroft (ed.), *Hobhouse: Liberalism and other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press: 1994), p. 149.

(27) Ibid., pp. 149-150.

بوصفها دولة المواطنة. ليست الدول كذلك بالضرورة، لكن هكذا يتطور مفهوم الدولة، إنه يشدّ واقعها في هذا الاتجاه. إنه الكُمون الذي يُعبّر عنه المفهوم في العلوم الاجتماعية، كما سبق أن شرحته في هذا الكتاب، ويصبح أساسًا للنقد. وفي رأي أن من دون هذا التحديد المفيد، يبقى مفهوم الأمة ضحية استخدامات متقدمة نافذة المفعول؛ فقد عرفت اللغات للفظ الأمة دلالات دينية وإثنية وحتى طبقية، حيث إن في التوراة يُستخدم اللفظ "أوماه" نفسه، وبالجمع أمم العالم "أوموت هعولام" للتدليل على غير اليهود، لكن الكلمة تترجم إلى (Gentiles) بالإنكليزية. واستخدم الرومان القدماء أيضًا لفظ (Nation) للتدليل على الغرباء غير الرومان. وهناك الأمة بمعنى النخبة، كما سادت في العصر الوسيط، وهناك الأمة بمعنى مجموع المواطنين بالتجرد من الروابط الجمعية الأخرى (كما عند روسو وفي إثره إيمانويل سيز الذي اعتبر الطبقة الثالثة هي الأمة خلال الثورة الفرنسية)⁽²⁸⁾. وتورد ليا غرينفيلد بشأن مصطلح الأمة خمسة استخدامات مختلفة تمامًا⁽²⁹⁾.

(28) Emmanuel-Joseph Sieyès, *What is the Third Estate*, S. Finer (ed.), M. Blondel (trans.) (London: Pall Mall Press, 1963 [1789]);

يُنظر أيضًا:

Ernest Renan, "What is a Nation," in: Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (London/New York: Routledge and Kegan Paul, 1990);

عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 9 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017 [1996])، ص 168، 283، 289-290.

(29) تحولت فكرة الأمة من: 1. باعتبارها "مجموعة من الأجانب" تُطلق على الذين كانوا يأتون من المكان ذاته ويتحدثون اللغة نفسها، وتحديدًا على الطلاب القادمين إلى جامعات العصور الوسطى من بلدان أخرى، 2. ثم تطورت وأصبحت تُشير إلى "المجتمع ذي الرأي"، وتُنسب إلى أولئك الذين مثلوا الجامعات في مجالس الكنيسة، تحديدًا منذ أواخر القرن الثالث عشر، 3. لاحقًا، اكتسبت كلمة الأمة معنى "النخبة"، أي مثلي السلطة الثقافية والسياسية ثم الاجتماعية، 4. وفي أوائل القرن السادس عشر، أصبح لفظ Nation في إنكلترا مرادفًا لشعب البلاد (الذي لم يعد يقتصر على شعب منطقة ما في إنكلترا) وكان هذا التحول إيذانًا بظهور أول أمة في العالم بالمعنى الذي نفهم به الكلمة اليوم، أي شعب دولة محددة، وتوسّعت لاحقًا لتشمل شعوب دول أخرى، 5. ومن ثم أصبحت الأمة تعني "شعبًا فريدًا ذا سيادة".

Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge/London: Harvard University Press, 1992), pp. 4-9.

وأضيف إلى ذلك أن مضمون الأمة كان تارة دينيًا، وتارة أخرى تعبيرًا عن الاعتقاد بالأصل المشترك لجماعات كبرى، وتارة ثالثة قوميًا، لكنه استُخدم تاريخيًا في وصف النخبة، مثل مجلس الأعيان والكُهان في العصر الوسيط. وحين كان مجلس الطبقات في فرنسا قبل الثورة يعقد اجتماعه، كان يُعتبر هذا اجتماعًا للأمة، أي إن دلالة المصطلح أصبحت تتضمن بعدًا كيانيًا سياسيًا.

يَخلط كثير من الباحثين، ومنهم أومين⁽³⁰⁾، بين مصطلح (Nation-State)، أو ما اصطلح على ترجمته إلى العربية بمصطلح "الدولة القومية"، والدولة الإثنية أو القومية من ناحية اعتبار أن (Nation) تعني أمة على أساس قومية أو إثنية واحدة، أي هي في الحقيقة قومية. لا يعني مصطلح (Nation-State) في عصرنا دولة قومية. واقتُرحت في هذا الكتاب ترجمته إلى "الدولة-الأمة" أو "الدولة الوطنية". وحين يخطئون في استخدام هذا المصطلح، غالبًا ما يُحاجَّون بأن ما يُسمى Nation-State هي دول تتعدد فيها الإثنيات والقوميات، ومن ثم فإن المصطلح أصبح متقادمًا مستوجبًا التغيير. وهو لا يعني دولة قومية، ولا إثنية، بل دولة، بمعنى أن الدولة الحديثة في حد ذاتها تُعدّ أمة. فتاريخيًا، كما بينتُ من قبل⁽³¹⁾، استُخدم مصطلح (Nation) في سياقات ومعاني متعددة. ومن ثم، لا يمكننا الركون إلى الاستخدامات الدارجة حين نُحدّد مصطلحًا للاستخدام التحليلي. إن التمييز بين أمة وإثنية وقومية تمييزًا علميًا بتحديد المصطلحات هو الحل النسبي الإجرائي للمسألة المصطلحية بالتمييز بين دولة وأمة وقومية وإثنية لتبيين العلاقة بينها في الواقع. يمكن أن تكون الدولة دولة - أمة أو دولة وطنية شاملة لإثنيات عدة، وحتى قوميات عدة (بمعنى جماعات إثنية ميسّسة وذات تطّلات قومية). ولا يعني هذا غياب تناقضات وتوترات في الواقع، ولا يعني أن القوميات لا تتوق إلى أن تكون دولًا أو أممًا. لكن عندما تفتّت الدول في البلقان، لم يدل ذلك على أزمة الدولة عمومًا، بل على العكس، دلّ على أن القوميات تتوق إلى أن تُصبح أممًا في دول، فلا توجد قوانين أو حتميات في صمود الدول - الأمم المتعددة القوميات؛ إذ يمكن أن تنجح ويمكن أن تفشل.

(30) T. K. Oommen, *Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities* (Cambridge: Polity Press, 1997), pp. 4-5.

في رأيه، إن ما يصنع الأمة هو الجمع بين اللغة المشتركة والأرض. واللغة يمكن أن تكون أصلية أو مُتبناة، ووحدها لا تصنع أمة، إذ يوجد كثير من الأمم التي تتحدث اللغة نفسها. Ibid., p. 19. ما لا يساعده هو عدم تمييزه بين القومية والأمة. وما يصنع القومية هو، في رأبي، أمور مختلفة، ومن الصعب إيجاد تعريف ثابت لها. قد تكون اللغة مشتركة، والشعور بأن مكانًا محددًا هو الوطن، والاعتقاد بالأصل المشترك، لكن هذه كلها مركّبات إثنية في الحقيقة، إذا سيّست، أي إذا تحوّلت إلى توك إلى مصير سياسي مشترك، أو قيادة سياسية مشتركة، أو مطالب سياسية مشتركة تبدأ في الانتقال إلى القومية. ولا تتحقق القومية في أمة إلا في حالة وجود كيان سياسي مشترك.

(31) وفي ملاحظتي الهامش السابقتين أيضًا.

وقد استخدم مصطلح الأمة في بدايات الدعوة الدينية المحمدية لتمييز جماعة المسلمين في المدينة (يثرب) التي توحد بين المهاجرين والأنصار، وجمع القبائل التي اعتنقت الإسلام، وتأمين مقومات التراص ضد المخاطر التي تهدد الجماعة. وأصبح اللفظ يُستخدم في وقت لاحق للدلالة على الرابطة الدينية بين المسلمين عمومًا.

لم يلتزم الفكر الإسلامي، خصوصًا الفلسفي منه، بتعريف الأمة باعتبارها جماعة دينية منذ البداية. وقد استخدم اللفظ للدلالة على جماعات تجمعها سمات طبيعية وتاريخية. ومن أبرز مستخدميه على ذلك النحو الفارابي الذي كتب: "وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيء الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وأن التباين بتباين هذه. وهذا هو لكل أمة. فينبغي أن يكونوا فيما بينهم متحابين، ومنافرين لمن سواهم. فإن الأمم إنما تتباين بهذه الثلاث"⁽³²⁾. ونحن نجد عند الفارابي هنا "نويات" (جمع نواة) واضحة لمقاربات في الفكر القومي؛ من المقاربة الأقوامية "الإثنية" إلى الثقافية المتعلقة باللسان، إلى علاقة الانتماء إلى جماعة شعوريًا (الحب عند منظرين قوميين لاهقين)، والانتماء إلى جماعة متخيلة عند باحثين في الظاهرة القومية، مثل أندرسن. طبعًا لم يكن في عصر الفارابي قومية ولا قوميات. لكن نواة التفكير في الأمة بهذه الصفات الثلاث هي من دون شك عبقرية جمعت مبكرًا في فكرة واحدة، ما تفرق لاحقًا في تيارات فكرية مختلفة. وحاول الفارابي تفسير التفاوت والشيء بتفاوت المناخ والغذاء والظروف الطبيعية، خاصة في كتاب السياسة المدنية، كما يُبين ناصيف نصار⁽³³⁾، مقدمًا اقتباسات عديدة تسبق محاولات فكرية أوروبية في تشخيص الصفات الإنسانية والجسدية والعقلية في علاقتها بالمناخ والغذاء والظروف الطبيعية. ولا نظرية عنصرية هنا، بل محاولة أولية ابتدائية لتفسير الفروق. فالفارابي يُميّز بين العلاقة القبلية العشائرية من جهة، والأمة من جهة أخرى، بوصفها مجموعة مدن متعاونة تشترك في الخصائص الثلاث المذكورة. وكما يُميّز الفارابي الأمة من العشيرة، فإنه يميزها من الملة، قاطعًا الصلة بين تعريف الأمة بالسلمات الاجتماعية والطبيعية، والجماعة الدينية: فالملة عنده "آراء وأفعال مقدرة مقيّدة بشرائط

(32) يُنظر: ناصيف نصار، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 41؛ أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة (بيروت: دار المشرق، 1968)، ص 155.
(33) نصار، ص 44-45.

يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتبس أن ينال باستعمالهم لها غرضًا له فيهم أو بهم محدودًا⁽³⁴⁾. مفهوم الملة هنا يرادف جماعة تتبع شريعة بمعناها الواسع.

يذكر أبو الحسن المسعودي مرات عديدة في كتابه التنبيه والإشراف "الأمم السبع" التي كانت في سالف الزمان، وهي الفرس والسرّيان واليونان والروم والصقالبة والإفرنجة ولوية، وتشمل مصر وأجناس الترك والهند والسند. وغالبًا ما لا يقصد بها الدين، حين يذكر الفرس والهنود وحتى العرب. وهو يُميّز بين الأمة والملة حين يصف "أمة لا أعرف ملّتها ولا نَمى إليّ خبر في دينها"⁽³⁵⁾. ويؤكد نصّار أن المسعودي لم يستخدم في كتاباته مصطلح "الأمة الإسلامية"؛ فالمسلمون عنده هم أهل الملة، وليسوا وحدهم أصحاب ملة. والأمم الكبرى عند الجاحظ في البيان والتبيين أربع: الفرس والروم والهند والعرب. ولم يستخدم ابن خلدون مصطلح الأمة الدينية إلّا نادرًا؛ إذ دأب في هذه الحالة على استخدام مصطلح الملة. وهو يستخدم مصطلحات الأمة والجيل على نحو متواتر، كما في وصف أعظم الأجيال قبل الإسلام بـ "الأمّتان العظيمتان فارس والروم". واستخدم المصطلح أيضًا في وصف السريان والنبط والقبط وبني إسرائيل والروم والعرب. واللافت هو استخدامه الأمة بالارتباط بوطن: "إن كل أمة لا بد لهم من وطن هو منشؤهم ومنه أولية ملكهم"⁽³⁶⁾.

في مراحل مبكرة جدًّا، تعود إلى القرن الرابع والخامس الهجريين، أشار كتاب ومؤرخون إلى العرب بوصفهم أمة، واستدلّوا بذلك، في مرحلة الصراع مع ما دُعي بالشعوبية، بالمخاطبين في القرآن بوصفهم "خير أمة أخرجت للناس"، وهي أمة كان يجمعها النسب بدايةً، ثم اللغة والسجّية والشمائل (أي الثقافة)، في مقابل الأعاجم⁽³⁷⁾؛ إذ اختلط النسب، ولم يعد إثباتًا على العروبة. وقد قاد صعود القومية

(34) أبو نصر الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حقّقها وقَدّم لها وعلّق عليها محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1991)، ص 43-44؛ نصّار ص 48.

(35) نصّار، ص 60-61؛ أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، ج 1 (بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1966)، ص 231.

(36) نصّار، ص 109-124؛ عبد الرحمن بن خلدون، مقدّمة ابن خلدون، ضبط خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار، ج 1 (بيروت: دار الفكر، 2010 [1377])، الباب الرابع، الفصل التاسع عشر، ص 470.

(37) يجد عبد العزيز الدوري ذلك عند ابن قتيبة والجاحظ والمسعودي والثعالبي والتوحّيدي. يُنظر: عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003 [1984])، ص 102-105. ولم أعد إلى النصوص الأصلية لتفصيل أكبر، لأن موضوعي هنا ليس مفهوم الأمة في التاريخ العربي والإسلامي.

العربية المُعَبَّر عنه في كتابات المثقفين وفي تنظيمات ونواد وروابط وجمعيات في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى مقارنة العرب بوصفهم جماعة ذات حقوق سياسية؛ إذ دعوا إلى احترام حقوقهم الجماعية الثقافية في إدارة ذاتية في إطار إمبراطورية عثمانية لامركزية، أو دولة كونفدرالية عربية - تركية، أو في الاستقلال عنها في دولة⁽³⁸⁾.

