جدلُ السّيادة و المُواطنة

- المواطنة هي ما به تتميز الإنسانية و ما به تسمو نحو الاخلاقية و الحرية المطلقة ، ولكن هذا يشترط فقط مرور الإنسان عبر الدولة -

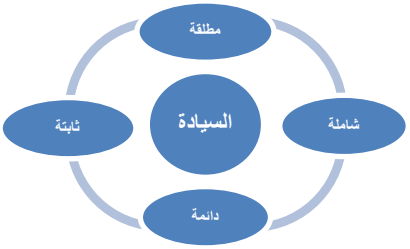
ـ فيخته ـ في تمجيد الثورة الفرنسية ـ ص149

السيادة ومشكل الاستبداد

"ينزع صاحب السيادة دوما إلى إبتزاز السيادة،
ذلك هو جوهر الداء السياسي " بول ريكور

1ـ في السؤال عن السيادة:

إن تمتع الدولة بالسيادة يعني أن تكون لها الكلمة العليا التي لا تعلوها سلطة، وهذا يجعلها تسمو على الجميع وتفرض نفسها عليهم باعتبارها سلطة آمرة عليا . لذلك فسيادة الدولة تعني و ببساطة أنها منبع السلطات الأخرى .فالسيادة أصلية ولصيقة بالدولة وتميز دولةما عن غيرها من الجماعات السياسية الأخرى، والسيادة وحدة ثابتة لا تتجزأ مهما تعددت السلطات العامة لان هذه السلطات لا تتقاسم السيادة وإنما تتقاسم الاختصاص . و تظهر السيادة إمّا على المستوى الداخلي حيث تبسط السلطة السياسية سلطاتها على إقليم الدولة أين تكون هي السلطة الآمرة التي تتمتع بالقرار النهائي، أو على المستوى الخارجي حيث نتحدّث عن استقلالية الدولة وعدم خضوعها لدولة أخرى.



ـ مطلقة :**بمعنى أنه ليس هناك سلطة أو هيئة أعلى منها في الدولة**
ـ شاملة :**أي أنها تطبق على جميع المواطنين في الدولة .**
ـ ثابتة : **بمعنى لا يمكن التنازل عنها**
ـ دائمة :**بمعنى أنها تدوم بدوام قيام الدولة والتغير في الحكومة لا يعني فقدان أو زوال السيادة.**

و تاريخيّا يمكن أن نميّز بين ثلاث أشكال للسيادة:

السيادة التيوقراطيّة:

تفيد المعنى المقدّس للسيادة التي تكون لله وحده إما بشكل مباشر أو بشكل تفويضي غير مباشر، وهي تعني في مضمونها أنّ الله إما أن يكون من يمارس السيادة [الحاكم الإله] أو هو مصدرها و يفوّض لغيره ممارستها[الحاكم المختار].

هذا الشكل التيوقراطي للسيادة لا يحيل على المعنى القانوني للسيادة، الذي ظهر لحظة القطع مع فكرة القداسة.

سيادة الأمّة:

و بالفعل أرتبط ظهور الدلالة الشرعيّة للسيادة مع رجال القانون الذين كانوا يدافعون عن سلطات الملك في فرنسا ضد البابا والإمبراطور ، مؤكدين أن الملك يتمتع بالسيادة الكاملة في ممتلكاته ، وان هذه السلطة العليا لا ينافسه عليها أحد في الدولة . ومع قيام الثورة الفرنسية بقيت فكرة سيادة الأمة قائمة بما لها من صفة الإطلاق والرفعة والأصالة ولكنها انتقلت من الملك إلى الأمة ، لتصبح بذلك إرادة الأمة هي السلطة العليا. و يعني مبدأ سيادة الأمة أن الصفة الآمرة العليا للدولة لا ترجع إلى فرد أو أفراد معينين بل إلى وحدة مجردة ترمز إلى جميع الأفراد أي الوحدة التي تمثل المجموع بأفراده وهيئاته وأنها بالإضافة إلى ذلك مستقلة تماما عن الأفراد الذين تمثلهم وترمز إليهم.

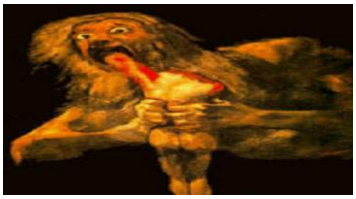
سيادة الشعب:

التطور الذي لحق بالمذهب الفردي ، والانتقادات التي وجهت إلى مبدأ سيادة الأمة هي الأسباب الكافية لظهور أصوات تنتقد التمثيل النسبي والحقيقي للشعب ،و تفهم نظرية سيادة الشعب على أن السيادة للجماعة بوصفها مكونة من عدد من الأفراد، لا على أساس أنها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها.وطبقا لنظرية سيادة الشعب تكون السيادة لكل فرد في الجماعة، حيث إنها تنظر إلى الأفراد ذاتهم وتجعل السيادة شركة بينهم ومن ثم تنقسم وتتجزأ.

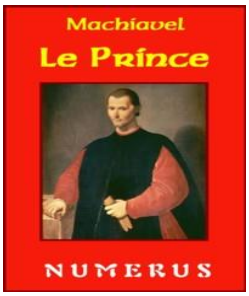
و يعتبر مفهوم السيادة أشمل من السلطة؛ فالسلطة "هي ممارسة السيادة ، و لكن إذا كانت السيادة تحيل- كما قال ماكس فيبر - على السلطة القانونية للدولة الحديثة فكيف تضمن الدولة الطاعة؟ و إذا كان الإنسان لايسلك وفق الحقّ والعقل ألا يبرّر ذلك حاجة السيادة للقوّة؟ اليست الدولة القويّة القادرة على زرع الرهبة في نفوسنا الأقدر على فرض الطاعة و حفظ النوع؟

2 -" الأمير" و السيادة القائمة على خوف الرعيّة:

و بالعودة إلى الفكر السياسي الحديث نجد كذلك إمتدادا لهذا البراديغم و إن كان بشكل مغاير ، إذ كان ماكيافيلي أول من اعتبر أن السلطة السياسية قوة يتم امتلاكها لأجل إقامة الدولة، بل إنه قد فكّر في الدولة كقوة تقوم على الضرورة والتدخل في الواقع لأجل التحكم فيه، والمبدأ الذي حكم السياسة وفقاً لأمير ماكيافيلي كان قائماً على السيكيولوجيا الخاصة بالطبيعة البشرية، إذ على الأمير ألاّ يبني سلطته على الأخلاق ومبدأ الفضيلة، بل على فساد الطبيعة البشرية وتناقضاتها الداخلية، لذلك، ينصح ماكيافلي الأمير بضرورة إقامة سياسته على القوة والترهيب أكثر من الرأفة واللين. فالحق الوحيد الذي تقوم عليه سلطة الأمير هو حق القوة، وسيادة الأمير يحصّنها و يضمنها خوف الرعايا.



ماكيافلي: «**لا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً بقدر تردّدهم في الإساءة إلى من يخافونه، إذ إن الحبّ يرتبط بسلسلة من الالتزامات التي قد تتحطم بالنظر إلى أنانية الناس عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يرتكز الخوف على الخشية من العقاب، وهي خشية قلما تمنى بالفشل**»



ماكيافلي: «**لا ريب في انّ كلّ إنسان يدرك أنّ من الصفات المحمودة للأمير،أن يكون صادقا في وعوده و أن يعيش في شرف و نبل لا في مكر و دهاء، لكنّ تجارب عصرنا اثبتت انذ الأمراء الذين قاموا بجلائل الأعمال، لم يكونوا كثيري الإهتمام بعهودهم و بالوفاء بهان و تمكنوا بالمكر والدهاء من الضحك على عقول الناس و إرباكهم وتغلّبوا أخيرا على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص و الوفاء رائدهم. و عليك أن تدرك أنّ ثمة سبيلين للقتال؛ إحداهما بواسطة القانون و الآخر عن طريق القوّة ، ويلجأ البشر إلى السبيل الأوّل، أمّا الحيوانات فتلجأ إلى السبيل الثاني[...] وعلى الأمير الذي يجد نفسه مرغما على تعلّم طريقة عمل الحيوان، أن يقلّد الثعلب و الأسد معا... و لذا يتحتم عليه أن يكون ثعلبا ليميّز الفخاخ، وأسدا ليرهب الذئاب.**» - **كتاب الأمير ص147**

3 - "التنين" و السيادة القائمة على القوّة:

يحافظ هوبس على الموقف الميكيافيلي القائم على فساد الطبيعة البشرية وتناقضاتها الداخلية، ويعتبر إحتكام السيادة لمنطق القوّة مرّده التناقض القائم في حالة غياب السيادة أو حالة الطبيعة بين الحق الطبيعي {الحريّة}و القانون الطبيعي{البقاء}، خاصة إذا كان الإنسان يخيّر قانونا يضمن حياته على حقّ قد يكون سببا في موته.

ت.هوبز :"**إن البشر وهم ذوو ولع طبيعي بالحريّة و بممارسة الهيمنة على الغير قد أوجبوا على أنفسهم حدودا...و إذا سنوا هذه الحدود، جعلوا منتهى طموحهم وغاية سعيهم و هدف وجودهم أن يضمنوا بقائهم الذاتي.**"

"**تلك هي نشأة هذا التنين الكبير، أو...ذاك الإله الفاني الذي ندين له بما نحن فيه من سلام و أمن**"

كتاب التنين

حالة الطبيعة	الحالة المدنية
الإنسان[رغبة + حاجة] الاحتراز + الحذر = الخوف **Défiance + Méfiance = Crainte** عدوانيّة **Agressivité** "حرب الكل ضدّ الكل " -- الكل يرغب في كل شيء خاصة الأشياء التي يرغب فيها الآخرون: "**Homo homini lupus**" يقول بوسييه: " عندما يستطيع الكل فعل ما يشاءون، فإن ذلك يعني ألا أحد يستطيع فعل ما يشاء ، وعندما لا يكون هناك سيد ، فإن الكل سيد ،و حيث الكل سيد فالكل عبيد " - منطق حالة الطبيعة هو منطق الرغبة: الرغبة= الأنانية + العجب + الحيازة=التنافس و العدوانيّة - حالة الطبيعة غير محتملة فالحياة فيها قصيرة، بائسة و معزولة. كيف يمكن التخلّص من هذه الوضعية لضمان الأمن و السلم ؟	الإنسان رغبة=متعة/سلطة/خوف + عقل= ضرورة / مصلحة - الانتقال من الطبيعة إلى الدولة هو انتقال من خشية تكابدها إلى خشية نرضاها والخوف بدون عقل عاجز عن تأسيس دولة ، ولهذا لا تجد دولة مع الخشية الدينية لافتقارها لسند عقلي. - **المشكل**: هل سيحتفظ الإنسان في انتقاله للحالة المدنية بحقوقه الطبيعية ؟ هل يمكن أن أضمن حقي وحقك بوعد ؟ هل العقد هو عقد خضوع أم عقد توحيد ؟ - **الحل**: "إن السبيل الوحيد هو أن يمنح الناس كل قدرتهم لفرد واحد ليحوّل كل إرادتهم لإرادة واحدة " **المشكل**: الدولة من صنعنا و لكنها تتحكم فينا [وحش/إله فان]؟الأنا يفنى في أنا الحاكم؟ لم يبق شيء من الحرية إلا في صمت القانون؟هل أن الحق المدني ضامن للحق الطبيعي أم نفي له؟ و إذا كان هو ما يضمنه القانون، فهل يعني ذلك إختزال الحق في القانون؟

HOBBES : « à l'état de nature l'homme est un loup pour l'homme, à l'état social l'homme est un dieu pour l'homme".

