الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة السانية وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة لنيل درجة الدكتوراة في الفلسفة الموسومة بـ

مشروع المواطنة بين دوليّة جان جاك روسو وعالميّة يورغن هابرماس

من إعداد الطّالب:

بن ترار عبد القادر

بإشراف:

أ.د.برياح المختار

لجنة المناقشة

الاسم واللّقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
الزاوي الحسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2	رئيسا
برياح المختار	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2	مشرفا
عبد اللاوي عبد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران2	مناقشا
عطار أحمد	أستاذ محاضر –أ–	جامعة تلمسان	مناقشا
قسول ثابت	أستاذ محاضر –أ–	جامعة بلعباس	مناقشا
العربي ميلود	أستاذ محاضر –أ–	جامعة مستغانم	مناقشا

السّنة الجامعية1439–1440هـ/ 2018–2019م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح روسو الخالدة .

إلى هابرماس وكل من حاول بناء مواطنة عادلة.

إلى الوالدين الكريمين عبد الله وحفيظة.

إلى الزوجة الحبيبة.

إلى ولديّ أماني ومحمد.

إلى صديقي العزيز مزرعي سمير.

إلى كل من يتّسع لهم قلبي ولا تتّسع لهم الصفحات.

تشكّر وعرفان

أتقدّم بالشكر الجزيل للدكتور برياح المختار على توجيهاته ونصائحه التي كانت لي عونا أثناء إنجازي لهذا العمل المتواضع، وكذا مساهمته الفعالة في توجيهي نحو ما غاب عني من مراجع كان لها الأثر الكبير في إثراء هذا العمل، الذي يحمل بصمته.

كما نتوجه بالشكر للجنة المناقشة اسما ولقبا.

مقدّمة

مقدمة

لم يكن الإنتاج الفلسفي الذي قدمه جان جاك روسو وليد الصدفة، بل شكّله نسيج القرن الثامن عشر ككل، والذي كان يشهد ظهور تيار اجتماعي أخذ يتشكل ويبرز، بحيث كان لابدّ له من صوت يعبّر عن أفكاره وتطلّعاته، وهكذا وجدت البورجوازية التجارية الصاعدة صورتها المستقبلية في إنتاجات مفكري عصر النهضة ولعل أبرزهم جان جاك روسو والذي من خلال إحلاله لقيم الحرية والعدالة الاجتماعية والمساواة التي لاقت رواجا كبيرا عند فئات عريضة من المجتمع الذي كان يعاني الفقر والظلم والحرمان، تلك القيم الجديدة شكّلت الرصاصة القاتلة التي تمّ إطلاقها نحو الحكم المطلق والنظم الرجعية في أوروبا قاطبة وكذا الوصاية التي كانت تقوم بها الكنيسة على الإنسان، هذا كله عبرت عنه الثورة الفرنسية عام 1789م، حيث كان الثوار يقومون بقراءة كتاب العقد الاجتماعي بصوت مرتفع في شوارع باريس. وهكذا يتجلّى هدف العقد الاجتماعي كما يقول روسو: "المطلوب هو الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عن شخص كل شريك فيه وعن أملاكه وأن يحميها بكل ما يتوفّر من قوّة مشتركة، وإذ يتّحد بمقتضاه كل واحد مع الجميع فإنه مع ذلك لا يطيع إلاّ نفسه، ويظل حرّا كما كان قبلئذ"

لقد قسّم روسو كتابه "العقد الاجتماعي" إلى أربعة أبواب: ناقش في الباب الأول الشكل النظري للرئيس والمتعلق بالعقد الاجتماعي، أما الباب الثاني فقد تطرق فيه إلى مفهوم السيادة، والباب الثالث خصصه لأشكال الحكومات السياسية أما الرابع فيعرض روسو فيه تصوّره حول الدين المدني.

وفي الجانب الآخر نجد أن مشروع المواطنة سيعرف أشكالا جديدة ومتعددة تبعا للتغيرات السياسية والاجتماعية التي عرفها العالم خاصة مع القرن العشرين لعلّ أبرزها هو:" المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية " والذي عمد هابرماس إلى تجسيدها من خلال نموذج " المواطنة الدستورية " فكل فرد هو في نفس الوقت مواطن العالم ومواطن دولته "الدولة العالمية هي الراعية لحقوق الموطنة عندما يقع الاعتداء عليها من طرف الدولة الوطنية وقاعدتها القانونية أن الإنسان ليس فقط مواطنا داخل دولة

ذات سيادة بل هو مواطن عالمي وموجود في العالم ويطلب من هذه الحكومة العالمية أن تصون كرامته إذا تعرض إلى أي اعتداء. يعبر هابرماس عن هذه الفكرة الجديدة بقوله: "إن مفتاح الحق لدى المواطن العالمي يكمن في كونه يعني منزلة الحق الفردي للذوات مؤسسين لهم انتماء مباشر إلى جماعة المواطنة العالمية الحرة والمسؤولة".

لقد أغنى جان جاك روسو كغيره من فلاسفة عصر الأنوار الفكر السياسي الليبرالي بالمفاهيم الحديثة، كالمجتمع المدني، والتسامح الديني، والعقلانية والمواطنة. كيف لا وهو المواطن الذي لم يعش مواطنته بل إنه فقدها ذات مرة ما جعله يقول " لا يمكن أن نكون بشرا إلا إذا أصبحنا مواطنين " ففي حين نرى روسو يبحث عن المواطنة داخل مجتمع سيطرت عليه الملكية الاستبدادية، أي في حدود الدولة ذات السيادة الوطنية غير أنّ ارتباط المواطنة بالسيادة العالمية يجعلها في موقف صعب إذ تكون وضعيتها حرجة للغاية ويمكن أن يفقدها الفرد كلما عمد إلى نسيان طبيعتها أو كلّما فسدت الديمقراطية. فالسيادة عند "روسو" كما هو الحال عند "مونتسكيو" غير قابلة للقسمة ثم هي مطلقة بما أنها فوق القانون، إذ هي التي ترسي القانون، والخطر يتأتى من ربط السيادة بالدولة إذ قد تتماهى السيادة مع الدولة مثلما هو شأن الخلط بين الدولة والمجتمع المدني وهو خلط حذّر منه "هيغل" عندما نقد نظرية العقد الاجتماعي، فالخلط بين السيادة والدولة والمجتمع المدني والدولة يؤدّي إلى ما سمّاه "سان سيمون" بدولنة المجتمعl'Etatisation de la societe أي سيطرة الدولة على كلّ هياكل ومؤسسات المجتمع المدني فنسقط في نوع جديد من الاستبداد السياسي، ولكن نوع خطير بما أنه استبداد باسم الديمقراطية سمّاه "توكفيل" بالاستبداد الناعم.

حول هذا التناقض بين السيادة والمواطنة يصرح هابرماس: "تتمثل النتيجة الأكثر أهمية لحق يقلص من سيادة الدول في كون بعض الأفراد يتحملون مسؤولية شخصية عن الجرائم المقترفة في حق الدولة أو جرائم الحرب." ولهذا جاء مشروع المواطنة عند "هابرماس" ليستكمل المشروع الحداثي الذي بدأه

فلاسفة الأنوار من خلال بعث المواطنة ليس كمشروع دولة ذات سيادة كما رأى روسو بل إلى مواطنة عابرة للحدود في إطار ما يعرف بالمواطنة العالمية أو الكونية أي الانتماء العالمي لا الوطني.

إن منحى الاهتمام بالإنسان والعلوم الإنسانية يظهر جليا من خلال كتابات روسو ويورغن هابرماس، وهاهنا نقف عند كتاب "العقد الاجتماعي" لروسو الذي استهلّه بعبارة صادمة للجنس البشري: "يولد الإنسان حرّا ويوجد الإنسان مقيّدا في كل مكان" وهكذا حدّد روسو منذ البداية الغاية من كتابة "العقد الاجتماعي" ألا وهو كسر قيود العبودية التي كبّلت حرّية الإنسان من خلال مقولة "مدنية الإنسان اللامدنية" والتي منحت الأغنياء مزيدا من الامتيازات وزادت من أعباء الفقراء، وهو ما تلخصه المقولة: " الأغنياء يزدادون غنى لأن الفقراء يزدادون فقرا".

لقد ظلّت مشروعية أي نظام سياسي مدارا لكتابات المنظرين السياسين والمفكرين الذين في كثير من الأحيان حاولوا إيجاد المبرّرات والمصوّغات لكل نظام سياسي حتّى وإن كان لا يحظى بقبول المواطنين من خلال عرض جملة من المغالطات والمقاربات التي ما فتئت تنشد رضى الحاكم نظرا لما يتبعها من جزاء وعطاء، رافضة في الوقت نفسه الإقرار بالحقيقة من أجل الحقيقة والعمل على بناء دولة الفرد على حساب دولة المواطن، وهو الوضع الذي أصبح مع مرور القرون في أوروبا العصر الوسيط أمرا لا يطاق وجاءت كتابات جان جاك روسو (1712م-1778م) لتضع نهاية لقصة النظام الحاكم ليس في فرنسا فقط، وإنما مهّدت أفكاره حول ماهية السيادة لبناء أقوى النظم الديمقراطية في العالم. لقد عمد روسو من خلال كتابه" العقد الاجتماعي " إلى انتقاد كل أشكال النظم السياسية التي كانت ترسّخ قيم العبودية وتبرّرها وتحجب إرادة الإنسان الحرّة، عندما نلاحظ أن الدساتير والقوانين التي وضعها الإنسان للإنسان تصب في صالح القلّة في حين تعيش الأكثرية التعاسة، وهو ما عبّر عنه روسو سابقا في كتابه : " أصل التفاوت وعدم المساواة " حين ختمه بهذه الملاحظة القاسية: " إنه لأمر مناف لقانون الطبيعة بجلاء أن تخص حفنة من الناس بالكماليات في حين تفتقر الأكثرية الجائعة إلى الضروريات "، حيث عبّر تاريخ البشرية عن هذه المفارقة دائما وأبدا " لقد اتّضح باستمرار

أنّ جميع حالات العدالة هي أيضا حالات للمنفعة، والفرق يوجد في الشعور الخاص المصاحب للعدالة، ويجعلها تتميّز بالتّضاد عن المنفعة[1]".

لذا فإن روسو في كتابه "العقد الاجتماعي" يرى : أن النظم السياسية التي كرّست اللامساواة أو التفاوت الهائل بين الأغنياء والفقراء في المجتمع من خلال ارتكازها على ثقافة القوّة ومعاملة الناس كالعبيد هي التي سبّبت كل الاضطرابات والانحرافات، والجرائم والشرور، ولو أن المجتمع – أي مجتمع- أمّن ووفّر لكل مواطن حاجاته الأساسية من الطعام والشراب والسكن والملبس والحياة الإنسانية الكريمة لاختفت الجرائم والمشاكل من ساحته أو تقوضت بشكل كبير . ورغم أن مشروع المواطنة العالمية يطرح نفسه بصورة واضحة وجلية لدى يورغن هابرماس خاصة النموذج الأوروبي لديه إلاّ أن هذا لا يمنع أنّ "فكرة العقلية الأوروبية المشتركة ليست جديدة، فقد قال جان جاك روسو مفكّرا في شروط حياة دوليّة إيجابية بأنّ "كل قوى أوروبا تشكّل فيما بينها نوعا من النّسق"، ومردّ ذلك لا يعود إلى المعاهدات التي تؤلّف بينها. بقدر ما يعود إلى وحدة المصالح وإلى علاقة الحقائق العامّة maximes وإلى تطابق التّقاليد[2]".

أسباب اختيار الموضوع : يمكن أن نجمل مبررات اختيار الموضوع في الأسباب التالية:

المبررات الذاتية: ما شهدته العديد من بلدان العالم العربي من تغيير ولا تزال تشهده في إطار ما يعرف بالربيع العربي، والذي يعبر في شق منه عن لا مشروعية العقد الاجتماعي أو غياب لتفعيل ذلك العقد (الدستور) كشكل من أشكال الحفاظ على حرية الإنسان وكرامته داخل الجسد السياسي

---

1 جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام و ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر،(د–ط)، 1996م، ص111.

2 ترفتيان تودوروف، اللانظام العالمي الجديد تأملات مواطن أوروبي، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2006م، ص–ص122–123.

لتلك الدول، وهو ما سعى روسو طيلة حياته ومن خلال مؤلفاته من أجل إزالته إذا أردنا بناء عقد اجتماعي يعد دستورا للمواطنة ويمكن من خلاله تأسيس الدولة الوطنية وفي المقابل إمكانية أن يحمل مشروع المواطنة العالمية الذي يحمله يورغن هابرماس القدرة على إنقاذ شعوب بأكملها لم تعرف قيم عصر الأنوار إلى اليوم فغرضه هو بلورة مفهوم المواطنة الديمقراطية المبنية على القانون، في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة، أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قِيَمَ جماعية مشتركة.

ليس للمواطنة الدستورية شروط قومية بالضرورة، وإنما تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، لا يمكن أن تختزل في نص دستوري لدولة معينة. وإذا كانت الثقافة القومية ضرورية للهوية القومية الضيقة، فإنها غير ضرورية للمواطنة الدستورية التي تحتاج فقط لثقافة سياسية ليبرالية ومدنية لا يمكن أن تحتكرها ثقافة خصوصية معينة.

المبررات المعرفية: هناك جملة مؤثرة قالها كلود ليفي شتراوس صاحب كتاب: «المدارات الحزينة» الذّي يعدّ من أشهر المؤلفات في الأنثربولوجيا المعاصرة حين اعتبر أن روسو هو الأقرب إلى العلوم الإنسانيّة الحديثة من كلّ فلاسفة الأنوار، وهو كلام يجانب الصواب إلى حد كبير، فلقد صرح روسو في عز عصر الأنوار ليقول ويؤكد: لا لعلم بدون أخلاق، لا لحضارة بدون ضمير! والتنوير إذا لم يكن مبنياً على قيم العدالة والمساواة واحترام الحقيقة فإنه بلا أسس حقيقية. فلقد أدرك روسو قبل مدرسة فرانكفورت أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد، وإذا كان قد حقق تقدما هائلا في الجانب العلمي والتقني فإن الجانب الأخلاقي لا يزال متؤخرا، وهو ما وصفه "هاربرت ماركوز" في كتابه " الإنسان ذو البعد الواحد" حين قال: "...فهذه الحضارة تفهم العقل على أنّه مرادف للتكنولوجيا ولاستخدام العلم في زيادة الإنتاج وهو الأمر الذي أدّى إلى سلب الإنسان في ظل هذا المفهوم حياته الباطنيّة الخاصّة وتحوّله إلى إنسان ذي بعد واحد هو ذلك البعد الذي تريده له متطلّبات التّقدّم

التكنولوجي[1]". ومن الجلي أن هابرماس في الجانب الآخر يحاول أن يتم النقص الذي تكلم عنه جون جاك روسو من خلال الدفاع عن التحولات الجوهرية التي عرفتها في العقدين الأخيرين الدولة الأوروبية التي تجاوزت –بفعل حركة العولمة ومسار الاندماج القاري– شكل الأمم الكلاسيكية القومية، وذلك نتيجة خلق فضاء عمومي كوني تحكمه قيم ديمقراطية وتشريعات عالمية نابعة من نظرية الفعل التواصلي المني على أخلاقيات النقاش متمثلة في البرهان والحجة والمعقولية.

هذا ما يدفعنا للاهتمام أكثر فأكثر بفكر هذ ين الفيلسوفين لراهنيته ما اليوم والحاجة إلى ملامسة الإنسان من جديد.

أهمية الموضوع :

لقد فتح روسو من خلال كتابه "العقد الاجتماعي" آفاقا جديدة في حقل التنظير والممارسة داخل الفلسفة السياسية من خلال ما تضمنه من تحوّل في الطّرح والمعالجة لما سبقه من بحوث في نفس الصدد، وهنا يقول روسو: "لم يهدف مونتسكيو إلى معالجة مبادئ الحق السياسي وإنما كان يكتفي بمعالجة الحق الوضعي (القانون) للحكومة القائمة فلا يمكن أن يبدو اختلاف بين دراستين أكثر من هذا"، وهكذا مثّل روسو ظاهرة جديدة في عصر التنوير، بإشعاله رحى حرب فكرية في فرنسا امتدت أصداؤها إلى أوروبا كلها من خلال انتقاده للتيارات الدينية والفكرية والفلسفية والثقافية في عصره. وأعدّ من خلال كتاباته ومراسلاته خريطة الطريق إلى الثورة الفرنسية؛ كما أن الدستور الأميركي عام 1787م استرشد بالكثير من أفكاره، واستوحى واضعو شريعة حقوق الإنسان آراءه في الحرية والمساواة وحقوق الإنسان الطبيعية.

---

[1] أنطوني دي كرسبني، كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: د.نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د–ط)، 1988م، ص23.

إن قضية اتساع الهوة بين الفقراء والأغنياء تشغل بال الدول النامية والمتطورة على حد سواء حاليا، ففي كندا، نشر المكتب الرسمي للإحصاء في مايو 2008م، دراسة أشار فيها إلى تزايد ثروات الأغنياء بنسبة (16.4) في المئة، قبالة تراجع إيرادات الفقراء ب (20.6) بالمئة خلال العشرين عاما الماضية، وذلك في ظل ركود مالي يسيطر على الطبقة الوسطى التي لم تتحسن مداخيلها سوى بنسبة (0.1) في المئة. وفي القارة السوداء ارتفع معدل انعدام المساواة بجنوب إفريقيا، على مقياس "جيني"، إلى (12.5) في المئة من معدل دخل المواطن "الأبيض"، وذلك بعد 14 عاما على انهيار النظام العنصري . من جهته، العالم العربي يعاني أيضا، فحسب دراسة أعدّها المدير العام السابق ل. "منظمة العمل العربي" ، الدكتور إبراهيم قويدر، فإن ربع المواطنين العرب يعيشون تحت خط الفقر ويزدادون سنويا بنسب كبيرة . "إضافة إلى ذلك، يموت بسبب مشكلات متّصلة بالجوع طفل واحد دون العاشرة كل سبع ثوان، في حين يجمع الخبراء على أنّ الموارد الغذائية المتوافرة حاليّا في العالم كافية لإطعام حوالي 12مليار نسمة، أي تقريبا ضعف سكّان العالم[1]".

إن موضوع التفاوت يظهر في كل العالم المتخلف منه والمتحضر، " فقد نشر المركز الوطني الفرنسي للدراسات والإحصاء في سنة 2008م دراسة اقتصادية تشير إلى اتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء في فرنسا. وبحسب الدراسة، فإن أكثر من 10% من الفقراء في فرنسا، الذين يتقاضون سنويا أقل من 9720 يورو، ارتفعت مداخيلهم بنسبة 1.7 % فقط، مقابل ارتفاع مدا خيل 10% الأكثر غنى)أكثر من 33190 يورو سنويا) بنسبة 2.9 %. هذه الأرقام إذا ما جعلت بحسب معيار "جيني"، أوصلت التقرير إلى احتساب علامة 0.293 للوضع الاقتصادي الفرنسي[2]".

---

1 مراد دياني، حرية–مساواة–اندماج اجتماعي نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2014م، ص53.

2 عقيل يوسف عيدان، التّنوير في الإنسان، شهادة جون جاك روسو، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، بيروت، الجزائر، ط1، 1430ه/2009م، ص 139.

فإذا كانت فرنسا وطن روسو يتحرك نحو المزيد من التفاوت الذي ثار روسو قبل 250 سنة ضده، فنحن إذا بحاجة إلى الاهتمام بهذا الموضوع لأنه راهن الإنسان عبر العالم.ومن هنا نحاول طرح الإشكالية التالية: كيف تمكّن كتاب العقد الاجتماعي لـ"جان جاك روسو" من تجاوز التّجمع وصولا إلى خلق المجتمع؟ وإذا كان قد نجح في ذلك فما هو الدافع الذي جعل هابرماس يصرّح بأن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد؟ وإلى أي مدى استطاع مشروع هذا الأخير أن يستدرك النقائص ويجد فضاء عاما جديدا أكثر اكتمالا وانسجاما بين بني الإنسان؟

منهجية البحث :

بالنظر إلى الإشكالية التي نريد معالجتها في هذه الرسالة، والتي تمت صياغتها على النحو التالي: مشروع المواطنة بين دوليّة روسو وعالميّة يورغن هابرماس ، وحيث أن طبيعة الموضوع تفرض منهجا مناسبا، فإننا سنحاول مقاربة موضوع هذه الرسالة بمنهج تحليلي يناسب اتجاهنا نحو الكشف عن المفاهيم والمبادئ العامة المتحكمة في تفاصيل مجمل الخطاب، وعليه يكون التحليل من خلال العودة إلى البسائط المعبر عنها بعدد محدود من المفاهيم، فإننا ننزع إلى إعادة بناء نص الفيلسوف ين، وذلك بتتبع التمفصلات التي تنتهي عند الأصل أو البداية ، يقول روسو: " ولذا يحسن بنا، قبل أن ننظر في الإجراء الذي بمقتضاه يختار الشعب ملكا، أن نبدأ بدراسة الفعل الذي بمقتضاه يكون الشعب شعبا، وسببه أنه لما كان هذا الفعل سابقا بالضرورة على ذاك، كان الأساس الحقيقي للمجتمع" .

خطة البحث :

سنحاول معالجة هاته الإشكالية والإلمام بجوانبها من خلال مدخل تمهيدي نتطرق فيه إلى تاريخية المواطنة من خلال أهم الأفكار الفلسفية حولها لدى كل من اليونان والرومان وكذا الفكر المسيحي ثم نعالج موضوعنا في فصلين: أما الفصل الأول فيحمل عنوان: العقد الاجتماعي دستور المواطنة ونتحدث فيه عن البديل السياسي الذي قدمه روسو في كتابه "العقد الاجتماعي" والذي يطرح فيه مشروعه حول أفضل طريقة لإقامة المجتمع السياسي في مواجهة مشاكل المجتمع، لينشئ المواطنة

الحقيقية داخل جسد الدولة تحت راية النظام الجمهوري، والفصل الثاني يحمل عنوان: المواطنة العالمية عند يورغن هابرماس، حيث خصصناه للبحث عن البديل السياسي اليوم، والذي يمكن أن نراهن على قدرته على خلق المواطنة العالمية لدى أبرز أعلام الفلسفة الأوروبية في عصرنا هذا، ألا وهو الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس الذي حاول مواصلة مشروع الحداثة باعتبار أنه لم يكتمل بعد.