أعتقد أن الاستخدام المعاصر لمصطلح الأمة، والمفيد في تطوير المفهوم المعاصر للدولة الحديثة، هو الأمة بوصفها مجموع المواطنين. وبهذا المعنى، فللأمة بُعدٌ سيادي يتعلق بالدولة، وفي الوقت ذاته تختلف عن القومية التي تُضفي طابعًا ثقافيًا - سياسيًا على الإثنية، يتمثل في الثقافة القومية والتوق إلى تقرير المصير في كيان سياسي، أي أن تصبح أمة. لكن حالما تصبح القومية أمة، يتبدى التوتر القائم في المفهوم، ويدفع إلى توسيع نطاق الأمة التي تستند إلى قومية، حيث تشمل جميع المواطنين، بغض النظر عن انتماءاتهم الأخرى. ولا تنشأ الأمة فقط من جمع حسابي للمواطنين. فمن دون انتماء إليها، ومن دون توافر وسائل تواصل، ولغة رسمية يتقنها الجميع، إضافة إلى لغاتهم الإثنية، بغرض التواصل والتأسيس لثقافة مدنية مشتركة، لا تنشأ أمة من المواطنين فعلاً. ويبقى هذا الكيان نظريًا.

لذلك يرى هيرماس أن تصريح إرنست رينان الشهير بأن "وجود الأمة هو استفتاء يومي"، كان موجّهًا في الأصل ضد القومية بالصيغة الألمانية في عصره؛ فبعد عام 1871، لم يكن رينان قادرًا على مواجهة مطالبات الإمبراطورية الألمانية بالألزاس إلا عبر الإشارة إلى الجنسية الفرنسية للسكان، لأنه تصوّر مفهوم "الأمة" بوصفه أمة من المواطنين. لا تستمد أمة المواطنيين هويتها من الخصائص الإثنية والثقافية المشتركة، بل بالأحرى من ممارستهم الناشطة لحقوقهم المدنية، أي المكوّن الجمهوري في "المواطنة"، أو المكوّن الوطني في الجمهورية. وهنا يقطع تمامًا مع فكرة الانتماء إلى مجتمع ما قبل سياسي، اندمج أفرادها على أساس النسب والتقاليد واللغة المشتركة. ومن هذا المنطلق، فإن الاندماج الأولي للجمهورية مع القومية كان بمنزلة عامل مساعد فقط⁽³⁹⁾. وفي اعتقادي أن هيرماس يميل إلى خلط

(38) يعرض الدوري لهذا التاريخ. يُنظر: المرجع نفسه، ص 189-237.

(39) Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity," in: Bart van Steenberghe (ed.), *The Condition of Citizenship* (London: Sage Publications, 1994), p. 23.

المفاهيم بالواقع. فنشوء الأمة الفرنسية على أساس المواطنة، رافقته عملية مجانسة ثقافية باللين أو بالقوة. ولا شك في أن القومية أدّت دورًا تاريخيًا رئيسًا في التأسيس للمواطنة، لأن القومية هي الجماعة المتخيّلة التي شكّلت جسرًا بين الفرد والدولة التي تقدم بوصفها معبّرةً عن كيان هذه الجماعة السياسي. لكن حالما تؤسّس الدولة القومية، يبدأ ظهور الفرق بين الانتماء إلى الدولة والانتماء إلى الجماعة، ويتّخذ حد التنافر مع توسيع المواطنة لتشمل النساء والعمال الأجراء والأقليات، خصوصًا حين تنشأ مسألة الجماعات الإثنية التي لم تُدمج في الأمة. وتتجه الدولة إلى أحد مسارين، إما الانغلاق على قومية بوصفها أساس العلاقة مع الأفراد والجماعات، وإما اعتبار أن الأساس هو المواطنة والوطنية، ولكل من هذه الخيارات ظروفه ونظم الحكومة المؤثرة فيه والمتأثرة به.

كتب ريمون آرون (Raymond Aron) (1905-1983) أن الأمة نتاج التاريخ، حصيلة قرون من تفاعل "مشاعر الرجال" والعنف وقوة الوحدة السياسية التي تُدمر الوحدات السابقة. ولها، بوصفها نموذجًا مثاليًا (Ideal Type) للوحدة السياسية، ثلاث مميزات: مشاركة المحكومين في الدولة من خلال الخدمة العسكرية وحق الاقتراع، وتلاقي الإرادة السياسية والجماعة الثقافية (Cultural Community)، واستقلال الدولة الكامل تجاه القوى الخارجية⁽⁴⁰⁾. وهو بذلك يقدم تلخيصًا لنشوء الأمم الأوروبية التي قامت على أساس قومي، أو التي دمجت الأمة قوميًا، كما في حالة فرنسا، ويضيف إليها القيم الجمهورية. والحقيقة أن المفكرين الفرنسيين يجدون صعوبة بالغة في التفكير في الدولة والأمة من خارج النموذج الفرنسي. والفرق بالتشديد على المواطنة بين رينان وآرون ينتهي في كلتا الحالتين إلى ضرورة تبني الثقافة الفرنسية. وقد أدّى هذا النمط من التفكير إلى عدم الاكتفاء بالمواطنة، فالأمة الفرنسية، أمة الجمهورية، منفتحة على انضمام مواطنين من إثنيات مختلفة، ولا سيما من المستعمرات السابقة، إلّا أنها في الحقيقة تتطلب انتماءً قوميًا فرنسيًا في النهاية، وذلك ليس فقط عبر تعلم اللغة الفرنسية (وهو شرط ضروري، فتعلّم اللغة القومية القائمة لا بد منه للاندماج في أي بلد)، بل أيضًا عبر تبني الثقافة القومية الفرنسية في الحقيقة، والتخلي عن أي ثقافة أخرى.

(40) Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 32; Raymond Aron, *Peace and War: A Theory of International Relations*, Richard Howard & Annette Baker Fox (trans.) (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966 [1962]), p. 295.

أعاد توحيد ألمانيا في العقد الأخير من القرن العشرين فتح النقاش بشأن السؤال عن أساس الأمة: أهو القومية أم المواطنة والولاء للوطن والدستور؟ والنقاش محتدم ومستمر، ويتخذ شكل صراع على طبيعة الدولة. ويتشكل الاستقطاب الذي يحدثه الانفتاح الثقافي عبر مقاومة الحركات القومية اليمينية والتذكير المتواصل بتعريف الأمة الألمانية على أساس قومي إثني. وقدمت دول أوروبا الشرقية التي نشأت من انهيار الاتحاد السوفياتي وانهيار دول اشتراكية متعددة القوميات، مثل يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، نماذج عن الدولة القومية التي تقوم بعملية قومية الإثنية والإصرار على أمة القومية والدولة القومية؛ وتعتبر التجانس الإثني أساساً للتعددية والمواطنة المتساوية، في حين قدمت جنوب أفريقيا المتحررة من نظام الأبارتهايد في المرحلة ذاتها نموذجاً عن أمة مواطنة متعددة اللغات والقبائل والإثنيات، تعترف بتنوع الجماعات وحقوقها الثقافية، من دون الاحتكام إلى نظام توافقي؛ فديمقراطيتها تحتكم إلى الغالبية، مع تحصين الحقوق الثقافية للجماعات. لم يبين التاريخ بعد مدى نجاح هذه المحاولة الفريدة، لكن ثمة حالات أخرى لأمة مواطنة متعددة الثقافات واللغات، بيد أنها فدرالية، مثل سويسرا وبلجيكا. وثمة حالات لأمم لا تقوم على قومية، بل تدمج الأفراد، بغض النظر عن أصولهم ولغاتهم وغيرها في أمة مواطنة واحدة. وهي حالة دول الهجرة التي نشأت من استعمار استيطاني. لكن الأمة في هذه الحالة اندماجية في ثقافة واحدة أنكلوسكسونية، وفي مركزها لغة المستعمرين الأصلية، الإنكليزية (الولايات المتحدة، أستراليا، نيوزيلندا، مع استثناء في حالة كندا ذات اللغتين)، أو الإسبانية (دول أميركا اللاتينية ما عدا البرازيل بلغتها البرتغالية). ويدور في الولايات المتحدة موسميًا صراع سياسي ذو انعكاسات أكاديمية حول مدى التعددية الثقافية التي يفترض أن تُتاح على مستوى الدولة (وليس المجتمع فقط)، خصوصًا بعد نشوء كتل لغوية ضخمة داخلها (ولا سيما الإسبانية والصينية).

أما الدول القومية التي تُصرّ على أن تكون بداياتها هي المحدد لحاضرها ومستقبلها، حيث تُعبر عن قومية واحدة لا غير، فتميل عند التحول إلى الديمقراطية إلى أن تكون "إثنوقراطية"، يحظى فيها المتممون إلى قومية إثنية بعينها عمليًا بامتيازات، ووصول أيسر إلى الموارد، مقارنة بالمواطنين الذين لا ينتمون إلى هذه القومية. وإذا كان أبناء الإثنية غير المشمولة في الأمة أقلية سكانية، يتركزون في الإقليم نفسه، فغالبًا ما يقودهم الاستنتاج بصعوبة تحقيق المساواة إلى المطالبة بالحكم الذاتي

أو الانفصال. وتحوّل هذه إلى بؤرة نزاع، إذا كانوا جزءاً من إثنية تشكل أكثرية في دول مجاورة، كما في حالات صربيا والبوسنة وبنغلاديش ورومانيا وقبرص، وغيرها. وتميل الدولة القومية إلى إدراج المنتمين إلى القومية نفسها في دول أخرى ضمن استراتيجياتها، وكأنها حامية لهم، مثلما تفعل روسيا وتركيا المعاصرتان في كثير من الحالات وفق مفهومَي العالم الروسي والعالم التركي خارج الحدود السيادية الرسمية للدولة⁽⁴¹⁾.

ثانياً: الموضوع نفسه من منظور علاقة مواطن - مجتمع - دولة

سبق أن بيّنت في موضع آخر⁽⁴²⁾ أن المجتمع من دون دولة هو في الحقيقة قبائل وجماعات وشائجية، وليس "حالة طبيعية" لأفراد مستقلين (سواء أكانوا في حالة حرب أم في حالة سلم). أما المجتمع المدني، فتتاج صيرورة نشوء الدولة الحديثة ذاتها وتمايزاتها الداخلية. ليس المجتمع المدني مجتمعاً من دون دولة، ولا تقتصر علاقته بالدولة على الإقصاء المتبادل. المجتمع المدني هو درجة من التطور تمكّن من التمايز بين الدولة والمجتمع المؤلف من أفراد قادرين على التعاقد والاتحاد الطوعي؛ إنه ليس مجتمع ما قبل الدولة، ولا هو نفي للدولة. ولذلك لا يمكن فقط تخيل مجتمع قوي ودولة قوية، بل لا يمكن أن يكون مجتمعاً قوياً من دون دولة قوية (بمعنى ذات مؤسسات راسخة وقادرة على فسخ المجال لاستقلالية المجتمع النسبية). والتوتر بينهما قائم على تصور وجود صالح عام وثمة اختلافات على تعريفه، ومعايير أخلاقية تجمع بين المجتمع والدولة، تتجلى في الأعراف والقوانين. يكتسب هذا التمايز أهمية كبرى في الدول العربية، ليس فقط باعتباره أمراً متعلقاً بالمجتمع المدني المؤلف من مواطنين من حقهم إقامة الاتحادات مثلاً، بل بسبب ما يعوّق نشوئه، ويُسوّه بنية الدولة؛ فضعف مؤسسات الدولة لا يقوي المجتمع، بل

(41) لم أشمل إسرائيل ضمن الدول القومية والديمقراطيات، على الرغم من تعاملها مع الأقلية الفلسطينية داخل حدودها، وتعريفها لذاتها بوصفها دولة يهودية تمثل جميع اليهود في العالم وليس مواطنيها. فبوصفها دولة استعماري استيطاني، وبعد احتلالها الضفة الغربية وقطاع غزة، أصبح ينطبق عليها تعريف دولة أبارتهايد. يُنظر:

Azmi Bishara, *Palestine: Matters of Truth and Justice* (London: Hurst, 2022), pp. 245-252.

(42) يُنظر: بشارة، المجتمع المدني.

الجماعات. والتداخل بين الجماعات والدولة ومؤسساتها، مثلاً عبر ربط أجهزة أمنية ببنى اجتماعية ذات طابع قبلي أو طائفي محدد، أو المحاصصة الطائفية ليس في البرلمان والحكومة فحسب، بل أيضًا في أجهزة الدولة البيروقراطية، يتناقض مع الطبيعة العقلانية المفترضة لهذه المؤسسات المكلفة بإدارة شؤون ومجالات معينة والوصول إلى غايات وأهداف. فقد تتصرّف بموجب اعتبارات سياسية/ طائفية، لا بموجب الأهداف والوسائل اللازمة لبلوغها. كما من شأن ذلك أن يعرّض مؤسسات الدولة لنزاعات اجتماعية ذات طابع هوياتي، ويؤدي إلى زعزعتها وتعطيلها، وربما شقّها في حالات الصراع على السلطة الذي يتخذ طابعًا اجتماعيًا - سياسيًا، كما سبق أن بينّا.

ثمة تبعات أخلاقية لعدم وجود جدلية تفاعلية مواطن - مجتمع - دولة، واستبدالها بعلاقة جماعات مع الدولة (بتهميش المواطنة ومجتمع المواطنين). وليست البلدان العربية وحدها تعاني تعامل سياسة الهوية الجماعية مع الدولة ومواردها بوصفها غنيمة؛ ففي إشارة إلى دور البنى الجماعية وانفصام المثقف الفاعل في المجال العمومي، ولا سيما في الدولة ذاتها، بين الولاء للدولة وللجماعة الأهلية، كتب بيتر إيكبي أن "غالبية المثقفين الأفارقة" ينتمون إلى فضاءين: الفضاء العمومي المدني الأول الذي يجنون منه دخلًا ماديًا، لكنهم يهبّونه على مضض، أي لا يقدمون له ما يفترض أن يقدموه، والفضاء الابتدائي (Primordial والمقصود هو القبلي)⁽⁴³⁾ الذي يجنون منه القليل من الفوائد المادية، لكن يبيّتهم الاجتماعية تتوقع منهم أن يمنحوه بسخاء. ويتحول الأمر بالتدرّج إلى عملية كسب من الدولة، وتحويل المغنم إلى الجماعة. والأمر أعقد من ذلك، في رأي جاكسون؛ إذ إن الجماعة الأهلية التقليدية ما قبل الحديثة تُعدّ هي المجال الأخلاقي. أما المجال المدني والسياسي، فهو لأخلاقي في أفضل الحالات، أي لا تسري فيه المعايير الأخلاقية، وقد يكون حتى غير أخلاقي في نظر بعضهم. والقانون غير المكتوب هو أن من المشروع نهب

(43) لا أحبد هذه التسمية ولا هذا المصطلح، فلا شيء ابتدائي في هذه الجماعات، كما أنها ليست تقليدية تمامًا إذا أُعيد إنتاجها بوظائف جديدة في حقبة الاستعمار، وكذلك في ظل الدولة. وغدت هجينة مع عمليات التحضر والتمدين السريعة وانتشار نظام التعليم وتقنيات التواصل الحديثة أكثر منها تقليدية "صافية".