إستتباعات هذا الطرح :

- الحياة في غياب السلطة هي حياة الخوف و العنف، أين يتعارض الحق الطبيعي [الحريّة] مع القانون الطبيعي[حفظ البقاء]؛ و الإنسان في غياب السلطة ذئب و في حضورها طيّب و مسالم.
- حالة الطبيعة هي مصدر الموت العنيف أو فضاء حرب الكلّ و لو استمرت لانقرض الإنسان، و بالتالي حضور السيادة قد لا يضمن المواطنة و لكنّه يضمن البقاء، أما غيابها فهو لا يضمن لا المواطنة و لا بقاء الإنسان.

HOBBES : ***" Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tiennent tous en respect, ils sont dans cette condition qui s'appelle guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun. "***
(**Léviathan**, chapitre XIII).

- المصلحة و العقل يقتضيان تنازلي الكلّي و المطلق عن حرّيتي ، و تنازلي لن يتمّ إلاّ في حالة تنازل الآخرين مثلي عن حقّهم ، وهذا التنازل المتبادل يفترض ضامنا ، تكون له مطلق الحريّة و القوّة إذ " العهود بدون سيف ليست سوى كلمات لا قدرة لها بتاتا على المحافظة على حياة الإنسان ، والكلمات أضعف من أن تستطيع ردع طموح الأفراد أو طمعهم أو غضبهم أو انفعالاتهم إلا إذا اقترنت بقوّة تؤيّدها أو سلطة تبعث الخوف في نفوسهم. "
- نفهم بفعل التفويض هذا أن الدولة نتيجة اتفاق و مواضعة ، حددتها ضرورة عـقلية [و العقل ابن الضرورة] ، والضرورة تقتضي البحث عن سيادة تضمن التحوّل من حالة الحرب إلى حالة السلم وهذا هو منطق حساب المصلحة ، ومنطق الضرورة العقلية يفيد أن الإنسان هو الذي أراد الدولة و أنّ السيادة خلق و إنتاج عقلي؛ و لكنّه أرادها لا لتضمن حريته، لأنه كان قبل الدولة حرّا و إنما لتضمن بقاءه و أمنه، لأنه في غياب السيادة حيث حالة الطبيعة و الحرب و العدوانيّة ليس هنالك ما يضمن شيئا. و إذا نظرنا للدولة على أنها نموذج مبني عقليّا فإن البعد التيليولوجي و التداولي للدولة حسب هوبز هو الأمن.

T. HOBBES : "Car c'est l'art qui crée ce grand Leviathan, qu'on appelle République ou Etat (Civitas en latin) lequel n'est qu'un homme artificiel "

العقد

تجمّع Association ← خضوع Soumission

← الدولة : تكون خارج العقد / السيادة: سلطة مطلقة و كليانيّة

- قد يكون في سيادة القوّة شرّ، ولكنها شرّ لابدّ منه، وشرّ الدولة أفضل من شرّ انعدامها، و من يريد أن يعرف قيمة الدولة فليفترض غيابها وهذا الإفتراض يسميه هوبز "حالة الطبيعة". و بالتالي إستبداد الدولة الكليانية ابقى للإنسان و أضمن لأمنه و سلامته.

HOBBES : *" le pouvoir souverain présente moins d'inconvénient que l'absence de pouvoir souverain "* (Léviathan, chapitre XVIII)

← و لكن من ذا الذي سيضمن أن هذا الذي سيضمن البقاء و الأمن لن يستغلّ سلطته بحيث يحولّ قوّته استقواء و سلطته تسلّطا ؟أليس من الممكن أن ينتهي الاستبداد - بتعلّة الغاية تبرّر الوسيلة {ميكيافلي} أو بهدف ضمان البقاء {هوبس}- جورا واعتسافا ؟

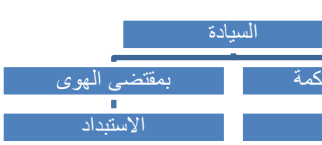
4 ظلم المستبدّ لا يضمن المواطنة:

- مصطلح الاستبداد (Despotisme) مشتق من كلمة يونانية (Despotes) وتعني رب الأسرة أو سيد المنزل أو السيد على عبيده، واستخدمت في سياق سياسي لوصف الحكم المطلق الذي تكون فيه سلطة الحاكم على رعاياه مماثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة. والحاكم يبرر كل تصرفاته بأبوته للمواطنين القصرّ أو الأطفال. و يختلط مفهوم الاستبداد بعدد من المفاهيم التي تبدو مترادفات رغم الفوارق الدقيقة، ويستعمل البعض مصطلح الاستبدادية لوصف درجة تسلط الحاكم، فإذا كان الحاكم لا يلتزم بالقانون، وإنما قوله وفعله هما بمثابة القانون عُدّ نظامه استبداديا؛ أما إذا كان هناك قانون يلتزم به الحاكم ولكنه يحتكر سلطة التعديل والتغيير في القانون فهو أذن حكم مطلق.

← و من المهمّ أن نلاحظ أنه لم يكن الاستبداد السياسي مرذولاً في تاريخنا السياسي، لأنّ السياسة (المشتقة من فعل ساس) تعني، في جملة ما تعنيه، "قيام المرء على دابّته ورياضتها وتأديبها"! فيغدو الحاكم في حالنا هو "السائس" لـ"قطيع" ناسه الذين تحولوا عمليًا، كتحصيل حاصل، إلى ما يشبه الدواب. ولذلك، كانت فكرة " المستبد العادل " جزءاً رئيسياً من ثقافتنا السياسية. و لأجل ذلك لا تجد تيارات سياسية عديدة أي حرج اليوم في الوقوف بشكل مباشر أو غير مباشر مع الاستبداد ، لأن البراديغم الذي يتحكّم في هذا الوجود السياسي للشعوب هو براديغم الراعي و الرعيّة، أو براديغم السائس و دوابه، لذلك يمكن أن نعتبر ثورة تونس إنزياحا عن البراديغم أو ثورة عليه.

وعلى ضوء ذلك، يمكن اعتبار كتاب عبدالرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» بمثابة المراجعة النقديّة لواقع الاستبداد و كمراجعة نقديّة لأمير ميكيافلي و تنين هوبس، ذلك أن الكواكبي كما كان همّه كشف مخاطر الاستبداد إذ إعتبر انّ «أصل الداء» الّذي يصيب الأمّة هو الاستبداد السياسي، كان كذلك يحاول مراجعة الفكر السياسي الذي يبرّر السيادة القائمة على الخوف والقوّة. معتبرا أنّ الاستبداد السياسي يحيل على تناقض، إذ الاستبداد نفي للسياسة و الحكمة، و السياسة تتعارض مع السيادة القائمة على الهوى و الميل.

الكواكبي:" الاستبداد في اللغة بمعنى اكتفاء الشخص برأيه في موضوع يحتاج إلى الشورى، لكن هذه اللفظة عند ذكرها بالصيغة المطلقة تفهم باستبداد الحكام. أما في اصطلاح أهل السياسة فهي تعني تصرف فرد أو جماعة بحقوق شعب دون الخوف من المؤاخذة والاستجواب..و الاستبداد من صفات الحاكم المنفرد والمطلق العنان، الذي يتصرف في أمور رعيته بإرادته دون خوف من المحاسبة أو العقاب" ـ طبائع الاستبداد ص 23



الكواكبي:" الاستبداد لو كان رجلا وأراد ان يحتسب وينتسب لقال : أنا الشر وأبي الظلم وأمي الإساءة , وأخي الغدر , واختي المسكنة , وعمي الضر , وخالي الذل , وابني الفقر , وابنتي البطالة , وعشيرتي الجهالة , ووطني الخراب , أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال . " ـ طبائع الاستبداد ص 69

الكواكبي:" اني أرى قصر المستبد في كل زمان ومكان هو الخوف عينه ,فالملك الجبار هو المعبود , وأعوانه هم الكهنة , ومكتبته هي المذبح المقدس , والأقلام هي السكاكين , وعبارات التعظيم هي الصلوات , والناس هم الأسرى الذين يقدمون قرابين الخوف" ـ طبائع الاستبداد ص 65

الكواكبي:" في خدمة الاستبداد وسيلتين عظيمتين , هما جهالة الأمة والجنود المنظمة , وهما اكبر مصائب الأمم وأهم مصائب الإنسانية , وقد تخلصت الأمم المتمدنة نوعا ما من الجهالة , ولكن بُليت بشدة الجبرية العمومية , الجندية تفسد أخلاق الأمة , حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال , وتميت النشاط وفكرة الاستقلال وتكلف الأمة الإنفاق الذي لا يطاق , وكل ذلك منصرف لتأييد الاستبداد المشئوم , استبداد الحكومات القائدة لتلك القوة من جهة واستبداد الأمم بعضها على بعض من جهة أخرى"

- تلتهم السيادة المطلقة أو السلطة الاستبدادية والشمولية الدولة في جوفها, و السيادة التي تلتهم الدولة تفترس المجتمع .

السيادة

التسلطية (Autoritaire) | الكليانيّة (Totalitaire)

وقد قدم الكواكبي في كتابه طبائع الاستبداد ثلاث قواعد لتشخيص الاستبداد ولمواجهته:

- أولا: أن الأ مة آلتي لا يشعر كلّها، أو أكثرها، بآلام الاستبداد لا تستحّق الحرية.
- ثانيا: أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة، وإنما يقاوم باللّين والتّدريج.
- ثالثا:أنه يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد.

الكواكبي:" ما أشبه المستبد في نسبته إلى رعيته بالوصي الخائن على أيتام يتصرف بأموالهم كما يهوى ما داموا قاصرين، فكما أنه ليس من صالح الوصي أن يبلغ الأيتام رشدهم كذلك ليس من مصلحة المستبد أن تتنور الرعية بالعلم "
ـ طبائع الاستبداد ص 25

الكواكبي:" ألفنا ان نعتبر التصاغر أدبا، و التذللَ لطفا، و قبول الإهانة تواضعا، و الرضا بالظلم طاعة، و الإقدام تهوّرا، وحريّة القول وقاحة، و حريّة الفكر كفرا، و حبّ الوطن جنونا " ـ طبائع الاستبداد

و يميّز الكواكبي بين إستبداد ظالم يجعل العوام قوته فيصول عليهم و يطول، و بين إستبداد رحيم يصبح فيه المستبدّ "وكيلا أمينا يهاب الحساب ورئيسا عادلا يخشى الإنتقام و أبا حليما يتلذذّ بالتحابب"، وهو تمييز تفاضليّ ينتهي به إلى القبول بالاستبداد شريطة عدله،لأنّ ظلم المستبدّ يفرز خوفا مزدوجا خوف الرعيّة من بطش المستبدّ، و خوف المستبدّ من نقمة رعيّته، وخوف الرعيّة عن جهل و خوفه عن علم، و حتّى يتحرّر المستبد من الخوف يجب أن يكون رحيما عادلا.