صعوبات البحث:

من أهم الصعوبات التي لاقتنا في بحثنا هذا التداخل الكبير في فكر روسو باعتبار رجال الساسة يعتبرونه مبشرا بالديمقراطية، كما يعتبره علماء الاجتماع مصلحا اجتماعيا وقام بثورة على الظلم والطبقية في أوساط المجتمع الفرنسي، وبالتالي الغربي عموما، أو نحكم على فكر روسو بأنّه تربوي لأنّ أرباب التربية يعدون أنّ الانطلاقة الجدية والجادة في هذا المجال بدأت من خلال كتابه "إميل" في التربية، في حين ينظر إليه البعض كعالم أنتروبولوجي لاهتمامه الكبير بالإنسان ، وهو نفسه ما نجده عند يورغن هابرماس الذي أسس فكره بالعودة إلى العقل الفلسفي الغربي لدى كثير من الفلاسفة ليؤسس نظرية الفعل التواصلي التي تمنح القدرة على إنشاء المواطنة العالمية، ما يجعل قراءته تنفتح ولابد على كل من اعتمد عليهم في مشروعه.

مدخل

إذا كان مفهوم المواطنة قد ولد في رحم الفكر الغربي إلاّ أنه لم يخرج إلى الحياة بشكل مكتمل وثابت بقدر ما كان هذا المفهوم يتغيّر عبر مسار الحقب التاريخية ، فمواطنة اليونان في مرحلة ما قبل الميلاد تختلف عن مواطنة العصور الوسطى منها إلى الفترة المعاصرة خاصة بعد ما أحدثته العولمة بأبعادها المختلفة سياسية–اقتصادية–اجتماعية– ثقافية من تغيير لصورة الوطن بإحلال العالم مكانه وتحويل المواطن المرتبط بإقليم جغرافي ما إلى مواطن كوني يرى في كوكب الأرض كلّه وطنا له بغية بلوغ الأفق الأسمى لمفهوم المواطنة.

نظرا لما يستتبع حصول الإنسان على مواطنته من حدوث نقلة في حياته حيث يصبح "جميع المواطنين متساوين في الحقوق والواجبات، لا تمييز بينهم بسبب الاختلاف في الدين أو النوع أو اللّون أو العرق أو الموقع الاجتماعي...إلخ. وبالتالي فإن القانون يحقّق المساواة داخل المجتمعات، ويفرض النظام، ويجعل العلاقات بين البشر" متوقعة"، أي تجري وفق تصوّر مسبق يعرفه ويرتضيه الجميع[1]".

لعلّ هذا ما يجعل المواطنة بمثابة الحل الذي اهتدى إليه العقل السياسي لكي يجمع بين الأعراق والطّوائف والعادات والتقاليد والأديان المتباينة تحت قبّة واحدة هي الانتماء لنفس الوطن والخضوع لنفس القوانين ما يمنحنا القدرة على التعايش المشترك فيما بيننا بما يسهم في تطوّر وازدهار هذا الوطن تحت راية القانون الذي يخضع له الجميع على أساس أنّهم كلّهم مواطنون بغض النّظر عن ما يحمله كل واحد من معتقدات أو انتماء عرقي أو ديني أو جنسي، وبذلك كانت "المواطنة يوتوبيا خلاقة تحاول جاهدة تجاوز الإثنية والعرقية، وهي بهذا ترمي عن طريق القانون حل الخلافات القائمة بين المجموعات الاجتماعية التي تتعارض

[1] سامح فوزي، المواطنة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، ط1، 2007م، ص07.

مصالحها، وهي رغم ذلك تستدعي مفهوم اللغة والتاريخ المشتركين...والمواطنة هي أيضا أساس" الشّرعية السياسية[1]".

1-المواطنة عند اليونان:

1-1-المواطنة عند صولون:

لقد ولدت هاته السيادة في القرن السادس قبل الميلاد من قبل رجل القانون والمشرّع اليوناني صولون (640ق.م-560ق.م) أحد الحكماء السبعة والذي أحدث من خلال القوانين والتشريعات التي ابتكرها صورة جديدة للمواطنة في أثينا، من خلال الحد من التفاوت الصّارخ الموجود بين الأرستقراطيين –النبلاء- سواء كانوا تجارا كبارا أو مزارعين وبقيّة الشّعب الذي كان يعاني من ظروف اجتماعية صعبة إلى حدّ كبير جعلت هذا الأخير يثور حول عدم تكافؤ الفرص و غياب العدالة الاجتماعية، فأمام تفشّي الملكية الخاصة وسطوتها وتوسّعها في مقابل الملكية العامة وما تحوزه بقيّة الطبقات التي أضحت تئن تحت وطأة الديون التي في حالة عدم سدادها لا تبيع معاشها فقط لمن يملك وإنما تهب نفسها أيضا له (الرق)، أضحى من الضروري التدخّل لوضع حدّ لما يحصل، وهكذا عمد إلى إلغاء قانون الرّق الناجم عن عدم القدرة على سداد الدّين، كما أعاد رسم خارطة المجتمع باستحداث طبقتين جديدتين ليصبح المجتمع متكوّنا من أربع طبقات. وغيرها من التشريعات التي أعطت للدستور الجديد صفة الشرعية من حيث عدم إقصائه لأي طبقة من العملية السياسية، وهكذا فإن صولون:

"...وضع الحجر الأساسي للديمقراطية اليونانية بما أدخله من إصلاحات اجتماعية و سياسية قضت على نظام الحكم الأرستقراطي وأعطت للطبقة الشعبية دورها في نظام الحكم وتسيير

---

[1] دومينيك شابر، كريستيان باشولييه، ما المواطنة؟، ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2016م، ص02.

شؤون الدّولة، فشارك المواطنون في المؤتمر الشعبي، الذي كان من اختصاصه انتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات[1]".

لم تكن الثورة المضادة في الفكر السياسي والرافضة لمثل هذه المساواة السياسية بدعوتها إلى اعتبار الرّق الصورة الطبيعية والفطرية للحياة الإنسانية سواء مع أفلاطون أو أرسطو إلى القضاء على تلك القيم الجديدة التي ولدت مع تشريعات صولون والتي نمت وتطوّرت بظهور الأحزاب السياسية في اليونان.

لقد ظلّ الفلاسفة السياسيون يحلمون دائما عبر كل الحقب التاريخية بالهدف عينه وهو: "...ضرورة توافر قيم الحرية والعدل والمساواة والإخاء بين البشر في ظل أي نوع من السلطة السياسية فليس مهمّا شكل الحكومة في أي دولة من الدّول وإنما المهم في نظر الفيلسوف هو مدى تحقّق هذه القيمة السياسية. الأخلاقية العليا في ظل هذا النوع أو ذاك من أنواع الحكومة أو السلطة السياسية[2]"، وعلى اعتبار أنّ الأزمة تولّد الهمّة فإن تطوّر الفكر السياسي يشهد ذروته عندما تظهر المشاكل الاجتماعية المتولّدة عن السياسات المنتهجة وما ينجم عنها من احتقان داخل الجسد السياسي ما يدفع الفلاسفة السياسيين بالضرورة إلى محاولة خلق شكل جديد من التوافق بين الحاكم والمحكوم أي بين السلطة التي تمثّل القوة والشعب لذلك نجد "أن الفلسفة السياسية عموما لا تزدهر إلاّ في العصور التي تشتدّ فيها الأمراض السياسية في المجتمعات ومن ثمّ تكون الحاجة ملحّة لظهور فيلسوف يشخّص المرض ويقدّم العلاج. وإذا ما

---

1 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، ط1، 1999م، ص40.

2 المرجع نفسه، ص-ص22-23.

كان التفاعل موجودا بين الفكر السياسي والواقع السياسي نهض المجتمع من كبوته وعوفي من أمراضه[1]".

لقد أنهى صولون أسطورة قيمة العمل النظري في مقابل الأعمال اليدوية في تشريعاته التي رفض خلالها أن يدفع بأي ابن إلى مساعدة والده في حال أن هذا الأخير لم يؤدّي دوره في نقل المعرفة اللازمة لتعلّم أي حرفة كانت، ليؤكّد بهذا على ضرورة نقل الخبرات العملية التطبيقية من جيل إلى جيل واعتبارها ذات أهمية قصوى بالنظر إلى التطوّر السّائد آنذاك والذي ظل يحتقر العمل اليدوي في مقابل العمل الفكري، وبذلك نظر إلى المجتمع الأثيني على أنه ذات واحدة غير قابلة للتجزئة من حيث الحقوق السياسية (المواطنة في بعدها السياسي) والتي تتكامل من خلالها طبقات الشعب الأربع أي الإبقاء على التجزئة ولكن في إطار وحدة المشروع السياسي القادر على خلق فكرة الأمة، ولعلّ هذا ما جعل أرسطو يثني على صولون قائلا: "إن صولون مشرّع عظيم القدر لاسيما في نظر هؤلاء الذين ينسبون إليه أنه قضى على كل مظاهر الأوليجارشية وأنهى استعباد الشعب، وكوّن الديمقراطية الوطنية...وأنه وضع نواة سيادة الأمة بأن فتح باب الوظائف القضائية أمام جميع المواطنين [2]" تلك شكّلت مرحلة مفصلية في شكل التصوّر السياسي لطبيعة المواطنة القادرة على بناء وطن وفق عقد اجتماعي يشارك فيه الجميع بإبداء رأيه والتعبير بحرية عن إرادته مدركا بذلك "... أن هؤلاء مواطنون ككل المواطنين يجب أن يتمتّعوا بنفس الحقوق وهذا يؤكّد عظمة ذلك المشرّع وقدرته الفذّة

---

1 مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص24.

2 المرجع نفسه، ص42.

على إدراك ضرورة المساواة بين المواطنين منذ ذلك الوقت وقبل الميلاد بستّة قرون [1]" لتكون أفكاره بذلك بوّابة لظهور التّعدّدية الحزبية في اليونان من خلال إدراك جميع المواطنين أنّ بمقدورهم عن طريق المشاركة السياسية الفعّالة واستقطاب أكبر قدر من المؤيّدين والمنخرطين في دوائرهم الحزبية التي أنشؤوها استطاعتهم في الوصول إلى السلطة وهو ما حقّقه فعلا حزب الجبل بقيادة —بيزستراتوس– حين استطاع إقناع عامة الشعب أي غالبية المجتمع بقدرته على خلق أو جعل الإرادة العامة هي المحرّك للحياة السياسية تحت راية دكتاتورية الإرادة العامة في مقابل الأقلية الأرستقراطية وهكذا عرفت اليونان معه أزهى عصور الدّيمقراطية الشعبية التي بلغت ذروتها في دستور —بركليس– الذي "...أتاح بدستوره لكل عضو من أعضاء الدّولة الاشتراك في الأمور السياسية على اختلاف أنواعها، ووضع جميع أفراد الشعب على قدر المساواة أمام القانون، وسوّى بينهم في الحقوق المدنيّة والسياسية[2]".

1-2- فلسفة السوفسطائيين السياسية

إذا كانت تشريعات صولون والتعددية الحزبية التي قامت مع أفكاره ظلّت مؤكّدة على ضرورة الحديث عن المواطنة ضمن دائرة الأحرار الأثينيين دون الأرقّاء والعبيد وبعيدا عن الغرباء بوصفهم برابرة ومع إقصاء المرأة ظهرت وتطوّرت رؤية جديدة للمواطنة الأثينية لتشمل كل من يقف على أرض اليونان بل تتعدّاها مع السوفسطائيين الذين تدرّجوا في الرّفع من قيمة أي إنسان على اعتبار هذا الأخير هو مقياس كل الأشياء الموجودة وغير الموجودة ما يجعل جميع البشر متساوين وأن لفظ الرّق ما هو إلاّ كلمة فارغة من المعنى لا يمكن أن تخفي حقيقة وجود

---

1 مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص43.

2 المرجع نفسه، ص46.

روح بشريّة كما هي عند الحر كذلك عند العبد كذلك عند البرابرة، ووصولا إلى إقرار "ألكيداماس": "...بأن الله قد خلق جميع الناس أحرار تجعل الطبيعة أي واحد منهم عبدا[1]".

شكّل هذا الإقرار المفتاح الحقيقي لمحاولة فهم الحياة الإنسانية المعقّدة والتي عملت فيها لغة الخطاب فعلها حيث استطاعت أن تقسّم جموع البشر بين من يسيطر ومن يسيطر عليه مثبتا بذلك –السوفسطائيون– أن هناك مسرحية مثّلتها قلّة وتفرّج عليها الجمهور ليخرجوا بعدها بقناعة أنّهم في الحقيقة عبيد ولدوا للبؤس والشقاء في حين أن من أقنعوهم بهذا ولدوا ليكونوا أسيادا فوق رؤوسهم وهنا ولد التّفاوت الذي لم تقرّه الطبيعة وأقرّه تفكير الإنسان ووطّده بالنظريّات والأفكار السياسية التي جاءت لتزيد من مكاسب الأغنياء وتقمع وتراكم من أعباء الفقراء وهذا هو المجتمع المدني الذي رفضه روسو و ثو ضدّه حيث أدرك أن العقل بخلقه للإيديولوجيا قادر على السيطرة على الآخرين دون أن يستثمر تلك القدرات في خدمة الصالح العام بقدر ما يستعمل لإرضاء الغرائز الفطرية كالأنانية وحب السيطرة وتملّك الأرواح والأجساد ليتحوّل بذلك الإنسان اليوم إلى مسخ للحالة الطبيعية التي ترفض بقوانينها تلك الصورة المغايرة التي افتعلها الإنسان بتفكيره، والتي أقرّها الفيلسوف الألماني كانط (1724م–1804م) حين ذهب إلى "أن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلا فاضلا، ولكنّه ينمّي ذكاءه فقط، والذّكاء أداة للشّر في أغلب الأحيان، فأجدر بنا أن نعتمد على الغريزة والشّعور لأنّهما أولى بالثّقة من العقل[2]".

لقد اعتبرت المقولة الشهيرة للسوفسطائيين أبلغ ردّ على محاولة السّطوة على عالم الأفكار والنظريات من قبل البعض وذلك حين قالوا: "...إن كل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقي

---

1 مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص46.

2 زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د–ط)، 1936م، ص257.

بالنسبة له، وليست هناك حقيقة سوى إحساسات وانطباعات كل إنسان. و ما يبدوا صادقا بالنسبة لي صادق بالنسبة لي، وما يبدوا صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك[1]".

لعلّ التساؤل الصارخ للسوفسطائيين "أنطيفون" اعتبر تلخيصا لكل محاولة تحاول تغيير صورة الإنسان الطبيعية، ومن ثم تغيير شكله داخل الجسد السياسي من مواطن إلى عبد ومن حرّ إلى مسجون ضمن قوانين إنسانية، وهنا يقول: "أيّ القوانين يجب أن يسود؟ أقوانين الإنسان على ما فيها من اصطناع وتغيّر وتعسّف، تلك القوانين المكتوبة التي وضعها الإنسان، أم القوانين الطبيعية الضرورية التي تسري على الإنسان كما تسري على الكون بصفة عامة مطلقة؟[2]" وأمام رفض الأثينيين للغرباء والأرقّاء وتمجيدهم لذاتهم في مقابل الآخر المختلف عنهم أعلن "أنطيفون" أنّهم بفعلهم هذا أصبحوا هم فعلا البرابرة لأن موقفهم هذا لم تصنعه قوانين الطبيعة وإنما نظرتهم الخاصة للآخر وقولبتها في قوانين إنسانية تحطّ من قيمة الغير، وهي الفكرة التي أكّدها "كلود ليفي شتراوس" حين قال: "إن البربري هو قبل كلّ شيء الإنسان الذي يعتقد بوجود البربريّة[3]". وهنا يضيف أنطيفون: "إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجّدهم أمّا الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجّدهم، وفي هذه الحالة لا يتصرّف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر، تصرّف المتحضّرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد

---

1 ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د-ط)، 1984م، ص103.

2 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص51.

3 كلود ليفي شتراوس، العرق والتاريخ، ترجمة: د.سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 1988م، ص15.

حبت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين [1]" وهكذا قدّم أنطيفون حجة بسيطة في كون أن الطبيعة فرضا أنّها اختارت الأثينيين وفضّلتهم عن باقي الأجناس أن تعمد هذه الطبيعة إلى أن تسلب من هؤلاء كل موهبة وكل ملكة تجعلهم قادرين على مقارعة هؤلاء الأثينيين وهو عكس ما كان مشاهدا من قبل الجميع في تلك الحقبة التاريخية من قوّة وسطوة للفرس مثلا، وهكذا أبطل"أنطيفون" مقولة شعب الله المختار أو شعب الطبيعة المختار تحت مسمى الطبيعة تهب كل البشر أيّا كان جنسهم أو عرقهم، وهذه قمّة المساواة والعدالة الطبيعية التي لا يمكن لتشريعات الإنسان أن تحلّ محلها أو تصل إلى درجتها في العدالة والكمال. وهكذا أدرك السوفسطائيون أن القوانين هي نتاج من يملك ويعمل على أن يسيطر على من لا يملك، ويتمّ ذلك بناء على تشريعات وقوانين، وهكذا ف: "...إن قوانين الدّولة هي من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه، وقد لجأوا إلى هذه الحيلة للسيطرة على الأقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية [2]". وهكذا كان السوفسطائيون بمثابة روّاد عصر النهضة والتنوير الذي عرفه الغرب لاحقا، وبطرحهم هذا كانوا أقرب إلى التحليل الماركسي للنظم الاقتصادية بداية بالنظام القبلي ومرورا بالنظام العبودي فالإقطاعي فالرّأسمالي مبرزين قبل ماركس أن هذا الأصل صنعه الإنسان للسيطرة على الإنسان ولم يكن نتاجا عن الطبيعة التي لا تخطئ أبدا، وهكذا فإن المواطنة السياسية والمواطنة الاقتصادية التي كانوا ينادون بها تندرج ضمن قيم التنوير التي عرفها القرن الثامن عشر مع جون لوك، وجان جاك روسو باعتبار فلسفة الأنوار "حركة فلسفية في القرن الثامن عشر، متميّزة بفكرة التقدّم، وبتحدّي التقليد والسلطة، وبالإيمان بالعقل وبالآثار التّهذيبية للتعليم، وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم

---

1 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص52.

2 ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المرجع السابق، ص107.

ذاتيا على الأمور[1]". حيث شكّلت هذه الأفكار الأساس الحقيقي للمجتمع الغربي في نهضته الحديثة وصولا إلى حالته المعاصرة.

1-3-أفلاطون:

إن المواطنة مقرونة بتحديد مفهوم العدالة والذي تعرّض له بشكل مطوّل في كتابه الجمهورية، وهو أوّل عمل سياسي له والذي جاء بدافع ردّ فعل إزاء التّدهور الأخلاقي واللاعدالة السياسية في تولّي من هو أهل للسياسة من دونه (الرجل الغير المناسب في المكان الغير المناسب) لذلك يقول: " وكلّما رأيت هذه الأعمال أمام عيني وهؤلاء الناس الذين في يدهم مقاليد الحكم، ورأيت العادات والتقاليد تتدهور، كلّما تمعّنت في هذه الأمور ظهر أمامي بوضوح صعوبة المشاركة في نظام الحكم بشكل عادل تتوخّاه العدالة وحكم القانون، ولم أترك الأشياء هكذا، بل بدأت في التفكير جدّيا في إصلاح مناصب الأشياء وأمورها وفي الطريقة التي أصلح بها من نظام السياسة في الدّولة[2]". و هكذا نظرا لعدم وجود مناخ سياسي مناسب لفكر أفلاطون السياسي سيقف موقف المعارض لما هو سائد محاولا أن يقدّم مشروعه السياسي بداية بالجمهورية في شبابه ومرورا بكتابه "السياسي" ووصولا إلى "القوانين" في شيخوخته.

---

1 أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأولA-G، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م، ص759.

2 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص64.

لقد تحدّث أفلاطون عن مفهوم العدالة لدى كل من "كيفالوس" و "بوليمارخوس" ففي حين أن الأول "... ألمح إلى أنّ العدالة تتّحد مع قول الصّديق، والوفاء بالدّين [1]". والمفهوم تطوّر مع الثاني "بوليماخوس" ليعرّف العدالة قائلا: "إنّ العدالة تعني إعطاء كل ذي حقّ حقّه بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أي أن العدالة تكمن في تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء [2]". وقد رفض أفلاطون هذا التعريف لما فيه من تقوقع على الذات وتصنيفها حسب المصلحة بين صديق أو عدو كونه يرفض معاملة الآخر بهاته الطريقة. "وقد تؤخذ أطروحة بوليمارخوس على أنّها تعكس رأيا أكثر قوّة فيما يخصّ العدالة الرّأي الذي بناء عليه تعني العدالة الشّهامة العامة، أي أن يكرّس المرء نفسه تماما لمدينته من حيث إنها مجتمع خاص يكون، من حيث هو كذلك، عدوّ المدن الأخرى. إن العدالة بهذا المعنى هي الوطنيّة، وتكمن بالفعل في مساعدة المرء لأصدقائه، أي مواطنيه، وإلحاق الضّرر بأعدائه، أي الأجانب [3]".

لقد أتى رفضه لتعريف العدالة عند السوفسطائي "تراسيماخوس" والقائلة: "أن العدالة هي صالح الأقوى ومادام الحاكم دائما هو الأقوى فالعدالة تسير في مصلحته [4]". وهو اعتباره أن مسألة الحكم هي عبارة عن وظيفة يشغلها الحاكم كباقي الوظائف المختلفة في الدّولة، وما يؤكّد ذلك أنّه يتلقّى راتبا إزاء عمله مالا يمنحه في الوقت نفسه القدرة على تحريك مسار

---

1 ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج 1، ترجمة: محمود سيّد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، (د-ط)، 2005م، ص64.

2 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص70.

3 ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، ترجمة: محمود سيّد أحمد، المرجع السابق، ص-ص 67-68.

4 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق ، ص70.

العدالة حسب أهوائه ورغباته ونفعه الخاص على حساب النفع العام، وهو الهدف الأساسي الذي جعله المنصب قائما عليه: "...والحاكم الصحيح هو ذلك الذي يراعي مصالح رعيّته وليس مصلحته الخاصة كما أنّه لا يصحّ أن تبنى العدالة على بثّ الخوف في نفوس الناس بل ينبغي أن تبنى على أداء وظيفة معيّنة، ومن ثمّ فإن العدالة في الدولة تعني أن يقوم كل فرد وكل مواطن بما عليه من وظيفة في ضوء ما هي مؤهلة له [1]". وبانتقاد أفلاطون ورفضه للتعريفات السابقة يصل إلى تحديد مفهوم العدالة ووصفها بأنها: "قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل[2]". ويعرّفها في الكتاب الرابع من الجمهورية من خلال تأكيده على هذا التعريف ثانية، حين يقول: "إن على كل فرد أن يؤدّي وظيفة واحدة في المجتمع هي تلك التي وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها وبدون أن يتدخّل في شؤون غيره[3]".