الدولة من أجل تغذية المجال التقليدي⁽⁴⁴⁾، أو من أجل الإثراء الفردي. ومع النقد الواجب للمصطلحات، ولمقاربة القبيلة بوصفها مجرد بنى تقليدية، ولا سيما أنها سُخِّرَت لأدوار غير تقليدية منذ مرحلة الاستعمار، فإن ما يهمننا هنا هو مسألة تغييب الأهمية الأخلاقية للمجال العمومي، أو تحييده أخلاقياً؛ فهي صيرورة حاسمة للثقافة السياسية السائدة في المجتمع وسلوك الأفراد تجاه المجتمع والدولة.

يصح هذا أيضاً في الحالات التي تسود فيها المحاصصة والتعامل مع الدولة كأنها غنيمة في بعض الدول العربية. أما في خصوص الأخلاق العمومية، فلا تُعدّ الدولة مجال الأخلاق في هذه الحالة، ولا حتى المجتمع، بل المجتمع الأهلي المعبر عنه في "نحن" ضيقة نسبياً، والذي يعدّ الفصل بين الخير والشر سارياً فيه. حتى هذا غالباً ما يستبدل بـ "نحن" و"هم" في حالات العصبية القبلية والطائفية ليخوض المواطن المصّر على الالتزام بمعايير أخلاقية تصلح للمجتمع بمجمله، أي للعموم، حرباً غير متكافئة في المجال المدني العمومي، وفي بيئته الأهلية على حد سواء. وهذه طامة كبرى، ومن أهم ما يواجه البلدان التي تضع فيها المعايير الأخلاقية، في الفضاء العمومي، سواء في التبادل بين الأفراد الذين لا تربطهم علاقة شخصية، أو في علاقة الفرد بالمجال العمومي والمؤسسات عموماً؛ فهي تؤثر في كل شيء حرقاً، السياسة والثقافة والإنتاج والتجارة، وصولاً إلى قدرة الإنسان على توقع ما يمكن أن يحصل له بعد خروجه من منزله، وانعدام الطمأنينة الناجم عن تعذر الاعتماد على معايير معروفة للسلوك في المجال العمومي، أو انعدام القابلية للتوقع.

أشغل هذا الموضوع مثقفين وباحثين عرباً في سياق آخر إضافي، هو الفجوة بين الفرد والدولة، واعتبروا الجماعة أو الأمة العابرة للدولة هي الجماعة الأخلاقية، ويقصد بذلك الإسلام أو القومية العربية. فوصل العروي إلى استنتاج مفاده أنه "لكي تتكوّن أدلوجة دولوية، لا بد من وجود قدر معين من الإجماع العاطفي، الوجداني، الفكري بين المواطنين. وهذا الإجماع هو وليد التاريخ، وهو في الوقت نفسه تعبير

(44) Robert H. Jackson, "Quasi-States, Dual Regimes, and Neoclassical Theory: International Jurisprudence and the Third World," *International Organization*, vol. 41, no. 4 (Autumn 1987), p. 527; Peter P. Ekeh, "Colonialism and the Two Publics in Africa," *Comparative Studies in Society and History*, vol. 17, no. 1 (January 1975), p. 108.

عن مصلحة حالية [...] والأدلوحة الدولية عقيدة وجدانية وليست شعارًا فقط»⁽⁴⁵⁾. لكن الدولة العربية "متأرجحة بين نمطين: السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية [...] يكمن سبب التأرجح في الفجوة بين السياسة والمجتمع المدني، بين السلطة والنفوذ المادي أو الأدبي، بين الدولة والفرد، تلك الفجوة الموروثة عن الدولة السلطانية القديمة التي ركّزتها الإدارة الاستعمارية الأجنبية"⁽⁴⁶⁾. ولذلك، ليس غريبًا أن الدولة لم تتحوّل في نظر الفرد العربي إلى منبع الأخلاق وتجسيدًا للإرادة العامة. والسبب في رأيه هو أجنبية جهاز الإدارة والسلطة؛ إذ مازال الفرد يرى أن علاقته الحقيقية تقع في نطاق الجماعة والأمة خارج نطاق الدولة. وأخلاقيات الدولة، أي الشرعية والغالبية، واجتماعيات الدولة، أي الحرية والعقلانية لم تمدّ جذورها في المجتمع العربي⁽⁴⁷⁾. ويُمثّل وضاح شرارة موقفًا مناقضًا؛ إذ يعتبر أن الدولة العربية تُسيطر على المجتمع، بل هي "في مخيلة المثقفين العرب، طوبى المجتمع وإراداته وتحققه التاريخي الشفاف [...] وتنتفي فيها أي مفارقة بين الدولة والمجتمع"⁽⁴⁸⁾. وتعدّ الدولة تنويجًا للمشاريع الحضارية، التغريبية منها والإسلامي والقومي. مع ذلك، يرى شرارة أن الدولة لم تتمكن من كسر هامشيتها. والفروق بينها وبين المجتمع استمرت في التعمق، لأنها كانت مصطنعة ومفروضة⁽⁴⁹⁾. أصبح هذا، في رأيه، تعليق غالبية مفكري تلك الفترة، لكن الوضع تغيّر حاليًا؛ فلم تعد الدولة كيانًا خارجيًا بالنسبة إلى المجتمع، بل تغلغلت فيه، وأصبحت ثمة فئات واسعة مرتبطة بها ماديًا ورمزيًا ووجدانيًا، وتعرّف نفسها للآخر بأنها مغربية أو سورية، وليس من تطوان أو حلب مثلاً⁽⁵⁰⁾.

(45) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، ط 7 (بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001 [1981])، ص 147.

(46) المرجع نفسه، ص 168-169.

(47) سعد الدين إبراهيم [وآخرون]، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005 [1988])، ص 92-93.

(48) المرجع نفسه، ص 94-95؛ وضاح شرارة، حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين (بيروت: دار الحداثة، 1980)، ص 90-142.

(49) إبراهيم [وآخرون]، ص 95.

(50) يقصد بالآخر الأجنبي من دولة ثانية، وحين يُسأل المغربي من مغربي آخر: من أين أنت؟ بمعنى من أي مدينة، فيمكن أن يجيب بأنه من تطوان، ثم تتفرع الأسئلة التعارفية، لكنه حين يكون في فرنسا أو ألمانيا مثلاً، ويسأل عن بلده، فيقول من المغرب أو مصر أو سورية... إلخ.

وفي رأيي، ليس غياب الإجماع على الدولة هو المشكلة، ففي ما عدا استثناءات ما زالت موضع صراع مثل اليمن، ثمة غالبية كبيرة مجمعة على كيان الدولة العربية بحدودها الراهنة تشمل التيارات السياسية والأيدولوجية الرئيسة. ولا يفسرها الاستعمار والنظام السلطاني السابق عليه، وربما تسهم هذه العوامل في فهم بعض جوانب المشكلة، لكن المسألة الرئيسة هي ضعف المواطنة لناحية تضمنها للحقوق والواجبات، وغياب الفضاء العام بوصفه تفاعلاً بين مواطنين يدركون أنهم مواطنون في الدولة، وما يترتب على هذا الفهم؛ فالدولة العربية تخشى الفضاء العمومي خارج الدولة، ولا تعزز المواطنة لتصبح انتماءً ومصلحةً ومسؤوليةً في آن.

تدّعي الحكومات التي تحكم دولاً قومية إثنية أنها مُكرّسة لمصلحة الجماعة المرجعية التي تُمثّلها (والتي يُمكن أن تُسمّيها هنا القومية)، وقد يحصل ذلك في كثير من الأحيان عبر الدمج القسري، أو حتى إقصاء الإثنيات الأخرى، بما في ذلك إجلاؤها في الحالات المتطرفة. من ناحية أخرى، يقول أودونيل بحق إن الدولة في أميركا اللاتينية هي التي أنشأت الأمة⁽⁵¹⁾. لكن توجد حالات كثيرة في أوروبا، وفي العالم الثالث، وفي شرق آسيا، عبّرت فيها الدولة عن جماعة إثنية تقومنت مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وذلك من خلال الحركات القومية وحركات التحرر الوطني التي تنشئ الدولة، أو تُعيد تشكيلها على الأقل بعد أن ورثتها من الاستعمار. ولكن للفشل في إدراك مهمة الانتقال من الدولة بوصفها تعبيراً عن قومية إثنية إلى الأمة (المواطنة) بوصفها جماعة مرجعية عواقب وخيمة. وحتى لو كانت الدولة مؤلفة من قومية واحدة فقط (وهو أمر نادر)، فثمة فرق بين ارتباط الحقوق من المواطنة في الدولة، واشتقاق شرعية نظام الحكم من المواطنين، وبين اشتقاقها من جماعة قومية متجسدة في الدولة، ويزعم نظام الحكم تمثيلها.

في الدول التي باتت الهويات الجماعية ميسّسة فيها، غالباً ما تطرح التوافقية بوصفها بديلاً من النظام السلطوي. لكن قد تنجح التوافقية إذا أُسست في إطار أمة المواطنين، فيُضفى التنوع على الوحدة. أما إذا أنشئت بوصفها بديلاً منها، فإن

(51) O'Donnell, p. 76.

أوليغارشيات طائفية أو إثنية ستحل محل السلطة المركزية. وامتحان التوافق أن يبقى على المستوى السياسي التمثيلي ولا يتجاوزه إلى تقاسم مؤسسات الدولة من الأعلى إلى الأسفل، بحيث تهمش المواطنة والرابطة المواطنة بين الأفراد، ويُستعاض عن الكفاءة والمعايير الأخرى بالهوية الطائفية والإثنية، ما يُعطل مؤسسات الدولة البيروقراطية ويورّطها في انقسامات سياسية هوياتية الطابع.

تطرّق المبحث الأول من هذا الفصل إلى دور التماسك والتجانس الثقافي في بناء الدولة، وثمة تنظير معاصر إضافي في تأكيد دور الثقافة في الحفاظ على تماسك الدولة، فقد كتب مجدال أن المنظمات تميل إلى التفكك، لأن أجزائها تتحرك في اتجاهات مختلفة، وأن توافر الثقافة جامعٌ مضادٌ للميول التفكيكية، وأن الطقوس المرتبطة بالدولة هي غايات في ذاتها، أكثر من كونها وسائل لزيادة السلطة، وهي تمثل المكوّن الأكبر في قوة التماسك⁽⁵²⁾. ويستعير مجدال، مثل باحثين آخرين، من كتابات كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) التي تتعامل مع المشهيدة والاحتفال والجانب المسرحي الدرامي ودورها في تماسك الجماعات⁽⁵³⁾.

لقد أصبحت حتى مدرسة المؤسسية (الجديدة) تأخذ العامل النفسي والوجداني في العلاقة مع مؤسسات الدولة في الحسبان، ولا سيما ذلك المتعلق باستبطان الفرد للمجتمع الذي سبق أن كتب عنه إدوارد شيلز (Edward Shils) وبارسونز؛ فالفرد ليس مجرد ذرّة، وليس المجتمع بقطيع، إنما الفرد يُمارس عضويته في المجتمع من خلال استبطان المجتمع أو تذويته، وهو المصطلح الذي أفصّل استخدامه. وهذا يفسر أمورًا كثيرة لا يمكن تفسيرها بدوافع الريح (المنفعة أو الإكراه)، إنما في إطار هوية الفرد ضمن الجماعة، والذاكرة الجماعية المتشكلة. ينشأ لدى الأفراد تصوّر حيّ عن المجتمع، وعمّا يعنيه كونهم أعضاء فيه. ويتصوّرونه على أنه شيء حقيقي يتجاوز وجودهم الفردي. وتسهم الثقافة المشتركة في تذويت الأفراد للمجتمع، وشعور الفرد بأنه جزء من "نحن". وبالنسبة إلى المخيال القومي المشترك، كتب لورين بيرلاند: "صدفة مولد الأفراد في حدود جغرافية/ سياسية مُعيّنة تحوّلهم إلى

(52) Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 237.

(53) Ibid.

خاضعين لتاريخ مستوعب بشكل جماعي، حيث تُمثل رموزه التقليدية ومجازاته وأبطاله وطقوسه وسردياته أبجدية الوعي الجمعي»⁽⁵⁴⁾.

السؤال الكبير هو: هل يمكن أن تسهم الدولة في إنشاء أمة من المواطنين مثلما أسهمت في إنشاء القومية؟ لا شك في أن المهمة أسهل في حالة التجانس الثقافي الذي يمكن أن يفتح بدرجات مختلفة على استقبال أشخاص (مهاجرين مثلاً) من قوميات أخرى إذا كانت لديهم قابلية للاندماج. كما أن المهمة سهلة نسبياً أيضاً في حالة تشكّل أمة من المهاجرين المستوطنين في بلاد أخرى، الذين غادروا أوطانهم الأصلية لينصهروا في أمة جديدة تقوم على المواطنة والولاء للدولة ودستورها. والحالة أصعب كثيراً في وجود جماعات إثنية وليدة قبل نشوء الدولة الحديثة، وتسهل قوميتها في العصر الحديث، بمعنى إضافة بعد سياسي، حيث ترنو من خلال النخب والحركات القومية إلى التعبير عن نفسها في دولة.