- و لكن هل يضمن عدل المستبدّ مشروعيّة سيادته؟ وهل علينا أن نختار بين استبداد وآخر؟ بل أليس من الممكن النظر للإستبداد العادل على أنّه أشدّ خطورة من الاستبداد الظالم لأنّنا نختاره؟

5 ـ عدل المستبدّ لا يضمن المواطنة:

يؤكّد ديدرو أنّ مشكل الاستبداد لا يرتبط بالسيادة أو بعيب فيها فحسب بل بالشعوب الواقعة تحت نير السيادة وسلطانها المطلق، حتّى و إن كان المستبدّ عادلا فهل يعتبر الإنسان الخاضع لعدل المستبدّ مواطنا؟

ديدرو: "إن الحكم الاستبدادي القائم على مبدأ عادل ومستنير هو حكم لا خير فيه على الدوام، ذلك أن فضائله هي من أخطر الإغراءات وأكثرها ثباتا،فهي تعوّد الشعب دون أن يشعر على حبّ الحاكم الّذي يليه واحترامه وخدمته مهما كان شريرا وأحمق .وهذا النوع من الحكم يسلب الشعب حقه في التشاور وفي أن يريد أو لا يريد، بل يجعله يعترض على إرادته حتى إن أصدر أمرا يريد به خيرا؛ بيد أن حق المعارضة هذا يبقى حَقا مقدسا مهما كان غير معقول لأن الرعية بدونه تصبح أشبه بقطيع من الحيوانات الذي لا يلتفت إلى ندائه بحجة أنه يساق إلى مرعى ذي عشب وفير .إن الطاغية عندما يحكم على هواه يقترف أكبر الجرائم، فما الّذي يميز الحاكم المستبد الطيبة أم الخبث؟ كلا فهذان المصطلحان لا يدخلان لتعريفه، لأن ما يطالب به ليس ممارسة السلطة بل الاستمرار في الحكم .فليس من مصيبة أكبر يمكن أن تحل بأمة من عهدين أو ثلاثة عهود متتالية لحكم عادل ولطيف ومستنير لكنه استبدادي، فالشعوب بهذه الكيفية أي بحكم ما يعتريها من سعادة تصبح في غفلة تامة عن امتيازاتها بل هي تصل إلى الرضا بالاستعباد التام" .

Diderot (Réfutation d'Helvétius)

⟸ عندما تتعوّد الشعوب على الاستبداد تتعوّد على العبوديّة، و قد تكون السيادة المستبّدة عادلة ولكنّها ستزول بموت المستبدّ العادل،و عندها لن يكون للشعوب التي تحوّل إلى قطيع القدرة على صنع السيادة من ذاتها، بل ستكون في حاجة إلى مستبدّ آخر قد يكون أقلّ عدلا و أكثر بطشا، ولكنّه سيكون الحلّ الضروري لشعوب تربّت على العبوديّة و التذلّل و الرضا و الخنوع.

⟸ السيادة المستبدّة قد تكون عادلة و لكنّ العدالة لا تضمن المشروعيّة، إذ الضامن الوحيد لمشروعيّة السيادة هو المواطنة،وإذا كان المواطن عبدا أو كان رعيّا فلن يكون أهلا حتّى لضمان السيادة، وهذا يعني أنّ مشكل السيادة لا يطال الرعيّة فحسب بل يطال السيادة ذاتها.

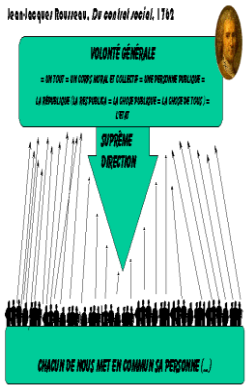
⟸ الاستبداد العادل أكثر سوءا من الاستبداد الظالم، و إن كانت البداهة تقرّ العكس ، و ذلك لأن هذا الاستبداد يجعل الحقّ المقدّس في الإعتراض و المعارضة حقّا لا معقولا، و يحوّل الأفراد " أشبه بقطيع من الحيوانات الذي لا يلتفت إلى ندائه بحجة أنّه يساق إلى مرعى ذي عشب وفير".

⟸ و لكنّ هل ينتهي التظنّن على الاستبداد إلى اليأس في السيادة؟ وهل لا تفهم السيادة إلاّ على معنى الخوف والقوّة أو على معنى الاستبداد و الطغيان ؟ وهل لا يكون الحديث عن السيادة إلا حديثا عن سيّد و عبيد ؟ و هل يفيد ضرورة الحديث عن السيادة معنى نفي المواطنة ؟ الا ينتهي بنا اليأس في السيادة إلى اليأس في المواطنة؟ ألا تدعونا كلّ هذه التساؤلات إلى استئناف التفكير في السيادة بحيث بدل أن تكون فضاء إغتراب و نفي للمواطنة تكون فضاء المواطنة أو تكون سيادة المواطنة؟ إذ أليس من الممكن أن يستحيل الآمر مطيعا والمطيع سيّدا؟ الا يمكن ان نتحدث عن طاعة دون ان تكون الطاعة خضوعا او دون أن يكون المطيع عبدا أو رعيّا؟

السيادة فضاء المواطنة

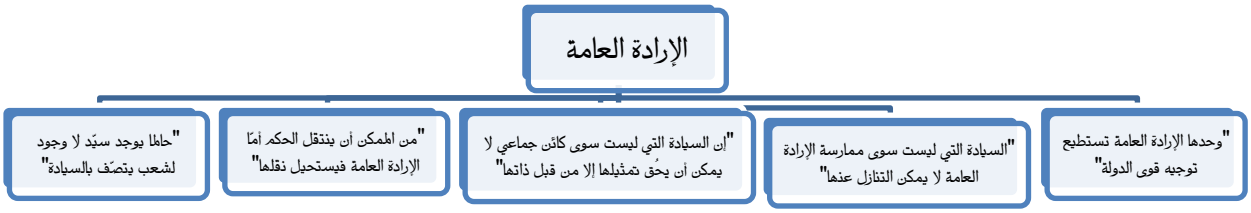
"Nous commencerons à devenir homme qu'après avoir été citoyens"
Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat social, 1o version, p. 287

1ـ الإرادة العامة وسيادة المواطنة:



لا يمكن الحديث عن المواطن خارج الدولة رغم أن الحقوق التي يتمتع بها المواطن داخل الدولة سابقة على وجودها، إنها حقوق طبيعية ومقدسة لا يمكن التنازل عنها لأنها ترتبط بجوهرية الإنسان،حتى أنه وقع الربط في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بين حقّ الفرد كإنسان و حقّه كمواطن[1]. بحيث يكون مهمّة الدولة ضمان هذه الحقوق للإنسان حتّى يصبح مواطنا و للمواطن حتّى يظلّ داخل الدولة إنسانا، و يبين روسو علاقة الدولة بالمواطن بوضوح عندما تحدّث في الفصل السادس من كتاب العقد الاجتماعي عن الدولة التي تُبنى على أساس تعاقدي، قائلا: "وهذه الشخصية العامة، التي تتكون هكذا من اتحاد الشخصيات الأخرى كانت تحمل قديما اسم "المدينة" أو الحاضرة وتحمل الآن اسم "الجمهورية" أو "الهيئة السياسية" وهي التي يسميها أعضائها "دولة" إذا كانت سلبية غير عاملة و"هيئة السيادة" إذا كانت عاملة... وأما الشركاء فيتسمون في وجه جماعي مشترك باسم "الشعب" ويطلق على الأفراد اسم "مواطنين" على أنهم مشتركون في سلطة السيادة، و"رعايا" بصفة كونهم خاضعين لقوانين الدولة. "

المواطن من هذا المنطلق هو فرد يندرج ضمن الدولة و هو مثلما له حقوق له واجبات و هو مثلما يكون حرا وسيدا يكون في نفس الوقت مطيعا للقوانين و خاضعا لها دون أن يكون عبدا. غير أن خضوع المواطن للقانون لا يعني أن المواطن قد سلب حريته لأن مفهوم الحرية عند روسو يقترن بالقانون "فولدت الحرية يوم ولد القانون" و بالتالي خضوع المواطن للقانون لا يعني أنه فقد خاصية الإنسانية الحقيقية"فإذا منح كل واحد نفسه للمجموعة كلها فإنه لم يمنح نفسه لأحد. " لأنه في نهاية المطاف لا يخضع لسلطان أحد و هو بهذا يحافظ على حريته، بل على إنسانيّته التي تضمنها سيادة ما يسميّه روسو "الإرادة العامة"، لأنها السيادة الوحيدة الضامنة للحقوق الطبيعيّة.



Jean-Jacques Rousseau :
"Il n'y aura jamais de bonne et solide constitution que celle où la loi régnera sur les coeurs des citoyens. Tant que la force législative n'ira pas jusque là, les lois seront toujours éludées." Considérations sur le gouvernement de Pologne, p. 955

وهذا يفيد أن الحديث عن سيادة الدولة يقترن بالحديث عن الحقوق الطبيعية للإنسان التي تحولت إلى حقوق مدنية للمواطن ولعل هذا ما جعل سبينوزا من جهته يقرن نشأة الدولة بضرورة المحافظة على حقوق الإنسان وخاصة الحرية، فالسيادة بهذا المعنى ليست نفيا للحق، بل هي ما يضمنه.

[1] - تقول المادة الثانية لإعلان حقوق الإنسان "إن هدف كل تجمع سياسي المحافظة على حقوق الإنسان الطبيعية الدائمة... « نلاحظ عندئذ أن ما تقيده هذه المادة هو أن الإنسان لم يوجد من أجل الدولة كما أعتقد هيجل بل جعلت الدولة لخدمة الإنسان.

2ـ السيادة فضاء الحقّ و القانون :

و قد حاول الفكر السياسي التعاقدي مع سبينوزا وروسو خاصة إثبات منزلة الديمقراطية باعتبارها النظام الذي يضمن التوافق بين واقع السيادة وقيمة المواطنة، بل هو توافق ينتهي مع سبينوزا إلى ربط الصلة بين الحقّ والقانون، و بين حالة الطبيعة و الحالة المدنيّة، و بين القوّة و الحرية. فكيف يمكن أن نوازن في النظم الديمقراطية- مهما إختلفت صورها- بين قوّة الدولة باعتبارها حقّا طبيعيا للسيادة و بين حرية الإنسان باعتبارها حقّا طبيعيّا للمواطنة؟

يفهم سبينوزا الحق الطبيعي على أنه القانون الطبيعي و الأساسي الّذي يخضع له كلّ كائن حيّ ألاوهو قانون حفظ البقاء، و حجّتنا في ذلك قوله " أعني بالحق الطبيعي نفس قوانين الطبيعة ذاتها أو قواعدها التي يحدث كل شيء وفق لها، أي بعبارة أخرى قوة الطبيعة ذاتها ....و على ذلك فكل ما يفعله الإنسان وفقا لقوانين طبيعية يفعل بحق طبيعي كامل، و يكون له من الحق على الطبيعة بقدر ماله من القوة [2] ".