إن الطبيعة لا تهب وإنما تأتي قدرتنا على إتقان الأعمال من أدائنا وتعلّمنا لطرائق ممارستها لنصل بها إلى الكمال (الإتقان)، ثم أن إقصاء طبقة الجيش والعمال من التفكير في أمور السياسة التي هي حكر على الفلاسفة، جاءت كردّ فعل على السوفسطائيين جعل أفلاطون يقف على الجانب الآخر من قمع للحرّية وتقليص لهامش الديمقراطية، ثم إن الحديث عن المواطن في شكل الموظف على أساس تكامل الأعمال وعدم قدرة الإنسان كفرد مستقل بذاته عن كفاية نفسه بنفسه قول مناف للحقائق التاريخية، فالطبيعة منحت الإنسان كل شيء من مأوى ومأكل ولم يكن ذلك الإنسان من الوعي والضرورة والحاجة لإقامة الدولة أي كيان سياسي من أجل كفاية حاجاته ويصبح إثر هذا التغيير كائن استهلاكي على حسب

---

1 مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص70.

2 المرجع نفسه، ص70.

3 نفسه، ص70.

قول أفلاطون "البدن شر" من هذه الناحية ومبرّرا لنشوء الدّولة كحتمية فرضتها غرائز الإنسان وبحثه عن مزيد من الإشباع لشهواته، ثمّ إنّه من الغباء أن أقيم دولة أحتل فيها المراتب الدّنيا في التّصنيف الطّبقي، وأقضي على الحالة الطبيعية بما تحويه من مساواة بين الجميع، وهكذا نشأت الدولة لتزيد من أعباء الغالبية ولتمنح في المقابل الفلاسفة أو أصحاب العمل النظري الرّاحة والعيش في قصور السّلطة وتسيير العبيد (تقسيم العمل ومن ثم النظام الطبقي) ويصبح من يعمل وهم طبقة المنتجين في ذيل الطبقات الثلاثة: طبقة الحكام، طبقة الجند، طبقة المنتجين، ويحصل من يعمل على ما هو ضروري لعيشه في حين نمنح الفائض للدولة في صورة السلطة المسيطرة على النظام لتقدّمه لبقيّة الطبقات التي لا تعمل وعليه من يعمل يتواجد في ذيل الطبقات ومكتوب عليه الشقاء والتعب ليطعم من لا يعمل، وبذلك يؤسس أفلاطون في معارضته للسفسطائيين والديمقراطية لدكتاتورية الأقليّة ولسلطة يكون فيها هو الحاكم والمشرّع والمسيطر على الطبقات الأخرى، إذن محاولة سياسية ذكية لإنتاج أدوات سلطة جديدة تجعلنا دائما نخضع لثنائية هناك من يسيطر وهناك من يسيطر عليه (ميشال فوكو). وليقدّم لنا "أفلاطون" نموذج العدالة على المقاس ويجعلها هي المثال المنشود والذي يتطلّع إلى تحقيقه حيث يقول: "أمّا إذا اقتصرت كل من الطبقات الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الحاضر وتركت كل يعمل الذي يلائمه فهذا هو العدل وهو ما يجعل الدّولة عادلة[1]".

إنه لمنطق مقلوب ومرفوض ذلك الذي يدافع به "مصطفى النشار" عن أفلاطون حين يبرّئه بقوله أن الطبقات ليست نظاما مغلقا ويمكن لأي فرد من طبقة دنيا أن ينتقل إلى طبقة الجند أو الحكام إذا توافرت فيه القدرات الطبيعية، ومن حيث كانت الانطلاقة خاطئة ينبغي عكسها فطبقة المنتجين أو الحرفيين تنتقل إلى طبقة أعلى هي الجند أو الحكام وفي كلا

---

1 مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص72.

الحالتين تصبح لا تعمل ولا تنتج وتصير عبئا على من ينتجون "هل يستوي الذين يعملون والذين لا يعملون" بمعنى العمل والإنتاج هو الذي يرفع من مقام الإنسان ويجعل له قيمة حقيقية أما بخصوص العمل النظري لدى أفلاطون فعظماء التاريخ بالرّغم من أنّهم اشتغلوا بالعمل الفكري إلاّ أنهم ظلّوا يساهمون بالعمل اليدوي ويأكلون مما يصنعون وينتجون (ليسو منظّرين فقط).

إن الإيجابي في كل نظام سياسي يمنح قوّة لا محدودة عندما يُجمَع بعضه ببعض وهو ما تحدّث عنه أفلاطون مطوّلا في كتابه "القوانين" حيث باعتبار أنه لا يمكن أن يكون هنالك نظام سياسي كامل مئة في المئة من حيث النّجاعة، نعمد إلى مزاوجة الجوانب الإيجابية في كل نظام سياسي بغية تحقيق واقعية سياسية ناجعة في إدارة شؤون الدّولة "وهذا هو المبدأ الذي تقام عليه الدولة الفاضلة هنا فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشتمل على مبدأ الملكية وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون. وكذلك إن لم تكن الدّولة ديمقراطية فيجب أن تشتمل على المبدأ الديمقراطي، ألا وهو مبدأ الحرية والسّلطة اللتين تشارك فيهما الجماهير، مع الخضوع بطبيعة الحال للقانون[1]".

إنّ التعامل مع الشعب على أنه قاصر وإخضاعه للقوانين والأمر المباشر بالتنفيذ والتطبيق دون أن يكون لهذا الشعب أدنى فكرة أو فهم لجدوى تلك القوانين أو نجاعتها في خدمة الصالح العام للوطن، هو ما يدفع بالكثيرين إلى عدم الامتثال عندما يطلب القانون فعل شيء ما لأن من فرض تلك القوانين لم يكلّف نفسه عناء توضيح جدواها ومبرّر وجودها، في حين نظر إلى نفسه على أنه يأمر ويكتفي الشعب بالتنفيذ دون وعي وفهم "دولة على الورق" ولتفادي الوصول إلى هكذا حالة " يمضي أفلاطون في سرد القوانين وتبيان الجزاءات، ويعني

[1] مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص 90.

بأن يمهّد لكل قانون بمذكّرة إيضاحية، وأن يعقّب عليه بعظة خلقيّة، لأن القانون الخليق بهذا الاسم صنع العقل ونتيجة العلم، ولأن حقيقة الشارع أنه هادٍ ومربّ يُقنِع قبل أن يأمُر [1]".

والغائب عن ذهن "أفلاطون" الحاضر في ذهن "بتراند راسل" هو أنه "عند أفلاطون يسير العامل الأخلاقي والعامل العلمي جنبا إلى جنب، ويتمّ التّوحيد بين الخير والمعرفة. والواقع أنّ الأمر لو كان كذلك بالفعل لكان فيه عزاء كبير. ولكن من سوء الحظ أنّ الرّأي الأفلاطوني مفرط في التّفاؤل. فقد يلجأ من يعرفون أكثر من غيرهم، إلى استخدام معرفتهم في أغراض شرّيرة[2]".

1-4-أرسطو:

لقد تلقى أرسطو طعنة جاءته من الخلف عندما خالف تلميذه الأهم وهو "الإسكندر المقدوني" التعاليم التي لقّنه إيّاها أرسطو محاولا إنشاء إمبراطورية يجمع من خلالها شعوب الغرب مع الشرق كوحدة سياسية، أولئك البرابرة الذين نظر إليهم أرسطو على أنّهم لا يصلحون إلاّ للعبودية. "وفي الحضارة اليونانية لخّصت المقولة الفلسفية لأرسطو الموقف من المساواة إذ يرى "الرّق بقاء للطبيعة لا تسير بغيره"، ومن ثمّ اعتدّ بالأصل اليوناني دون غيره، واقتصرت صفة المواطنة فقط على الأحرار من الذكور وشاع نظام الرّق وعدّ من ضرورات الحياة[3]". وبقتل الإسكندر لـ "كاليثنس" مؤرّخ الحملة المقدونية أي قريب أرسطو، لا نلاحظ حضورا للإسكندر في كتابات هذا الأخير.

---

1 مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص-ص93-94.

2 برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، ترجمة: فؤاد زكرياء، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د-ط)،1983م، ص234.

3 عثمان بن صالح العامر، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر دراسة نقدية من منظور إسلامي، مجلّة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، من الصفحة 223-267، 2003م، ص238.

لقد أشار أرسطو إلى أن الحكم على النظام السياسي الذي يقود الدولة وهو متمايز عنها يكون إما بالصلاح أو الفساد، وذلك مرهون بقيادة الحكومة للدولة من حيث أخذها إلى الجانب الأصلح أم الأسوأ وحكم عليها من خلال مؤشّر بسيط وهو أنّ " ...الحكومة إمّا صالحة وإمّا فاسدة، والحكومة الصالحة هي التي تعمل لخير الأفراد وغايتها تحقيق سعادة المجموع، والحكومة الفاسدة هي التي تتوخّى مصلحة أفرادها وتدبّر مصالحها الخاصة على حساب مصلحة المجموع[1]".

إذا كان الخطاب السياسي المعاصر يرى أن تحقيق العدالة بكل أنواعها السياسية والاقتصادية والثقافية داخل المجتمعات السياسية ما يمنح الإحساس بالمواطنة الحقيقية لا يتمّ إلاّ في ظل النظم الديمقراطية، فإن أرسطو يرى في النظم السياسية باختلافها القدرة على أن تحمل للمواطنين إحساسا حقيقيا وعميقا بالمواطنة إذا ما أحسن استخدامها وتمّ اجتناب السلبيات التي يمكن أن تعتري هذه النّظم فتحيد عن الهدف العام، لتصبح خادمة للمصالح الخاصة، وهنا يقول أرسطو: "...فالحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية. وإذا جمعنا بين مبدأ الحكومة وعدد الحكام نتج لنا ستة أشكال لنظم الحكم، ثلاثة صالحة وهي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية وثلاثة فاسدة تقابل النظم الصالحة على الترتيب وهي الطّغيان والأوليجاركية والديماجوجية[2]".

ليس نظام الحكم هو ما يجعلنا نفكّر أن المواطنة حاضرة في هذا النظام وغائبة في نظام حكم آخر، وإنما طريقة التسيير وإدارة الأمور داخل أي نظام سياسي هي التي تجعل العدالة قائمة والمواطنة حاضرة أو اللاعدالة قائمة والمواطنة غائبة، ولعلّ هذا يذكّرنا بمصطلح "فولتير"

---

[1] مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص112.

[2] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص112.

حول "الإستبداد المستنير" إلى حدّ ما "فالملكية حكومة الفرد العادل الذي يعمل لخير الجميع والأرستقراطية حكومة الأقليّة العادلة الفاضلة التي تعمل للصالح العام، والديمقراطية هي حكومة العامة أو الكثرة التي تعمل لخير المواطنين وتمتاز بالحرية والمساواة والسّير بمقتضى الدّستور[1]". وهكذا نلاحظ أن أي نظام سياسي يحمل صفة الصلاح مادام يراعي في عمله المصلحة العامة كهدف وغاية وضرورة اجتماعية على حدّ تعبير أرسطو، حيث قامت الدولة بهدف تحقيقها ولعلّ السّؤال الذي يطرح نفسه: كيف يمكن أن تتحوّل هذه النظم بالتوازي وهي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية إلى استبداد وطغيان وبحث عن المصالح الخاصة، لنجيب بالقول أنه "إذا جنح الملك الفرد إلى الظّلم وتوخّى مصلحته الخاصة انقلبت حكومته من ملكية فاضلة إلى استبدادية أو طغيان. وإذا حادت الطبقة الأرستقراطية عن الطّريق السّوي فإنها تنقلب إلى حكومة الأغنياء الطّماعين "الأوليجاركية" وعلى هذا النحو أيضا إذا فسدت الديمقراطية وأسرفت في الحرية فإنها تتحوّل إلى حكومة الغوغاء والدّهماء التي يعوزها التبصّر وإدراك حقائق الأمور[2]".

لعّل أرسطو في حديثه عن الإرادة العامة التي تحكم من خلال الطبقة العامة والتي ناضل جون جاك روسو في الفترة الحديثة من أجل أن يقيم حكمها فإن هذه الأخيرة يرى فيها أرسطو أنسب حكومة يمكن انتظار فعل الصلاح منها بالنظر إلى النظم السياسية الصالحة، حيث أن تفوّقها وتميّزها يأتي نظرا لتمركزها في وسط بين رذيلتين أي أن فلسفة أرسطو الأخلاقية لاقت تطبيقها في حقل السياسة ليؤكد بذلك أن الحكومة الدستورية هي الأنجع لحكم الدّول فـ: "هي حكومة وسط من الأرستقراطية والديمقراطية وأهم ما يتميّز به هذا النظام

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص113.

2 المرجع نفسه، ص113.

أنه يولي الحكم للطبقة المتوسّطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السّواء [1]". وحيث أن هذه الطبقة تحقّق الاكتفاء الذاتي فإن هذا يجعلها غير مستعدّة للتعدّي على مصالح وثروات الآخرين لأن الطمع غير حاضر بحكم الكفاية التي تعيشها كما أنها كونها لا تعاني من الفقر فإنها لن تتعدى على مصالح الآخرين وثرواتهم. لذلك اعتبر أرسطو أن " هؤلاء في حقيقة الأمر أخيار المواطنين وأعقلهم وأجدرهم بتحمّل أعباء الحكم ولا سيما إذا ساروا بالدولة في ظل أحكام الدّستور الذي يشرّعه العقلاء والحكماء[2]".

تفطّن أرسطو إلى خطر الرّأسمالية التجارية حتى قبل ولادتها مع الاكتشافات الجغرافية في العصر الحديث حيث أيقن أن التجارة عندما تخرج من الدائرة الطبيعية تحت مسمّى الإقتصاد الذي يحتكم إلى المقايضة فإنها تصير مع فن تداول المال خطرا على المجتمع بأكمله حين تكلّم عن: "...طاليس الذي احتكر معاصر الزيتون في عام من الأعوام فأثري ثراء شديدا، وهذا النوع من الاحتكار في التجارة خطر وغير صالح للمجتمع لأن غنى الفرد هنا لا يرتبط بغنى المجتمع ولا يعود على المجتمع بأي فائدة [3]". هذا ما جعله لا يقف عند مستوى النقد هذا "...بل ربّما حبّذ العودة إلى الاقتصاد الطبيعي. والأسرة هي الوحدة الاقتصادية فلديها يتوافر كل ما هو ضروري لتنتج ما هو لازم لاستهلاك أعضائها، وهي لا تقايض سوى فائض هذا الاستهلاك[4]".

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص114.

2 المرجع السابق، ص114.

3 نفسه، ص-ص 116-115.

4 اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1987م، ص320.

إن غياب المواطنة في جميع أبعادها يستحضر معه مفهوم اللامساواة الذي يستمرّ في الانتشار ويزداد شعور المواطنين به لينمو معه الإحساس بالتّذمر والرّغبة في إسقاط هذا النظام وتغيير الوضع من خلال الثورة عليه "ولعلّ أهم دافع يهيّئ النفوس للثورة هو الرّغبة في المساواة لأن المواطنين متى رأوا أنفسهم ضحيّة لضروب من الامتيازات ثاروا ناشدين المساواة [1]" وبمعرفة أسباب الثورة ندرك إذا أن تحقيق المواطنة كشعور يلمسه المواطنون في واقعهم اليومي يعزّز من فرص نمو وازدهار الدولة تبعا للاستقرار السياسي الذي ينجرّ عن إحساسهم العميق بالعدالة، لذلك فإن "منع قيام الثورة يتطلّب ثلاثة أشياء هي بث الدعاية في تربية النشء واحترام القانون حتى في الأشياء الصغيرة، والعدالة والقانون والإدارة أعني المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة ولكل فرد أن يتمتّع بنصيبه. وإذا ما راعت أي دولة في ظل أي صنف من أصناف الحكومة هذه العوامل الثلاثة تحاشت القيام بأي تمرّد أو أي ثورة ضدّها إلى حدّ كبير [2]".

رغم الجهود التي قدّمها أرسطو في فلسفته السياسية لبناء الجسد السياسي المنسجم بعضه مع بعض تحت راية الحكومة إلاّ أنه أخفق في أن يجمع كل المواطنين تحت سقف المساواة في نظرياته حين استثنى منها الرقيق والعبيد، ونظر إليهم نظرة دونية واحتقر طبيعتهم التي لا تصلح إلاّ للعبودية حيث أن "نظام الرّق في نظره نظام طبيعي، فمن الناس من خلقوا أحرارا فزوّدوا بالجسم والعقل معا، ومنهم من خلق عبدا فلم يزوّد إلا بقوى الجسم وحدها، أي منهم من خلق للسيادة ومنهم من خلق للطاعة فقط [3]". بل أكثر من ذلك حين اعتبرهم مجرّد أدوات حيّة مثلهم مثل الأدوات المادية التي تستخدم لإدارة شؤون المنزل وبالتالي فإنهم وسيلة وليسوا

---

[1] مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص117.

[2] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص118.

[3] المرجع نفسه، ص121.

بغاية "...فالعبد هو الأداة الحيّة التي لا إرادة لها سوى إرادة صاحبها وسيّدها ولا مشاركة لها في الفضيلة الأخلاقية[1]". وعلى الرغم من أن أرسطو أحسّ وشعر بأن نظرته إلى العبيد تخلط أوراق صناعة الوطن والمواطن فإنه لم يكن ليخرج عن البيئة والثقافة اليونانية التي عاش فيها ولعلّ شعوره هذا هو ما جعله "...يوصي بعتق عبيده لما حضرته الوفاة ونصح كثيرا بالرّفق في معاملتهم والعطف عليهم وأوجب على الأسياد عدم استغلال سلطانهم في الإساءة إليهم أو التنكيل بهم[2]".

لقد رفض أرسطو ظاهرة نفي العظماء التي كانت سائدة في أيامه، ولما كان حال النخبة كما يرى أرسطو دائما هو النفي والإبعاد فإنه على العكس مما كان واقعا دعى إلى إعادة الاعتبار لهؤلاء النخبة الفذّة القليلة كونها هي من يجب أن تحمل مقاليد الحكم في يدها لأنها الأقدر على السّير بالمدينة إلى أعلى مراتب الرّقي والازدهار، وهكذا فإن "الإجراء الوحيد الذي يلجأ إليه المواطنون هو أن يختاروه رئيسا لهم ويخضعوا طواعية لإرادته ويتّخذوه ملكا عليهم طوال الحياة فإن السّلطة إذ تسلّم زمامها لهذه الأيدي النقيّة الطاهرة التي تفيض عبقريّة وحكمة وفضيلة تكون أجدى وأنفع للدّولة من أن تحرم من هذه الكفاءات الممتازة[3]".

2-المواطنة في الفكر الروماني:

2-1-أبيقور:

---

1 اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج1، ترجمة: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص320.

2 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص122.

3 مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص 130.

إن الحديث عن فكرة المواطنة لا يمكن أن نرسمه إلاّ ضمن فضاء اجتماعي وداخل جسد سياسي ألا وهي الدولة التي رأى أبيقور أنه ينبغي أن تقوم وتبنى على التعاقد بين الأفراد وكذا الاتفاق على المبدأ الأساسي الرّامي لجلب المنفعة للفرد دون الإساءة للآخرين (أي ضمن الاحترام المتبادل) هنالك فقط يتحقّق جوهر المجتمع المدني القائم على تبادل المنافع وبه ترتسم فكرة العدالة كواقع ملموس يستشعره الجميع في حياتهم وعليه فإن "الغرض من المجتمع المدني إذن لا يتحقّق إلاّ إذا حدث ذلك التعاقد النفعي بين أفراده بحيث لا يسيء أحدهم إلى الآخر وبحيث يتحقّق للجميع تبادل المنافع في أمان وطمأنينة [1]". وهكذا يرى أبيقور أن الحديث عن موضوع المواطنة ضمن وداخل مجتمع مضطرب وغير آمن لا يصحّ ما دام البعض يحقّق نفعه ولذّته على حساب الآخرين، وما لم نصل إلى درجة من الانسجام والتناغم داخل المجتمع فإن الحديث عن المواطنة العادلة يبقى مؤجّلا إلى حين إقرار أفراد المجتمع بدستور موحّد تعاقدي يعملون جميعا على احترامه ومن ثمّ يتحقّق النّفع المشترك للجميع فـ "...صلاحية مفهوم العدالة التي تقوم عليه الدولة هو النفع والفائدة المتبادلة التي تقود الأفراد في ذلك المجتمع المدني الذي يشكّلونه بحيث لا ينبغي أن يكون هناك غلبة لمصالح فرد على آخر، أو لمصالح طبقة على أخرى [2]". وهكذا إذا جعل أبيقور العدالة مفهوما اجتماعيا بعيدا عن التصور المجرّد حين ربط الحديث عنه بالواقع الذي يمكن أن تتحقّق فيه فكرة العدالة والتي قرن وجودها من عدمه بقوله: "إذا ما وضع بعضهم قانونا لا يخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لا يملك قطّ صفة العدل[3]".

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، 142.

2 المرجع نفسه، ص143.

3 نفسه، ص143.

إن مقولة برنارد شو "الإنسان يكتب عندما ينقصه شيء" تصدق بشكل كبير على أبيقور ذلك المفتقد للأمن والاستقرار في مجتمعه، ما جعله يلحّ في كتاباته على هذا العنصر الرّئيس الذي رأى فيه الأساس الأول الذي ينبغي أن يستشعره الإنسان داخل المجتمع وهو أول شرط لتحقيق العدالة ومعها المواطنة وعليه فـ "...جوهر العدالة مواضعات وتعارفات عمليّة يلتزم الناس بموجبها ألاّ يُنزِلوا بعضهم ببعض ضرّا أو أذى[1]".

2-2-الرواقيون والدعوة للدولة العالمية:

لقد كان الرواقيون من الأوائل الذين طوّروا الفكر السياسي تبعا للتغيّر الجذري والذي دفع بدولة المدينة من خلال توسّعات الإسكندر نحو الشرق ونشوء الإمبراطورية المقدونية ثم الرومانية كل هذا جعلهم يقدّمون شكلا جديدا لطبيعة المواطنة داخل الفضاء السياسي المترامي الأطراف والذي سيطر على العالم القديم كلّه، ولذلك تمّ طرح فكرة المواطنة بما يوافق الرّكيزة الأساسية لفلسفتهم القائمة على أساس توافق الإنسان مع الطبيعة، وبما أن الوعي هو صفة مبثوثة في كل البشر فـ: "إن جميع البشر سواسية لا فرق طبيعي بينهم إلاّ في المواهب والقدرات المؤهّلين لها والتي تجعل أدوارهم في هذه الحياة متفاوتة وطبقاتهم متمايزة[2]".

إن الخطاب الرّواقي يتجاوز مدلول المواطن داخل الوطن إلى مدلول الإنسان داخل العالم خاصة وأن الإسكندر استطاع تحقيق القيم الرواقية حين "...جمع في إناء واحد كل شعوب العالم، وأمر الجميع أن يعتبروا الأرض وطنهم وجيشهم وقلعتهم، والناس الأخيار كأهل

---

1 اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1988م، ، ص125.