لكن الأمة المواطنة تبقى ممكنة في حالة التعددية القومية أيضاً، وإن كانت مهمة إنشائها أعقد كثيراً؛ لكنها ممكنة، وذلك أولاً، إذا كانت المواطنة في الدولة تتضمن حقوقاً وواجبات متساوية، وتحمل دلالات متشابهة بالنسبة إلى الجميع، أي في غياب التمييز الإثني ضد جماعات بعينها؛ وثانياً، إذا كانت توفر حقوقاً فعلاً، بمعنى أن التساوي ليس في انعدام الحقوق؛ وثالثاً، إذا كانت الدولة قادرة على تنمية انتماء وطني. وليس الأمر قانوناً بالطبع، بل هو جهد بشري قد ينجح أو يفشل، ويتوقف على أمور كثيرة، منها منشأ الدولة ودرجة شرعيتها في نظر المواطنين، ومدى مصلحة جماعات الهوية في التمسك وعدم الانفصال عنها، وتدخل ضمن ذلك المصالح المادية، والبنية الديموغرافية للدول المحيطة.

ثمة دول متعددة القوميات تمكّنت من تطوير انتماء إلى الدولة وتحويل المواطنين إلى أمة فعلاً، وليس من حيث كنيّتهم فقط، بأن تكون دولة جميع المواطنين، ولم تنجح دول أخرى في ذلك. وغالباً ما تسهم في الفشل عوامل، مثل: التمييز الممارس

(54) Ibid., p. 255; Lauren Berlant, *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia and Everyday Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 20.

اعتمدنا الاقتباس بحسب الترجمة العربية. يُنظر: جويل س. مجدال، الدولة في المجتمع، ترجمة محمد صلاح علي (بيروت: عالم الأدب، 2018)، ص 335.

ضد بعض الجماعات، وكذلك التفاوت الاقتصادي الاجتماعي الذي تفسّره النخب الممثلة لهويات "الجماعات المظلومة" بوصفه تمييزًا موجَّهًا ضدها بسبب الهوية، وعدم قدرة نظام الحكم على توفير مستوى معيشي أو بناء شبكة مؤسسات خدمات تربط الجماعات مصلحيًا بإطار الدولة.

ليست الدولة فكرةً مصطنعةً، مقارنةً بالقومية التي تبدو لبعض القوميين ظاهرة طبيعية، في مقابل الدولة؛ فقد نشأت الدول الحديثة قبل أن تنشأ القوميات. لكن النزعة القومية اكتسحت أوروبا في القرن التاسع عشر، وبسببها، فضلًا عن عوامل أخرى، تقلّص عدد الدول الأوروبية من 1500 دولة وكيان سياسي إلى نحو 25 دولة في بداية القرن العشرين. وإن كانت النزعة القومية غالبًا نهضوية ووحدية، ودفعت إلى دمج إمارات وكيانات اختياريًا أو بالقوة، فإن القومية عبّرت أيضًا، وما زالت تُعبّر، عن نزعة انفصالية. وقد خيّرت أوروبا وآسيا ذلك في حالات تفكك الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية والعثمانية، ومع انهيار الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا وتفككهما إلى دول قومية في عصرنا هذا. لكن النزعة القومية الوحدية لا تقل أهمية عن النزعة الانفصالية، وهي في الحالتين متعلقة بمدى النجاح في قومية الجماعات الإثنية ونزوعها إلى الاستقلال السياسي بوجود حركات سياسية قوية تبث هذه النزعة وتُعبّر عنها في الوقت ذاته، وتتوافر الظروف التاريخية التي تتيح لها التحول إلى أمة ذات سيادة في دولة.

مع أن القومية ليست موضوع بحثنا، نرى من الضروري الإشارة هنا إلى أن القوميات أدّت عند نشوئها دورًا تحرريًا نهضويًا، سواء أكان ذلك ضد احتلال أجنبي أم ضد إمارات محلّية، وغالبًا ما حملت أفكارًا ديمقراطية، وأحيانًا ليبرالية في حدود القومية. لكن الأيديولوجيا القومية كانت طيّعة في خدمة أنظمة سلطوية وفي قمع الأقليات والفردية وغيرها. لا يمكن الحكم على القومية من دون أخذ طبيعة القوى الحاملة الفكر القومي في الحسبان.

غالبًا ما يكون الإجماع على الدولة ناجمًا عن قناعة مفادها أنها تعبير عن توق قومي أو إثني إلى الاستقلال. صحيح أن التجانس الثقافي الإثني هو حاضنة أفضل للديمقراطية لناحية أن التعددية السياسية الحزبية وتعميم حق الاقتراع فيها لا يؤدّيان إلى التعبير عن تصدّعات إثنية ونزعات انفصالية، لكن يجدر الانتباه إلى أن ثمة

حالات من هشاشة الدولة ومؤسساتها وضعف الولاء لها، في مقابل انتماءات أخرى تُستدعى فيها نزعات قبلية أو طائفية أو إقليمية من قوى سياسية محلية وإقليمية، فتقوم بدور النزعات القومية الانفصالية حتى في دول متجانسة إثنيًا، وتؤدي إلى احتراق طائفي أو إقليمي. هذه هي حال ليبيا واليمن في المرحلة التي تلت عام 2011، وحال دول أفريقية عدة. ومن ناحية أخرى، فإن النزعة القومية التي تقود إلى تشكيل وعاء متجانس يسهل التعددية الديمقراطية، استخدمتها في سياقات تاريخية أخرى قوى قومية راديكالية في تبرير قمع الأقليات القومية، وتأكيد وحدة الشعب العضوية ضد الاختلاف، وفي تعليل الأحادية الحزبية ضد التعددية الحزبية، باعتبار أن الحزبية والاختلاف يمسّان بوحدة الأمة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

لا توجد معادلة بسيطة تُفسّر العلاقة بين القومية والأمة والدولة لتقدم وصفةً لكيفية التوصل إلى التكامل بين الوحدة المواطنة وتعددية الهويات (بما في ذلك الهويات الإثنية) في أمة هي شعب الدولة. لكن التجارب التاريخية تبين أن منشأ الدولة، ومضامين المواطنة فيها، ومدى استخدام النخب السياسية لسياسة الهوية في الموالاة والمعارضة هي عوامل حاسمة في هذا المجال. وليس في جعبة نظريات الدولة، ولا دراسات الانتقال الديمقراطي، ولا غيرها من المقاربات حلٌّ لدولة لا تحظى بشرعية بين مواطنيها، ولا سيما في حال وجود شروخ تاريخية عميقة وقيادات انفصالية ذات قواعد شعبية.

خلاصة

انتهت رحلة الكتاب، لكن الموضوع بقي مفتوحًا، ولم يُختم. وسوف يرافق الباحث والبحث عمومًا، ولذلك، وأيضًا نتيجة تشعب الكتاب وكثرة موضوعاته، من الصعب كتابة خاتمة. لكن الواجب يقتضي وضع بعض ملاحظات ختامية.

بدلًا من كتابة مقدمة طويلة، استُهل هذا الكتاب بفصل أول كامل يفسر معنى أن تكون الدولة موضوع البحث، وأهمية هذا الموضوع وراهنيته وزوايا تناوله المختلفة في عصرنا، وخطورة الاستخفاف به. فرسوخ الدولة وشرعيتها وعلاقتها بالمواطنة هي قضايا مصيرية. والمس بكيان الدولة نتيجة تغلغل شروخ اجتماعية في مؤسساتها يفشل احتمالات التعددية السياسية والمواطنة. وانتقل الكتاب إلى التمييز بين الدولة بوصفها العلاقة بين الحكّام والمحكومين، أو ما يمكن تسميته "الدولة" مجازًا، والدولة الحديثة التي تجمع الحكّام والمحكومين في كيانٍ مشترك، وإلى البحث في نظريات الدولة، وتصنيف هذه النظريات. وقد تنافست الفلسفة والعلوم الاجتماعية في تحديد هذا الكيان: أهو حقيقي فعلي أم مصطلح ميتافيزيقي؟ هل يوجد في الوعي فقط، أم أنه يوجد في الواقع على شكل مؤسسات؛ بمعنى أن الدولة هي مؤسسات الحكم لا أكثر ولا أقل؟ ولا شك في أن الدولة الحديثة هي مؤسسات وجهاز بيروقراطي، خلافًا للدول السابقة، لكنها لا تصنع فرقًا جوهريًا، أي لا تصنع وحدها مفهوم الدولة الحديث؛ إذ يمكن من هذا المنظور تناول الدولة الحديثة بوصفها نموًا كميًا أو تدريجيًا لمؤسساتٍ بدأت تظهر في الدول القديمة. ليس هذا مميزًا جوهريًا. ويكمن الفرق في طبيعة هذه المؤسسات ووظائفها وتميزها من شخوص الحكام، وعلاقتها بالمحكومين؛ فهي مؤسسات تحتكر التشريع والعنف الشرعي، وتمارس السيادة على إقليم بحدود ترابية وسكانه، ويرتبط بها المحكومون بعلاقة مواطنة.

يبين الكتاب أيضًا أن الانشغال بالدولة بصفقتها كيانًا قائمًا بذاته، من دون تاريخها وطبيعة نظام الحكم فيها، يُنتج تعريفات مجردة ضامرة للدولة.

راجعت فصول هذا الكتاب مساهمات أخرى في التأريخ في نشوء الدولة في إطار علم الاجتماع التاريخي، حيث إن الدولة الحديثة نجمت عن الحروب على الأرض وتثبيت الحدود السياسية ونشوء مفهوم السيادة على الأرض والسكان؛ بمعنى وجود سلطة عليا على الأرض أولاً، ومن يقطنون عليها ثانياً. بهذا المعنى، الدولة الحديثة هي ترابية، ذات سيادة على أرض محددة بحدود، وضمن منظومة دولية. هي نتاج الحرب واتفاقيات السلم وتقسيم الحدود. وربط العديد من الباحثين هذه العملية برمتها بالتكنولوجيا وتطور أساليب الحرب، وقبل هذا وذاك أساليب جباية الضرائب، وما نجم عن ذلك من احتكار جباية الضرائب والعنف في إطار السيادة الترابي.

عمومًا، انطلق هذا التأريخ من مركزة السلطة وتوسع نفوذ الملكية المطلقة أفقيًا وعموديًا، وتمفصل سلطاتها. وقد أضفنا إلى ذلك ضرورة أخذ تاريخ المدن في الحسبان، بوصفها مصدر تقليد آخر، هو تقليد المواطنة والمشاركة السياسية، وإن كانت المواطنة حصرية وفق نموذج المدن الحرة في العصر الوسيط. لقد تولّد مفهوم السيادة من الملكيات المطلقة، أما مفهوم المواطنة، فجاء من المدن الحرة، المستقلة نسبيًا. واجتمعت السيادة والمواطنة في الدولة الحديثة في تركيبة مختلفة نوعيًا عن الملكيات المطلقة والمدن الحرة.

يمكن اعتبار هذا المنهج تاريخيًا ووظيفيًا وبنويًا في آن معًا. وقد أمعنا النظر في مفهوم السيادة وممارسة السلطة العليا، أو المرجعية العليا إلى إقليم ترابي وسكانه، ووصلنا إلى نتيجة مفادها أن أساسها هو احتكار التشريع؛ بمعنى أن الكيان السيادي هو الكيان الذي يشرّع للسكان الذين يعيشون على أرض يسيطر عليها، وأن احتكار التشريع وفرضه على السكان غير ممكنين من دون احتكار المؤسسة الحاكمة الممارسة الشرعية للعنف.

إن ما يميز الدولة الحديثة من الدول السابقة يتعدى ممارسة السيادة باحتكار التشريع وممارسة العنف الشرعي على إقليم ترابي وسكانه، ليشمل أيضًا وجود مشترك ما بين الحكّام والمحكومين. يبدأ المشترك بأن الناس محكومون، ثم يصبح المشترك

هو أنهم يعيشون في بلد محدد بحدود سياسية، مع بقائهم رعية الحاكم الذي أصبح صاحب سيادة على الأرض؛ وينتقل إلى نشوء هوية إثنية ثقافية مشتركة بين الحكّام والمحكومين، تسمى هوية قومية. لكن آخر تجليات المشترك، الذي لم يعد ممكنًا فهم الدولة الحديثة من دونه، هو المواطنة. الحكام والمحكومون هم مواطنو الدولة. ولا شك في أن القومية المشتركة تسهّل نشوء هذا المشترك الحقوقي في العلاقة بين مؤسسات الدولة والأفراد، وبين الأفراد أنفسهم، وهو المواطنة. لكن المواطنة تتجاوز الهوية القومية، وتصبح هي المكوّن الرئيس للأمة ذات السيادة في دولة.

ما لبثت المواطنة أن توسّعت أفقيًا وعموديًا، مثلما توسّعت الملكية المطلقة في الماضي. فأصبحت تشمل فئات كانت مقصاة عنها، بمعنى معدودة مجرد رعية، كما أصبحت تشمل حقوقًا مدنية وسياسية واجتماعية. ولم تعد الدولة تمثل الحكّام، بل تمثّل شعبًا من المواطنين، يمثلهم الحكام، وتدّعي مؤسساتها أنها تعمل لصالح المواطنين.

بيّنّا في هذا الكتاب أن النقاش الفلسفي هو حول "جوهر" مفترض للدولة يحدد مفهومها؛ فهي عند هيجل تجسيد للأخلاق العمومية، وهي وفق ماركس وإنجلز أداة في خدمة الطبقة المسيطرة وأساسًا أداة قمع. وهي مؤسسات للحكم تحتكر العنف، ومن ثم تكمن المهمة الأساسية عند الليبراليين في تحديد مجالاتها وتقييدها، حيث لا تتجاوز على المجتمع. وهي عند التعدديين مجرد رابطة مثل بقية الروابط الاجتماعية في إطار تعددي تتميز بكونها رابطة الروابط أو اتحاد الاتحادات. وفهمها فلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر على أنها ناجمة عن عملية التعاقد الاجتماعي الطوعي لأسباب مختلفة، مثل الخوف من الاحتراب الأهلي وتجاوز آفات الحالة المدنية، أو لحماية حياة الأفراد وحرّياتهم وممتلكاتهم من التجاوزات الاستثنائية التي قد تقع في مجتمع قادر على تنظيم نفسه. أوجب أن تُفهم الدولة هكذا إطارًا ناشئًا من اتحاد طوعي بين أفراد، أم إطارًا تألّف من جماعات، أم هي كيان ناشئ من العنف والقوة والقسر، لا من اتحاد طوعي، وهذا يعني أنها فُرِضت من أعلى، ولم تنم من أدنى؟ هذه أسئلة عالجهما الكتاب بتوسّع، كما أعتقد، ومن منظور مختلف، في رأي الكاتب على الأقل، عمّا فعل آخرون، كاشفًا أن فلسفة الدولة ونظرياتها، بما في ذلك الفرضيات بخصوص طبيعة البشر التي بنيت عليها، كانت موجهة للتوصل

إلى تصور معيّن لطبيعة نظام الحكم. لكن المهم أن المنظورات المذكورة سابقًا كلها مفيدة، لأنها تلقي الضوء من زوايا مختلفة على هذا الكيان البعيد الأثر في حياة البشر في عالمنا. والتأكيد على واحد منها دون غيره، يمكن استخدامه لتبرير نظام حكم من نوع معيّن.