و يتحرّك الحق الطبيعي وفق ضرورة تقول أنّ على كل إنسان أن يعيش في أمان و أن يحفظ استمرارية حياته. و بما أن الجميع اقتنع أن حق القوة في حالة غياب الدولة سيؤدي إلى إفلاس الحياة الفردية والجماعية. فكان من الضروري أن يهتدي البشر إلى استخدام العقل لتهذيب و توجيه الإنفعال. و هكذا تكون ولادة الدولة أو المجتمع المدني لحظة تاريخية حاسمة في انتصار العقل على الإنفعال، غير أن الانفعالات تسيطر على الجزء الأكبر على رغبات الناس إذ يوجه الإنفعال العقل في حالة الحق الطبيعي نحو قانون حفظ أناني للبقاء، و يوجه الإنفعال العقل في الحالة المدنيّة نحو حفظ جماعي للبقاء؛ و لهذا السبب بالذات احتلّ القانون في فكر سبينوزا مقاما تأسيسيّا لأنّ الآداة التي ستعدّل من سيطرة الإنفعال على العقل، و "لو كان العقل وحده هو الذي يسيطر على أفعال الناس لما إلتجئ أحد إلى القانون". و بما أنّ الدولة تمثّل كل المواطنين، و تدبر شأن المجتمع لها الحق الكامل في وضع القوانين أو سنّ تشريعات جديدة. و على الأفراد أن يلتزموا بالطاعة، التي لا يمكن أن تكون خضوعا طالما:

- احتكمت الدولة بالعقل و إليه و لم تنقد وراء الانفعالات أو الشهوة العمياء، إذ الحاكم الحكيم هو من يحتكم إلى العقل حماية للمصلحة العامة للأفراد.
- أطاع الحاكم مثله مثل باقي المواطنين نفس القوانين السائدة، فإن كان الحاكم فوق القانون يكون قد خرج عن الاتفاق و هدد المصلحة العليا و بالتالي أصبح من الواجب مقاومته .ولا يهم إن كان هذا الحاكم فردا أو هيئة طالما كان هناك التزام بالعقل و احترام للقوانين، لكن إذا كان فردا يستحسن أن تكون هناك هيئة استشارية إلى جانبه لا تقرّر و إنما تنبّه أو تعظ[3] . و كلّ فساد أو ظلم أو شرّ يحلّ بالمجتمع يعزى إلى سوء حالة النظام أو فساد في الحكم، إمّا لأنه لم يتمكنّ من تهذيب إنفعالات الناس و جعلهم يغلّبون العقل أو لأنّه أصابه إغراء الإنفعال فغيّب العقل و المصلحة العامة للأفراد.

و لذلك يقول سبينوزا أنّ الناس لم يخلقوا صالحين لأن يكونوا مواطنين، و إنما ينبغي أن يجعلوا صالحين لذلك، و فضلا عن ذلك فإن انفعالات الناس الطبيعية واحدة في كل مكان، فإذا ما استشرى الفساد في مكان ما، وازدادت الجرائم انتشارا في دولة دون الأخرى فلا بد أن الدولة الأولى لم تمض في عملية توحيد رعاياها كما ينبغي، و لم تضع قوانينها ببعد نظر كاف، وبذلك تكون قد أخفقت في استخدام حقها في ممارسة الحكم".

و المواطن لا يطيع السيادة إلا انطلاقا من حساب المصلحة والمنفعة لا انطلاقا من منطق الاكراه، بلغة أخرى يمكن للمواطن أن يدمج قدرته مع قدرة الآخرين أو أن يوظفها ضدهم، فالدافع يمكن أن تحركه المصلحة كما تحركه الخشية أو الخوف.

---

[2] - Spinoza :Traité politique – traduit par M. Francis –Gallimard. Paris 1954- chapitre II paragraphe 3

[3] - لا يمكن أن تكون هذه الهيئة مقررة لأنه لا يجوز أن توجد قوى متطابقة في قوتها و إرادتها، في الفصل" السابع من رسالة في اللاهوت و السياسة" لا يرى سبينوزا حرجا في أن يكون الحاكم " ملكا "، بشرط أن يكون إلى جانب الملك مجلس كبير منتخب من طرف الشعب". لذلك يمزج سبينوزا بين الملكية و الجمهورية، حتى و إن ظل سبينوزا يفضل النظام الجمهوري لأنه يجسد مبدأ حكم الشعب عن طريق ممثليه، لكن ملكية ديمقراطية خير من استبداد مطلق.

دوافع الفعل

l'espérance الرجاء | la crainte الخشية

و إذا كانت المدينة هي فضاء المنافع المختلفة فإن السيادة يجب أن تكون فن المحافظة على وحدة المنافع، و لذلك فالسيادة التي تحافظ على ما ينتفع به المواطن أفضل و ابقى من السيادة التي يهاب سلطتها المواطن. و لهذا يعتبر سبينوزا ان الدولة التي تكون دوافع فعل مواطنيها الرغبة اكثر قدرة من الدولة التي تكون دوافع فعل مواطنيها الخوف. و هو بهذا يكون من أوائل المفكرين الذين بينوا أن السيادة لا تقاس بدرجة الخوف و إنما بدرجة الثقة التي توحي بها باعتبارها فضاء تحقيق المنافع، و لعل هذا ما يفسر مطلب سبينوزا بأن تتسامح الدولة بخصوص الأشياء التي لا تقدر على منعها، و هذه القاعدة تطال حرية التعبير، و لذلك من المفترض ان تتسامح الدولة فيما من المفترض لا يمكن نفيه. فليس من مشمولات السيادة منع الأفراد من التفكير و من قول ما يفكرون فيه. بل و لا تكون السيادة التي تنفي الحرية أكثر قوة بل أكثر ضعفا و لذلك هي تسود بفرض الخوف أي بفرض أسوء أشكال السيادة، و أبشع درجات العبوديّة .

"أن يكون المرء أسير لذّته فلا يستطيع أن يرى أو أن يفعل ما هو حقا مفيد له فتلك أبشع درجات العبوديّة. و الحريّة لا تكون إلا لمن اختار بمحض إرادته أن يعيش مهتديا بالعقل وحده. أما الفعل الذي نقوم به تلبية لأمر، أعني الطاعة، فلئن كان يجرّد من الحريّة بوجه من الوجوه، فإنه لا يحوّل صاحبه مباشرة إلى عبد، بل الدافع المحدّد للفعل هو الذي يحوّله إلى ذلك. فإذا كانت غاية الفعل نفع الآمر به لا نفع القائم به، كان هذا القائم به عبدا لا خير فيه لنفسه، و على العكس من ذلك، فإن الذي يطيع صاحب السيادة طاعة كليّة، في ظلّ دولة أو نظام يجعلان القانون الأسمى هو خلاص الشعب بأسره، لا مصلحة الآمر وحده، لا يجب أن يعتبر عبدا، لا خير فيه لنفسه، بل هو مرؤوس؛ و هكذا تكون هذه الدولة أكثر الدول حريّة لما إعتمدته قوانينها من العقل القويم، لأن كل فرد في هذه الدولة يستطيع متى أراد أن يكون حرّا أي أن يعيش بمحض إرادته مهتديا بالعقل."

سبينوزا- رسالة في اللاهوت و السياسة-

و لأجل ذلك يميّز سبينوزا في معرض حديثه عن المواطنة و العبوديّة و عن الطاعة و الخضوع بين الطفل و العبد و الرعيّ و المواطن:

العبد: هو ذاك الذي يكون نفع فعله من امره به{السيد} لا خير فيه لنفسه.

الطفل: هو ذاك الذي يكون نفع فعله مصلحته الخاصة {الإبن} بحيث يكون من امره{الوالد} بالفعل وصيا ومسؤولا على مصلحته.

الرعيّ: هو ذاك الذي عليه أن يمتثل لقوانين المدينة و لمؤسساتها.

المواطن: هو ذاك الذي يتمتع بكامل مزايا المدينة وفقا للحق المدني.

و يمكن أن نستنتج مع سبينوزا و انطلاقا من هذا التمييز أو التصنيف التفاضلي بحسب طبيعة الطاعة و درجة الخضوع:

أولا: أن الطفل بالرغم من قصوره و قلة وعيه قد يضمن في طاعته مصلحته الخاصة و هو في ذلك أفضل من العبد الذي لا يعدّ ذاتا.

ثانيا:أنه لا يعنى للحديث عن التمتع بالحق في غياب القيام بالواجب، بحيث لا نستحق المواطنة إلا لأننا رعايا.
ثالثا: أن ما يميز الرعيّ عن العبد هو أن الأول طاعته واجبة و العبد طاعته خضوع.
رابعا: أن مايميز المواطن هو أنهّ يجمع في فضاء الدولة بين طاعة الطفل و واجب الرعيّ ليضمن في آن المصلحة الخاصة و العامة.
خامسا:أن العدالة هي تجسيد للحق وتحقيق له، فلا يوجد حق خارج عدالة قوانين الدولة. فالعدل يتمثل في إعطاء كل ذي حق حقه طبقا للقانون المدني، وأما الظلم فهو سلب شخص ما حقه بمخالفة هذا القانون.