2 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص147.

والأشرار كأجانب [1]". ولعلّ ذلك الشّر هو المتأتي من مخالفة القوانين الكونية التي يشترك في الخضوع لها جميع البشر وباتباعها يصلح حالهم، ومادام الدستور واحدا وصالحا للجميع فإن هؤلاء "...اليونانيين والبرابرة والأشراف والعامة والأرقاء والأمراء والأغنياء والفقراء كلّهم سواء يخضعون لنفس القانون ولنفس القدر الواحد[2]".

إن هذه المواطنة العالمية والتي يدعو إليها الفكر الرواقي تبقى مرتبطة بجزئيتين إحداهما محليّة وهي تلك المقرونة بمدينة المواطن والتي يقطنها وما تفرضه من عادات وقيم أخلاقية ينبغي أن يسير عليها، وجزئية كبرى عالمية هي تلك القوانين التي تحكم العقل والدّولة العالمية أي القيم الكونية وهي الأساس الكلّي الثابت الذي يحتوي تلك القيم الجزئية المتمركزة حول ذات المدينة لذلك فـ "إن الرواقيين يميلون إلى الاعتقاد بإمكان فرض وجود نظام عالمي واحد يعبّر عنه قانون واحد يمكن وإن كان يمكن أن يكون له فروع شتّى محلّية لا نهاية لها [3]". إلاّ أنه يشترك في جملة من المبادئ الرّاسخة والثابتة التي حملها الفكر الرّواقي ودعم بها فكرة المواطنة ونما بها، وقدّم بذلك تصوّرا لا يزال وإلى اليوم العديد من الفلاسفة يحلم ويحاول أن يجد له تطبيقا على أرض الواقع، ولعلّ "...وحدة الجنس البشري والمساواة بين البشر، والعدالة في الدولة والمساواة بين الرجال والنساء واحترام حقوق الزّوجات والأطفال وعمل الخير، وحب وطهارة السّريرة والتسامح والإحسان إلى الآخرين والشعور بالإنسانية في كل الأحوال في حالة الضرورة

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص147.

2 المرجع نفسه، ص147.

3 نفسه، ص149.

القصوى التي تقضي بمعاقبة المجرم بالإعدام، ظلّت هذه الأشياء هي الأفكار السياسية التي تملأ كتب الرّواقيين المتأخّرين[1]".

2-3- شيشرون:

لم يتوقّف نبض المواطنة لدى الرّواقيين وقبلهم السّوفسطائيين عن التّوهّج بتلك القوّة الطبيعية الدّاعية إلى المساواة التّامة بين البشر اعتمادا على أنّ كل لا مساواة منشؤها القوانين الوضعية وتغيير للحالة الطبيعية والتي وضعها أولئك الذين قسّموا المجتمع وأرادوا من خلال ذلك السّيطرة عليه بتقسيمه إلى مراتب وطبقات. ولعلّ شيشرون في العهد الرّوماني تابع هذا الطّرح متأثّرا بالرّواقيّين والسّوفسطائيين "...فالناس في ضوء هذا القانون الطبيعي سواسية، لا فرق بينهم. وقد ذهب شيشرون إلى أبعد من ذلك حينما أكّد أن ما يحول بين الناس وبين التّساوي بغيرهم ليس إلاّ مزيجا من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء[2]". تلك هي الحقيقة التي أراد شيشرون أن ينشرها إيمانا منه بأنّ العدالة التي نريد أن نجعل المجتمع يتمتّع بها إنّما منبعها قوانين الطّبيعة الثّابتة التي لا تتغيّر كما تتغيّر آراء وأهواء كثير من السياسيين والمنظّرين الذين يغيّرون تلك الحالة الطبيعية بإيجاد وعاء معرفي يخلق اللاّمساواة ويبحث لها عن تبريرات قصد إقناع الآخرين، ومن ثمّ السّيطرة عليهم واستعبادهم في النّهاية، لذلك "...فإنّ العدالة الحقّة لا تبنى على آراء الناس بل على أحكام الطّبيعة، فتلك الآراء والمعتقدات الزّائفة التي تبنّاها البشر نتيجة انحراف بعض العقول الضّعيفة هي التي سارت بهم على غير هدى إلى أيّة اتجاهات أرادها لها الهوى ولولا هذا الانحراف لما تسنّى لأحد منّا أن ينفرد بذاتيّة خاصة ولكان كلّ

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص-ص151-150.

2 المرجع نفسه، ص161.

النّاس متشابهين[1]". ومع كل ما يكنّه شيشرون من قناعة وإيمان بالقانون الطّبيعي إلاّ أنّه مع ذلك لم يقف موقف المعارض من القانون الرّوماني الوضعي باعتبار أنّ هذا الأخير جاء متماشيا مع القانون الطّبيعي لذلك أثنى عليه واعتبره عبقريّة رومانية فذّة، أي أنّ القوانين الوضعية التي لا تتعارض مع القانون الطبيعي تلقى قبولا ورضى لدى شيشرون.

إنّ المواطنة تتأتى لدى شيشرون من المساواة بين أفراد المجتمع وليس التّجمّع بمعنى امتثال الأفراد المكوّنين للدّولة بالقوانين واحترامها وخضوعهم لها انطلاقا من أنّ ذلك ينجرّ عنه نفع عامّ ومشترك فيما بينهم لذلك " فالدّولة إذن أشبه بمؤسّسة مساهمة، مواطنوها أعضاء في هذه المؤسّسة تقوم بتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل[2]". الذي لا يتأتّى إلاّ من خلال وعي مشترك ينظر إلى القضايا الحياتية بطريقة واحدة وله نفس الأهداف والغايات حتى تسير بذلك الدّولة من خلال أبنائها نحو التقدّم والتطوّر، وعلى هذا الأساس يقيم شيشرون المفارقة بين الشّعب في صورة المجتمع والتجمّع فـ: "...ليس كلّ حشد للناس مجتمعين كقطيع بأيّ طريقة كانت، وإنّما فئة كثيرة العدد من أناس تشاركوا مع بعضهم البعض بانتمائهم لنفس القانون، وبنوع من وحدة المصالح[3]". هذه الأخيرة التي يراها تتحقّق مع أي نظام سياسي كان سواء ملكيّا أو أرستقراطيّا أو ديمقراطيّا مادام الحكم هو حكم الشّعب والغاية المقامة والمرتجاة من الدّولة هي تلك الفكرة المشتركة والنّفع المتبادل للمجتمع الذي وضعها، حيث أن الحكومة بأشكالها المختلفة لن تخرج عن الإطار الأول الذي اشتركت

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص162.

2 المرجع نفسه، ص164.

3 نفسه، ص164.

مع الآخرين في فهمه ومن ثمّ تطبيقه، لذلك فـ "...إنّ تأسيس أول سلطة عاقلة يجب أن يكون مرتبطا بنفس القضيّة التي تولّد المدينة [1]". وبما أن السلطة الحقيقية هي في يد الشّعب كذلك يصبح استخدام القوّة تعبيرا عن تلك الإرادة الجماعية في حماية المجتمع – إن الحكومة المستبدّة أخطر على الإنسان من الحيوان المفترس- في استخدام القوّة كقوانين تطبّق على من يخرج عن النّفع المشترك الجماعي الذي جاءت الدّولة بسببه، ولذلك يكون: "...استخدام القوّة سياسيا ذلك الاستخدام السّليم القانوني هو في حقيقته استخدام لقوّة النّاس مجتمعين[2]". هذا الاستخدام الذي تدعو إليه أحيانا الضّرورة من أجل الحفاظ على المكتسبات الطّبيعية واستمرارية قيم العدالة إذا ما حاول أحد النّيل منها.

3- المواطنة في الفكر المسيحي:

لقد أعطى ظهور الديانة المسيحية العديد من التّبريرات لكل تلك الفلسفات التي نادت بالمساواة بين الناس وجمعهم في إطار مواطنة عالميّة، فأصبحت تلك الدّعوات بعد أن تبنّاها فلاسفة (بشر) دعوة إلهية (الله) أي تبنّاها الله، ونظرا للأثر السابق للفكر الفلسفي الرّواقي خاصة على مستوى المجتمع الرّوماني وبتأكيد الفكر المسيحي على ذلك التوجّه، كل هذا دفع إلى: "...ازدياد أنصار الدّعوة إلى المساواة بين البشر والأخوّة العالميّة والدّعوة إلى الدّولة العالميّة التي يتساوى في ظلّها الجميع محكومين بالقانون الطّبيعي كما كان يردّد الرّواقيّون، أو محكومة بالقانون الإلهي السّماوي كما يردّد آباء الكنيسة الأوائل من القدّيس بولس إلى القدّيس

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق،ص-ص 164-165.

2 المرجع نفسه، ص165.

أوغسطين[1]". وحيث اعتبر السيّد المسيح أوّل من فصل بين الدّولة الدّينية والدّولة المدنيّة حين ألزم من تكلّم إليهم في الهيكل دفع الجزية لقيصر مع أداء الزكاة لله في الوقت نفسه أي أن المسيحي ملزم بأداء الضّرائب للدولة وإعطاء الزّكاة لله، ولعلّ التّوافق الذي خلقه جواب السيّد المسيح وقلبه الطّاولة على الحبر اليهودي، لم تكن لتستمرّ إلى الأبد على اعتبار المؤمن الخاضع في حياته الدّينية لتعاليم الكنيسة، وفي حياته الدّنيويّة لتعاليم الدّولة الوثنيّة، سينتج عنه لا محالة صدامات في المستقبل القريب أو البعيد.

3-1- القديس بولس:

لم يكن التّعارض بين السّلطتين السياسية والدّينية ليقوم أساسا إذا ما نظرنا إلى السلطة السياسية باعتبارها متمّمة ومنظّمة للسّلطة الدّينية "...على اعتبار أنّ ممثّل السلطة السياسية إنّما هو بالضّرورة أحد خدّام الله في الأرض[2]".

لم يكن بالإمكان أن يضع القديس بولس نفسه في مواجهة الإمبراطورية الرومانية لذلك جعل السّلاطين هبة إلهية تحمي الأخيار والذين يحافظون ويلتزمون بالقوانين، ورادعة لكلّ شرّير تسوّل له نفسه زعزعة أمن واستقرار المواطنين الأخيار، لذلك فالسّلطة السياسية ضرورة حياتية واجتماعية قبل أن نبحث لها عن أساس ديني يبرّرها.

لقد أدرك القديس بولس أنه من غير الممكن على المسيحيين أن يقفوا ضدّ السّلطة السياسية الرّومانية، ما دفعه إلى البحث عن تبرير لا يتنافى والمعتقدات المسيحية، حيث "...أكّد القدّيس بولس وغيره من كتّاب العهد الجديد أنّ الطّاعة للحاكم هي فرض من أمر

---

1 نفسه، ص169.

2 المرجع نفسه، ص171.

اللّه[1]". وبهذا يزول أي خلاف يمكن أن نطرحه بخصوص مشكلة العلاقة بين الدين والدّولة على اعتبار أن الأخيرة انعكاس للملكة الرّوحية السّماوية على الأرض، ولعلّ هذا الاعتقاد المسيحي هو ما سيجعل: "...العالم بالنسبة للمسيحي لم يعد مجرّد الأسرة الإنسانية فحسب، بل صار عضوا في مملكة روحية، مملكة الله الحقّة التي يرث فيها الإنسان حياة خالدة، ومصيرا يفوق في سموّه أيّة حياة تستطيع أي مملكة أرضية أن تمنحها له[2]". ولذلك ظلّ الفكر المسيحي طوال الأربعة قرون الأولى يمسك العصى من الوسط لكي لا يقع الصّدام بين السّلطة السياسية والسّلطة الدّينية، مع الاعتماد على الدّعوة إلى الدّين الجديد ونشره، ليزداد بذلك عدد المؤيّدين والمناصرين للدّين المسيحي، حيث "...كان يهيمن عليها شاغل التّآخي والتّآزر في انتظار دولة قريبة للزمان[3]" وبزيادة عدد المسيحيين يصبح حقّهم في الالتزام بشعائر عبادتهم مشروعا ومحلّ احترام من قبل مواطني الإمبراطورية، وهو ما أعلنه الإمبراطور –قسطنطين– "...في الرّسالة التي شاعت تسميتها بـ مرسوم ميلانو– تلك الرّسالة التي تضمّنت الدّعوة إلى السّلام الشّامل وأن يكون لكلّ فرد الحرّية في عبادة أي إله يريده[4]". لتتحقّق بذلك المواطنة الدّينية مع الإمبراطور "ثيودوسيوس" "...الذي أصدر لأوّل مرّة قرارات بتدمير المعابد الوثنيّة لتغدو المسيحية منذ ذلك التّاريخ الدّين الرّسمي للإمبراطورية الرّومانية[5]". وليعقب ذلك

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص173.

2 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص175.

3 اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، ترجمة: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص288.

4 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص176.

5 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص177.

صدامات عديدة بين السياسي والدّيني هذا الأخير الذّي أصبح يرى في نفسه أنّه يمثّل إرادة الله الحقّة على الأرض والذي ينبغي للسياسي أن يكون تابعا له، فصارت السلطة محلّ صراع بين السياسي والديني لذلك نلاحظ أن المسيحيين تعرّضوا لاضطهاد وهجوم أكبر زمن المسيحية على زمن الوثنيّة لأنّهم كانوا سابقا يرون أنّ السياسي هو الحاكم الحقيقي والآن رأوا في أنفسهم هم الحاكمين الشّرعيين وما الحاكم السياسي إلاّ دمية تتحرّك من خلال ما يقترحه رجال الكنيسة حسب أهوائهم ومصالحهم الشّخصية، ولعلّ النّضال في الأخير الذي قاده رجال الكنيسة لم يكن من أجل إعلاء كلمة الله الحقّة أكثر ما كان بحثا عن التّموقع داخل السّلطة وقيادة الدّولة.

3-2-القديس أوغسطين:

في معرض حديثه عن المواطنة داخل المجتمع الإنساني أوجد أوغسطين مدينتين ودولتين حيث يتعذّر تحقيق المواطنة ما بين أناس يعيشون في المدينة السماوية وآخرين يعيشون في المدنية الأرضية، أي بين من يبحث عن مرضاة الرّب وبين من يهتمّ بالمصالح الدّنيويّة وبين كلا المسعيين يتحدّد نوع المدينة ومن يقطنها فـ "...الصّنف الأول هو أولئك الذين يغلب عليهم حبّ الذّات فيمارسون الشّهوات الحسّية ويتّبعون الشّيطان في جريهم وراء تلبية مطالبه وهؤلاء هم الذين يشكّلون ما يسمّيه "المدينة الأرضية" أما الصّنف الثاني فهم أولئك الذين يغلب عليهم حبّ الله لدرجة إهمالهم ذواتهم وقطع علاقتهم مع الشّهوات الدّنيوية والملذّات، وهؤلاء هم مواطنو المدينة السّماوية[1]".

[1] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص-ص184-185.

لقد أنتج أوغسطين مفهوما مميّزا للعدالة حين قرنها بالأساس الدّيني قبل الأساس المدني (الدولة) ورسم طريق تحقّقها بالنسبة للمسيحي (مدينة الله) من خلال قدرة هذا الأخير على التّواصل الإيجابي مع الله أي "...في حالة الصّلة الطّيبة بين الإنسان والله، أي أنّ العدالة الإنسانية أساسها العودة إلى الله والالتزام بكل جوانب العقيدة الدينية إذ أنّ جوهر العدالة – فيما يقول أوغسطين– يكمن في العلاقة بين المرء والرّب وتنبثق عنها بالتّأكيد العلاقات السّليمة بين الإنسان والإنسان[1]". وهكذا يصير تحقيق العدالة منبثقا من نجاح العلاقة مع الله، وبتحقّق هذا الأساس تنجح العلاقة مع بقيّة المواطنين.

بما أنّ أوغسطين قرن العدالة وتحقيقها بالعلاقة الجيّدة مع الله فإنّه بالتالي يستثني مواطني المدينة الأرضية ويرى أنه من غير الممكن أن تتحقّق السعادة لهم باعتبارهم غير مسيحيين أي لا يمكن تحقيق العدالة إلاّ في ضوء الإيمان المسيحي وهكذا "...ينتمي كلّ إلى إحدى المدينتين بمحض إرادته، وبينهما منذ البداية حرب هائلة، تجاهد الواحدة في سبيل العدالة، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم، ولن تزال هذه الحرب مستعرة إلى نهاية العالم[2]". ولعلّ هذا ما يجعل: "...مواطني المدينة السماوية يعيشون مع الآخرين ولكن ليس كالآخرين. لهذا فإنّه حتى لو أنجزوا ظاهريّا نفس الأعمال فإنّهم ينجزونها بروح مختلفة. إنّ خيرات المدينة بالنسبة لأولئك الذين لا يعيشون إلاّ حياة الإنسان القديم هي الخيرات التي يتمتّعون بها أمّا هذه الخيرات نفسها ليست إلاّ وسائل يستعملونها ليعودوا بها إلى غاياتهم الحقيقية[3]". وأمام هذه العدالة المقرونة بالإيمان المسيحي يصبح هذا الوجود الأرضي مجرّد وسيلة وليس غاية وتصبح

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص186.

2 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (د–ط)، (د–ت)، ص48.

3 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص187.

الدّولة الأرضية مجرّد مرحلة زائلة ينبغي من خلالها حشد أكبر عدد من المسيحيين ودعوة أكبر قدر من الناس للدّخول في العقيدة لتتحقّق بذلك رسالة السّيّد المسيح على الأرض ونكون بذلك قادرين على الحصول على الخلاص من خلال سيطرة الكنيسة على الأمور الدّنيوية لتتحوّل بذلك السّلطة السياسية إلى يد الكهنوت الذي يسير بالدّولة نحو الغاية الحقيقية بعيدا عن الوهم الدّنيوي الزّائل، حيث "...ممّا لا شكّ فيه أنّ الدّولة التي ترعاها الكنيسة ويكون مواطنوها من المؤمنين بالله هي مرحلة أرضية وضرورية لبلوغ الهدف النّهائي، والانتقال إلى المملكة السّماوية التي يرعاها الله مباشرة في حياة الخلود[1]". وهكذا فإن المواطنة عند أوغسطين هي المواطنة المسيحية لأن جوهر العدالة ومفهومها لا يتحقّق إلا في ضوء الإيمان المسيحي، أمّا أولئك الذين يتأصّل فيهم حبّ الذات إلى حدّ احتقار الله فإنّهم خارجون من ملكوت الله ويظلّون يعيشون على هامش الحياة دون بلوغ الغاية الحقيقية للوجود الإنساني "...فإذا كنّا نسعى نحو السعادة الحقّة وننشدها فإنّنا في الحقيقة نسعى نحو الله ونطلبه شعرنا بذلك أم لم نشعر لقد صنعتنا لأجلك يارب وإنّ قلبنا لا يزال مضطربا حتى يطمئنّ لديك[2]".

3-3- القديس توما الإكويني:

لا يقدّم لنا توما الإكويني نموذجا مغايرا كثيرا عن ما طرحه "بولوس الكبير" حول طبيعة المواطنة السياسية والتي رغم إقرارها بوجود سلطة إلهية تشكّل هرم السلطة في الكون إلاّ أنه لا بدّ لزاما من أن ترافقها سلطة ملموسة على الأرض تعمل من أجل خير البشر المجتمعين والذي تقتضي الضرورة الاجتماعية منهم اختيار من يقودهم إلى خيرهم المشترك "بمعنى أنه إذا وجدنا

---

[1] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص188.

[2] كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1413هـ-1993م)، ص38.

شعبا يحكمه حاكم فإن هذا الحاكم لم يعيّنه الله مباشرة حاكما على الشعب، وإنّما عيّن بمقتضى اختيار شعبي بشري بحت. ومع ذلك فإن هذه السلطة التي اكتسبها الحاكم هي حق إلهي وإن اكتسبه بواسطة الشّعب الذي اختاره [1]". ولعّل توما الإكويني بحرصه على أن تكون السلطة السياسية تابعة للحق الإلهي كان يدفع كل مظاهر الشقاء والظلم الذي أراد الله أن يخلّص الإنسان منها ليحيى حياة سعيدة، ولكي لا يحيد النظام السياسي عن الغاية والهدف الإلهي الذي جاءت السلطة السياسية لحفظه وتنميته دون المساس به "...فمن الوجهة الأولى تضطلع الدّولة بالتّشريع، أي بإقامة العدالة بين الأفراد، فلا قيمة للقانون الوضعي إلاّ إذا صدر طبقا للعقل ولأجل الخير العام، طبقا للقانون الطبيعي، ومن ثمّة طبقا للقانون الأزلي، إذ ليس لإنسان حق التشريع لإنسان إلاّ باسم الله[2]".

لعلّ توما الإكويني في تصوّره لنظام الحكم الذي يقود الدولة لم يخرج عن النظرة الأرسطية بل عمل على إيجاد مسوّغات وتبريرات لها انطلاقا من عالم الحيوان ومرورا بحلقات التاريخ الديني ووصولا إلى التناقض الذي طبع آراءه حول أفضل نظام للحكم حين ظلّ يتأرجح بين جمع الصفات الصالحة لنظم الحكم الأرسطية إلى التراجع نحو نظام الحكم الملكي فقط مسايرا روح عصره، ليصرّح قائلا : "إنّه في البدء يكون هناك رئيس واحد يتمّ اختياره على رأس الجميع بسبب فضيلته، ثمّ يأتي بعده بعض الرّؤساء المختارين لفضيلتهم ومع أنّ سلطتهم هي سلطة البعض فإنّها تعتبر مع ذلك هي سلطة الجميع لأنّ بالإمكان اختيارهم من بين كلّ أفراد الشّعب[3]". والملاحظ في كلام توما الإكويني جمعه بين فضائل كل من النظام الملكي

---

1 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص196.

2 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، المرجع السابق، ص164.

3 مصطفى النشار، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، المرجع السابق، ص198.

والأرستقراطي والديمقراطي والذي رآه انعكاسا لإرادة الله التي مارسها الأنبياء أثناء ممارستهم للحكم في أقوامهم حيث " أنّ هذا النظام مؤسّس وفقا لقانون الله لأنّ موسى وخلفاءه كانوا يحكمون الشّعب كرؤساء وحيدين ويقودون الجميع ولكن بمساعدة اثنين وسبعين شيخا من الحكماء المتميّزين الذين يختارون من بين صفوف الشّعب. فلقد كان ذلك النظام في رأيه ملكيّا وأرستقراطيّا وديمقراطيّا [1]". ولكنّه يعود مرّة أخرى في كتاباته ليتموقع في دائرة "توما الإكويني ضدّ توما الإكويني" حين يرى في الحكم الجماعي صورة سرعان ما يستفحل داخلها الطغيان ليؤكّد على أن الحكم الفردي الملكي هو الأنجع على اعتبار أنّ "النحلات ليس لها إلاّ ملكة واحدة، وفي كلّ الكون لا يوجد إلاّ إله واحد هو خالق وحاكم كل الأشياء [2]". ورغم الآراء الفلسفية التي جاءت متضاربة والتي تعكس التطورات السياسية التي كان الإكويني يعايشها في منتصف القرن الثالث عشر إلا أنه أكّد على ضرورة استجابة السلطة السياسية في أي نظام سياسي كان للغاية والإرادة الإلهية التي تهدف إلى تحقيق السعادة للإنسان في كلا الحياتين.