لذلك، رأى الكتاب أن فهم الظواهر الاجتماعية المركّبة جدًّا، مثل الدولة، انطلاقًا من مبدأ واحد، مهما كان عقلائيًّا أو أخلاقيًّا، يمكن أن يتحوّل إلى أيديولوجيا. ومن هنا تأتي أهمية الرؤية الشاملة وعدم الاكتفاء بالتعريفات المختصرة لمثل هذه الظواهر المركّبة.

تبدو التحليلات في الكتاب معقدة في الفصول الأولى، لكنها مهمة على الرغم من ذلك. وقد قادت القارئ منطقيًّا، كما يأمل الكاتب، إلى الفصل التاسع عن السيادة والمواطنة، والعاشر عن التمييز بين الدولة ونظام الحكم الذي كان ممكنًا أن أضعه في مكان الخاتمة هذه، فهذا الفصل بين الدولة ونظام الحكم من غايات هذا الكتاب، إضافة إلى الربط بين المواطنة وحقوقها والسيادة والشرعية، وجاء بعده الفصل الحادي عشر الذي ميّز بين الأمة والقومية، وأكد أن الأمة بالمعنى الحديث هي أمة المواطنيين في دولة، وإن كان من غير الممكن تجاهل دور القومية في نشوئها، وتطبيقها معها في حالات كثيرة، وأهمية التمييز بين بعدي المواطنة، أي العضوية في كيان الدولة من جهة، والانتماء القومي من جهة أخرى، كذلك حين يتقاطعان ويتطابقان. والقدرة على التمييز بين الأمرين مؤسّسة على تحليل عقلائي، مثل التمييز بين الدولة ونظام الحكم. وهذا التمييز، أي القدرة على تشخيص التمايز الكامن في عملية التطور، إذا كان التمايز قائمًا فعليًّا، أو واقعيًّا على الأقل (أي يمكن أن يقع)، وليس من صنع الخيال، ضروري لتعليل حقوق المواطن، بغض النظر عن انتماؤه الإثني أو الديني، وإمكانية تغيير نظام الحكم مع الحفاظ على استقرار الدولة.

يبني المفهوم عن ظواهر اجتماعية مركّبة مثل الدولة بالجمع بين التحليل التاريخي لنشأة هذه الظاهرة وتطورها، والاستقراء من الدول القائمة، التي تجمعها صفات مشتركة يمكن أن تطابق المصطلح المجرد القائم في أذهاننا حول الدولة قبل البحث، ثم يطور المفهوم نظريًّا، وتشرح مميزات الظاهرة الأساسية. ينشأ مفهوم نظري عن الدولة. وهو يختلف، بما هو نظري، عن واقع الدول القائمة.

ثمة طاقة نقدية كامنة في هذا الاختلاف. فإذا انتشر هذا المفهوم للدولة الحديثة، وأصبح جزءاً من تصوّرات الحقوقيين وعلماء السياسة والاجتماع والمثقفين عمومًا، بل الناس عمومًا، ولما "ينبغي" لها أن تكون عليه، ينشأ، إضافة إلى التبصر في بنية مؤسسات الدولة ووظائفها، نوعٌ من التوتر بين المفهوم والواقع، أساسه توقعات الناس حين يتداولون قضايا مثل الشرعية والسيادة والمواطنة. ومعنى احتكار الممارسة الشرعية للعنف وأهميته، لكن أيضًا أن تعريف الدولة لم يعد يقتصر عليه احتكار العنف، فثمة وظائف أخرى متوقعة منها في عصرنا، وهي ذات علاقة بالشرعية والمواطنة.

تم تنسيق هذه النسخة الصوره والمنتشرة من الكتاب من قبل مكتبة

مكتبة
t.me/soramnqraa

المراجع

1- العربية

إبراهيم، سعد الدين [وآخرون]. المجتمع والدولة في الوطن العربي. مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005 [1988].

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. راجعه وصححه نعيم زرزور. ج 14. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995 [1992].

ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. ضبط خليل شحادة. مراجعة سهيل زكار. ج 1. بيروت: دار الفكر، 2010 [1377].

الأنصاري، محمد جابر. التآزم السياسي عند العرب وسوسيولوجيا الإسلام: مكونات الحالة المزمّنة. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 1999 [1995].

_____. العرب والسياسة: أين الخلل؟ بيروت: دار الساقى، 2015.

أودار، كاترين. ما الليبرالية؟ الأخلاق، السياسة، المجتمع. ترجمة سناء الصاروط. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

بادي، برتران. الدولة المستوردة: غربنة النصاب السياسي. ترجمة شوقي الدويهي. بيروت: دار الفارابي، 2006 [1992].

باروت، محمد جمال. الدولة والنهضة والحداثة. ط 2. اللاذقية: دار الحوار، 2004.

_____. الصراع العثماني - الصفوي وآثاره في الشيعية في شمال بلاد الشام. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

- برانش، جوردن. الدولة الخرائطية: الخرائط والإقليم وجذور السيادة. ترجمة جلال عز الدين وعاطف معتمد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017 [2013].
- بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني/ المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- _____. الدين والعلمانية في سياق تاريخي. الجزء الثاني/ المجلد الثاني: العلمانية ونظريات العلمنة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- _____. المجتمع المدني: دراسة نقدية. ط 9. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017 [1996].
- _____. الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- _____. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. ط 4. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018 [2007].
- _____. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.
- البشري، طارق. جهاز الدولة وإدارة الحكم في مصر المعاصرة. القاهرة: دار نهضة مصر، 2015.
- بورديو، بيار. عن الدولة: دروس في الكوليج دو فرانس (1989-1992). ترجمة نصير مروة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016 [2012].
- بولانتزاس، نيكولاس. نظرية الدولة. ترجمة ميشيل كيلو. ط 2. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010 [2007].
- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية عن القرون الخالية. وضع حواشيه خليل عمران المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- جريشة، علي. أصول الشريعة الإسلامية. القاهرة: مكتبة وهبة، 1987.
- حمشي، محمد وعادل زقاع. "عن السياسة ما بعد الدولية: تعايش بين نظامين أم عصر وسيط جديد؟". سياسات عربية. مج 10، العدد 54 (كانون الثاني/ يناير 2022).

- خان، وحيد الدين. التفسير السياسي للدين. بيروت: مركز دراسات تفسير الإسلام، 2014.
- الدوري، عبد العزيز. التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2003 [1984].
- _____. النظم الإسلامية. المؤلفات الكاملة. مج 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- روزانفالان، بيار. انتصار المواطن. ترجمة سليمان الرياشي. بيروت: دراسات عراقية، 2008 [1992].
- روسو، جان جاك. خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر. ترجمة بولس غانم، تقديم عبد العزيز ليبب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009 [1755].
- _____. في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي. ترجمة وتقديم عبد العزيز ليبب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011 [1762].
- الشاوي، منذر. فلسفة الدولة. ط 2. بغداد: الذاكرة، 2013 [2012].
- شتراير، جوزيف. الأصول الوسيطة للدولة الحديثة. ترجمة محمد عيتاني. ط 3. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010 [1970].
- شرارة، وضاح. حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين. بيروت: دار الحداثة، 1980.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. ج 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
- العروي، عبد الله. مفهوم الدولة. ط 7. بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001 [1981].
- غريم، ديتير. السيادة: كمفهوم قانوني وسياسي، الجذور والمستقبل. ترجمة عومرية سلطاني. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021.
- غليون، برهان. المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1994 [1993].
- فابر، جاك دوندييه دي. الدولة. ترجمة أحمد حسيب عباس. مراجعة ضياء الدين صالح. القاهرة: وزارة الثقافة، 1958.

- الفارابي، أبو نصر. آراء أهل المدينة الفاضلة. بيروت: دار المشرق، 1968.
- _____. كتاب الملة ونصوص أخرى. حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي. بيروت: دار المشرق، 1991.
- فورنييه، مارسيل. إميل دوركهام 1858-1917. ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020 [2007].
- فالرشتاين، إيمانويل. بعد الليبرالية. ترجمة محمد حمشي. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2022.
- كاسيرر، إرنست. الدولة والأسطورة. ترجمة أحمد حمدي محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975 [1946].
- كروفورد، جيمس [محرر]. مبادئ القانون الدولي لبراونلي. ترجمة محمود محمد الحراثاني. مراجعة رودريغ أبي خليل. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022 [1966].
- كيملشكا، ويل. مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة. ترجمة منير الكشوش. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010 [1990].
- مجدال، جويل س. الدولة في المجتمع. ترجمة محمد صلاح علي. بيروت: عالم الأدب، 2018.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي. مروج الذهب ومعادن الجوهر. ج 1. بيروت: منشورات الجامعة اللبنانية، 1966.
- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. تجارب الأمم وتعاقب الهمم. باعتناء مرغليوث وآمدروز. ج 2. القاهرة: [د. ن.]، 1914.
- مكيافلي، نيقولو. المطارحات. ترجمة خيرى حماد. ط 3. بيروت: منشورات دار الآفاق الحديثة، 1982 [1517].
- _____. الأمير. ترجمة خيرى حماد. عمان: الأهلية، 2008 [1513-1532].
- منيمنة، حسن. تاريخ الدولة البويهية السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي: مقاطعة فارس، 334-447هـ/ 945-1055م. بيروت: الدار الجامعية، 1987.
- المودودي، أبو الأعلى. نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور. ترجمة جليل حسن الإصلاح. مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم حداد. لاهور: دار الفكر، 1996 [1939].

- نصار، ناصيف. مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ. بيروت: دار الطليعة، 2003.
- هاي، كولن، ومايكل ليستر وديفيد مارش [محررون]. الدولة: نظريات وقضايا. ترجمة أمين الأيوبي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019 [2006].
- الهرماسي، محمد عبد الباقي. المجتمع والدولة في المغرب العربي. مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي محور "المجتمع والدولة". ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999 [1987].
- هوبز، توماس. اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة. ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب. مراجعة وتقديم رضوان السيد. أبوظبي: كلمة؛ بيروت: دار الفارابي، 2011.
- هيتز، ديريك. تاريخ موجز للمواطنة. ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل. بيروت: دار الساقى، 2007.
- ولز، هربرت جورج. معالم تاريخ الإنسانية: مج 4: في التاريخ الحديث (1600-1965). ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. ط 4. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994 [1920].

2-الأجنبية

- Abou-El-haj, Rifa'at Ali. *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. 2nd ed. Albany: State University of New York Press, 2005 [1991].
- Abrams, Philip. "Notes on the Difficulty of Studying the State." *Journal of Historical Sociology*. vol. 1, no. 1 (March 1988).
- Almond, Gabriel A. & G. Bingham Powell. *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1966.
- Almond, Gabriel A. & Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Althusser, Louis. *For Marx*. Ben Brewster (trans.). London/New York: Verso, 2005 [1965].
- Aron, Raymond. *Peace and War: A Theory of International Relations*. Richard Howard & Annette Baker Fox (trans.). London: Weidenfeld and Nicolson, 1966 [1962].

- Ayubi, Nazih N. *Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*. London/New York: I. B. Tauris, 2001.
- Baldini, Artemio Enzo. "Historical and Theoretical Aspects of Machiavellism." *History of Political Thought*. vol. 36, no. 4 (December 2015).
- Ball, Terrance & Richard Bellamy (eds.). *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Barnes, Jonathan (ed.). *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Benjamin Jowett (trans.). vol. 2. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Barry, Brian & Marcel Wissenburg. "The Concept of the State in Political Philosophy." *European Political Science*. vol. 10 (2011).
- Bartelson, Jens. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Bendix, Reinhard. *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*. New Brunswick/London: Transaction Publishers, 1996 [1964].
- Benn, Stanley I. "The Uses of 'Sovereignty'." *Political Studies*. vol. 3, no. 2 (1955).
- Bentham, Jeremy. *The Theory of Legislation*. C. K. Ogden (ed.). Richard Hildreth (trans.). 2nd ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1950 [1802].
- Berlant, Lauren. *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia and Everyday Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Bhabha, Homi K. (ed.). *Nation and Narration*. London/New York: Routledge and Kegan Paul, 1990.
- Bishara, Azmi. *Palestine: Matters of Truth and Justice*. London: Hurst, 2022.
- Black, Antony. *Guild and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. London: Methuen, 1984.
- _____. *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. New Brunswick, NJ/London: Transaction Publishers, 2003 [1984].
- Bluntschli, Johann Caspar & Karl Brater (eds.). *Deutsches Staats-Wörterbuch*. vol. 9. Leipzig: Expedition d. Staatswörterbuches, 1865.
- Bodin, Jean. *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books on the Commonwealth*. Julian H. Franklin (ed. & trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Botero, Giovanni. *The Greatness of Cities* [1588]. Robert Peterson (trans.). Rare Masterpieces of Philosophy and Science. London: Routledge and Kegan Paul, 1956.
- _____. *The Reason of State* [1589]. Robert Bireley (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