3ـ العدالة بما هي قانون الحقّ:

نفهم انطلاقا ممّا تقدّم أن العدالة مع سبينوزا هي الشاهد على علاقة الوصل بين الحق و القانون، بحيث تكون السيادة العادلة هي التي لا يتعارض فيها الحقّ مع القانون و لا يخالف فيها القانون الحق، و الناس جميعا يخضعون بطبعهم لقانون كلّي شامل هو قانون الكوناتوس، إذ هذا القانون هو المحدد لنظرية الحق لدى سبينوزا، فالحق الطبيعي لا يستنبط من العقل – كما قلنا آنفا- بقدر ما يعبر عن قوة الرغبة في الوجود و البقاء، و في هذا المعنى يقول سبينوزا "أن الحق الطبيعي لكل إنسان يتحددّ حسب الرغبة لا حسب العقل السليم[4]"،و هذا يفسرّ كيف أن حق الطبيعة ليس إلا تمظهرا لقانون الطبيعة. و في ظلّ الدولة تستعيد هذه الرغبة شيئا من العقل فتجعل من الحق و القانون و العدالة قيما مدنيّة ،فالقيم لا توجد خارج ما وضعه الإنسان فلا توجد من وراء معاني العدل و الظلم أية مرجعية مطلقة سابقة على المرجعية الموضوعة من قبل الإنسان، لأن الإنسان وحده هو مصدر التشريع في هذا العالم، أما في المطلق فالخطأ و الإثم و الظلم وما إلى ذلك ألفاظ خالية من كل معنى؛ و لذلك يقول سبينوزا :"لا يوجد في حال الطبيعة ما يمكن أن يقال عادلا أو ظالما، بينما نجد ذلك في حال التمدن[5]".
المجتمع السياسي استمرار للحالة الطبيعية و مواصلة لها ، إذ لا توجد أية قطيعة بين الحالة الطبيعية و الحالة المدنية، و ان مهمة العقل، بوصفه جزءا لا يتجزأ من الطبيعة ليست مساعدة المرء على تجاوزها بل على المحافظة عليها؛ و لكن لأننا نعتقد أن لنا من الحق بقدر ما لنا من القدرة فإننا بهذا المعنى نختزل الحق فيما يمكن أن يتحقق و ليس فيما يجب أن يكون، و لعلّ هذا هو مشكل حالة الطبيعة. ولكن كيف يمكن لأشخاص يرزحون تحت الانفعالات ويتصرفون بصورة فردية بما ينافي الصواب والعقل أن يقرروا بصورة جماعية إطاعة العقل و الاهتداء به؟
- السبيل الوحيد هو أن يتعهد الجميع أمام الجميع بأن يتصرفوا في جميع الأمور على مقتضى العقل، إلا أنهم حال افتراقهم سرعان ما يقعون من جديد تحت نير الأهواء فلا يترددون في نكث عهودهم، طمعا في تحقيق بعض المصالح الشخصية. و هكذا فإن العهد يبقى مهددا في كلّ لحظة بالزوال، إذ لا يمكنه المكوث طويلا أمام الانفعالات القوية الجارفة، و الإنفعال لا يزال على حد عبارة سبينوزا إلا بانفعال مناقض له و أقوى منه. و بالتالي الوفاء بالوعد لا يتحقق إلا إذا كان المتعاقدون أنفسهم يرغبون في ذلك جميعا.

سبينوزا :"إن صحة أي عقد رهن بمنفعته ، فإذا بطلت المنفعة ، انحلّ العقد في الحال و لم يعد ساريا ومن ثم يكون من الغباء أن يطلب إنسان من آخر أن يلتزم بعقد إلى الأبد دون أن يحاول في الوقت نفسه أن يبين له أن فسخ العقد يضر من يفسخه أكثر مما ينفعه . و هذه نقطة مهمة للغاية في تأسيس الدولة"

و لذلك كان من اللازم خلق علاقة قوى جديدة بين المتعاهدين تكون بديلا لعلاقة القوى الطبيعية، وبالفعل فلا أحد يترك ما يرى أنه خير إلا أملا في خير أعظم، أو خوفا من ضرر أكبر، و لا أحد يقبل الشرّ إلا تجنبا لشرّ منه أعظم أو أملا في خير بعده[6]. و على هذا الأساس يكون كلّ فرد مطالب لمصلحته -إما تجنبا لشر أو تحقيقا لخير أفضل-أن يفوضّ إلى السلطة العليا كلّ ما له من قدرة بحيث يكون لهذه السلطة الحق الطبيعي

[4] - رسالة في اللاهوت و السياسة، الفصل 16 ص379
[5] - علم الأخلاق – ج4/ القضية37
[6] - لقد تحدث سبينوزا عن ما يسميه القانون الشامل للطبيعة و ذلك في كتابه رسالة في اللاهوت و السياسة –الفصل16ص380 وهو مبدأ يمكن صياغته بهذا الشكل بين أكثر من شرخيار الادنى و بين أكثر من خيرخيار الأعظم.

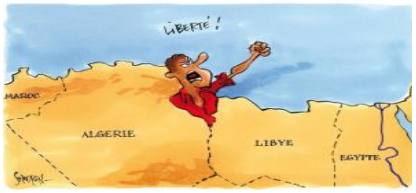
المطلق على كل شيء، أي السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التي يتعيّن على كل فرد أن يطيعها إما بمحض اختياره و إما خوفا من العقاب الشديد، والمقصود بالسلطة العليا هنا هو المجتمع.

و حتى لا يبدو غريبا ما يقوله سبينوزا أو حتى لا نخلط بينه و بين السلطة المطلقة التي يقترحها هوبس يجب أن نؤكد أنه مع سبينوزا لا يفقد الأفراد إذ يفوّضون إلى المجتمع كلّ ما لديهم من حقوق طبيعية، غير حرية وهميّة، ذلك أنهم يوجدون في طور الطبيعة، في حالة من التبعيّة المتبادلة أساسها الخشية و الأمل ، و الفرق الوحيد بين الحالة الطبيعية و الحالة المدنية هو أن دواعي الخشية و الأمل في الحالة الأولى تختلف من شخص إلى آخر، بينما تبقى هذه الدواعي، في الحالة الثانية واحدة و مشتركة بين الجميع.

⟵ إن ما يحفظ العقد من جهة و يحفظ المجتمع السياسي من الوقوع في الاستبداد و الظلم من جهة ثانية هو تصوّر علاقة ديناميكية بين كوناتوس الراعي و كوناتوس الرعيّة، و السيادة بوصفها تعبر عن كوناتوس الراعي و الرعية في آن تعبر عن واقع حيّ شانها شان المواطنين المؤلفين لها، وهكذا تتحول السيادة فضاء المواطنة و تتحول المواطنة فضاء للسيادة، وانطلاقا من هذا الفهم يظهر الاختلاف جليا بين هوبس وسبينوزا، فالأول يظهر العلاقة علاقة غالب بمغلوب أو سيد و عبد، أما في رأي سبينوزا فإن طاعة الحرّ لشرائع الدولة واحترامه لسيادتها هو في الحقيقة احترام لذاته و لذلك تختلف هذه الطاعة عن طاعة العبد لسيّده، فالعبد تحركه الخشية و قلما يحركه الأمل، و المواطن يسلك بموجب الأمل اكثر مما يسلك بموجب الخشية.

⟵ لا يمكن أن نفهم علاقة التضمن بين السيادة و المواطنة إلا بالنظر إلى نظام ديمقراطي تكون فيه السيادة للشعب، ولذلك نتحدثّ مع سبينوزا عن الديمقراطية باعتبارها عقل الدولة و عن الاستبداد باعتباره جنونها.

⟵ لو كان من الواجب أن تكون السيادة لمن كان محابا أكثر من غيره لكانت للمواطنين بالضرورة لأن المستبد إنما يهاب شعبه ويخشاه إلى أقصى حد، إذ يظل تهديد المواطنين للدولة بعد سلب حقوقهم أشد من تهديد الأعداء لها.



سبينوزا: "إن الغاية القصوى من تأسيس الدولة ليس السيادة، أو ارهاب الناس... بل هي تحرير الفرد من الخوف...فالحرية هي الغاية الحقيقية من قيام الدولة"

4ـ السيادة في النظام الديمقراطي :

الديمقراطية كلمة يونانية الأصل مكونة من لفظين demos أي الشعب، وkrats أي السلطة، وهذا ما يفيد معنى "حكم الشعب" أو "سلطة الشعب". و بحيث تكون الديمقراطية نظام يراد به أن يحكم الشعب نفسه بنفسه، فتكون السيادة له وليست محصورة بيد أقلية من البشر. و لقد سادت الديمقراطية معظم دول العالم المتحضر، وبدأت الدعوات التي تطالب بهذا النظام في العالم العربي انطلاقا من ثورة تونس تظهر بشكل سلميّ أحيانا وبشكل عنيف أحيانا أخرى؛ وتتجسد سيادة الشعب في النظام الديمقراطي من خلال ثلاث صور:

الديمقراطية المباشرة : هي الصورة الحقيقية لمبدأ السيادة الشعبية، إذ لا تقبل الإرادة العامة كما قلنا الإنابة أو التمثيل. ج.ج.روسو يدافع على الديمقراطية المباشرة لأنها الصورة الوحيدة التي تتماهى فيها السيادة و المواطنة.

الديمقراطية شبه المباشرة: تقوم على وجود برلمان منتخب يتولى سن القوانين، ولكن للشعب الحق في الاعتراض على القوانين التي يسنها البرلمان، أو له الحق في اقتراح القوانين، وللشعب أيضاً الحق في مراقبة النواب والبرلمان.

الديمقراطية التمثيلية: وفقاً للنظام الديمقراطي التمثيلي فإن السيادة لا تمارس من قبل الشعب مباشرة، وإنما يعهد بها إلى ممثلين منتخبين، وهكذا فإن التمثيل يكون بمثابة صلة وصل بين المواطن والسلطة.

الديمقراطية قوة هائلة في تحريك المجتمعات الإنسانية :

- تجعل الحرية قاسما مشتركا لكافة المواطنين.
- ترفع الخوف من السيادة و تضمن هيبة الدولة.
- تجعل الإنسان مواطنا و المواطن إنسانا.
- توجد التوازن بين الحكومة والمعارضة.
- تفسح المجال العقلي للنقاش و الحوار و الإقناع .
- تفتح آفاق الإبداع و التعدديّة و الإختلاف.
- تدير الصراع السياسي والاجتماعي بشكل سلمي.
- تجعل من الشعب في نفس الوقت حاكم ومحكوم.

⟵ إذا كانت الديمقراطية هي النظام الأنسب للسيادة العاقلة فإن اللائكية هي ما به يحافظ هذا العقل على اتزانه و ثباته بحيث تتحرّر السيادة من قوى الانفعال التي عادة ما توظّف للقمع و الاستبداد أو للاستكانة و الصبر. و قد رفع سبينوزا في مؤلفاته اللثام عن هذا التوظيف:

⟵ العبد: الذي تحركه قوى الانفعال و يخضع للانفعالات الحزينة.

⟵ رجل الدين: الذي تحزنه انفعالات العبد الحزينة.

⟵ رجل الدولة: الذي يستغلّ هذا الوضع فيستخدم الانفعالات الحزينة لتدعيم نفوذه و سلطانه.

و لعلّ هذا المعنى هو الذّي قصده ألبير كامو عندما قال:"أنّ محاكم التفتيش هي حصيلة اندماج الدين بالسياسة " و هذا الاندماج إذا كان يخدم السياسة و رجال الدين لتبرير القمع و الاستبداد و الدعوة إلى الاستكانة و الصبر- كما بيّن ذلك سبينوزا- فهو لا يخدم الدين و لا المتديّن[7].