---

1 مصطفى النشار، المرجع السابق، ص198.

2 المرجع نفسه، ص199.

الفصل الأول:العقد الاجتماعي دستور المواطنة

1-المبحث الأول: من دولة السلطة إلى سلطة الدولة

1.1- من أين نبدأ؟

2.1 - نزع الوصاية

3.1 – من دولة القوة إلى دولة الحق

4.1- من دولة الحق إلى دولة القانون

5.1- سيّد أم مواطن

6.1- قابليّة مشروطة

7.1- التملّك المشروع

2- المبحث الثاني: السيادة والمواطنة

1.2- وحدة السيادة.

2.2- الإرادة العامة.

3.2- الموت المرغوب.

4.2- عدالة القانون.

5.2- لا وطن بلا مواطنين.

6.2- دولة وطنية لا عالمية.

7.2- المشترع قدرة وآلية.

3- المبحث الثالث: الحكومة

1.3- الحكومة الشرعية

2.3- أنظمة الحكم

3.3- أشكال الحكومة وتطبيقاتها

4.3- من دولة القانون إلى دولة الفرد

5.3- من أجل تجنّب الإخفاق

6.3- العقد المشروط

4- المبحث الرابع: إلى أين ننتمي؟

1.4- إرادة لا تزول ولا تتجزأ

2.4- الانتخاب الصحيح

3.4- حقيقة لا وهم

4.4- دفاعا عن الحقيقة

5.4- قانون الطوارئ

6.4- ملاحظة وتحذير

7.4- دين المواطن

يقول برتران دي جوفنال: "لكن هاهي السلطة قد أخذت وجها رهيبا، والقوّة التي وضعت بين يديها أصبحت وسيلة لاقتراف المنكر، بدل خدمة الصّالح العام، كيف لا أنفعل ولا أصرخ أمام مشهد كهذا [1]".

ربّما يلخّص هذا الكلام أو القول وضعية أوروبا القرن الثّامن عشر وفرنسا على وجه الخصوص على اعتبار أنّها كانت حاملة لواء الثّورة ضدّ الاستبداد والظّلم، الذّي كانت تقترفه أقلّية في حق أكثريّة الشّعب، هذا إذن ما يفسّر جرأة جون جاك روسو وتمرّده ضدّ هذا الوضع المتأزّم سياسيّا واقتصاديا واجتماعيّا وثقافيّا على اعتبار أنّه ذاق طعم التّشرّد والحرمان طيلة حياته، وهو ما يكشف لنا أيضا الفرحة التي يشعر بها المجتمع الفرنسي كلّما حلّ عليه يوم ميلاد الثّورة الفرنسية التي غيّرت وجه أوروبا والعالم بأسره.

ففي سنة 1989م "احتفل الفرنسيّون بمرور مائتي سنة على الثّورة الفرنسيّة 1789م باحتفالات رسميّة ومهرجانات شعبيّة بلغت قمّتها في 14جويلية، وهو تجديد ذكرى سقوط الباستيل، حيث أصبح هذا التّاريخ منذ أكثر من قرن عيد فرنسا الوطني أو القومي [2]" لأن من يشاهد المسرح السّياسي الفرنسي خلال القرن الثّامن عشر يدرك أنّ فرنسا كانت أسيرة الحكم الاستبدادي الذّي أغمض عينيه عن واقع الحياة البائسة التّي كان يحياها الشّعب، ولم يكترث لأيّ شيء سوى خدمة مصالحه الخاصّة بشتى الوسائل ومختلف الطّرق.

لقد كانت فرنسا ملكيّة بوربونية مطلقة، تستند في احتكارها للحكم على الملكيّة الوراثية المبنيّة على فكرة الحق الإلهي، وكأن هذا الأخير أمر مفروغ منه ولا يمكن مناقشته، وعلى الشّعب أن يخضع لها على اعتبار أنّها هي الأقدر على تفهّم مصالحه والعمل من أجله ومن أجل فرنسا، وأنّها هي

---

1 نور الدين بوكروح، الجزائر بين السّيئ والأسوأ، تر:نورة بوزيدة، دار القصبة للنشر، الجزائر، (د–ط)، 2000م، ص 73.

2 لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، (د–ط)، 1991م، ص 5.

التي جعلت لفرنسا مكانة سامية بالرّغم من تلك العثرات التي اعترضت طريقها، حيث كانت هذه الملكيّة مرتبطة برجال الدّين وطبقة النّبلاء[1] هاته الأخيرة التّي وجّه فولتير النّقد إليها علانية حينما قام الوصيّ على العرش ولأسباب اقتصادية ببيع نصف الخيول التي كانت تملأ الإسطبلات الملكيّة حيث أشار إلى ذلك بقوله: "لقد كان من الأفضل إطلاق نصف الحمير التي تملأ البلاط الملكي[2]" .

إنّ مثل هؤلاء الملوك الذّين تعاقبوا على العرش الفرنسي لفترة طويلة من الزّمن؛ والذين كانوا يجدون في السّلطة الروحية متمثّلة في الكنيسة والسّلطة العسكرية متمثّلة في النّبلاء دعما كبيرا لهم وللملكية المطلقة، كانوا في الحقيقة أكبر خطر على فرنسا نفسها وعلى مستقبلها هذا ما تؤكّده الحقائق التّاريخية فقد انفصلوا عن الجماهير الشّعبية بشكل نهائيّ وعاشوا في عالمهم الخاص الذي يتشكّل من 3% من مجموع المجتمع الفرنسي، في حين يعيش البقيّة أي 97% في عالم آخر عنوانه الظّلم والفقر والحرمان، لذلك كان من الطّبيعي أن يتفاجأ لويس السّادس عشر عندما قامت الثّورة في صباح يوم الأربعاء الخامس عشر من جويلية عام 1789م، حين دخل الدّوق دولاروش فوكو غرفة نوم الملك لويس السّادس عشر بعد أن أيقظه بهدوء قائلا بانحناء:"لقد احتلّ الرّعاع سجن الباستيل ليلة البارحة جلالة الملك"، فرك الملك عينيه وسأل متثائبا بسذاجته المعروفة"هل تعتقد بأنّها بداية تمرّد؟ فردّ الدّوق جازما:"إنّها ثورة يا جلالة الملك" لم ينبس الملك ببنت شفة وقد خامره إحساس دفين بأنّ وقت غروب مملكة أجداده قد آن أوانه.

إنّ شكل المجتمع ومعه الدّولة جعل روسو يعيش غريبا بين أبناء جنسه، هذا ما سيدفعه إلى محاولة بناء عقد اجتماعي جديد يكون هو الأساس الحقيقي للمجتمع.

---

1 عبد الفتّاح أبو علية، أحمد ياغي إسماعيل، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار المرّيخ للنّشر، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط3، 1413ه/1993م، ص243.

2 ديورانت ول، قصّة الفلسفة، منشورات مكتبة المعارف، لبنان، بيروت، ط1، 1424ه/2004م، ص156.

1-المبحث الأول: من دولة السلطة إلى سلطة الدولة

1.1- من أين نبدأ؟

إن محاولة التّغيير التي وهب جان جاك روسو حياته من أجلها كانت نابعة في الأساس من وعيه بأنّ الحالة التي يعيشها إنسان القرن الثامن عشر ليست أصلا متأصلا فيه بقدر ما هي مسخ للحالة الطبيعية، وقد استطاع من خلال بحثه في أركيولوجيا الإنسان في شقّها النظري الكشف عن السّبب الرّئيس الذي كان وراء هذا التّحوّل في قدر الإنسان وخروجه من حالته الأولى التي وصفها في كتابه "أصل التّفاوت" بـ "المتوحّش النبيل" وصولا إلى "مدنيّة الإنسان اللاّمدنية" على حد تعبير كانط، ويقول روسو في هذا الشّأن: " يولد الإنسان حرّا، ويوجد الإنسان مقيّدا في كلّ مكان، وهو يظنّ أنّه سيّد الآخرين، وهو يظلّ عبدا أكثر منهم، وكيف وقع هذا التّحوّل؟ أجهل ذلك، وما الذي يمكن أن يجعله شرعيّا؟ أراني قادرا على حلّ هذه المسألة[1]".

لقد أفضت الدراسة المستفيضة للفكر السياسي والفلسفة السياسية من قبل الأعلام الكبار، إلى الإقرار بأن كتاب "العقد الاجتماعي" هو: "أحد الكتب الكلاسيكية العظيمة في الفلسفة السياسية، كان له أثر هام في تطوير المثل العليا للجمهورية في فرنسا والولايات المتحدة، وفي كل مكان[2]". ومن هذا المنطلق سيحاول روسو من خلال الباب الأول من كتابه العقد الاجتماعي أن يعرض مسار التطوّر الذي عرفه الإنسان وتشريح وضعيته الرّاهنة والشّيء الذي منحها القدرة على الاستمرارية، وفي هذا الصّدد يؤكّد على أنّ النّظام الاجتماعي المحكوم بالعهود والمواثيق الرّاهنة هو نتاج القّوة وليس نتاج الحق، وهكذا يكون إذعان الشّعب له ناجما عن خوفه وإدراكه للقهر الذي يمكن أن يطاله في حال خروجه عنه، وفي غياب شكل جماعي للاعتراض هذا الأخير الذي بتوافره

---

1 جان جاك روسو، العقد الإجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل عمر زعيتر، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، (د-ت)، ص40.

2 وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2010م، ص339.

تظهر إرادة الحياة متمثّلة في الإرادة العامة على حد تعبير روسو والتي تعمل على استعادة حقّها المسلوب الذي منحته الطبيعة إيّاه، وعليه فإن مأساتنا اليوم مرتبطة بتغيير وضعنا الأصلي وإحلالنا لوضع مدني صناعي، يقول عنه روسو: "وجدت السّبب في نظامنا الاجتماعي الذي يتعارض في كل شيء مع الطبيعة، التي لا شيء يحطّمها، إنّ هذا السّبب هو يستبدّ بالمجتمع بلا هوادة[1]".

2.1 – نزع الوصاية:

لقد حاول روسو عقد المقارنة بين الأسرة التي تشكّل بالنسبة له الصورة الأولى التي شكّلت المجتمعات البدائية و الدّولة التي يحلّها محل الأسرة ما يجعل الرّئيس فيها يأخذ صورة الأب والشّعب يأخذ صورة الأبناء، لينفي روسو ضرورة استمرارية السّلطة الأبوية على الأبناء داخل الأسرة بدعوى ارتباطها بالفترة التي يتطلّبها نموّهم البيولوجي، وأثناء ذلك يكونون خاضعين لسلطة الآباء، وفي الوقت الذّي يشتدّ فيه عودهم ينطلقون في شقّ مسار حياتهم بحرية واستقلالية عن الأسرة وتكوين شخصية خاصة وحياة يعيشونها كيف يريدون، وهنا يقول روسو: "...وذلك إلى أنّ الأولاد لا يبقون مرتبطين في الأب إلاّ للزمن الذي يحتاجون فيه إليه لحفظ أنفسهم، وتنحلّ الرّابطة الطبيعية عند انقطاع هذا الاحتياج[2]". ولعلّ هذا ما يفسّر لنا تصرّف اللّبؤة التي تقوم بدفع شبلها إلى حافة الجبل عند بلوغه ليس لكرهها له بقدر ما تريد أن تصنع منه أسدا في المستقبل، وهنا نلاحظ كيف أنّ الرابطة الطبيعية تنحلّ لوحدها وتزول الوصاية بزوال السّبب الذي أوجدها وهو حفظ البقاء، زمن عدم القدرة على

---

1 الزواوي بغوره وآخرون، التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وكرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي، فرع جامعة منتوري، قسنطينة، (د–ت)، ص250.

2 جان جاك روسو، العقد الإجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص41.

مقارعة الحياة اعتمادا على الذات وحدها. ويشرح الفيلسوف الألماني "هيغل" هذا النمط من التفكير قائلا: "إنّ المبدأ الذي ترتكز عليه الحكومة الأبوية هو أنّها تنظر إلى المواطنين على أنّهم قصّر[1]".

لقد حاول روسو أن ينزع وصاية الحاكم عن المحكوم بعقد مقاربة للأب وأبنائه، ويستكمل فكرته بطرح مفارقة بين حب الأب لأبنائه وهو الشيء الغائب والمفقود في علاقة الحاكم بالمحكومين، وهنا يقول: " ...حيث يكون الرّئيس صورة الأب، والشّعب صورة الأولاد، وبما أنّ الجميع يولدون أحرارا متساوين فإنّهم لا يتنزّلون عن حرّيتهم إلاّ لنفعهم، وكلّ الفرق هو أنّ حبّ الأب لأولاده في الأسرة يؤديه بما يرعاهم به، وأنّ لذّة القيادة في الدّولة تقوم مقام هذا الحب الذي لا يحمله الرّئيس نحو رعاياه[2]".

في الوقت نفسه يعمل روسو على الردّ على المفكّرين الذين يرون في الواقع أساسا للحق الذّي ينبغي التّنظير وفقه، فينتقد أولا " غروسيوس " ومن ثمّ " هوبز" وغيرهم من فقهاء الحق الطبيعي لما تروّجه أفكارهم من ذريعة تستخدم لتبرير حكم الطّغاة، على اعتبار أنّهم عمدوا إلى توجيه النقد للحالة الطبيعية التي نظروا إليها على أنّها الشّكل الذي يجب أن يهاجم في تاريخ البشرية، حيث كانت الفوضى المتولّدة من أنانية البشر تقدّم صورة للمجتمع الذي يحيى وفق قانون الغاب[3]. ما ترتّب عنه استخدام القوّة كذريعة للسيطرة وحفظ الأمن.

3.1 – من دولة القوة إلى دولة الحق:

---

1 إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق..والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د–ط)، (د–ت)، ص17.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص41.

3 حسين عثمان محمد عثمان، النظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د–ط)، 2006، ص155.

يدحض روسو فكرة القوّة التي تتّخذ إذا كمبرّر للسّيطرة على الآخرين، لأن ما تتلقّاه تلك القوّة من سمع وطاعة ناجم عن الخوف منها لا المحبة فيها. وبزوالها أو ضعفها تزول الاستجابة لها وتظهر الثّورة والتّمرد والانقلاب والعصيان وعلى الرّغم من اختلاف هذه المفاهيم إلاّ أنّها تشترك في التعبير عن الرّفض لها، لأن المعنى الحقيقي للقوة في قدرتها على جعل الآخرين يمتثلون لها عن إرادة وطواعية، وليس عن قهر واستبداد، وهو ما يوضّحه روسو قائلا: "لا يكون الأقوى قويّا بما فيه الكفاية مطلقا، حتى يكون سيّدا دائما ما لم يحوّل قوّته إلى حق وطاعته إلى واجب، ومن ثمّ كان حقّ الأقوى ... والإذعان للقوّة هو عمل ضرورة، لا عمل إرادة[1]".

يعمل روسو إذا على الممايزة بين الحق والقوّة، وفيه يرى أنّ الحق لا يزول بزوال القوّة لأنّه نابع من عدالة وشرعية تضمن استمراريته، في حين أنّ الممارسات التي تفرضها القوة والتي بزوالها أو تراجعها عن مكانتها يتبع ذلك رفض أو عصيان لها يعمل على إلغائها ما يعني ظلمها وجورها، والامتثال لها ليس مطلقا مع الزمن وإنما يظل فترة أوجها ومتى بدأت بالتراجع وحيث أمكن محاربتها أو القضاء عليها يعمل الإنسان على التحرّر منها.

إنّ روسو لا ينتقد فكرة السلطة كتواجد داخل المجتمع، بل العكس يراها ضرورية لتنظيمه، وفي الوقت نفسه لا يدعو لإلغائها، وإنما طبيعة السلطة ونمط الحكم وشكله هو الذي ينبغي أن ينسجم مع طموحات وتطلّعات الشعب بما يحفظ حقوقه ويكرّس القيم والمبادئ الإنسانية.وهكذا أدرك روسو: "...أنّ الاجتماع قد أضحى ضروريّا، ومن العبث محاولة فضّه والعودة إلى حال الطّبيعة. وكل ما نستطيع صنعه هو أن نصلح مفاسده بأن نقيم الحكومة الصالحة ونهيّئ لها بالتّربية المواطنين الصّالحين[2]". إنّ هاته القيم التي ينبغي على الشعب اعتناقها تكون عن طوع (الإرادة العامة) فهو

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص43.

2 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، 1986م، ص203.

حين يتنازل عن جزء من حرّيته عن اختيار وحرية وليس عن قهر وقوة، إنما يترك أنانيته خلفه مع وجود حافز ذاتي داخلي يدفع الشعب للقيام بواجباته لأنه يرى فيها المصلحة العامة التي تعود بالفائدة على الجميع، وهنا يقول روسو: " إذا ما فاجأني قاطع طريق في زاوية من غابة وجب عليّ أن أعطي كيسي قسرا، ولكن هل أكون ملزما وجدانا بأن أعطيه إيّاه إذا كنت قادرا على منعه منه؟ وذلك لأنّ السلاح الذي يحمله هو سلطة أيضا[1]".

إنّ الاعتقاد الخاطئ في لا عدالة الطبيعة في الخلق على حد توصيف روسو، هو ما دفع بالمفكرين ك "فيلون" أو الحكام كالإمبراطور "كليغولا" إلى انتهاج سياسة القمع والاستبداد فيما يشبه الفاشية أو النازية في الحكم. ولعلّ المتتبّع لمشروع المواطنة عبر الينابيع الفكرية التاريخية يرى أن المواطنة نظّر لها على أساس التفاوت قديما، ولعلّ أرسطو (384ق.م-322ق.م) كان من الفلاسفة الأوائل الذين أوجدوا لهذه الحالة ما يبرّرها ودعموها بآراء فلسفية تضمن بقاءها واستمرارها، "وفي الحضارة اليونانية لخّصت المقولة الفلسفية لأرسطو الموقف من المساواة إذ يرى "الرّق بقاء للطبيعة لا تسير بغيره"، ومن ثمّ اعتدّ بالأصل اليوناني دون غيره، واقتصرت صفة المواطنة فقط على الأحرار من الذكور وشاع نظام الرّق وعدّ من ضرورات الحياة[2]". ليعمل روسو على هدم هذا التّصوّر القائم على ازدواجية الإنسان بين المسيطر (الحاكم-السيد) والمسيطر عليه (المحكوم-العبد).

إنّه لمن غير المعقول أنّ الوجود بالقوّة يكون في صورة لا يستطيع المرء تغييرها أو الاعتراض عليها بفعل قوّة المسيطر (الحاكم)، فالرّضوخ لفكرة العبودية وما يلازمها من واقع مأساوي لا يكون عن حب ورغبة، وإنما إكراه وقوّة فرضته السّلطة القائمة مستمدّة إيّاه من قوّة الحاكم، والتي أثّرت مع مرور

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص43.

2 عثمان بن صالح العامر، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر دراسة نقدية من منظور إسلامي، مجلّة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، من الصفحة 223-267، 2003م، ص238.

الزمن في نفوس العبيد، فبات المولود الجديد عبدا. وهنا يكمن "...الفرق بين مواطن حرّ وعبد يتمثّل في كون الإنسان الحرّ لا يخدم سوى الدّولة، بينما يخدم العبد مواطنا أيضا [1]".

من خلال عملية البحث في أصل الإنسان يرى روسو أنّ العديد من ملوك العالم القديم يعتمدون على فكرة الأصل لتبرير موقعهم السّلطوي داخل الدّول، ويتساءل ما إذا كانت شجرة العائلة تمنح الحق والقدرة في نفس الوقت في أن ينصّب شخص ما نفسه ملكا للجنس البشري بدعوى هذه القرابة، حيث يرى أنّ الشرعية لا تقوم على الأصل الذي يمكن لأي أحد منّا أن ينسب نفسه إليه، وهاهنا يكون من العبث أن يرى حكام اليوم في أنفسهم وريثين للماضي ومعه يرثون آلام الناس الذين حرموا من حريّتهم وكرامتهم بسب هذه النّظرة المبنية على أساس اللاّمساواة والتّفاوت.

في هذا الفصل يستكمل روسو عرض خارطة الطريق القائمة على أساس إلغاء القوة كأساس للحق بغية الوصول إلى مواطنة عادلة، فيؤكد على أنّ العهود والمواثيق هي التي تحدّد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وعليها يبنى النظام الشرعي.

يستنكر روسو على المفكر الهولندي " غروسيوس " ما وصل إليه باستنتاجه أنه بالإمكان أن يبيع فرد حريته لفرد آخر، لأنه من الممكن أن تتم عملية الإسقاط على الشعب بأكمله، والذي يرى روسو أنه ببيعه لنفسه لا يبيع فقط معاشه، وإنّما يمنح أيضا شخصه ما يجعل السيد يأخذه كلّه روحا وجسدا، ولا يبقي له على شيء [2].

إن السيد (المستبد) يحمل معه فزّاعة الحفاظ على الأمن وإقرار النظام ضدّ الفوضى التي يمكن أن تنجرّ عن زواله (سقوطه)، وفي المقابل يرى روسو أنه يدفع بشعبه من خلال طمعه و جشعه

---

1 ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د–ط)، 2006م، ص41.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص 44.

اللاّمتناهيين إلى المزيد من الحروب التي يكون على الشعب وحده تحمل كوارثها في حين ينال هو مكاسبها، ثمّ إذا كان الهدوء الممنوح من قبل السيد يقابله العيش في بؤس و شقاء، فالأجدر بنا إما أن نعيش بكرامة أو نموت بدلا من الذل والهوان.

إن الإنسان البائس المقهور يموت ألف مرّة كل يوم جرّاء ما يعانيه من لا إرادته المطبقة عليه عنوة و قصرا، وجعله أداة في يد من يصحبه لجلده كل يوم على حد تعبير "سارتر"، ويستتبع روسو عرض حججه التي تفنّد من الأساس و تدحض كل من يعتقد أنه بإمكان الشعب أن يهب نفسه طواعية لمن يقوده ليلتهمه، وفي تقدير روسو حتى لو وجد شعب كهذا فإنه بفعله هذا يؤكد جنونه، والمجنون لايمكن النظر إلى تصرفاته على أنّها الأساس الذي ينبغي أن يبنى عليه الحق، وإنما لا يؤخذ بما يفعل[1].