- Bosanquet, Bernard. *The Philosophical Theory of The State*. Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001 [1899].
- Bourdieu, Pierre. *On the State: Lectures at the Collège de France, 1989-1992*. Patrick Champagne et al. (eds.). David Fernbach (trans.). Cambridge: Polity Press, 2014 [2012].
- Brownlie, Ian. *Principles of Public International Law*. 3rd ed. Oxford: Clarendon Press, 1979 [1966].
- Burns, J. H. & Mark Goldie (eds.). *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1991.
- Butenshon, Nils A., Uri Davis & Manuel Hassassian (eds.). *Citizenship and the State in the Middle East: Approaches and Applications*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000.
- Cairns, Alan & Cynthia Williams (eds.). *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- Canovan, Margaret. *Nationhood and Political Theory*. Cheltenham: Edward Elgar, 1996.
- Carneiro, Robert L. "A Theory of the Origin of the State." *Science*. vol. 169, no. 3947 (August 1970).
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.
- Clarke, Paul Barry. *Deep Citizenship*. London/Chicago, IL: Pluto Press, 1996.
- Cooper, Robert. *The Breaking of Nations: Order and Chaos in the Twenty-first Century*. New York: Atlantic Monthly Press, 2003.
- Cowling, Mark & Paul Reynolds (eds.). *Marxism at the Millennium and Beyond*. New York: Palgrave, 2000.
- Cryer, Robert. "International Criminal Law vs. State Sovereignty: Another Round?." *European Journal of International Law*. vol. 16, no. 5 (2005).
- Dahl, Robert A. *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley, CA: California University Press, 1985.
- _____. *On Democracy*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.
- Dickey, Laurance & H. B. Nisbet (eds.). *Hegel: Political Writings*. H. B. Nisbet (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Dreyer, Michael. "German Roots of the Theory of Pluralism." *Constitutional Political Economy*. vol. 4, no. 1 (1993).
- Dryzek, John S. & Patrick Dunleavy. *Theories of the Democratic State*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

- Duguit, Léon. *Law in the Modern State*. New York: B.W. Huebsch, 1919.
- Dumont, Louis. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago/London: Chicago University Press, 1992.
- Dunleavy, Patrick & Brendan O'Leary. *Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy*. London: Macmillan Education, 1987.
- Durkheim, Émile. *Professional Ethics and Civic Morals*. C. Brookfield (trans.). London/New York: Routledge, 2019 [1957].
- Dyson, Kenneth. *The State Tradition in Western Europe: A Study of An Idea and Institution*. Colchester, UK: European Consortium for Political Research (ECPR) Press, 2009 [1980].
- Easton, David (ed.). *Varieties of Political Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.
- Eisenstadt, Samuel N. *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*. Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1973.
- Eizenstat, Stuart, John Edward Porter & Jeremy Weinstein. "Rebuilding Weak States." *Foreign Affairs*. vol. 84, no. 1 (2005).
- Ekeh, Peter P. "Colonialism and the Two Publics in Africa." *Comparative Studies in Society and History*. vol. 17, no. 1 (January 1975).
- Elias, Norbert. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 2000.
- _____. *Essays II: On the Civilising Processes, State Formation and National Identity (Collected Works of Norbert Elias)*. Richard Kilminster & Stephen Mennell (eds.). vol. 15. Dublin: UCD Press, 2008.
- _____. *On the Process of Civilisation (Collected Works of Norbert Elias)*. Stephen Mennell et al. (eds.). vol. 3. Dublin: UCD Press, 2012.
- Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer & Theda Skocpol (eds.). *Bringing the State Back In*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Fain, Haskell. "The Idea of the State." *Noûs*. vol. 6, no. 1 (March 1972).
- Figgis, John Neville. *Churches in the Modern State*. London: Longmans, Green, and Co., 1913.
- Finkelstein, Claire & Michael Skerker (eds.). *Sovereignty and the New Executive Authority*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Finly, M. I. *The World of Odysseus*. London: Chatto and Windus, 1956.
- Fishman, Robert M. "Rethinking State and Regime: Southern Europe's Transition to Democracy." *World Politics*. vol. 42, no. 3 (April 1990).

- Follett, Mary Parker. *The New State: Group Organization, the Solution of Popular Government*. New York: Longmans, Green and Co., 1918.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality*. Robert Hurley (trans.). vol. 1. London: Penguin, 1976.
- _____. *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*. Colin Gordon (ed.). New York: Pantheon, 1980.
- Gaus, Gerald F. & Chandran Kukathas (eds.). *Handbook of Political Philosophy*. London: Sage, 2004.
- Gellner, Ernest. "State and Revolution in Islam." *Millennium: Journal of International Studies*. vol. 8, no. 3 (December 1979).
- _____. *Nations and Nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.
- Gerth, H. H. & C. Wright Mills (trans., eds. & intro.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Routledge, 1948.
- Gettell, Raymond G. *History of Political Thought*. London: George Allen & Unwin LTD, 1924.
- Giddens, Anthony & David Held (eds.). *Classes, Power, and Conflict: Classical and Contemporary Debates*. Berkeley, CA: University of California Press, 1981.
- Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press, 1985.
- Goodin, Robert E. Philip Pettit & Thomas Pogge (eds.). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. 2nd ed. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2012 [1995].
- Gourevitch, Victor (ed. & trans.). *Rousseau: The Social Contract and other Later Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- _____. *Rousseau: The Discourses and other Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge/London: Harvard University Press, 1992.
- Griffin, Stephen M. "Political Philosophy versus Political Theory: The Case of Rawls." *Chicago-Kent Law Review*. vol. 69, no. 3 (1994).
- Grimm, Dieter. *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*. Belinda Cooper (trans.). New York: Columbia University Press, 2015 [2009].
- Grotius, Hugo. *The Right of War and Peace*. Richard Tuck (ed.). Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Guibernau, Montserrat. "Globalization, Cosmopolitanism, and Democracy: An Interview with David Held." *Constellations*. vol. 8, no. 4 (2001).

- Haakonsen, Knud (ed.). *Hume: Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Harris, Nigel. *Of Bread and Guns: The World Economy in Crisis*. London: Penguin, 1983.
- Hall, John A. & Gilford J. Ikenberry. *The State*. Buckingham: Open University Press, 1989.
- Harrison, Royden. "Bertrand Russell: From Liberalism to Socialism?." *The Journal of Bertrand Russell Studies*. vol. 6, no. 1 (1986).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hinnebusch, Raymond. "Toward a Historical Sociology of State Formation in the Middle East." *Middle East Critique*. vol. 19, no. 3 (Fall 2010).
- Hinsley, Francis H. *Sovereignty*. London: C. A. Watts & Co. Ltd., 1966.
- Hirst, Paul Q. (ed.). *The Pluralist Theory of the State: Selected Writings of G. D. H. Cole, J. N. Figgis and H. Laski*. London/New York: Routledge, 1989.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. A. P. Martinich & Brian Battiste (eds.). Broadview Editions (rev. & ed.). Peterborough, Ont.: Broadview Press, 2011 [1651].
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Hollinger, Robert (ed.). *Hermeneutics and Praxis*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985.
- Holsti, Kalevi. *The State, War, and the State of War*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Hudson, Michael C. *Arab Politics: The Search for Legitimacy*. New Haven/London: Yale University Press, 1977.
- Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Heaven: Yale University Press, 2006 [1968].
- Jackson, Robert H. "Quasi-States, Dual Regimes, and Neoclassical Theory: International Jurisprudence and the Third World." *International Organization*. vol. 41, no. 4 (Autumn 1987).
- _____. & Alan James (eds.). *States in a Changing World: A Contemporary Analysis*. New York: Oxford University Press, 1993.
- James, Alan. *Sovereign Statehood: The Basis of International Society*. London: Allen & Unwin, 1986.

- Jessop, Bob. *The Capitalist State: Marxist Theories and Methods*. Oxford: Martin Robertson, 1982.
- _____. "Bringing the State Back In (Yet Again): Reviews, Revisions, Rejections, and Redirections." *International Review of Sociology*. vol. 11, no. 2 (2001).
- Kalmo, Hent & Quentin Skinner (eds.). *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (trans. & ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1797].
- Kelsen, Hans. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*. Tübingen: Mohr, 1920.
- _____. "Sovereignty and International Law." *Georgetown Law Journal*. vol. 48, no. 4 (1960).
- Killinger, Charles L. *The History of Italy*. The Greenwood Histories of the Modern Nations. London/Westport, CT: Greenwood Press, 2002.
- Krasner, Stephen D. "Approaches to the State: Alternative Conceptions and Historical Dynamics." *Comparative Politics*. vol. 16, no. 2 (January 1984).
- _____. "Sovereignty: An Institutional Perspective." *Comparative Political Studies*. vol. 21, no. 1 (1988).
- Lambach, Daniel, Eva Johais & Markus Bayer. "Conceptualising State Collapse: An Institutional Approach." *Third World Quarterly*. vol. 36, no. 7 (2015).
- Laski, Harold J. *The State in Theory and Practice*. London: Allen and Unwin, 1935.
- _____. *A Grammar of Politics*. 4th ed. London: George Allen & Unwin Ltd., 1938 [1925].
- Laborde, Cécile. "The Concept of the State in British and French Political Thought." *Political Studies*. vol. 48, no. 3 (2000).
- League of Nations. *Treaty Series: Treaties and International Engagements Registered with the Secretariat of the League of Nations*. vol. 165, no. 3801-3824. Geneva: 1936.
- Lee, Daniel. "Sources of Sovereignty: Roman *Imperium* and *Dominium* in Civilian Theories of Sovereignty." *Politica Antica*. vol. 2, no. 1 (2012).
- Leibfried, Stephan et al. (eds.). *The Oxford Handbook of Transformations of the State*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Lemay-Hébert, Nicolas. "Statebuilding without Nation-building? Legitimacy, State Failure and the Limits of the Institutional Approach." *Journal of Intervention and Statebuilding*. vol. 3, no. 1 (2009).

- Lenin, V. I. *State and Revolution*. Mansfield Centre, CT: Martino Publishing, 2011 [1918].
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1988.
- Lewis, Ioan Myrddin. *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology*. Harmondsworth: Penguin Books, 1976.
- Lindblom, Charles E. *Politics and Markets: The World's Political Economic Systems*. New York: Basic Books, 1977.
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Peter Laslett (ed.). Student Edition. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1988 [1689].
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1981.
- Mann, Michael. "The Autonomous Power of State: Its Origins, Mechanisms, and Results." *European Journal of Sociology*. vol. 5, no. 2 (1984).
- Marshall, T. H. *Citizenship and Social Class and other Essays*. London: Cambridge University Press, 1950.
- Marsilius of Padua. *The Defender of Peace*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2005 [1324].
- Marx, Anthony W. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Marx, Karl & Friedrich Engels. *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. vol. 13. Berlin: Dietz Verlag, 1961.
- _____. *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. vol. 17. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- _____. *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. vol. 21. Berlin: Dietz Verlag, 1962.
- _____. *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. vol. 3. Berlin: Dietz Verlag, 1965.
- _____. *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. vol. 37. Berlin: Dietz Verlag, 1967.
- _____. *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. vol. 4. Berlin: Dietz Verlag, 1977.
- _____. *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. vol. 19. Berlin: Dietz Verlag, 1987.
- McLennan, Gregor, David Held & Stuart Hall (eds.). *The Idea of the Modern State*. Milton Keynes/Philadelphia: Open University Press, 1984.
- Meadowcroft, James (ed.). *Hobhouse: Liberalism and other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Michels, Robert. *Political Parties*. New York: The Free Press, 1962 [1911].

- Migdal, Joel S. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.
- _____. *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Miliband, Ralph. *The State in Capitalist Society*. New York: Basic Books, 1969.
- Miller, David Carey & Reinhard Zimmermann (eds.). *The Civilian Tradition and Scots Law: Aberdeen Quincentenary Essays*. Berlin: Duncker & Humboldt, 1997.
- Mills, C. Wright. *Power Elite*. New York: Oxford University Press, 1956.
- Mussolini, Benito. "The Folly of Democracy: Some Lessons from Machiavelli." *The Herald of the Star*. vol. 13, no. 6 (June 1924).
- _____. *Fascism Doctrine and Institutions*. New York: Howard Fertig, 1968 [1935].
- Nettl, J. P. "The State as a Conceptual Variable." *World Politics*. vol. 20, no. 4 (July 1968).
- Nordlinger, Eric A. *On the Autonomy of the Democratic State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Nussbaum, Martha. "The Use and Abuse of Philosophy in Legal Education." *Stanford Law Review*. vol. 45, no. 6 (1993).
- O'Donnell, Guillermo. *Democracy, Agency, and the State: Theory with Comparative Intent*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2010.
- Olson, Mancur. "Dictatorship, Democracy, and Development." *The American Political Science Review*. vol. 87, no. 3 (September 1993).
- Oommen, T. K. *Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- Osiander, Andreas. "Sovereignty, International Relations and The Westphalian Myth." *International Organization*. vol. 55, no. 2 (Spring 2001).
- Parsons, Talcott. *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press, 1951.
- _____. *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan, 1968.
- Pegg, Scott. *International Society and the De Facto State*. Aldershot: Ashgate, 1998.
- Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 1978.
- Preuss, Hugo. *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften*. Berlin: J. Springer, 1889.

- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- _____. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith: With "on My Religion"*. Thomas Nagel (ed.). with Commentaries by Joshua Cohen, Thomas Nagel & Robert Merrihew Adams. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- _____. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971].
- _____. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Reiss, Hans S. (ed.). *Kant: Political Writings*. H. B. Nisbet (trans.). 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Rice, Eugene F. & Anthony Grafton. *The Foundations of Early Modern Europe, 1460-1559*. Norton History of Modern Europe. 2nd ed. New York: W. W. Norton, 1994.
- Robson, John M. (ed.). *Collected Works of John Stuart Mill*. vol. XIX: *Essays on Politics and Society*. Oxford/New York: Routledge, 1996.
- Rosenblum, Nancy (ed.). *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1989.
- Russell, Bertrand. *Principles of Social Reconstruction*. London: George Allen & Unwin, 1916.
- Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- _____. "Morality and the Liberal Ideal." *The New Republic*. vol. 190, no. 18 (May 1984).
- _____. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory*. vol. 12, no. 1 (February 1984).
- _____. "Political Liberalism." *Harvard Law Review*. vol. 107, no. 7 (May 1994).
- _____. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
- Sasso, Gennaro & Giorgio Inglese (eds.). *Enciclopedia Machiavelliana*. vol. II. Rome: Istituto della Enciclopedia Italiana. 2014. at: <https://bit.ly/3ZExExn>
- Schmitt, Carl. "The Legal World Revolution." *Telos: Critical Theory of the Contemporary*. vol. 72 (1987).
- _____. *Legality and Legitimacy*. Jeffrey Seitzer (trans. & ed.). Durham: Duke University Press, 2004 [1932].
- _____. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. George Schwab (trans. & intro.). Chicago: The University of Chicago Press, 2005 [1922].