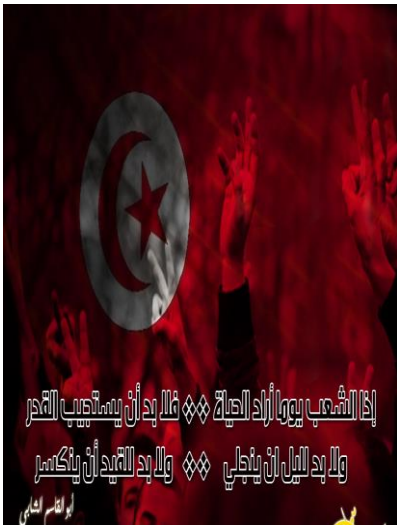
و حتّى يستعيد الإنسان في فضاء السيادة عافيته و مكانته كمواطن يجب أن يستعيد العقل مقامه أمام قوى الإنفعال و العاطفة، و تستعيد الإرادة دورها في تحويل الخضوع طاعة و الطاعة حريّة؛ و الإرادة كما توظّف في خدمة الحرية و العقل توظّف في خدمة العبوديّة و الخضوع.

و عندها يصحّ القول بأن بقاء السيادة يتوقف على الإرادة الحرّة لمواطنيها، فما أن تضعف هذه الإرادة أو تنقطع حتى يصبح وجود الدولة مهدّدا بالزوال؛ وعزل المستبدّ لا يكون بمحاربته أو مقاومته أو حتّى بالقضاء عليه و إنما يكون بتغيير في الإرادة أو برفض للطاعة، فلا يتعلّق الأمر بانتزاع شيء من المستبدّ و إنما بعدم تقديم شيء له. هذا يعني أن الشعوب هي التي تصنع المستبد وهي الوحيدة القادرة إذا أرادت على عزله. والمستبدّ يكون كذلك بإرادة الشعب وإذا اراد غير ذلك تحرّر، هذا الموقف يذكرنا بما قاله أبو القاسم الشابي بخصوص إرادة الشعب:

إذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر
ولا بد لليل أن ينجلي ولابد للقيد أن ينكسر

"الشعب يريد إسقاط النظام" هذا شعار الثورة في تونس وشملت إنفلونزا الثورة مجمل البلاد العربية، إذا أراد الشعب كان ما يريد، وما كان في ما مضى هو ما أراده الشعب قبل ذلك، فإذا كان النظام إستبداديّا فهذه إرادة العبيد المريضة بوهن في العقل واستحكام الإنفعال وإذا كان ديمقراطيّا فهذه إرادة الأحرار و قد استعادت عافيتها فانتفضت ثورة ورفضا و مقاومة، فليس كما نكون يولى علينا بل كما نريدون، وما نريده يكون.

[7] - يحتوي الكتاب المدرسي على تحديد دقيق لدلالة اللائكيّة [كتاب العلوم ص322]



والسياسة الحديثة لا تتأسس ضد المواطن بل مع المواطن كما بيّن ذلك لاحقا ميشال فوكو. هذا ما راهن عليه الفكر السياسي في عصر الأنوار وهذه الفكرة التي رسمتها الفلسفة السياسية للمواطن والدولة، مواطن إنسان يتمتع بكل حقوقه السياسية والمدنية والاجتماعية والاقتصادية و دولة تتبنى على أساس المشروعية و الإرادة العامة وإستمراريتها مشروطة بمدى استجابتها للإرادة العامة مستندة في ذلك إلى سلطة القانون و قوته. رغم ما يثيره الجمع بين القانون والقوة من مشكل في الدولة ذلك أن الدولة بهذا المعنى تحتاج لتطبيق القانون إلى نوع من القوة وهذه القوة هي ما يسمى بالعنف المشروع وقد اعتبر ريكور في كتابه التاريخ والحقيقة أنه "ظهر مع الدولة ضرب من العنف له سمات شرعية وهذا الجمع بين القانون و الدولة يمثل مشكلا. " و قد كشفنا في حديثنا عن الاستبداد شكلا من أشكال هذا المشكل. وليس هنالك من حلّ لتذليل مشكل العلاقة بين القانون و القوة داخل سيادة الدولة إلا بتحويل السيادة ذاتها فضاء للمواطنة وليست نفيا لها أي فضاء للحق و العدالة.

فلاســـــــــــــفة العـــــقد

هوبس

سيادة القوّة

*لتجاوز حالة الطبيعة أو حالة الحرب والموت العنيف.
* غاية السيادة المطلقة حفظ الحياة وضمان الأمن.
*ضرورة التنازل عن كل الحقوق الطبيعية لصاحب السيادة.
*نظام استبدادي أو كلياني
*سلطة التنين رمز القوّة المطلقة.

ÉTAT-LEVIATHAN

لوك

سيادة الوفاق

*غياب السلطة المشتركة.
*لا تنازل و إنما تفويض.
*تأمين الخير و الملكية الخاصة.
*نظام ليبيرالي
*سلطة الخير و المنفعة.

TRUST

سبينوزا

سيادة القانون

*في حالة الطبيعة يهيمن قانون الغاب .
* في المجتمع المدني تنظّم الحياة وفق مقتضيات العقل.
* العقد تأمين للحق.
*نظام ديمقراطي[الحرية]
*سلطة العقل

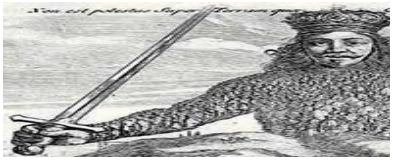
ETAT DE LIBERTÉ

روسو

سيادة الحق

*الخوف من فقدان الحرية
*تأمين الحقوق المدنية.
*القانون ضامن للحرية.
*نظام ديمقراطي[الحق]
*سلطة الإرادة العامة

ETAT DE DROIT



هوبز: " العهود بدون سيف ليست سوى كلمات لا قدرة لها بتاتا على المحافظة على حياة الإنسان، والكلمات أضعف من أن تستطيع ردع طموح الأفراد أو طمعهم أو غضبهم أو انفعالاتهم إلا إذا اقترنت بقوّة تؤيّدها أو سلطة تبعث الخوف في نفوسهم."

ج.روسو :"ليس الأقوى بقوي دائما قوّة تجعله يسود أبدا إذا لم يحوّل قوّته حقّا والطاعة واجبا".

ج.روسو :"لنتفق إذا على أن القوّة لا توجد الحقّ، وعلى أن ليس للمرء إلا أن يطيع ذوي السلطان الشرعي"

ج.لوك:"بما أن البشر يولدون متساوين في الحرية التامة، و في حق التمتع بكلّ الحقوق والامتيازات التي تخولها لهم قوانين الطبيعة، في أمن دون صراع، فإن كل واحد له بحكم الطبيعة، القدرة ليس فحسب على المحافظة على ممتلكاته الخاصة أي حياته وحريّته وثرواته[...] بل أيضا أن يحاكم كل من ينتهك قوانين الطبيعة و يعاقبه"

سبينوزا:" ترتبط الديمقراطية بالعقل و تهتدي به، فهو الذي يجنب الإنسان دواعي الشهوة و يحقق الفضيلة ويدفع بالرغبة إلى تنفيذ أوامر السلطة الديمقراطية . هذا التنفيذ للأوامر أو ما يصطلح عليه بمفهوم الطاعة،يعد إحدى مبادئ الحكم الديمقراطي ،التي تمكن المواطن كعنصر فاعل في المجتمع من خدمة المصلحة العامة ،بالاستجابة لقوانين السلطة العليا و الخضوع لها،لأنها تتوافق مع قوانين العقل.

في التظنّن على السيادة و المواطنة

1ـ في نقد الديمقراطيّة و الدولة:

هل يحقّ لنا نقد الديمقراطيّة؟ فإذا كانت الديمقراطيّة هي النظام المثالي الذي داخله يمكن الحديث عن السيادة والمواطنة فكيف يمكن التشكيك فيها؟ بل هل يحقّ لنا التظنّن على ما على أساسه يقوم كلّ حقّ و مشروعيّة؟ نؤكّد في البدء أنّ ما يدفعنا لاستئناف التفكير في السيادة في ظلّ النظام الديمقراطي ذاته لا يندرج ضمن الدعوة إلى القطع مع الديمقراطية أو ضمن موقف يائس منها و إنما يندرج بالنسبة إلينا ضمن مطلب الديمقراطية و الدعوة إليها، لأن هذا النقد لا يكون إلا على خلفيّة رفع تناقضات هذا النظام من جهة، ولأنّ الديمقراطيّة تظل رغم تناقضاتها أفضل الممكنات بالنسبة لنظام يمكن أن يضمن توازن المجتمع من جهة ثانية.

و في الحقيقة كثيرة هي المبررات التي تدفعنا اليوم للتظنّن على السيادة القائمة على النظام الديمقراطي بدء بالمأتى مرورا عبر المفهوم وصولا إلى الواقع والضرورة التاريخية:

- فمن جهة المأتى: الديمقراطيّة عنصريّة في أصلها الإغريقي و الروماني، إذ لم تكن تعتبر المرأة الأثينة مواطنة وكان النظام الديمقراطي يقوم على أساس عبودي، و لعلّ هذا ما يدفعنا للتمييز بين الدلالة الكلاسيكية للديمقراطية ودلالتها التعاقدية خاصة عند روسو و سبينوزا.
- و من جهة المفهوم: فالديمقراطية تحيل على سلطة الشعب، و نظرا للإختلاف القائم داخل الشعب الواحد فإنّ هذه الديمقراطية ستكون لصالح سلطة الأغلبية، وهي بهذا المعنى ستكون نفيا لذاتها لأنها ستكون في مضمونها تهديدا لحقوق الأقليات.
- و من جهة الواقع: يكشف الواقع تفاوتا طبقيا، يصل إلى حدّ التناقض يثير هذا التناقض مشكل العدل والمساواة، بل قد يدفعنا إلى الإشتباه في الحق ذاته كما فعل ماركس في تميزه بين حق الإنسان و المواطن.
- و من جهة الضرورة التاريخيّة: فإذا كانت السيادة الدولة تعبّر عن لحظة تاريخيّة، فإنها ستكون بمثابة النموذج في العلم الذي يكون حلاّ لمشكل تاريخي، فإذا تغيّرت طموحات الإنسان و حاجياته الإجتماعيّة فقدت السيادة كلّ قيمة.

و بالفعل إذا كان هيقل يعتمد على التاريخ ليثبت تعالي الدولة ، فإن تاريخ ميلاد الدولة أو تاريخ تطوّر المجتمعات البدائية يكشف بدوره مبرّرات نشأة الدولة و يبّين في ذات الحين علاقة الدولة بالمجتمع ، إذ لم تكن هناك في المجتمعات القديمة دولة رغم وجود الناس ، ورغم وجود أناس أقوياء فقد " مرّ عهد لم يكن فيه للدولة وجود و كانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه و النظام و تنظيم العمل على قوة العادات و التقاليد و على النّفوذ والاحترام الذّي يتمتع به شيوخ السلالة " هكذا تحدثّ لينين ، و لكن هذا الوضع لم يدم إذ بلغ التطور الاقتصادي درجة فرضت انقسام المجتمع إلى مالكين و عبيد و لكي يضمن الإقطاعيون الاستقرار الضروري للإنتاج كان لا بدّ من إقناع العبيد بعدالة النظام فوُضعت القوانين و نشأت السلطة القانونية ، و هذا يكشف أن التاريخ لا يثبت تعالي الدولة كما يقول هيقل، بل يكشف تورّط الدولة مع الطبقة الصاعدة اقتصاديّا ، وفي هذا تجاوز للطرح الهيقلي إذ ليست الدولة "سلطة فرضت من الخارج على المجتمع وليست هي حقيقة الفكرة الأخلاقية أو صورة حقيقة العقل بل هي ثمرة المجتمع في مرحلة معيّنة من

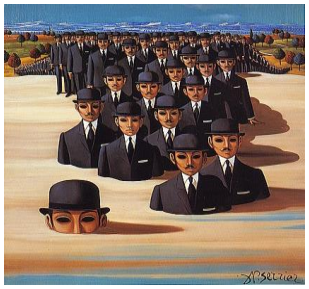
نموه وهي الدّليل على أن المجتمع يتخبط في تناقض مع نفسه يستعصي على الحلّ [8] "و يختصر لينين هذا المعني بالقول : " الدولة هي ثمرة التناقضات الطبقية المتناحرة و مظهرها ".