إن من المفارقات العجيبة التي يستنكرها روسو أن يستتبع تنازل الفرد عن حريته وبيعه لنفسه تقديم أبنائه كذلك كهبة للسيد، على اعتبار أنهم كيانات حرّة مستقلة تمام الاستقلال عن الأصل (الأب) والذي في مقابل أن يعمل على حفظ سعادتها و تأمين مستقبلها إلى أن تبلغ أشدّها، يسلبها ببيعه أهم قيمة إنسانية ألا وهي حرّيتها في اختيار من ترضاه رئيسا أو حاكما لها، وهنا يحاول روسو أن يقدم لنا نموذج الحكومة الشّرعية وليست المفروضة أو المرادة لشعب ما على اعتبار أن هذا الأخير هو وحده من يحدّد إذا كانت مشروعة لديه أولا[2]. ولعلّ هذا يندرج ضمن ما صرّح به "جون لوك" حين قال بأن الحكومة المدنية قائمة على رضى المحكومين، حيث "رأى لوك أنّ المواطنين يدخلون في عقد

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص44.

2 المصدر نفسه، ص45.

اجتماعي بينهم وبين الحكومة، يوافق المواطنون على طاعة القوانين، وتوافق الحكومة على احترام حقوق المواطنين[1]".

إنّ روسو يرى في الحرية الإنسانية جوهرا يشكّل ماهية الإنسان، وعليه فإذا كانت وحدة الإنسان كماهية عند " روني ديكارت" مرتبطة بأرجل وأيدي فإن ماهية الإنسان عند روسو يستحيل أن تنزع عنها الحرية لأنها جوهر ثابت لا يمكن إزاتها ولا تعويضها في حالة انتزاعها منه، ما يجعل هذا الأخير يفقد إنسانيته بتحوّله إلى أداة لا حياة ولا إبداع فيها بحكم أنّها مسلوبة الإرادة، وهكذا يزول كل معنى لمطالبة العبد بحقوقه التي تخلى عنها يوم أجاز لنفسه أن يبيعها ويمنحها لغيره. وهو ما يستنكره "لابويسيه" قائلا: "...لا يسعنا الإبقاء على أيّ كائن في حال العبودية من دون إلحاق الأذى به، فما من شيء في العالم يناقض الطّبيعة العاقلة سوى الظّلم، فالحرّية طبيعية إذا. لذا فأنا أرى، أنّنا لم نولد وحرّيتنا ملك لنا فحسب، بل نحن مكلّفون أيضا بالدّفاع عنها[2]". وعليه فإنّ افتراض نمط حكم قائم بين الطاعة المطلقة إزاء فرد، وخضوع شعب بأكمله لإرادة ذلك الفرد هو أكبر دليل على بطلان مثل هذه الأشكال والعهود والعقود من الحكم[3].

ينتقد روسو كل المفكرين الذين منحوا الشّرعية من خلال نظرياتهم المؤسسة للاستبداد السياسي وعلى رأسهم "غروسيوس" الذي استنبط من نتائج الحروب واقع تنازل الأسرى عن حرّيتهم في مقابل أن يتنازل المنتصر عن حقّ قتلهم، فيحدث النّفع عند كلا الطرفين، فمن غير الممكن في نظر روسو

---

1 محمد نصر مهنا، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، (د-ط)، 1999م، ص-ص239-240.

2 إيتيان دولابويسي، مقالة العبودية الطّوعية، ترجمة: عبود كاسوحة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص156.

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص45.

أن تحدث الحرب في الحالة الطبيعية، لأن الأرض ملك للجميع والحرب تنشأ نتيجة تضارب مصالح شخصية أي مرحلة لاحقة عن المرحلة الطبيعية التي تتّسم بالسّلام والطمأنينة حيث لا وجود للملكية الخاصة، وهكذا يغيب كل شكل من أشكال الصراع بين الإنسان والإنسان، فالجميع يخضعون لقوانين الطبيعة، ويقدّم روسو الحجج على صحّة ما ذهب إليه بالعودة إلى التّاريخ السياسي لفرنسا، والذي لطالما تورّط في حروب بسبب السياسات الفاشلة لحكومة"لويس التاسع" [1] وكيف أنّ هذه الحروب لم تكن بسبب الإنسان، وإنّما الإرادة المنافية لقوانين الطبيعة التي مارسها المستبد في دولته.

إنّ صفة الحرب تفرض تحويل المواطن إلى جندي وعليه تكون الحروب بين الدول ومن خلال الجيوش التي تتألف من جنود لا أناس أو مواطنين الذين في كثير أو أغلب الأحيان لا يحملون العداء لأناس آخرين، وهذا ما جعل كتب التاريخ تتحدّث عن الحروب بين الدّول لا الأفراد، و يوضّح روسو حقيقة العدو ففي غياب زمن الحرب يعدّ القتل أو الرّق من قبل أجنبي عن الدّولة أيّا كانت صفته بمثابة فعل قاطع طريق، لا عدو بمعنى الحرب.

إن ما أشرنا إليه هنا يكشف ما يفعله الأمير المنتصر في استيلائه على كل ما تقع عليه يداه من غنائم دون أن يمسّ الأفراد أو الأناس بسوء، كما يعمل على التّخلّص من الذين يقفون حجر عثرة في مشروعه الهادف للسيطرة والتوسّع والحاملين للسّلاح في وجهه، والذين ما إن يضعوه يتحوّلون إلى أناس عاديّين، وهكذا يزول سبب التّخلّص منهم، وتخضع الدّولة لسلطة الأمير دون أن يكون هناك حاجة لقتل فرد واحد من أفرادها، وهو عكس ما بنى عليه "غروسيوس" رأيه في النّفع المشترك بين من يجب عليه القتل ومن يتنازل عن حرّيته لينعم ببقائه على قيد الحياة[2].

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ص-ص45-46.

2 المصدر نفسه، ص-ص46-47.

وبما أنّ حق الانتصار لا يخوّل للمنتصر قتل المغلوب فكذلك لا يحق له استعباده، وما ألفناه من محاولة شراء المغلوب لحرّيته هو في الحقيقة محاولة لشراء حق الاسترقاق الذي فرضه المنتصر والذي أوهمه بأنّه منحه حق الحياة. حيث يستخلص روسو في الأخير نوعين من القتل، تبعا لأن المنتصر يبحث دائما عن المكاسب فإنه يعمد إلى قتل المغلوب قتلا مجديا بأن يمنحه الحياة ويستعبده بموجب ذلك عوض أن يقتله قتلا غير مجدي بأن ينهي حياته، وهكذا تزول الفائدة التي يمكن أن يحصل عليها من خلال استغلاله، ليصل روسو في الأخير إلى أنّ الاسترقاق ليس حقّا يمكن من خلاله فرض واقع يجعل العبد مكبّلا بمجموعة من القيود ويمنح المنتصر مكاسب أكبر.

إنّ الحق ينبغي أن ينطلق في تكوينه من العقل لا من المصلحة الفردية لشخص، والتي تعمل على إباحته و إعطائه صفة الشرعية، وإقراره بصورة رسمية.

4.1- من دولة الحق إلى دولة القانون:

يحاول روسو أن يفرّق بين الحاكم والشعب من جهة والسيّد والعبيد، فبملاحظته لما هو حاصل في معظم بلدان أوروبا يرى أنّ العلاقة بين الحاكم والمحكوم قائمة على أساس إخضاع الأول للثاني وليس امتثال الثاني له طواعية، ومن ثمّ تتحوّل إدارة المجتمع إلى عمليّة إخضاع قصري، الهدف منها تحويل كل ما هو خارج عن شخص الحاكم لأداة تخدم هذا الأخير أي مصلحته الخاصة، وهنا تضيع مصالح الشعب أي الآخرين، وهنا يقول روسو: " ...فرق عظيم بين إخضاع جمع وإدارة مجتمع، وإذا ما استعبد أناس متفرّقون من قبل واحد بالتّتابع مهما كان عددهم، لم أر هنالك غير سيّد وعبيد، لا شعبا ورئيسا، وذلك كما لو كنت أرى تكتّلا لا شركة فلا يوجد هنالك نفع عام ولا هيئة سياسية، ولا يعدو ذلك الرجل كونه فردا دائما ولو استعبد نصف العالم، وليست مصلحته غير مصلحة خاصّة عند فصلها عن مصلحة الآخرين [1]" وهكذا إذا تغيب دولة المؤسسات لتحل محلّها دولة الفرد

[1] جان جاك روسو، المصدر السابق، ص48.

أو دولة الزّعيم، والذي بوفاته أو هلاكه تدخل الدّولة في اضطرابات وحروب أهلية، وينفكّ النّسيج الاجتماعي لأنّ بناءه ورباطه كان جبرا لا اختيارا منه، وإذا كان "غروسيوس" يعطي القدرة للشعب لكي يتنازل عن نفسه للحاكم، وبما أنّه يقرّ ضمنيّا بحقيقة وجود مصطلح الشّعب، فإنّه يتوجّب عليه قبل أن يقدّم هذا الشّعب نفسه للملك أن يكون هنالك عقد "دستور" يكون بموجبه هذا الشّعب شعبا (حقوق)، وهنا يقول روسو: "والشعب عند غروسيوس، يستطيع أن يهب نفسه لملك، والشعب عند غروسيوس، إذن شعب قبل أن يهب نفسه لملك، وهذه الهبة نفسها عقد مدني ينطوي على تشاور عام، ولذا يصلح درس العقد الذي يكون به الشّعب شعبا قبل درس العقد الذي يختار به الشّعب ملكا، وبما أنّ ذلك العقد أقدم من الآخر بحكم الضّرورة فإنّه أساس المجتمع الحقيقي [1]" ومن هنا فإن الإقرار بوجود شعب يهب نفسه لملك يقتضي فعلا انتخابيا، وافق من خلاله الأكثرية على هذا المنح، وإذا وجد هذا الانتخاب فمالذي يجعله يتم مرّة واحدة وإلى الأبد، ألا يقتضي أن يتغيّر بتغيّر إرادة النّاخبين (الشعب) لمن يريدونه حاكما عليهم.

ينطلق روسو من حالة اللاّرجعة التي وصل إليها الإنسان الطبيعي الذي غيّر من حالته الأولى إلى حالة صناعية أضحت هي قدره المحتوم الذي لا يستطيع أن يقارعه أو يتملّص منه، "وهكذا يصوّر روسو منشأ المجتمع والقانون، كأنظمة أضافت قيودا جديدة للفقراء، وسلطات جديدة للأغنياء، ودمّرت إلى الأبد الحرّية الطّبيعية، وثبّتت تثبيتا خالدا قانون الملكية وعدم المساواة، وحوّلت الاغتصاب الذّكي إلى حق غير قابل للتّغيير، ومن أجل مصلحة أفراد طموحين قلائل، أخضعت جميع البشريّة للعمل الدّائم والبؤس [2]". وإذا أصبح السّير نحو الأمام إذن وفق حالة جديدة حتمية، وجب إذا أن نرسم تصوّرا جديدا نضمن من خلاله مصلحة الجميع ما يجعل حياتهم متوافقة ومتناسقة مع بعضهم البعض، بمعنى ما لا يضرّ ولا يمس بالحرّيات الشخصية لكل إنسان على حدة، وهو الذي

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص48.

2 محمد عبد المعز نصر، في النّظريّات والنّظم السّياسية، دار النّهضة العربيّة، بيروت، لبنان، (د-ط)، 1981م، ص- ص98-99.

يمنحه روسو مسمّى العقد الاجتماعي أو دستور المواطنة الحقيقة، والذي يصفه بقوله: "إيجاد شكل لشركة تجيز وتحمي بجميع القوّة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله، وإطاعة كل واحد نفسه فقط وبقاؤه حرّا كما في الماضي مع اتّحاده بالمجموع [1]". وعليه فـ "...بموجب هذا العقد فإنّ كل الذي ينضوي تحت لواء الإتحاد النّاشئ عنه يتنازل عن كلّ حقوقه الخّاصة لمصلحة الجماعة التي يمثّلها الإتحاد. ويبدو مثل هذا الشّرط الذي يتضمّنه العقد ثقيلا للوهلة الأولى، لكن ما يجعله مقبولا بالنسبة للشخص الواحد بقدر ما هو مقبول بالنسبة للجميع هو أنّه شرط يشترك الجميع في قبوله والخضوع له[2]".

وهكذا يبنى العقد الذي يستشعر من خلاله كل فرد حرّيته الخاصّة على اعتبار أنّه كان مشاركا في صناعتها ومن ثمّ إقراره نحوها هو امتثال لإرادته التي اتّحدت مع إرادات الجميع لتحافظ على الكل، وأي نقض لما جاء في هذا العقد أو الميثاق الاجتماعي يخوّل الأفراد عدم الامتثال له والاحتجاج ضدّه، والعودة إلى نقطة الصّفر لبناء عقد جديد[3]. تكون مشروعيته نابعة من بناء دولة القانون ودولة المؤسسات لا دولة الفرد، وهو ما يعبّر عنه بقوله: " يضع كل واحد منّا شخصه وجميع قوّته شركة تحت إدارة الإرادة العامة، ونحن نتلقّى كهيئة، كل عضو كجزء خفي من المجموع [4]".

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص49.

2 عبد الرضا حسين الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، وهران، الجزائر، 2015م، ص-ص471-472.

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص-ص49-50.

4 المصدر نفسه، ص50.

إنّ مثل هذا الميثاق ينتج لنا دولة تخضع لإرادة شعبية، وتدار من قبل حاكم وفق ما اتّفقت عليه تلك الإرادة، لذلك يقول روسو: " لا يمكن أن نكون بشرا إلاّ إذا أصبحنا مواطنين "[1] وعن حال المحكومين تتنوّع الدّولة بين أن توصف بالجمهورية أو الملكية أو الديمقراطية، فطبيعة النظام السياسي تستقى من شكل الحياة السياسية و الاجتماعية للأفراد لا العكس. و هو ما يؤكّده هابرماس قائلا: " أنّ مبدأ السيادة الشعبية شرط أساسي لشرعية القانون في الديمقراطية، فهو الذي يسمح للمواطنين بحقوق تكفل لهم إمكانات المشاركة المتساوية في بلورة الإرادة العامة التي تكتسي طابع المؤسسة القانونية لتقرير إرادتهم السياسية[2]".

5.1– سيّد أم مواطن:

يؤكّد روسو على ضرورة التزام كل فرد بالعقد الاجتماعي الذي شارك في صياغته، ما يحوّله إلى سيّد على نفسه يخضع لتلك القوانين ويمتثل لتلك الإرادة التي هي إرادته، ولا يحق له أن يخلف العهد الذّي أقامه لبناء النّظام السياسي وفق ما يجلب المصلحة للجميع.

إنّ الهيئة السّياسية التي جاءت بالسّيد وفق طبيعة العقد الاجتماعي الذي اختارته لنفسها، ينبغي أن تلزم نفسها بما يتوافق مع طموحات الإرادة العامة التي حملها الميثاق الاجتماعي، وبما أنّ الهيئة السياسية هي وليدة هذا الميثاق فمن المستحيل أن تخرج عنه، وهكذا تظل معبّرة عن صورة الشّعب وإرادته، ولا تتحوّل إلى إرادة فردية لا تعكس إرادة من أنشؤوها، وهنا يقول روسو: "ولكن بما أنّ الهيئة السياسية أو السّيّد، لا ينال كيانه إلاّ من قدس العقد فإنّه لا يستطيع أن يلزم نفسه، حتى نحو

---

1 عبد الجليل أبو المجد، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، المغرب، ط1، 2010، ص37.

2 عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (1432هـ-2011م)، ص61.

الآخر، بشيء ينقض هذا العقد الأوّلي، وذلك كأن يبيع جزءا من نفسه أو أن يخضع لسيّد آخر، ونقض العهد الذي وجد بسببه يعني تلاشي نفسه، ومن لا يكون شيئا لا ينتج شيئا[1]".

وهكذا يقرّ روسو بحتمية الالتزام السياسي من قبل كل من السّيد (الحاكم) والمواطنين أو الرّعايا، مستبعدا أن تقوم الهيئة السياسية بما يجلب الضّرر لأعضائها، وداخل هذا الجسد السّياسي المتمثّل في الدّولة ينبغي مراعاة القيام بكل الواجبات التي تمنح الهيئة السياسية القدرة على مواصلة عملها لخدمة جميع أفراد المجتمع، فكل تقصير من أي فرد والنّاجم عن رؤية شخصية فردية ومصلحة ضيّقة الأفق ينعكس سلبا على المجتمع ككل، يخرجنا من تضامن المجتمع إلى أنانية التّجمّع الذي لا محالة يزول[2].

إنّ وجود زمرة من المواطنين الذين يرفضون الامتثال للهيئة السياسية أو الإرادة الجماعية، ويجبرون على الإذعان فهم بذلك لا يخضعون لشخص أو سيّد حتّى يوصفوا بأنّهم عبيد، وإنّما يخضعون لجهاز قانوني متمثّلا في هيئة هي وليدة إرادة أغلبيّة المواطنين، وبهذا هم يمتثلون للإرادة العامة وليس لإرادة فرد يقصي إرادتهم، ومن هنا يكون الرّفض الذي يصدر عن أقلّية من خلال وسائل تعبير ديمقراطية[3].

6.1– قابليّة مشروطة:

بنقده للحالة المدنية يعود روسو من جديد ليتغنّى بالحالة الطبيعية التي يحنّ لها دائما وأبدا، وكيف أنّ الإنسان بإحلاله لقيم جديدة على غير ما أوجدته عليه الفطرة الطّبيعية جعلته يعيش ضمن أعباء صناعية، على اعتبار أنّ الحالة المدنيّة هي حالة منافية للطّبيعة تحت مسمّى " مدنيّة الإنسان اللاّمدنية " وهو ما دفعه إلى تصحيح الرّؤية على اعتبار"أنّ الطبيعة أوجدت الإنسان حرّا وخيّرا

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص53.

2 المصدر نفسه ، ص53.

3 نفسه ، ص53.

وسعيدا، إلاّ أنّ الحياة الاجتماعية التي حتّمتها ظروف كارثية، راجعة إلى الصّدفة، حوّلت الإنسان إلى كائن شقي وزائف [1]" والتي جعلت صورة الإنسان في العصور الحالية مسخا للصّورة الحقيقية الأولى التي وجد عليها، وهنا يقول: "...رأى الإنسان، الذي لم ينظر غير نفسه حتى ذلك الحين، اضطّراره إلى السّير على مبادئ أخرى، وإلى مشاورة عقله قبل الإصغاء إلى أهوائه، وهو مع حرمانه نفسه في هذه الحال منافع كثيرة ينالها من الطبيعة، يبلغ من كسب ما هو عظيم منها، وتبلغ أهلياته من الممارسة والنمو، وأفكاره من الاتساع ومشاعره من الشّرف، وروحه من السّمو[2]".

وهكذا وبالرّغم من أنّ الحالة المدنيّة بمساوئها لا يمكن إلغاؤها والعودة إلى الحالة الطّبيعية أي إلى الوراء، إلاّ أنّه وبتقنينها داخل فضاء العقد الاجتماعي، وبنقلها من حرّية طبيعية لا نهائية إلى حرية مدنية تمتثل لما تمليه الإرادة العامة، مع إبقائها لحق التّملّك ولكن في إطار شروط العقد الاجتماعي تكون الحالة المدنيّة هي البديل الشّرعي وليس الأفضل للحالة الطّبيعية، على شاكلة العقد الموجود داخل الأسرة والقائم على التّراضي "...أراد روسو أن يقيم تعاقدا اجتماعيا أكبر يقي الإنسان شرور حالة المدنيّة التي انتقل إليها باستخدامه للعقل [3]". وبترسيخ قيم العقد الاجتماعي يستطيع الإنسان أن يتجنّب ذلك المسخ الذي نقله إلى مرحلة أنتجت معها كل المفاسد والشّرور التي لقيها روسو في حياته، ومعه المجتمع الفرنسي في عمومه[4].

7.1- التملّك المشروع:

---

1 يوسف السّهيلي، "مصدر التّفاوت بين البشر: مقارنة بين إنسان الطّبيعة وإنسان المجتمع من خلال مقال 1755 لجان جاك روسو"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد136-137، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، (د-ت)، ص117.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص54.

3 محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، (1431هـ-2010م)، ص180.

4 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص54.

إنّ تأسيس العقد الاجتماعي الذي بموجبه تنصهر الإرادات ضمن إرادة واحدة تحت مسمّى "الإرادة العامة" لا يمنع ولا يزيل حالة التّملّك التي بحوزة الأفراد بموجب دخولهم في العقد، وإذا كان يُعتقد أنّ هذا التّملّك الفردي يُفضي إلى صناعة صورة السّيد من جديد، فإنّ روسو يرى أن أملاك الدّولة مجتمعة هي أكبر بكثير من الأملاك الفردية، وبما أن أملاك الدّولة هي ملك للجميع تكون بذلك الإرادة الجماعية هي ما يمثّل الشّرعية وليس سيّد آخر في مواجهة الأقليّة المالكة[1].

بما أن المواطنة الحقيقية لا تنجح إلاّ بحصول كل أفراد المجتمع على ضرورات الحياة فإن الأقلية المتملّكة لما يكفيها لا تنازع تلك الأكثرية في الأملاك العامة التي يجدون فيها ما يسدّ احتياجاتهم، ويقوم روسو بعرض الشّروط التي ينبغي مراعاتها في إجازة التملّك، وهنا يقول: "وعلى العموم لا بدّ من الشروط الآتية لإجازة حق المستولي الأول على أرض ما، وهي: أولا ألاّ تكون هذه الأرض معمورة بأحد، ثانيا: ألاّ يستولي الإنسان منها على غير المقدار الضّروري لعيشه، ثالثا: ألاّ تحاز بمظهر فارغ، بل بالعمل والحرث، أي بهذا الدّليل الوحيد للتّملّك الذي يجب أن يحترمه الآخرون عند عدم وجود مستندات قانونية[2]".

وهكذا يحاول "روسو" أن يقوّض التّملّك الفردي ويحدّ من إطلاقيته، وفق شروط وغايات وأهداف، لا يستثني منها عموم الإنسانية التي يحقّ لها أيضا التمتع بما قدّمته الطّبيعة، وهو هنا يستنكر الحركات الاستعمارية، كالاستعمار الاسباني الذي انطلق باسم تاج "قشتالة" ليبسط نفوذه لاحقا على القارّة الأمريكية، ويتساءل "روسو" ما إذا كانت هذه الرّحلات الاستكشافية كفيلة بحرمان السّكان الأصليّين من أرضهم، وهنا يحاول "روسو" رسم صورة التفكير لدى هؤلاء الحكّام الذين يعتبرون السّيطرة على الأرض يتبعها تلقائيا السيطرة على السكان، وهنا يقول: " وألبق من أولئك ملوك اليوم

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص55.

2 المصدر نفسه، ص55.