- _____. *The Concept of the Political*. George Schwab (trans.). Chicago/London: The University of Chicago Press, 2007 [1932].
- Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London/New York: Routledge, 1996 [1942].
- Scott, James C. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven/London: Yale University Press, 2009.
- Sen, Amartya & Bernard Williams (eds.). *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Sharma, Aradhana & Akhil Gupta (eds.). *The Anthropology of the State: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph. *What is the Third Estate*. S. Finer (ed.). M. Blondel (trans.). London: Pall Mall Press, 1963 [1789].
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. vol. 2: *The Age of Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Skocpol, Theda. "Wallerstein's World Capitalist System: A Theoretical and Historical Critique." *American Journal of Sociology*. vol. 82, no. 5 (March 1977).
- _____. *States and Social Revolutions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Sommerville, Johann P. (ed.). *Filmer: Patriarcha and other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 [1620-1640].
- Soysal, Yasemin N. *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Spruyt, Hendrik. *The Sovereign State and its Competitors*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- Steenbergen, Bart van (ed.). *The Condition of Citizenship*. London: Sage Publications, 1994.
- Stepan, Alfred. "Comparative Theory and Political Practice: Do We Need a 'State-Nation' Model as Well as a 'Nation-State' Model?." *Government and Opposition*. vol. 43, no. 1 (Winter 2008).
- Strayer, Joseph R. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1970.
- _____. *Medieval Statecraft and Perspectives of History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971.
- Taylor, Charles. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

- _____. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*. vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Teschke, Benno. *The Myth of 1648*. London: Verso, 2003.
- Tilly, Charles (ed.). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.
- Touval, Saadia. *The Boundary Politics of Independent Africa*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.
- Vincent, Andrew. *Theories of the State*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Vries, Jan de. *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600-1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.
- _____. *The Capitalist World-Economy*. New York/London: Cambridge University Press, 1979.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Guenther Roth & Claus Wittich (eds.). vol. 1. Berkeley, CA: University of California Press, 1978 [1922].

فهرس عام

- أ —————
- أرون، ريمون: 411
- آسيا: 23، 118، 121، 261، 369، 420
- أبرامز، فيليب: 88، 310
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: 409، 383، 320، 49
- أبو جعفر المنصور: 320
- الاتحاد الأفريقي: 291
- الاتحاد الأوروبي: 40-41، 56، 234، 301، 287، 285-284
- الاتحاد السوفياتي: 28-29، 40، 204، 420، 412، 400، 377، 375
- اتفاق البريكست (2019): 56
- اجتياح روسيا لأجزاء من أوكرانيا (2022): 296
- الاحتلال الأميركي لأفغانستان (2001): 24
- الاحتلال الأميركي للعراق (2003): 24، 375
- الاحتلال البريطاني لمصر (1882): 122
- الاحتلال السوفياتي لأفغانستان (1979): 24
- الاحتلال العراقي للكويت (1990): 294، 296
- الاحتلال الياباني للصين (1931-1945): 122
- الأخلاق الخصوصية/الخاصة: 16، 37، 360، 194-192، 71
- الأخلاق العمومية/العامّة: 11، 16، 26، 71، 183، 186-195، 198، 212، 415، 360، 330، 282
- الأخلاق/فلسفة/علم: 62، 65، 67، 87، 137، 139، 142، 144، 146، 148-149، 151، 153، 161، 172، 183-184، 186-188، 215، 241-242، 245، 249، 292، 306، 416-415، 391، 321
- الأردن: 23، 386
- أرسطو: 53، 63، 151، 184، 249، 264، 339-340، 364
- أزمة الرهن العقاري في الولايات المتحدة (2008): 38
- إسبانيا: 28، 54، 103، 112، 121، 362، 367، 380-381، 394-395

- الاستعمار البريطاني للهند: 98
الاستفتاء البريطاني للخروج من الاتحاد الأوروبي (2016): 234
إسرائيل: 90، 293، 296، 300، 400
اسكتلندا: 103، 110، 381، 394
الإفرنجة: 409
أفريقيا: 23، 46، 118، 121، 373
أفغانستان: 24، 297، 300-301، 304
أفلاطون: 63
إقليم الباسك: 290
ألتوسير، لوي: 168، 203
ألتوسيوس، يوهانيس: 268
إلغاء منصب الخليفة العثماني (1924): 262
ألمانيا: 54-55، 57، 110، 120-121، 125، 146، 160، 185، 187، 194، 212، 214، 229-230، 248، 250، 252، 284، 340، 346، 367، 396، 412
ألمانيا الشرقية: 28
إلياس، نوربرت: 119-120، 125-127، 129-130، 133-134
إليزابيث الأولى: 116
إليزابيث الثانية: 56
أليغيري، دانتي: 142
الإمامة: 59
الإمبراطورية العثمانية/ السلطنة/ الدولة: 31، 52، 59-60، 121-122، 143، 261-263، 362، 384، 420
الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية: 31، 420
الأمم المتحدة: 23، 286-287، 291، 296، 395
- مجلس الأمن: 287، 296
- الميثاق: 296، 351
أميركا اللاتينية: 28، 118، 121، 300، 363، 412، 417
الانتداب البريطاني: 118
الانتداب الفرنسي: 118
الانتقاء الاجتماعي: 124
إنجلز، فريدريك: 104-105، 197-199، 306، 425
الأنظمة الاشتراكية: 28، 183
انفصال دول البلقان (1913-1914): 122
إنكلترا/ بريطانيا: 54-56، 58، 82، 103، 112، 121-122، 125، 129، 131، 180، 195، 206-207، 212، 214، 219، 223، 229، 234، 238، 248، 271، 286، 301، 337، 340، 344، 346، 354، 356-358، 362، 376، 395
أوتونوميا الفرد: 277
أوستن، جون: 215، 227
أولسون، مانكور: 108-110
أوليري، برندان: 15
الأوليغارشيا: 201، 206، 323-324، 418
إيران: 25، 59-60، 301
إيرلندا: 110، 394
إيزنستات، ستيوارت: 392
أيزنشتات، شموئيل نوح: 318

- إيطاليا: 55، 74، 110، 121، 145-146، بوبوتسوانا: 293
- 323، 341، 367، 396-397 بوتيرو، جيوفاني: 139
- إيفانز، بيتر: 171 بوتين، فلاديمير: 285
- الأيوبي، نزيه: 80، 117 بوتينشون، نيلز: 352
- بودان، جان: 67، 139، 149، 153، 211،
227، 234، 236-239، 241، 255-
260، 267، 269-271، 273-279،
306، 339
- بورتر، جون: 392 بورجيا، تشيزاري: 144
- بورديو، بيار: 61، 89، 116، 126، 132-
134، 308-310، 314، 316، 332
- بورما: 99، 300 بوزانكيه، برنارد: 215
- البوسنة: 413 بوفيندورف، صامويل فون: 148، 269
- 339، 346 بوكانان، جيمس م.: 35
- بولانتزاس، نيكوس: 80، 87، 105، 168،
199، 310 بولندا: 161، 396
- بومدين، هواري: 49 بوهيميا: 103
- البيان الشيوعي (1848): 198، 306
بيج، سكوت: 393 بيرلاند، لورين: 418
- بيرو: 107 البيروقراطية: 14، 25-26، 32، 38، 57،
68، 70، 77، 81، 86، 89، 103،
115، 117، 125-126، 194-195،
- إيطاليا: 55، 74، 110، 121، 145-146،
323، 341، 367، 396-397
- إيفانز، بيتر: 171
- الأيوبي، نزيه: 80، 117
- ب —————
- البابا: 30، 140-142، 267، 297، 339
- بادي، برتران: 349
- بارتولوس: 138، 142، 258، 340
- بارسونز، تالكوت: 89، 134، 189، 418
- باركر، هنري: 54-55
- بحر إيجه: 95
- البرابرة: 146
- براونلي، إيان: 73
- البرتغال: 28، 121، 362، 367، 380
- برنامج غوتا (لحزب العمال الألماني): 198
- برنشتاين، إدوارد: 208
- البروتستانتية: 190، 192، 194
- بروسيا: 103، 128، 184، 188، 194-
196، 207، 355-356
- بروني، ليوناردو: 139، 341
- بسمارك، أوتو فون: 228
- البشري، طارق: 31
- بلاك، أنتوني: 78، 344
- بلاكتون، وليام: 214-215
- بلجيكا: 284، 292، 347، 394، 401،
412
- البلقان: 28، 122، 396، 407
- بلوتنشي، يوهان كاسبار: 276
- بنديكس، راينهارد: 346، 352، 399

- توحيد الألوهية: 264
توكشيل، ألكسيس دو: 174، 231، 311، 360
توما الأكويني: 297
تونس: 59
تيلي، تشارلز: 102، 122، 129-130، 341، 357، 395
تيمور الشرقية: 290

ث

- ثاتشر، مارغريت: 228
الثورة البلشفية (1917): 101
ثورة عام 1688 (إنكلترا): 180
الثورة الفرنسية (1789): 119، 180، 185، 188، 217، 227، 282، 316، 337، 344، 346، 350، 364، 374، 397، 406
ثورة ليبيا (2011): 25
ثورة مصر (2011): 90
الشيولوجيا: 247

ج

- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: 409
جاكسون، روبرت: 292، 414
جامعة برلين: 194
جمعيات حقوق الإنسان: 233
جمعيات حماية البيئة: 233
جمعية الاتحاد والترقي: 59
جمهورية فايمر: 248-249، 326

- 201، 206، 305، 309، 318، 322-323، 324، 338، 377، 384، 386-389
بيروقراطية الدولة: 14، 25، 27، 32-33، 93، 378
البيروقراطية العثمانية: 60، 118
البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد: 140
بيكون، فرانسيس: 143
بينثام، جيريمي: 169-170، 215

ت

- التاميل: 290
التأميم/ التأميمات: 49، 323
التأمين الصحي: 35
تايلاند: 98
تايلور، تشارلز: 174-176، 178، 366-367
تاوان: 122
تركيا: 59-60، 110، 122، 413
ترومان، هاري: 233
التشريع: متواتر
تشريعات زولون (594 ق.م): 105
تشيكوسلوفاكيا: 28، 40، 286، 375، 412
تطوان: 416
التعليم الإلزامي: 35
التغير المناخي: 43، 45
التفاوض الجماعي: 358
تلوث البيئة: 43-44
التنظيمات العثمانية: 10، 25، 50، 52، 59-60، 260-261، 347

- الجمهورية الفرنسية الثالثة (1870-1940):
219
- جمهورية الكونغو الديمقراطية: 292، 301، 392
- جنوب أفريقيا: 293، 412
- جنوب أوروبا: 28
- جنوب شرق آسيا: 98
- جنيف: 158-162
- جون (الملك): 142، 340
- جيبوتي: 374
- جيسوب، بوب: 87، 278
- الجيش العثماني / الإنكشاري: 52، 60
- الجيش المملوكي: 52
- جيمس، ألان: 73، 289-290، 292
- جيمس، وليام: 231
- ح
- الحاكمية: 263-266
- حالة الاستثناء: 242، 247-249، 251
- 329، 277، 253
- الحدثة الأوروبية: 60، 239
- حرب الاستقلال التركية (1919-1922):
60
- الحرب الأهلية الأميركية (1861-1865):
283
- الحرب الأهلية اللبنانية (1975-1990):
25، 292
- الحرب الباردة: 85، 297، 299، 391
- حرب الثلاثين عامًا في أوروبا: 236
- الحرب العالمية الأولى (1914-1918):
28، 41، 104، 134، 229، 244،
249، 362، 367
- الحرب العالمية الثانية (1939-1945):
23، 28، 58، 83، 86، 121-122،
216، 272، 285، 296، 367
- حرب المئة عام (1337-1453): 128،
236
- الحروب / الاحتلال النابليونية: 99، 119،
271، 284
- حزب الأحرار البريطاني: 151
- حزب العمال الألماني: 198
- حزب العمال البريطاني: 253
- الحكم الملكي: 159
- حل الجيش العراقي بعد الاحتلال الأمريكي
(2003): 375
- حلب: 416
- الحماية البريطانية على مصر (1914): 122
- خ
- خلفاء بني أمية: 320
- خلفاء بني العباس: 320
- د
- داتزليو، ماسيمو تاباريللي: 397
- داروين، تشارلز: 69
- دال، روبرت: 231-233، 360
- دستور الرايخ الألماني (1871): 284
- دوركايم، إميل: 108، 174، 228، 305-
306، 311-313، 400-401
- دوغي، ليون: 220-221، 228

السريان: 409

الدولة الأيوبية: 50، 60

السعودية: 23، 50، 386 دولة الرفاه: 42، 83، 212، 219، 344

سعيد، قيس: 274 362، 352

سقراط: 63 الدولة السلطانية: 50، 140، 193، 416

سكوت، جيمس: 98 الدولة الصفوية: 52، 60، 261

سكوكبول، ثيدا: 76، 80، 87، 171، 206 الدولة القاجارية: 59

سكينر، كوينتين: 47، 53-54، 238 الدولة المملوكية: 50، 60، 261، 416

السلم الاجتماعي: 16، 70، 150، 236، 238 دوليقي، باتريك: 15، 78-79، 171

ر

سليمان القانوني (السلطان): 262 راسل، برتراند: 244، 302

السند: 106، 409 الرأسمالية الصناعية: 131

سواريز، فرنسيسكو: 147 رورتي، ريتشارد: 178

السودان: 26، 81، 234، 374 روسو، جان جاك: متواتر

سورية: 24-26، 59، 81، 294، 378، 416، 385 روسيا/الاتحادية: 28، 285، 295، 331

413، 404

روكان، ستاين: 352، 396، 399

رولز، جون: 63-64، 164، 172-173، 304-303، 268، 177-176

روما: 14، 95-96، 101، 104، 114

142، 159، 264، 321، 341، 344

رومانيا: 29، 122، 413

ريشليو (الكاردينال): 125

ز

زاندل، مايكل: 178-179، 366

زائير: 26

س

سالواتي، لينو: 139

الساموراي: 118

ش

شارل الثامن (الملك): 129

120-119، 116-115، 113، 111
236، 207، 180، 168، 130-127
303، 294، 267، 259، 256، 251
360، 356، 343، 341-340، 334
424، 396، 381، 377-375، 365

ط

الطائع لله (الخليفة): 140
الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: 320