فظهور الدولة مرتبط بظهور الملكيّة الخاصة لوسائل الإنتاج و أدوات الإنتاج ، فالمجتمعات التي لم تكن فيها ملكية لوسائل الإنتاج لم تعرف الدولة ، لأنها لم تكن في حاجة إليها،لذلك تظهر الدولة وكأنّها جهاز فوق المجتمع في حين أنها تعبير عن طبقة من طبقات هذا المجتمع ،بحيث تكون الدولة أداة قمع أو هي كما يقول لينين " آلة لصيانة سيادة طبقة على أخرى "

Marx :" L'Etat est la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs. "
Idéologie allemande

- لذلك لا تمثل الدولة ضرورة أبدية بل إنها قابلة للاضمحلال و التهافت و ذلك بزوال شروط تشكّلها، ونحن لا نحتاج في رفضنا للدولة إلى إلغائها بل إلى إزالة شروط تحقّقها و عندها تضمحل.[9]

Engels : " La société, qui réorganisera la production sur la base d'une association libre et égalitaire des producteurs, reléguera toute la machine de l'Etat la ou sera dorénavant sa place: au musée des antiquités. "



هكذا كان يتحدّث ماركس عن وعي شقيّ يخلق القيم و يعبدها بالقول:"اصطنع البشر باستمرار، حتى الوقت الحاضر، تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه. ولقد نظموا علاقاتهم وفقاً لأفكارهم عن الله والإنسان ؛ ولقد كبرت منتجات عقولهم هذه حتى هيمنت عليهم، فإذا هم الخالقون ينحنون أمام مخلوقاتهم. ألا فلنحررهم إذن من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يرزحون تحت نيرها [10] " ، الدولة من صنع الإنسان و لكن ليس لخدمة الإنسان بل لاستعباده و السيطرة عليه ، هذا المعنى هو الذّي جعل نيتشة يعتبر في كتابه "جينيالوجيا الأخلاق" أن الإنسان هو المذنب في حقّ ذاته ، و أن برودة الدولة أو وحشية تعاملها مع الإنسان سببها الإنسان ذاته ، باعتبار انتصر للعدميّة والنفي.

2- في نـــــقد المواطـــــــنة:

معاينة صورة المواطن على ضوء ملامح حضارة التصنيع والاستهلاك وما تميزت به من تركيز على المنفعة والمردودية أدى إلى تفتتّ وتشظي صورة الإنسان ومن خلفها صورة المواطن وبدأت أعراض الحضارة بما تحمله من أمراض تنتقل إلى المواطن. فكيف ساهمت هذه الأعراض في تفتت فكرة المواطن وأين تظهر ملامح هذا التفتت؟ وبأيّ معنى يكون الانخراط في حضارة الاستهلاك والتصنيع دليل أفول زمن المواطن والإنسان؟

[8] **Engles : " l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat" p155**

[9] **لينين : الدولة لا تلغى إنها تضمحلّ "**

[10] **- كارل ماركس وفريدريك إنغلز، الأيديولوجية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، ص 19**

تتميز حضارة التصنيع كما أبرزها ماركوز في كتابه الإنسان ذو البعد الواحد، بأنها حضارة يغلب عليها مبدأ المردودية، وأن علاقة الإنسان بالإنسان هي علاقات نفعية عقلانية مجردة تعاقدية نفعية براغماتية شرسة، وتهيمن في ظل هذا التصور رؤية اختزالية وأداتيّة للإنسان، وتظهر هذه الرؤى للإنسان من خلال العملية الاستهلاكية التي تقوم بتغيير وجه العالم والحياة الاجتماعية وتحول كل شيء إلى سلعة بحيث يصبح لكل شيء مقابل وخاضعا للتبادل النفعي. وقد تحدثنا عن هذا الجانب المتشيء والمغترب للإنسان في معرض نقدنا للكلّي الايديولوجي او لكلّي العولمة أو النظام الواحد، فكل شيء في هذا المجتمع خاضع للنظام غير أن النظام بهذا المعنى هو عنصر إفساد. فهل يمكن أن نتحدث عن مواطن في ظل هذا النظام؟

لو تتبعنا السياق السياسي الذي من المفروض أن تتحقق فيه المواطنة لوجدنا أنه ملغم بالعديد من الانتهاكات فإذا كان شرط تحقق المواطن هو تمتع المواطن بأهم حقوقه مثل الحرية والديمقراطية واحترام إنسانية الإنسان فإن خاصية المجتمع الصناعي وسياسة البعد الواحد "يلقى تحبيذا من صناع السياسة" فتقنيات التصنيع هي تقنيات سياسية ومن هنا فإنها تدين سلفا أهداف العقل والحرية". فما تعمل عليه القوة السياسية داخل المجتمع ليس حماية الحرية الإنسانية بل تسعى إلى إلغائها عبر ممارستها لأنواع من الرقابة والإخضاع للنظام فالحكومة كما يقول ماركوز لها دور قوة "الرقابة"، إذا كان المطلوب هو التعددية داخل المجتمع السياسي الديمقراطي فإن البعد الواحد قد ألغى فكرة التعددية السياسية بقضائها على برامج المعارضة. وهو ما حول: "برامج الأحزاب الكبيرة التي بلغت درجة متماثلة من الرياء. " بحيث لا يستطيع المواطنون التميز بين الأحزاب لقوة اتحادهم وتماثلهم مما يعسر إمكانية التغيير الاجتماعي والإبقاء على نفس النظام القائم و يحصل اندماجا سياسيا. وإذا كان من حق المواطن حرية التفكير والتعبير فإن المجتمع السياسي الصناعي من خلال العقلانية التكنولوجية يطمح إلى تصفية العناصر المعارضة والمتعالية في "الثقافة الرفيعة" بما يحجب عنها القدرة على إبراز مظاهر التناحر والاختلال في الواقع الاجتماعي لأن هذه الثقافة آخذة في التلاشي لتحل محلها ثقافة استهلاكية تنتج بكثرة وتستهلك بكثرة سواء كانت موسيقى أو أدب "لأن أدب المجتمع الصناعي ليس مهمته نفي النظام القائم بل توليده. " وحتى كلمات الحرية التي يلفظها الزعماء والسياسيون في حملاتهم على الشاشات مجرد كلمات دعائية لا معنى لها. " وحتى اللغة أصبحت مجرد لغة آمرة ومنظمة "وهي التي تحث الناس على العمل و الشراء والقبول. "

إن كل هذا لا يمكن أن يعكس إلا صورة لإنسان خاضع مسلوب التفكير و الإرادة والكلام و ليس مواطنا لأن المواطن من حقه أن يعبر بحرية و يفكر ويقبل و يرفض و يتصرف بحرية غير أن المجتمع الأحادي يسلبه كل هذه الحريات بمختلف أنواعها و لن يبقى لديه من حق سوى حق القبول و الامتثال. فأين هو المواطن أمام هذا الزخم من الإملاءات والتجاوزات؟ و إذا كان شرط المواطن هو تمتعه بالديمقراطية فإن ديمقراطية النظام الصناعي: "هي التي تلغي بنفسها وبكل دعة واطمئنان مبادئ الديمقراطية. "

إن ما يمكن الخلوص إليه أن حضارة التصنيع تتميز باللاعقلانية غير أن هذه اللاعقلانية أصبحت تتمتع بحق المواطنة و أن هذه الحضارة توجد في مأزق كبير لأنها تغافلت عما يصير به الإنسان إنسانا و هو كرامته التي ضاعت قداستها. فهذه الحضارة اتسمت بوأد القيم الإنسانية تحت ركام اقتصاد المزاحمات مقابل انتصار قيم التنافس والمردودية والنفعية والاحتكار و هو ما ساهم في انعدام روح المواطنة والتعاون وأمسى المجتمع ذو بعد واحد مجتمع الإنتاج من أجل الإستهلاك والتجارة من اجل إنماء الدخل لتتحول التجارة من تبادل لإرضاء الحاجات الحياتية إلى صراعات تقتضي العنف و التحايل والخداع والتركيز على القوة العسكرية التي تطورت من أداة للدفاع عن النفس والأوطان إلى آداة لسيطرة والتهديد و فرض الرأي والبضاعة والفكر والإيديولوجية.

تميزت ملامح المواطن داخل المجتمع ذو البعد الواحد بتسارع خطواته نحو هاوية اللاعقل والتشيؤ والاغتراب عن طريق عقله الأداتي، هذا العقل الذي استفرد بحياة الإنسان الاجتماعية من خلال طبيعته السلطوية العنيفة الآمرة و حولها إلى مجرد نسق انبطاحي. و أمام هذا الفراغ الإيتيقي مقابل تزايد الحاجات الزائفة تشظت فكرة المواطن وأصبحت تئن تحت تأثير وسائل الدعاية و أشكال التسويق و أنماط السلوك المرتبطة بنظام إنتاج صناعي ورأسمالي. حصرت علاقات الناس ببعضهم عن طريق عقل حسابي نفعي.