الذين يدعون أنفسهم ملوك فرنسة وإسبانية وإنكلترة، إلخ...فهؤلاء إذ يقبضون هكذا، على الأرض، يوقنون بأنّهم يقبضون على السّكان[1]".

يبيّن روسو المفارقة بين تفكير الأمراء (الأفراد) وتفكير الإرادة العامة الجماعية التي تسعى في نزعها لملكية البعض إلى المحافظة عليها ضمن دائرة المال العام، وتحويل حالة النّزاع وما يرافقها من غضب إلى رفاه يعود على الجميع (جمع الضرائب)، وهكذا يحاول "روسو" من خلال عرضه لآرائه حول التملّك إعادة رسم خارطة توزيع الثّروة وجعلها في حدود المقبول واللاّمطاق، حيث يستطيع الجميع أن يتمتّعوا بقدر من الملكية، وفي الوقت نفسه لا يحق للأقلية امتلاك كل شيء، وهذا ما جاء العقد الاجتماعي لترسيخه، وهو محاولة سدّ الهوّة بين الفقراء والأغنياء بصورة تسمح باستمرار الحياة تحت مسمّى مجتمع ودولة، يكون المواطنون متساوين أمام القانون بالرّغم من الفوارق الفردية التي تخلق معهم[2].

2-المبحث الثاني: السيادة

1.2- وحدة السيادة:

يرى روسو أن دولة العدالة التي تقدّم الرّفاه العام لكل المواطنين هي تلك التي تنبثق من الإرادة العامة دون سواها، وإذا كان التحول من الحالة الطبيعية إلى الحالة الصناعية أمرا دعت إليه الصراعات حول المصالح الفردية، فإن العمل المشترك من أجل المصالح المشتركة هو وحده الكفيل بجعل هذه الحالة الصناعية أو الجديدة ملائمة للعيش المشترك بين المواطنين[3]. وهكذا يجعل روسو من المستحيل تغييب

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص56.

2 المصدر نفسه، ص57.

3 نفسه، ص60.

هذه الإرادة أو نقلها في صورة شخص السيد، فالإرادة العامة لا يتم التنازل عنها أو نقلها لأنها ملك وكيان إرادة الشعب ككل، في مقابل إمكانية تغيير صورة الحاكم دون المساس بطبيعة الإرادة العامة.

يحذّر روسو من بعض الانزلاقات فيما يخص تحويل الإرادة العامة لإرادة خاصة في صورة ملك أو حاكم، وذلك لما للإرادة الخاصة من جنوح الأنانية في مقابل الإرادة العامة التي تبحث عن مصلحة الجماعة، ولهذا فإنه ينبغي دائما النظر لما يصدر من أوامر أو قرارات من الحاكم وصداها ووقعها على الشعب فهو وحده المخوّل إمّا بقبولها لأنها تتماشى مع الإرادة العامة، وحينها تحمل مشروعية التطبيق وتحوز تقبّل الشعب، وإما برفضها والاعتراض عليها لأنها لا تمثل إلا إرادة من صاغها أي إرادة الحاكم، وبالتالي فهي جاءت بهدف الخير الخاص دون العام[1].

إذا كان روسو رفض فكرة التنازل عن السيادة، باعتبارها إرادة جماعية فإنه كذلك رفض أن تقسّم للسبب ذاته الذي منع التنازل عنها، والسيادة في توافر شرط غالبية الشعب تتحوّل إلى عقد يحوي مواد قانونية يخضع لها الجميع، في حين أن توافقية جزء من الشعب تنزل بالعقد إلى مستوى المرسوم باعتبار أنه يمثل إرادة جزئية وليس إرادة كلّية لعموم الشعب [2] وهكذا يتّهم روسو السياسيين بممارسة الشّعوذة كونهم قسّموا مالا يقسّم، وفصلوا مالا يفصل ألا وهي السيادة حيث يقول: "فهذه هي شعوذات سياسيينا تقريبا، فهؤلاء بعد أن قطعوا الكيان الاجتماعي أجزاء بسحر جدير بالسّوق، جمعوا بين هذه الأجزاء بما لا نعرف كيف وقع[3]". وهنا يرجع روسو ما حصل إلى النظرة اتجاه السلطة ككيان مجزّء، وليس ككل مكتمل ما ينعكس سلبا على رؤية السّاسة للسيادة التي تمارسها السلطة في صورة الخلط بين القانون وتطبيقه، وهنا يقول روسو: "وهكذا رئي مثلا، أن شهر الحرب وعقد

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص60.

2 المصدر نفسه، ص61.

3 نفسه، ص61.

السّلم من أعمال السيادة، والأمر غير هذا مادام كل واحد من هذه الأعمال ليس قانونا، بل هو تطبيق للقانون فقط، بل هو عمل خاص يعيّن منحى القانون[1]".

لقد شاب موضوع الحقوق السياسية في نظر روسو الكثير من الغموض والضّبابية في خطابات المنظّرين، ليس لقصر نظر حاصل لديهم أو عدم إدراك الوجه الذي ينبغي أن تبنى عليه طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وإنما طبيعة النظم الاستبدادية التي كرّسها ملوك أوروبا في مرحلة العصور الوسطى وبداية العصر الحديث، جعلت العلاقة بين الملوك والمفكّرين علاقة مصلحة. حيث يعمل كل مفكّر على التنظير بما يمنح المزيد من الحقوق للملك سالبا إياها بالمقابل من الشعب، ولعل روسو يرجع ذلك للمصلحة التي تنجرّ عن هذا التنظير الموجه للمفكرين، في حين أن الوقوف إلى جانب الشعب لا يجلب مصلحة بقدر ما ينجرّ عنه ضرر، وهنا يقول روسو: "ولكنّهما كانا يقولان الحقيقة هزيلة، ولم يكن عليهما أن يداريا غير الشّعب، والواقع أن الحقيقة لا تؤدي إلى الجاه، والشّعب لا ينعم بسفارات ولا بكراس وجعالات [2]". ولعلّ الواقع الأوروبي هو نفسه الواقع الإسلامي بنوع من التصرّف واستبدال المفكّرين برجال الدين وهو ما أفرد له وجيه كوثراني كتابا بعنوان " الفقيه والسلطان" حيث يقول: إنّ منطق قيام الدولة العثمانية على الغلبة والقهر لم يكن يسمح للفصل بين الدين والسياسة بمقدار ما كان يستوجب توظيف الدين في خدمة نظام الغلبة هذا. لذلك كان على الدولة العثمانية إيجاد قوانين وأجهزة ومؤسسات تتيح لها استيعاب العلماء والفقهاء في هذه المؤسسات بما يؤمّن حسن الرقابة والسيطرة على الفكر. وهو أمر نجحت فيه الدولة العثمانية بأن

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص-ص61-62.

2 المصدر نفسه، ص62.

جعلت المؤسسة الدينية تقوم بحماية الاستبداد السلطاني، وصولاً إلى تأسيس قطاع من الاستبداد الديني في الدولة والمجتمع[1]".

2.2– الإرادة العامة:

يحذّر روسو من توجيه الإرادة العامة إلى ما ليس فيه الخير العام، على اعتبار أن الشعب يريد الخير دائما لنفسه لكن يمكن أن يتّجه ويتّخذ القرار السّيء ظنّا منه أنّه هنالك يحصل نفعه، ويحصل هذا عندما توجّه إرادة الجميع أي الإرادة العامة. ويحصل ذلك عندما تتّفق زمرة في شكل مجموعة أو جمعية على إنتاج قوانين لصالحها (مصلحة خاصة)، فهذا يشكّل خطرا على الإرادة العامة، فكأن الشركة الصغرى تسيطر على الشركة الكبرى وتقودها، في حين ينبغي اعتبار قرارات الشركة الصغرى ملزمة للشركة الصغرى دون الكبرى، وهنا يقول روسو: "وإذا ما تشاور الشعب الخيّر بما فيه الكفاية ولم يكن بين المواطنين أي اتصال فإن العدد الكبير والاختلافات الصّغيرة يسفران عن الإرادة العامة دائما، ويكون القرار صالحا دائما، ولكن العقبات إذا ما قامت وتألفت جمعيات جزئية على حساب الجمعية الكبرى، فإن كل واحد من هذه الجمعيات تصبح عامة بالنسبة إلى أعضائها، وذلك على حين تبقى خاصة بالنسبة إلى الدّولة[2]". وعليه عندما يقسّم المجتمع إلى هيئات وجمعيات جزئية يتضاءل عدد الأفراد المصوّتين لأن كل جمعية تعبّر عن رأي مجموعة، وإذا كانت النتيجة المعتمدة مرتبطة بما يمخّض عن الجمعية الأعظم وإقصاء الجمعيات الأخرى، وبذلك يرى روسو أن الإرادة العامة يمكن أن تضل لأنها تنتقل من إرادة عامة إلى إرادة خاصة[3].

---

1 وجيه كوثراني: "الفقيه والسلطان؛ جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية – القاجارية والدولة العثمانية"، دار الطليعة بيروت، ط2، شتنبر 2001م، ص70.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص63.

3 المصدر نفسه، ص63.

يحدّثنا روسو عن الآليات التي يضعها لحماية الإرادة العامة بالتّأكيد على مبدأ التصويت الفردي، كما وفي حالة وجود جمعيات جزئية فإنه لا يقول بإلغائها وإنما دفعها لتكون مقسّمة بشكل متوازي ومتساوي فيما بينها ما لا يمنح أيّا منها القدرة على أن تكون هي الأغلبية، وبالتالي عدم قدرة إحداها على السيطرة على صناعة القرار الرّسمي للدّولة[1].

يرى روسو أن الكيان السياسي للدولة نابع من ذلك الميثاق الاجتماعي (الدستور) الذي يعتبر مرجعا لاتحاد أفراد المجتمع الواحد، وبانفصالهم لا وجود لا للدّولة ولا للكيان السياسي. "والحقيقة أنّ "العقد الاجتماعي" يبدو أنه يتناول الفكرة المحوريّة لـ"خطاب عن اللاّمساواة" ولكن بطريقة عكسية، حيث يرسم الخطوط العامّة لعقد الاجتماع السياسي يجمع بين المواطنين بدلا من أن يفرّقهم، ويحافظ على قيم المشاركة العامة العادلة التي تدعم حرّيتهم بدلا من أن تدمّرها[2]".

إن الطابع المطلق الذي تتّخذه السلطة نابع من طبيعة الميثاق الاجتماعي الذي يمنحها تلك الصفة على جميع أفراد المجتمع، وإذا كانت السلطة المطلقة تقتضي تنازلا لكل فرد من المجتمع عن جزء من إرادته وحرّيته وأمواله لصالح فرد واحد يكون مخوّلا هو وحده باستخدامها بما يتوافق مع الإرادة العامة التي وضعها وحمّلها كل فرد له، فإنه في الوقت نفسه لا يملك السيّد الحق في فرض ما لا يتناسب مع تلك القدرة والقوة التي منحها الشعب له لخدمة الصالح العام، فالعلاقة هنا علاقة نفع مشترك مالا يخوّل السيد إقرار أي قانون أو إجراء لا تكون فيه المصلحة العامة حاضرة[3]. فالنفع العام هو ما يجب أن يستشفه كل مواطن في كل طلبات الحاكم.

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص64.

2 روبرت ووكلر، روسو، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: أحمد محمد الرّوبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2015م، ص72.

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص65.

يدافع روسو عن فكرة الإرادة العامة مانحا إيّاها السّداد والرّشاد في ما تتّفق عليه أو تعمل على صياغته من قوانين تطبّق في الأخير على هاته الإرادة، والتي تلتزم بما صاغته (وضعته) لنفسها. وهكذا فإن التفاؤل كنيّة الذي يبديه روسو إزاء هذه الإرادة قائم على فكرة البحث عن الخير فيما يمكن أن يصدر عن الإرادة العامة التي لا يعلم كل فرد منها ماهية وضعه عندما يتشكّل العقد الاجتماعي، أي ضمن أي طبقة اجتماعية سيكون ما يقتضي البحث عن العدالة في الاختيارات المؤسّسة لطبيعة النظام والسلطة داخل المجتمع، ولعل هذه الفكرة هي ما اصطلح عليه "جون رولز" لاحقا على تسميتها "حجاب الجهل"[1].

إنّ ما يكشف عن سداد الأحكام والإجراءات التي تصدر من طرف السّلطة هو اقترانها بالمصلحة المشتركة التي عملت الإرادة العامة على بنائها وترسيخها انطلاقا من حجاب الجهل، إلاّ أنه وبحدوث الأمور الطّارئة وتجدّدها مع صيرورة الحياة، يظهر جليّا صدور قرارات وأحكام إزاء ما يستجد من أحداث سواء سياسية أو اقتصادية إمّا باسم القانون أو القضاء، وهنا تكون الإرادة الحاكمة في قراراتها إرادة خاصة لا عامة ما يجعلها عرضة للخطأ ومخالفة لما تريده الإرادة العامة على اعتبار أنها كانت مقصاة من إبداء رأيها، وهنا يستشهد روسو بمثال أثينا في العهد اليوناني، وتحول الشعب من إرادة عامة إلى إرادة حاكم، ومثال ذلك موضوع استغلال الغاز الصخري في الجزائر. ومن هنا فالإرادة العامة لا نقرأها كعدد وإنما كمصلحة مشتركة.

إن الإرادة العامة تشكّل ذاتا واحدة من حيث أنها تعتنق جميعا مبدأ قيام دولة المواطنة، التي لا تحقق إلا من خلال التفكير الجماعي المشترك، والذي يصبوا إلى نفس الهدف، ما يجعل الناخبين ناخبا واحدا كفكرة تحاول أن ترسم لها تمثّلا في الواقع تعكسه الدولة الوطنية (دولة المؤسسات).

---

[1] جان جاك روسو، المصدر السابق، ص66.

إن التبرير المشروع الذي يقدمه روسو لتدخّل المواطنين أو الإرادة العامة في صلاحيات السّلطة متمثّلة في السيد أو الحاكم لا ينبغي أن ينظر لها بشكل دوني أي بين الحاكم من هو أعلى والمواطن من هو في الأسفل، وإنما العلاقة هي علاقة هيئات أي مؤسسات قانونية ودستورية، بحيث عندما ترى الإرادة العامة مصلحتها في غير ما أقرّه الحاكم، فهي تعمل من خلال الهدف الذي أبدعت به العقد الاجتماعي إلى إلغاء وإزالة كل ما يتعارض مع الصالح العام الذي وجدت الإرادة السياسية لتحفظه وتعمل على إنمائه، فيكون كل من على تراب الدولة مواطنين يتقلّد كل واحد منهم وظيفة في مكان معين (الفكر الوظيفي) ومعها يكون الحاكم موظفا يشغل منصب الرّئيس والأستاذ موظفا ومدير البنك موظفا كل حسب طبيعة عمله، ما لا يترتّب عليه وجود فوارق بينهم أي تفاوت وطبقية فكلّهم موظفون يعملون في إطار خدمة المصلحة المشتركة للإرادة العامة، وهنا يقول روسو: "ليس هذا عهدا بين الأعلى والأدنى، بل عهد هيئة بين كل واحد من أعضائها، وهو عهد شرعيّ لأنه قائم على العقد الاجتماعي، وهو عادل لأنه مشترك بين الجميع، وهو نافع لأنه لا غرض له غير الخير العام، وهو مكين لأن له ضمانا بالقوّة العامة والسّلطة العليا، ولا يخضع الرّعايا لغير إرادتهم الخاصة، ماداموا غير خاضعين لسوى تلك العهود[1]".

إن النظرة الروسوية ترى في السّلطة تجسيدا لما اتفقت عليه الإرادة العامة، والتي تبحث عن المساواة الحقيقية في الحقوق والواجبات، وهكذا ينبغي على السّلطة أن تلزم الجميع على حدّ سواء، ومتى تغاضت عن البعض تحوّلت من سلطة عامّة إلى سلطة خاصة، وتحوّل معها العقد الاجتماعي ذو الطابع الجماعي إلى عقد خاص، يصير المستفيدون منه هم وحدهم من يلتزمون به ويسعون إلى الحفاظ عليه، تبعا لما يمنحهم إياه من قوّة وسيطرة وتفوّق، ولعلّ هذا ما يفسّر دفاع النظم الرجعية والملكية والاستبدادية عن طبيعة أنظمتها في حروب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ضدّ التيارات التي أرادت خلق نظم جديدة ترتكز على المصلحة الجماعية المشتركة لا المصلحة الخاصة للأقليّة.

---

[1] جان جاك روسو، المصدر السابق، ص67.

وبهذا أراد روسو أن يخلق حالة من مجتمع المساواة داخل المجتمع المدني الحاصل أمامه "...عن طريق رسم صورة للمؤسسات الضرورية لحصول المواطنين على حرّيتهم، وبوضع الأسس الدّستورية للسلطة السياسية الشّرعية بأشكال مختلفة ملائمة للظروف المتباينة: استطاع أكثر مواطني جمهورية جنيف فخرا بانتمائه لها شجب النّظم الاستبدادية الملكية الحاكمة في عصره، وفي الوقت نفسه تقديم مخطّط للدّول التي ربّما تتحقّق فيها الفضيلة السياسية من خلال تجمّع رعاياها معا كي يحكموا أنفسهم بأنفسهم[1]".

إنّ تلك الهبّة الشّرسة لملوك أوروبا لم تكن بغرض حفظ أوطانهم، وإنما من أجل الحفاظ على ملكهم والعمل على استمراريته، كما وضح روسو في الوقت نفسه الشكل الذي ينبغي والذي لاينبغي على المواطن فيه إقحام نفسه في الحروب، وما يترتّب عن ذلك من خطر فقدان الحياة، وهنا يقول روسو: "إنّ على الجميع أن يحارب في سبيل الوطن عند الضّرورة لا ريب، ولكن ليس لأحد أن يقاتل في سبيل نفسه إذ ذاك، أو لا نكسب شيئا باقتحامنا، في سبيل ما يمنحنا سلامتنا، بعض المخاطر التي يجب أن نسعى إليها في سبيل أنفسنا عند فقد هذه السلامة[2]".

إنّ روسو يرى أن الدولة الوطنية تدفع بالمواطن إلى إقحام نفسه في الخطر للدّفاع عنها، لأنها عادلة ومعها شعر بإنسانيته، لذلك لا يدّخر جهدا في حمايتها، وفي هذا السياق نذكر أن 20% من شباب العالم العربي في استطلاع للرّأي يرفضون الدفاع عن أوطانهم في حالة تعرّضها لحرب من طرف قوّة خارجية، وذلك ما يعكس شعورهم باللاّعدالة وغياب فكرة المواطنة ومعها شرعية الدّولة ككل، ما يدفعهم لعدم مواجهة أي خطر من أجلها.

---

1 روبرت ووكلر، روسو، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: أحمد محمد الرّوبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، المرجع السابق، ص72.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص68.

3.2- الموت المرغوب:

يطرح روسو في هذا الفصل المفارقة بين من لا يملك ومن يعطي ومن يأمر بالتّنفيذ، بدعوى فكرة الحق في المخاطرة بدعوى استمرار الحياة، والذي قد ينجم عنه أيضا الموت، وهنا يقول: "ولكلّ إنسان حقّ المخاطرة بحياته الخاصة حفظا لها، وهل قيل قط، كون الذي يقذف نفسه من نافذة، فرارا من حريق، مقترفا ذنب الانتحار؟ وهل عزي هذا الجرم أيضا إلى من يهلك في عاصفة لأنه كان لا يجهل خطرها؟[1]".

إنّ الحفاظ على المكتسبات التي يمنحها العقد الاجتماعي من خلال الانتقال من حالة اللاّإستقرار والفوضى والتفاوت التي حصلت مع المرحلة المدنيّة إلى حالة الوطن والمواطنة ودولة المؤسسات، يقتضي من كل فرد الدّفاع عن هذه المكتسبات التي أضحت تشكّل كيانه الحقيقي المفقود في المرحلة المدنيّة، أي قبل قيام عقد اجتماعي مبني على الإرادة العامة، حيث لم يستشعر الإنسان إنسانيته قبل مواطنته، فهو حين يقدّم حياته من أجل تلك المكتسبات فهو يدافع عن إنسانيته أولا ومواطنته ثانيا، والتي لم تتحقّق إلاّ في كنف الدّولة الوطنية، وحينئذ لا يتردّد في التّضحية إذا اقتضت الضّرورة ذلك، وهنا يقول روسو: "...فمتى قال الأمير له:"يلائم الدولة أن تموت" وجب عليه أن يموت، وذلك لأنه لم يعش في مأمن حتى ذلك الحين إلاّ وفق هذا الشّرط، ولأن حياته عادت لا تكون نعمة من الطبيعة، بل هبة من الدّولة مقيّدة بشرط[2]". ونلاحظ كيف ربط روسو بين الدّولة والمواطن، وكأنهما كيان واحد فبزوال أحدهما يزول الآخر.وهذا يتناسب مع ما كتبه "تولوميو":

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص69.

2 المصدر نفسه، ص69.

"إنّ حبّ الوطن يتأسس على جذور الإحساس الذي لا يضع المصالح الخاصة قبل العامة، بل العامة قبل الخاصة[1]".

ينبغي أن تلحق العقوبات كل من تسوّل له نفسه الخروج عن العقد الاجتماعي ومناقضة القوانين، حيث يخرج بأفعاله من الإرادة العامة ويخون التزامه نحوها، ما يخلع عنه صفة المواطنة ويجعله عدوّا للميثاق الاجتماعي، وخطرا على الدّولة ومواطنيها، وهنا يقول روسو: " وهنالك تصير سلامة الدّولة مناقضة لسلامته، فيجب أن يهلك أحدهما، فإذا أعدم المجرم وقع هذا على أنّه عدو أكثر منه مواطنا، وتعدّ المحاكمات والحكم بيّنات على نقضه المعاهدة الاجتماعية وعلى كونه عاد لا يكون عضوا في الدّولة من حيث النتيجة[2]".

إنّ إلحاق العقوبة في شكلها الأقصى ألا وهو الإعدام يراه روسو عملا عاما لا خاصا، ليس مرتبطا بالسّيد وإنّما بالهيأة القضائية، وهو في الوقت نفسه يدافع عن حق الحياة التي هي أغلى ما يملك الإنسان من خلال توجيه اللّوم إلى الحكومة التي تسرف في استخدام هاته العقوبة، حيث يقول: "إنّ كثرة العقوبات دليل على ضعف الحكومة أو كسلها، فلا يوجد رذيل لا يمكن جعله صالحا لشيء ما، فلا يحق إعدام غير من لا يمكن حفظه بلا خطر، ولو كان ذلك الإعدام للعبرة[3]". وهكذا يضع روسو قواعد تحفظ حياة الإنسان وتمنع عنه هاته العقوبة القصوى، على اعتبار أن العقاب هدفه الأساسي البحث عن إصلاح المخطئين، وإدماجهم في الحياة من جديد، ومتى تسنّى ذلك تخلّينا عن فرض عقوبة الإعدام، وإذا كان الإعدام نصيب بعض المواطنين جرّاء أخطائهم، فإن هاته العقوبة لا نراها أبدا تشهر في وجه السّيد (الحاكم)، وهنا هو يدعوا إلى تعميم الجزاء على كل المواطنين إن

---

1 ماوريتسيو فيرولي، الفكر الجمهوري، تر: ناصر إسماعيل، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، (1432هـ-2011م)، ص87.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص70.