ع

عائلة محمد علي: 122
عبد الناصر، جمال: 49
العدمية النيتشوية: 176
العراق: 10، 26-23، 59، 81، 234،
294، 296-297، 301، 304، 319،
322، 333، 379، 385
العروبي، عبد الله: 66، 184، 243، 415
العصية: 50، 179، 320، 415

العصر الهيليني: 404
العصر الوسيط: 10، 13، 19، 30، 38،
53، 99، 102، 114، 117، 124-
125، 127، 132، 139، 141، 143،
146-147، 181، 230، 236، 239،
255، 257، 267، 271، 278،
296-297، 338، 340-341،
343-344، 347، 357، 406، 424
عضد الدولة البويهى: 140
العقد الاجتماعي: متواتر
عقيدة مونرو (1823): 272

العلاقات الدولية: 39، 48، 56، 75-76،
80، 209، 235، 243، 246، 255

شارل السابع (الملك): 128

الشاوي، منذر: 273-274، 325-326

شبينوزا، باروخ: 148

شترابر، جوزف: 30، 52، 316، 363،
395-396

شرارة، وضاح: 416

شرق آسيا: 118، 122، 286، 417

شليغل، فريدريك: 186-187

شميت، كارل: 67، 131، 211-212،
235، 241-254، 277، 285، 306،
326، 329

شوبنهاور، آرثر: 192

شومبيتر، جوزف: 74، 308

شي جين بنغ: 285

شيلز، إدوارد: 418

الشيوعيون: 39، 326

ص

الصالح العام: 13، 61، 82-83، 109،
114، 129، 153، 166-168، 170،
183-184، 188-189، 196، 218،
247، 332، 351-352، 365، 367

صربيا: 110، 413

الصقالبة: 409

الصومال: 234، 292، 330، 392

الصين: 98، 104، 106، 109، 122،
204، 206، 285، 331، 341، 400

ض

الضرائب: 23، 26، 28، 33، 35، 37-38،
50، 60، 72، 98، 100، 102، 109-

277، 271، 268، 248، 238-236
-362، 349، 347، 340، 321، 286
411، 400، 397، 363

فريدريك فيلهلم الثالث (الملك): 194
فريدمان، ميلتون: 35
الفلسفة الرواقية: 149، 268، 339-340
الفلسفة الرومنطيقية: 185
الفلسفة السياسية: 23، 61-65، 87، 153،
164، 184، 222، 241، 265، 301،
304، 306-307، 403

الفلسفة النفعية: 170، 215
فلورنسا: 139، 341
الفليبين: 122
الفن: 37، 188، 202
فندا: 293
فوكو، ميشيل: 278-279، 309-310
الفولكلور الشعبي: 30
فوليت، ماري باركر: 227

فيلبر، ماكس: 46، 70، 76، 88-89، 105،
113-114، 194، 197، 208، 215،
305-309، 311-313، 315-
317، 320-324، 326، 332-333،
375، 382، 401

فيتنام: 98، 110، 204، 233
فيشته، يوهان: 146، 187-188
فيغيس، جون نيفيل: 225-226، 228
فيلوهورسكي (الكونت): 161
فيليب الثالث (الملك): 363
فينلي، م. إ.: 97

272-273، 289-290، 295-
297، 299، 301-302، 304، 391،
398

علم السياسة/العلم السياسي/العلوم
السياسية: 9، 28، 56-57، 62، 64-
65، 71-72، 79، 85، 87، 171،
217، 231، 245
علي بن أبي طالب: 266
عمان: 108
العنف الأسري: 36

غ

غرامشي، أنطونيو: 168، 203
غروتوس، هوغو: 147-148، 153
181، 243-244، 297
غليون، برهان: 327-328
غودناو، فرانك: 57
غيدنز، أنتوني: 76، 309
غيرتز، كليفورد: 418
غيركه، أوتو فون: 229-230، 234

ف

فابر، جاك دونديه دي: 217
الفارابي، أبو نصر: 408
الفاشية: 78، 212، 227، 250
فالرشتاين، إيمانويل: 204-207
فاينشتاين، جيريمي: 392
الفراغة: 321
الفرس: 409
فرنسا: 31، 54-55، 103، 112، 120-
121، 125، 128-130، 180،
185، 206-207، 212، 214، 228

239، 230، 228-226، 194، 191

340، 297-296، 271، 267، 253

الكنيسة الكاثوليكية: 228، 223

كوبر، روبرت: 302-300، 271

الكوربوراتية/المدنية: 78، 160، 224،

230، 227

كورش، كارل: 203

كول، جورج: 229

كولير، جان بابتيست: 125

كولومبيا: 300، 110

كومب، إميل: 228

كومونة باريس (1871): 201

كونستان، بنيامين: 277

كوهين، موريس: 225

الكويكرز (طائفة): 223

كيك: 290

كيلزن، هانس: 288، 277، 216

كيمليكا، ويل: 175

ل

لاسكي، هارولد: 229، 225-222، 215

254-253

لبنان: 322، 319، 292، 234، 25-24

379، 333

اللغة الألمانية: 397

لغة الباسك: 397

اللغة الفلمنكية: 397

اللغة الكلتيّة/السلتيك: 397

ق

القانون الروماني: 78، 101، 138، 229-

269، 264، 257، 230

قانون نامه: 262-261، 143

قبرص: 413

القذافي، معمر: 26

القراءة: 18، 21، 40، 96، 98، 139،

141، 278، 338، 385، 405

القضاء العلماني: 118

القضاء الكنسي: 118

القطب الجنوبي: 31

قطب، سيد: 265-264

القومية: متواتر

قومية الهان: 400، 100

ك

الكابيتيون (سلالة): 125

كارنيرو، روبرت: 108-106

كالمو، هنت: 47

الكانتونات: 159، 25-24

كانط، إيمانويل: 166-163، 142، 138،

176-175، 183، 185، 187-

247، 243، 196، 194، 190، 188

345-344

كراسنر، ستيفن: 77

كمبوديا: 204، 98

كنوفان، مارغريت: 363

الكنيسة: 59، 99، 101-102، 115-

137، 132-131، 127، 125، 116

138، 141-143، 146، 179، 185،

- لوك، جون: 67، 79، 148-149، 151،
155، 158-160، 169-170، 173،
181، 185، 191، 274، 277، 317
- لوكاش، جورج: 203
- لويس الثالث عشر (الملك): 125
- لويس الرابع عشر (الملك): 125، 226،
363
- الليبرالية: متواتر
- الليبرالية الاجتماعية: 34
- ليسيوس، جوستوس: 145
- ليبيا: 24-26، 234، 330، 374-375،
385، 421
- ليبيريا: 301، 330، 392
- لين، فريدريك: 130
- ليندبلوم، تشارلز: 232
- م
- ماديسون، جيمس: 283
- مارسيلوس البادوفي: 138، 339-340
- مارسيلوس، ماركوس: 142
- مارشال، ألفريد: 354-355
- مارشال، توماس همفري: 337، 344،
352-356
- ماركس، أنثوني: 363
- ماركس، كارل: 87، 108، 117، 157،
160، 183، 193، 196-198،
200-204، 208، 306، 312، 323،
356، 382، 425
- الماركسية: 9، 65، 70-71، 74، 78-
79، 83-84، 86-87، 104، 117،
- 168، 172، 183، 199-200، 202،
208-209، 215، 234، 240، 242،
307
- الماركسية - اللينينية: 201
- الماضوية: 39
- الماغنا كارتا (1215): 142
- مان، مايكل: 76
- المجتمع المدني: 9، 16، 36، 78، 86،
156، 187، 189-193، 195، 203،
239، 312، 323، 413، 416
- مجدال، جويل: 49، 89، 418
- المحاكم الإقطاعية: 118
- محاكم التفتيش: 223، 363
- المحاكم المدنية: 50
- مدرسة كامبريدج: 53
- مرسوم نانت (1598): 116، 268، 363
- المسعودي، أبو الحسن: 409
- موسكا، غايتانو: 74
- مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: 140
- المشرق العربي: 122، 301
- مُصدق، محمد: 49
- مصر/ القديمة: 59، 90، 98-99، 108،
122، 206، 409
- معاهدة الأمم المتحدة (1982): 31
- معاهدة أوغسبورغ (1555): 116
- معاهدة برلين (1878): 122
- معاهدة فرساي (1919): 248، 272
- معاهدة لوزان (1923): 122
- معاهدة مونتيقيديو (1933): 73

معاهدة وستفاليا (1648): 52، 54، 99	ميشيلز، روبرت: 74، 323
244، 272-298	ميلز، تشارلز رايت: 75
معركة صفين (37هـ): 266	ميليباند، رالف: 168، 204
المغرب: 23، 386	الميليشيات: 25، 103، 378-379
مكتتاير، ألاسدير: 178	
مكيا فيلي، نيقولو: 53، 93، 95-96	نابليون بونابرت: 99، 119، 188، 374
100-101، 105، 139، 143-146	نابليون الثالث: 200
230، 249-250، 301، 318، 321	نابولي: 103
341	
مل، جون ستيوارت: 171، 360، 402-404	النازية: 188، 250-251
404	نصّار، ناصيف: 408-409
مل، جيمس: 169	نظام القطبين: 28، 304
منظمة الدول المصدرة للبترول «أوبك»:	النظريات السلوكية: 171-172
287	
المنهج التجريبي: 15	النظرية السياسية: 23، 61-62، 65، 144،
المواطنة: متواتر	218، 265
مؤتمر الصلح في فرنسا (1919): 31، 249	النظرية الغربية التوتاليتارية الشيوعية للدولة:
مؤتمر برلين (1878): 272	265
مؤتمر فيينا (1814-1815): 271-272،	النظرية النخبوية: 74، 79، 232
405	النمسا: 216، 356
المودودي، أبو الأعلى: 264-266	نهر/ حوض الأمازون: 94، 107
مورغان، لويس: 104	نهر/ حوض النيل: 94، 104، 108
موريتانيا: 374	نهر الفرات: 94
الموريسكيون: 363	نوردلينغر، إريك: 234
موسوليني، بنيتو: 250-251، 323	نوزيك، روبرت: 35
ميانمار: 98	نوسباوم، مارثا: 63
ميتشيل، تيموثي: 85، 88	نيتل، جون بيتر: 58، 247
ميتلاند، فريدريك وليام: 229	نيكولاس الكوزاني: 142
الميثاق العالمي لحقوق الإنسان (1948):	النيوبارتيمونيالية: 318-319، 367
296	نيوتن، إسحق: 69

هيفل، جورج فيلهلم فريدريش: 64، 78،
 98، 146، 161، 183-197، 200،
 220، 231، 243، 245، 247-248،
 281-282، 298، 312-313، 346،
 425
 هيلد، ديفيد: 363
 هيوارد، جون: 269
 هيوم، ديفيد: 67، 138، 158، 169-170،
 174

و

واشنطن: 54
 الولاية: 59
 الولاية القضائية/القانونية: 16، 54، 74،
 271، 286، 289
 ويلسون، وودرو: 57، 219

ي

اليابان: 117، 122
 يثرب: 408
 اليمن: 24-26، 108، 234، 294، 330،
 374، 385، 392، 417، 421
 - جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية/
 اليمن الجنوبي: 374
 اليمين الجديد: 79
 يوغسلافيا: 28، 40، 375، 412، 420
 اليونان: 28، 99، 104، 122، 264، 380،
 404، 409
 ييلينيك، جورج: 276-277

الهابيتوس: 126
 هاريس، نايجل: 205
 هاو، ماتياس فون: 70
 هايزنبرغ، فيرنر: 69
 هبرماس، يورغن: 208، 363-364، 410
 هدرسون، مايكل: 320
 هنتسه، أوتو: 76
 الهند: 98، 367، 400، 404، 409
 هندنبورغ، بول فون: 252
 هنري الرابع (الملك): 238، 268
 هنسلي، فرانسيس هاري: 97، 279
 هنغاريا: 29، 286، 403، 413
 هوبزباوم، إيريك: 399
 هوبس، توماس: 38، 67، 130، 137،
 148-151، 153-157، 159-
 160، 164-165، 169، 181، 211،
 214-215، 220-221، 226-227،
 230، 234، 237-239، 241-242،
 254-255، 260، 269، 278
 هوبهاوس، ليونارد: 21-22، 215، 219،
 338-339، 404-405
 الهوغونو (بروتستانت فرنسا الكلفنيون):
 238، 256، 268، 363
 هولستي، كالفي: 393
 هولندا: 206-207، 228، 344
 هيردر، يوهان غوتفريد: 143، 162، 186



هذا الكتاب

يتناول موضوعَ فلسفة الدولة ونظرياتها، في محاولة لتطوير رؤية مختلفة، وذلك بعد مراجعة ما توصلت إليه مدارس فلسفية مختلفة ودراسات عديدة في العلوم السياسية وعلم الاجتماع. والتحدي هو أن يصاغ مفهوم للدولة من منظور نقدي إنساني من جهة، وأن يؤخذ في الاعتبار، من جهة أخرى، النقد الذي وُجّه إلى المفاهيم السابقة من منظور الفلسفة الأخلاقية والسياسية وعلم السياسة وعلم الاجتماع والقانون، ومن منطلقات مختلفة؛ منها الجماعية والليبرالية والماركسية، فضلاً عن الأفكار المختلفة عن آثار العولمة ومرحلة ما بعد الدولة. ومثلما أن الكتاب يطور مفهوم الدولة نظرياً، فإنه يراجع أيضاً السرديات المختلفة لنشوء الدولة عمومًا، والدولة الحديثة خصوصاً.

كما يناقش الكتاب فكرة أن الدولة القوية بمؤسساتها وشرعيتها هي شرط المجتمع القوي، منتقداً مقولة أن في مقابل المجتمع الضعيف هناك دولة قوية، أو في مقابل المجتمع القوي هناك دولة ضعيفة، وأن رسوخَ الدولة شرط لنجاح الانتقال الديمقراطي، وأن من غير الممكن الوصول إلى تعددية ديمقراطية إلا تحت سقف الدولة القادرة على تأطيرها؛ لأن التعددية الديمقراطية في ظل شروخ اجتماعية عميقة وشرعية تجعل الدولة هشة، وتؤدي إلى انحلال عقدها لا إلى نشوء نظام ديمقراطي تعدّدي.