و تنازل المواطنون عن أنانيتهم ووضع المصلحة العامة قبل أي اعتبار حفاظا على الوطن، فإنه لم يعد ممكنا الحديث ه على حبهم لذواتهم ومنافعهم ومصالحهم الخاصة و تحقيق سعادتهم على حساب شقاء الآخرين أن يصنع منهم

مواطنين أحرار؟ و هكذا تبدو صورة المواطن في المجتمع الصناعي آخذة في التلاشي. و لكن هل يفضي القول بتلاشي صورة الإنسان في المجتمع الاستهلاكي وتشظيّ قيمة المواطن إلى اليأس في المواطنة؟و هل يعني نقد المواطن نقد المواطنة؟

كثيرة هي المسائل التي تدفعنا اليوم إلى التشاؤم لاسيما وأن "المواطن الأسير" يحمل ثقافة الجلاد، مثقل بأصفاده، إذ أصبح الأجراء و العمال يتدثرون بقيم و حاجيات زائفة فهم مجرد أدوات خاضعة للنظام و عقولهم المستسلمة لم تعد تقدر على التغيير والثورة لأنها انخرطت في هذا النظام و حصل تزييف في وعيها بواسطة التماثل "فإذا كان العامل و رب العمل يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني وإذا كانوا جميعا يقرؤون نفس الصحيفة فإن هذا لا يدل على زوال الطبقات و إنما يشير على العكس إلى مدى مساهمة الطبقات السائدة في تحديد الحاجيات... " فإذا كان هؤلاء مشغولون بالاختيار بين تشكيلة هائلة من البضائع و الخدمات فإنها تظل مجرد حرية وهمية زائفة "إذ أن قدرة المرء على اختيار أسياده بحرية لا تلغي السادة و لا العبيد. "
يستغني الإنسان ذو البعد الواحد عن الحرية بوهم الحرية، انه ذلك الذي يتوهم انه حر لأنه يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها المجتمع لتلبية حاجاته، انه كالعبد الذي يوهب الحرية في اختيار سيده؟ و هل يكون حرّا من لا يختار إلا سيّدا؟ ولذا يقول ماركوز أن الحرية المنظمة من قبل مجموع اضطهادي هي أداة قوية للسيطرة، حيث يفرغ هذا الانسان من أي بعد نقدي ليعارض أو يطالب بالتغيير، ولا يبقى فيه إلا على البعد الايجابي، الذي يقبل المجتمع والواقع كما هو بل ويرضى به بسعادة، معتبرا أي موقف غير هذا موقفا غير منطقي ولا عقلاني. و هكذا ينتهي ماركوز للقول بأن دولة الرفاه في حضارة التصنيع تفرز عالما استبداديا توتاليتاريا أخطر و أقوى من كلّ النظم الاستبداديّة الأخرى، ولدولة الرفاه القدرة على وأد أي محاولة لمعارضته بل وعلى دمج القوى الاجتماعية ولاستنفار وتعبئة جميع طاقات الانسان لحمايتها والذود عنها.

و بالتالي لا سبيل إلى تحرر هذه الطبقة بعد أن تماثلت و خضعت في دولة الرفاهة التي لم تنجز سوى افتقاد الحرية في إطار ديمقراطي، و إن الحرية الوحيدة المتبقية "للمواطن الأسير" هي رضاءه التخلي عن حريته بكل ديمقراطية. فإذا كانت بداية المجتمع الصناعي قد تأسست على الحقوق و الحريات فإن مرحلة متقدمة تصبح ما به قام المجتمع لا قيمة له أمام تصاعد وتيرة الإنتاج والإستهلاك. فهل من مخرج لمواطن فقد مواطنيّته؟ إذا كان ماركوز قد فقد ثقته في الطبقة العاملة باعتبار اندماجها في النظام القائم فإنه يجعل باب الأمل مفتوحا أمام المعطلين والمهمشين في المجتمع الصناعي لإحداث تغيير؟ فهل معنى ذلك أن المواطن الحقيقي هو الإنسان المهمش باعتباره لازال قادرا على الرفض و التمرد و الثورة و قول "لا" أمام السلطة الاستبدادية؟

قدمّت لنا الثورة التونسية إجابة واقعيّا و دقيقة عن هذا السؤال ففي غياب المثقف و النخبة و المواطن الذّي انخرط في الحياة الإقتصادية واستهلكه الإستهلاك و أفنته مشاغل اليومي، انتفض الإنسان الذيّ لم يتحولّ بعد مواطنا متواطئ مع النظام، انتفض المهمّش و المغيّب و المعدم و الفقير. و هكذا في زمن التناقضات تنجب السيادة اليوم مواطنا بلا كرامة أو إنسان بلا حقوق،و الثورة بهذا المعنى ليست إلاّ تعبيرة الرفض للسيادة و للمواطنة دون كرامة.و الثورة هي هذا الإنحراف السياسي من خطّ التواطئ و القبول إلى خطّ المواجهة و الرفض.
و في زمن التناقضات أيضا تصنع دولة الرفاه المواطن و لكنّها لا تصنع الإنسان، و الغريب أنه من المفترض أن حضارة التصنيع جاءت من أجل تيسير حياة الناس و تعميم الرخاء و نشر الحرية و الديمقراطية لا من أجل تفقير الناس أو تجويعهم ومن أجل استبعادهم أو استعبادهم.

وأسوء ما في الأمر حلول الانغلاق في المجتمع من خلال تعميق الهوة بين أقلية في يدها الحل والعقد واتخاذ القرار وخضوع وسائل الاتصال الجماهيري من ثقافة و فن و إعلام تحت سلطة هؤلاء. لقد فات الأوان، إذ انفلتت التقنية من قبضة الإنسان و عوضا أن يصارع بها إنه يصارعها فتنتصر، بغسل دماغه و تفكيك وعيه، و لعلّ هذا ما تفطّن إليه إريك فروم لحظة تحدّث عن هشاشة المواطن اليوم و هوانه زمن هيمنة التقنية الدعائيّة و البروباغاندا.

إريك فروم: "يجب حظر كلَ أساليب غسل المخ المستخدمة في الإعلانات السياسية والصناعية، فخطورة أساليب غسل المخ تلك لا تقتصر على دفعنا إلى شراء أشياء نريدها، ولسنا بحاجة إليها، و إنما هي أيضا تقودنا لاختيار ممثلين سياسين لا يمكن أن نريدهم، أو نحتاج إليهم لو كنّا مالكين تماما لقدراتنا الذهنية، فالحقيقة أن أساليب الإعلان التي توجهنا نجحت في جعلنا غير مالكين تماما لقدراتنا الذهنيّة بفضل التشابه بين تلك الأساليب وأساليب الإيحاء المتبعة في التنويم المغناطيسي؛ ولدرء هذا الخطر، يجب منع الأساليب الإيحائية المغيّبة للعقل في الدعاية للسلع أو للسياسيين".

· الانسان بين الجوهر و العرض ·

يكشف راهن السيادة اليوم في ظلّ النظم الديمقراطية او غيرها من النظم كيف أن الدولة اليوم تحوز مكوّنين إثنين بدل "الخوف" أو" الْقوة" أو الحقّ... يبطلان أيّ معارضة أو مقاومة بل يضمنان مواطنة و موافقة، المكوّن الأول للسيادة اليوم هو أنها كما قلنا دولة رفاه، مع أنها في الحقيقة دولة تبذير تعمل دوما على خلق حاجات مصطنعة للناس ومن ثم تلبيها، أما المكون الثاني فهو أنها دولة حرب دائمة، تستنفر كل القوى لمواجهة الخطر الدائم والمهدد لها(كالحرب النووية أو الغزو الخارجي وخطر الشيوعية)، حيث تعمل دوما على التذكير بذلك الخطر لكبح ودمج القوى التي لم يستطع الجهاز قمعها ودمجها.

ماركوز :" إن الجهاز الإنتاجي والسلع والخدمات التي ينتجها تفرض النظام الاجتماعي من حيث انه مجموع، فوسائل النقل والاتصال الجماهيري وتسهيلات المسكن والملبس والإنتاج المتعاظم لصناعة أوقات الفراغ والإعلام، هذا كله يترتب عليه مواقف وعادات مفروضة وردود أفعال فكرية وانفعالية، تربط المستهلك بالمنتج بصورة محببة، ومن ثم تربطهم بالمجموع، إن المنتجات تكيف الناس مذهبيا وتشرطهم، وتصنع وعيا زائفا عديم الإحساس بما فيه من زيف" الإنسان ذو البعد الواحد، 48.

3- في الحاجة إلى براديغم جديد للمواطنة:

" يلزمنا نموذج جديد للمواطنة العالميّة يمكنه أنّ يحطّم الرابطة بين الإنتماء و الإقليميّة" هكذا تحدثّ ستيفان كاستلاس عندما كشف الإلتباس في "المواطنة الديمقراطيّة" التي تفرض في الآن الإنتماء السياسي و الإنتماء الثقافي، و لكن هذا التجانس يبدو إشكاليّا، "فالتنوعّ الإتنوثقافي يجعلان التجانس الثقافي مستحيل التحققّ" و هذا يعني أن القاعدة التي تقول بأنه لا يحقّ للفرد إلا الإنتماء سياسيا و ثقافيا لدولة أو أمة واحدة غير قابلة للتحققّ، بل و غير ممكنة إلاّ بالإكراه و التعسّف و بالتالي بنفي الديمقراطيّة ذاتها أو بنفي المواطنة في معناها الكوني.

كاستلاس :" على الأفراد أن يكونوا قادرين على ممارسة حقوقهم من جهة كونهم كائنات بشريَة و ليس من جهة كونهم كائنات قوميّة. و قد يكون هذا النموذج متعدد الثقافات بالمعنى الذي قد يعترف فيه بالتنوع العرقي"
العولمة و الهجرة ـ المجلة للعلوم الدولية للعلوم الاجتماعية عدد156

البحث عن باراديغم جديد للمواطنة و للديمقراطية ليس مطلبا بمعنى النافلة بل مطلبا بمعنى الشرط الضروري الذي دونه لا يمكن تجاوز معضلات الشأن السياسي والثقافي على حدّ السواء، مواطنة تمكنتا من القطع مع باراديغم " الإنسان الفرد" في شكله الاستبدادي، و في شكله الليبيرالي، أو مواطنة كونيّة تعترف بالتنوع ، تقوم على " دستور كوني... لكلّ ما هو جوهري بالنسبة إلى السلم الدائمة "كما عبرّ عن ذلك كانط، حيث يصبح الإنسان غاية ذاته ويصبح الآخر غاية في ذاته، هكذا تبنى المواطنة الكونيّة على أساس إيتيقي، بحيث نستعيد للسياسة أخلاقها و نقطع مع القطع الميكيافيلي بين السياسة والأخلاق، و لكن لا معنى لهذا الأساس الإيتيقي إذا لم نتحررّ من صورة الذئب" التي رسم بها هوبس ملامح الإنسان ، و إذا لم نقطع مع العقل الأداتي الذي إختزل الإنسان في منطق المنفعة و المصلحة، فنواجه هذا العقل المهوس بالقيم البراغماتيّة، الذرائعيّة و الاستراتيجيّة، بعقل تواصلي يستعيض عن العنف بالحوار، و عن الصراع بالاعتراف المتبادل. كما أن البحث عن باراديغم جديد للمواطنة يشترط كذلك باراديغم جديد للديمقراطيّة، يتجاوز مزالق النظم الديمقراطيّة اليوم التي ظاهرها ديمقراطي وفعلها هيمني إرهابي، هذا الباراديغم الجديد يسميه إدغار موران "المواطنة المركبّة" الّذي قد يكون رهين تربية المستقبل ولكنّه المدخل الأساس إلى سياسة الإنسان؛ ديمقراطية لا تتحددّ وفق منطق الوحدة والتجانس الإجتماعي وإنما وفق جدل الكثرة والوحدة، بحيث يكون التجانس إختلافيا والإختلاف توافقيا.