3 المصدر نفسه، ص70.

هم اقترفوا في حق الدّولة الخطأ الذي يجعلهم لا يتمتّعون بحق الحياة ليكون موتهم حياة واستمرار للدولة، وهنا يقول روسو: " وأما حق العفو أو إعفاء المجرم من العقوبة التي فرضها القانون ونطق بها القاضي فإنه لا يخص غير من هو فوق القاضي والقانون، أي السّيد، حتى أن حقه في هذا الأمر غير واضح تماما والأحوال التي يستعمله فيه نادرة جدّا[1]".

إن مفتاح صياغة المواطن الجيّد الذي يصنع الدّولة الوطنية متعلّق بجدارة نظام الحكم وتسييره للأفراد ما يضمن امتثالهم للقوانين، ويزرع فيهم حرصهم الشّديد على بناء المستقبل الأفضل للجميع وعليه فـ" إنّ أي إصلاح سياسي يجب أن يبدأ بتكوين الشّعب، أي بالتّربية، والحكومة المستبدّة تهمل التربية إهمالا تاما ليكون نشوء الجيل، كنشوء الأشجار في الغابات: تعيش ما شاءت لها رحمة للحطّابين ...والصّدفة وحدها هي التي تجعلها مستقيمة أو معوجّة [2]". وعليه فإنّ القيادة الممتازة من قبل الرّبان، وإشرافه على طاقمه هي التي تضمن سلامة السفينة، وتحول دون غرقها، ومنه نجد: " العقوبات قليلة في الدّولة الحسنة الإدارة، لا عن كثرة العفو، بل عن قلّة المجرمين، فكثرة الجرائم تضمن عدم العقاب عند انحطاط الدّولة[3]". وهكذا لا ينظر روسو إلى قاعدة الدّولة ومظاهر الإجرام بقدر ما ينظر إلى الهرم الذي يشرف على التسيير والإدارة والتي تنعكس على حياة المجتمع وتصرّفاته، فالحكومة الحسنة الإدارة هي التي تقضي على الإجرام وليس المجرم.

4.2– عدالة القانون:

لعلّ الاتفاق المبدئي حول دستور المواطنة (العقد) من طرف المتعاقدين هو غير كافي لجعل الدّولة تتحرّك من خلاله لذلك ينبغي إنتاج سلسلة من القوانين التي تمنح الدولة الحركة والدّيمومة، وهنا يقول

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص70.

2 أحمد سويد، لافتات على الطريق، دار الفارابي، بيروت، لبنان، (د–ط)، 1988م، ص44.

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص70.

روسو: "بالميثاق الاجتماعي منحنا الوجود والحياة للهيئة السياسية، والآن يجب علينا أن نمنحها الحركة والإرادة بالاشتراع، وذلك لأن العقد الابتدائي الذي تألفت به هذه الهيئة والتحمت لم يعيّن بعد شيئا ممّا يجب أن يصنعه للبقاء[1]".

يؤكد روسو على ضرورة الانتقال من عقد الحياة (الدستور) إلى عقود جزئية في شكل قوانين تنظّم كل منحى من مناحي الحياة (اجتماعية، اقتصادية، سياسية)، ولكن ما هو شكل القانون الذي يراه روسو قانونا في نظره؟

يؤكد روسو على أن القانون ينبغي صناعته من قبل الإرادة العامة مستبعدا كل الأغراض الخاصّة في صناعته سواء كانت داخلية أو خارجية لتكون صورة القانون كالتالي: "ولكن جميع الشعب إذا ما سنّ في سبيل جميع الشعب لم ينظر إلى غير نفسه، فإذا ما تكوّنت علاقة حينئذ كان هذا بين وجهتين للغرض كاملا، وذلك من غير تقسيم للكل، وهنالك تكون المسألة التي يسن حولها عامّة كالإرادة التي تَسُنُّ، وهذا العقد هو ما أسمّيه قانونا [2]". وهكذا تكون مصداقية القانون مرتبطة بكلّيته من جهة وبتجريده على اعتبار أنّه لا يحدّد أي فرد أو شخص أو جماعة، و يمايزها عن الآخرين، وإنما يطرح الامتيازات أو أنماط الحكم دون تحديد لأشخاص بعينهم يحملون عليها، ما يجعل القوانين ذات بعد لا زمني، ويكسبها مصداقية في محاربتها لكل تفاوت، وعليه فالسلطة التشريعية تصنع قوانين كلّية ومجرّدة لا تربطها بأشخاص، أي ليست هي من ينفّذها (الفصل بين السلطات).

إنّ كلّية القوانين حسب روسو هو ما يمنحها الصورة العادلة التي يقبلها كل أفراد العقد باعتبارها تعبيرا ومظهرا لإرادتهم، وهنا يقول: "وإننا بعد النظر إلى ذلك نرى من فورنا أنه عاد لا ينبغي أن يُسأل عمّن يحق له وضع القوانين ما دامت من عمل الإرادة العامة، ولا عن كون الأمير فوق القوانين

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص71.

2 المصدر نفسه، ص72.

مادام عضوا للدّولة، ولا عن كون القانون غير عادل ما دام الإنسان لا يجور على نفسه، ولا كيفية كون الإنسان حرّا وخاضعا للقوانين معا ما دامت القوانين سجلاّت لعزائمنا فقط[1]". وهذا الطرح هو الذي سيأخذ به "هيغل" في فكرته حول كلية القوانين، حيث يقول: :"هنالك كثير من القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة وفاسدة، ومثل هذه القوانين، ليست نتاجا للكلّي، وهي بالتّالي مظاهر لعدم الحرّية، ومن ثمّ فالقانون الذّي أملته مصالح طبقة خاصّة، أو حتّى مصالح شخص واحد، هذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلّية للرّوح كروح، بل بالعكس إنّه يتضمّن الغايات الشّخصية لأفراد يعارضون الكلّي[2]".

يحلّ روسو كل المشاكل التي يمكن أن تطرأ داخل المجتمع المدني بدءا من العقد الاجتماعي وصولا إلى القوانين وطريقة صناعتها، ليجد الفرد نفسه داخل المجتمع في الصورة العادلة التي لا يعترض عليها، بقدر ما يسعى لحفظها ودوام استمرارها.

لا يهتم روسو بشكل النّظم الحاكمة بقدر ما يجب أن تُراعى فيها الإدارة العامة كصورة لصناعة الحياة السياسية في كل مراحلها، وعليه لا يكون النظام الحاكم شرعيّا إلاّ إذا ارتبط بجماهيرية الشعب في تأسيسه، وهنا يقول: " وأسمي جمهورية، إذن كل دولة تدار بقوانين مهما كان شكل هذه الإرادة، وذلك لأن المصلحة العامة هي التي تسود هنالك وهنالك فقط، ويكون الأمر العام حقيقة، وكل حكومة شرعية جمهورية[3]".

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص72.

2 علي عبود المحمداوي، الإشكالية السّياسية للحداثة، (من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل) هابرماس نموذجا، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م، ص- ص41-42.

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص73.

يرى روسو أنّ اهتداء الشّعب لصناعة مستقبل أفضل له ليس من السّهولة بمكان، لأن مجموع الشعب الجاهل حتى وإن أراد الخير لنفسه كنيّة صادقة منه، فإن صناعته السياسية قد تسير عكس التيار وعكس الإرادة التي ولّدتها نيّته، فالديمقراطية الشّعبوية حتى بحضورها قد لا تتحقق المصلحة العامة لغياب رؤية صحيحة ترشد هؤلاء نحو نفعهم العام، وعليه ينبغي بعث ديمقراطية نخبوية تنير الطريق لعموم الناس، وتفتح أعينهم عن السبيل الأفضل لبلوغ واستشعار معنى العدالة، وهنا يقول روسو: " إن الشعب يريد الخير دائما، ولكنّه لا يراه من تلقاء نفسه دائما [1]". وعليه وفي حضور ديمقراطية الشعب ككل يمكن أن تتوه سفينة الوطن في غياب الرّبان الماهر الذي يقود المجموعة لخيره وخيرها، وهو ما يتحدّث عنه فوكوياما في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" (دول تعتقد أنها في المسار الصحيح، وهي ليست على السّكة أساسا).

إنّ روسو يبحث عن مشرّع واع يستطيع رسم مشروع المواطنة العادلة لأنه لا يمكن للأعمى أن يقود البصير وهنا يلمّح إلى الحاجة لعقل التّنوير ليقود عمليّة الإصلاح، وفي سبيل بناء الإنسان القادر على تجسيد المشروع السياسي الذي يطرحه في كتابه "العقد الاجتماعي" كتب كتابه "إميل". حيث ينبغي بناء الإنسان على عكس الحيوان المدفوع بالغريزة والذي لايغيّر الحالة الطّبيعية فالإنسان عدوّ نفسه فكما يبني يمكن أن يهدم لذلك فـ "الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته، ونقصد فعلا بالتربية الرّعاية (التّغذية، التعهّد) والانضباط والتعليم المقترن بالتّكوين. ومن هذه الزّوايا الثّلاث، يكون الإنسان رضيعا، وتلميذا، وطالبا[2]".

كشرط لقيام الدولة الوطنية العادلة ، ومن أجل استمرارها وتقدّمها نحو الأفضل تحتاج في صياغة قوانينها ونظمها إلى تشريع قوي، وعلى مستوى عال من الذكاء ينظر في مستقبلها عشرات السنين

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص73.

2 إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص *تأملات في التربية *ما هي الأنوار؟ *مالتوجّه في التفكير؟، ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2005م، ص11.

إلى الأمام، وحيث أن هذا حسب روسو يجعل من الأنتلجنسيا حجر الأساس لصناعة النموذج السياسي الأمثل، فهو يرى في أزمة القرن الثامن عشر ككل مشكل جهل سياسي من قبل السّلطة الحاكمة، وعليه لا يمكن للأعمى أن يقود البصير على حد تعبيره في كتابه " أصل التفاوت"، وعليه فصناعة دولة قوية تحتاج إلى نخبة مثقّفة تستطيع رصد مواطن الخلل وعلاجها، وقادرة على إحداث الثورة بمعنى الانتقال من وضع سالب إلى وضع موجب[1].

إنّ محاولة الإصلاح داخل المجتمع ينبغي أن تنطلق من عقل واعي يعرف جيّدا الطريق الذي ينبغي السّير فيه للوصول إلى الهدف الحقيقي والرّئيس الذي قام من أجله بصياغة العقد الاجتماعي، وهكذا تنحصر وظيفة المشرّع كما يقول روسو: "أن يشرع من الإنسان قواه الخاصة ليعطيه من القوى ما يكون غريبا عنه وما لا يستطيع أن يستعمله من غير مساعدة الآخرين، كلّما بادت هذه القوى الطبيعية وتلاشت عظمت القوى المكتسبة ودامت، وأصبح النّظام متينا كاملا...أمكن أن يقال أن الاشتراع في أعلى نقطة من الكمال يمكن أن يصل إليه "[2]. والذي لا يتم إلاّ من خلال الفصل بين القانون والمشترع (الفصل بين السلطات) ومن حيث المصلحة لا يشرّع قوانينا لخدمة مصالحه الخاصة.

يؤكّد روسو على مسألتين حاسمتين تضمنان عدالة القوانين، الأولى عدم ربط مصلحة المشترع بالقوانين المصنوعة، ولزيادة الأمان الأخذ بمنهم خارج العقد الاجتماعي في صياغتها لتزول المصالح الذاتية عند تشريع القوانين، والمسألة الثانية تكمن في الفصل بين السلطات، وهنا يقول روسو:" ولما منح ليكورغ وطنه قوانين بدأ باعتزال العرش، وكان من عادة معظم المدن الإغريقية أن يعهد إلى غرباء في وضع قوانينها، وقد صارت جمهوريات إيطالية حديثة على هذا الغرار في الغالب...وقد أبصرت

---

1 هاشم صالح، الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي، بيروت، ط1، 2013م، ص13.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص-ص74-75.

روما في أزهى عصورها انبعاث جميع جرائم الطّغيان في صميمها وكادت تبيد، وذلك لجمعها السّلطة الاشتراعية والسلطة ذات السيادة في رؤوس واحدة[1]".

إن سلطة صناعة القانون مرهونة في الأول والأخير بموافقة الشعب على القوانين من خلال عرضها للنقاش والنّظر، فعمليّة الإشراك السياسي للجميع هي التي تلزم المجتمع في الأخير بالامتثال للقيم التي أرادها من خلال تلك المشاركة. وهكذا يرى روسو أنّ مفتاح الوصول بالعقد الاجتماعي إلى الصورة الأكثر كمالا، ينبغي أن تنطلق من رفع الوصاية على الشعب فلا يكون مجرّد قطعان تساق لتلتهم، وإنّما اعتباره هو الأساس الحقيقي الذي جاء العقد ليحقّق له السعادة الطبيعية التي عملت الحياة المدنيّة على طمسها.

إن قدرة المشترع على صناعة القوانين بحنكة سياسية بالغة لما يتوفّر له من قدرة عقلية تفوق قدرات العامة، يجعل هناك عدم تواصل بين لغته ولغة الشعب، ولعلّ هذا هو ما جعل الأمم السابقة تبحث عن مبرّر لشرعيتها وما تفرضه من قوانين يرضخ لها الشّعب باعتبارها أوامر إلهية ينبغي الخضوع لها كقوانين الطّبيعة، وهكذا يرى روسو في المرحلة الجديدة بحثا عن تسويغ أكبر لفرض القوانين تنعدم فيه المسوّغات اللاهوتية التي كانت في الأساس عدم قدرة المشترع غير المؤهل إقناع الناس بما يقول، وعليه فإن صورة المشترع الجديدة ونخبويّته ومستوى قوانينه هي وحدها من تستطيع أن تؤثر في جماهير الشعب، وتمنحه التقدير والإعجاب، وتدفعان الشعب لمشاركة تلك القوانين، وهنا يقول روسو: " ولكن لا يستطيع كل واحد أن يجعل الآلهة يتكلّمون، أو أن يؤمن به عندما يجهر بأنه ترجمان لهم، وتكون روح المشترع العظيمة هي المعجزة الحقيقية الذي تثبت رسالته [2]". وهكذا ينتقل من دين الآلهة

---

1 المصدر نفسه، ص75.

2 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص75.

إلى دين الفطرة على اعتبار الأول مرحلة دعت إليها الضرورة السياسية في الاجتماع كون طبيعة العقل اللاهوتي يقتضي ذلك البناء السياسي، حيث يكون الدّين هو الأداة التي يحكم باسمها.

5.2- لاوطن بلا مواطنين:

إنّ مشروع المواطنة ودولة العدالة والإنصاف لا تقوم ولا تنهض بوجود القوانين الصالحة وحدها، ولا تنهض بوجود القوانين الصالحة وحدها، فالشعب هو العنصر الرّئيس في نجاح أي مشروع قيام دولة ذات قيم ومبادئ وأسس، فلا يمكن التّأصيل النظري لفكرة الدولة العادلة والمتقدمة في وجود شعب متخلف لا يستطيع أن يحتضن هذه الأفكار التي تقتضي منه بذل العطاء والجهد الكبيرين في عمليّتي البناء والاستمرارية عبر الزّمن، وهكذا فإن الجدّية والالتزام وإرادة الحياة هما العنصران اللذان ينبغي أن تتوافر وتتوافق مع الإرادة العامة للشعب لنحصل في الأخير على الدّولة المستجيبة أو دولة الرّفاه العام، وهنا يقول روسو: "كما أنّ المهندس يعاين الأرض ويستبرها قبل إقامة بناء عظيم عليها. وذلك ليرى هل تستطيع حمل الثّقل، لا يأخذ المشترع الحكيم في أخذ قوانين صالحة بنفسها وإنما يبحث مقدّما في كون الشعب الذي يعدّها له قادرا على احتمالها أوّلا [1]". فمصير الدّولة وصورتها المستقبلية يصنعها الشعب على الكيفية التي يريدها، فالتنازل عن دولة الغنيمة لصالح دولة المساواة والعدل أمام القانون يقتضي إيمانا حقيقيا وتضحية في سبيل بلوغ هذا الهدف. وعليه فإن عمليّة التّأسيس النظري ينبغي أن تصاحبها قراءة جيّدة لمعطيات الواقع المحرّك لجسد الدولة ألا وهو الشعب، ولعلّ أبلغ مثال نضربه هنا هو ماقاله الرّئيس السّور "شكري القوتلي" لجمال عبد الناصر عن شعبه بعدما أبرم وثيقة التحالف مع مصر تحت مسمّى "الجمهورية العربية المتّحدة" سنة 1958م قال: "لو تعلم فخامتك بالعبء الذي أرحتني منه، عبء خمسة ملايين سوري نصفهم يحسبون أنفسهم زعماء، وربعهم يؤمنون بأنهم أنبياء، وعشرهم يؤمنون بأنهم آلهة...ستتعامل مع ناس يعبدون الله والنار

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص78.

والشيطان في آن واحد...[1]". وهكذا فإن مشروع بناء دولة وفق تطلّعات معيّنة لا يمكن تحقيقه إن لم تكن تلك التطلّعات موجودة في وعي الشّعب ويريد أن يصل لها، فالإرادة العامة هي وحدها المسؤولة عن صورة الدّولة التي تريدها لنفسها.

إنّ أبلغ وأسمى ما يمكن للشعب أن يحقّقه من مواطنة داخل الدّولة التي ينشئها يعجز أن يصل إلى الحالة الطبيعية الأولى التي كان عليها الإنسان بادئ ذي بدء، حيث "ذهب إلى أنّ الطبيعة في أساسها عفوية ودّية رقيقة كما تتجلّى عند البسطاء الأنقياء من أمثال الأطفال والبدائيين والفلاحين، ورأى أن هذه الحالة من الطبيعة سادت في الماضي قبل أن تجلب الحضارة مفاسدها[2]". وعليه فإن التقدّم نحو الأمام وصناعة أي نموذج مدني مهما بلغ من الرّقي والازدهار يستحيل أن يعوّض مرحلة الحرية الحقيقية التي لم يعرفها الإنسان إلاّ في المرحلة الطبيعية ، وهنا يقول روسو: "يمكن اكتساب الحرية، ولكن لا تستردّ مطلقا[3]".

لقد رسم روسو مسارا لتطوّر الشعب ونضجه السّياسي الذي ينعكس فيما بعد على حياته كلّها من خلال إسقاطه على حياة الإنسان التي تمر بمراحل بيولوجية بداية بالطفولة ووصولا إلى الشيخوخة، إنّ هذا التدرّج الزمني في حياة الإنسان ينبغي مراعاته عندما يتعلّق الأمر بوضعه داخل معادلة العقد الاجتماعي، حيث ليس من الممكن إقحامه في فترة الشباب دون أن يمرّ على الطفولة بمعنى العقل الديمقراطي لا يمكن اعتناقه وتمثّله إلاّ من خلال مسيرة طويلة من التّضحية والنّضج السياسي، فهاته المبادئ لا تولد داخل الشّعب في لحظة فارقة في التاريخ، وإنما من خلال العمل والممارسة المستمرة للديمقراطية، فمن غير الممكن النّظر إلى مجتمعات متقدّمة لها ثقافة عريقة في الفكر

---

1 نور الدين بوكروح، الجزائر بين السّيئ والأسوأ، تر:نورة بوزيدة، المرجع السابق، ص 44.

2 رين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، دار العين للنشر، مصر، (د–ط)، 2004م، ص132.

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص79.

الديمقراطي، ونحاول أن نسقط على شعب متخلّف لم يعش هذه القيم والمبادئ ليصبح في لحظة ما ديمقراطيا ويمارس الديمقراطية، ولعلّ هذا ما يذكّرنا بما قاله "فوكوياما" في كتابه " نهاية التاريخ والإنسان الأخير" عندما تحدّث عن ديمقراطية بدون ديمقراطيين، حيث يقول: " لاديمقراطية بدون ديمقراطيين، أي بدون إنسان ديمقراطي، يرغب في الديمقراطية، ويقوم بتطويعها وهو في الوقت نفسه يطوّع من قَبِلها[1]".

لعلّ مشروع الرجل الأبيض في تحضير المتخلّفين المقدّم من الدّوائر الاستعمارية الأوروبية لم يلقى ترحيبا تاريخيا حيث أنّ تلك الشعوب كانت رافضة للمدنيّة التي زعم الإنسان الأوروبي أنه جاء ليغرسها داخل تلك الأمم المتخلفة، وهنا أتذكر ما قاله " فكتور هيغو" عن احتلال فرنسا للجزائر، حين قال سنة 1841م: "هذا ما تمّ في مكان يسمّى مطمورة روما غير أنّي أعتقد أن الغزو الجديد الذي قمنا به شيء كبير ومفرح، إنّها الحضارة التي تكتسح البربريّة، إنّه الشعب المستنير الذي يذهب باتجاه شعب غارق في الظلام، نحن إغريق العالم، وعلينا أن نضيئه [2]". وهنا يقول روسو: "غير أن معظم ما فعل كان مخالفا للصّواب، أجل إنّه أبصر توحش شعبه، غير أنّه لم يبصر عدم بلوغه نضجا يتقبّل معه الحضارة[3]". وهذا الكلام هو انتقاد روسو لـ"بطرس" عندما أراد تطوير الشعب الروسي.

6.2– دولة وطنية لا عالمية:

يحاول روسو عقد مقارنة بين شكل الإنسان وشكل الدّولة من حيث أن الطبيعة منحت الأول شكلا وقدرة وطبيعة محدودة، وكذلك الدّولة لا ينبغي أن تتجاوز حدود قدرتها التي تفقدها حسن الإدارة والتنظيم الاجتماعي للشعب، وهو ما يصطلح على تسميته " الدولة العالمية" أو "حكومة

---

1 فرنسيس فوكاياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر:فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابي، مركز الإنماء القومي، (د–ط)، (د–ت)، ص144.

2 Archive.aawsat.com/ leader.asp ?section 2017/03/26 اطلع عليه يوم

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص79.

العالم" (أرسطو)، وهنا يقول روسو: " يوجد لنظام الدّولة الأقوم حدود لا يكون بها من الاتساع ما ينافي حسن إدارتها، ولا من الضّيق، مالا يستقيم معه حفظها بنفسها[1]".

إنّ وضع حدود للدّولة يعمل على حفظ وجودها أوّلا والشّعب ثانيا لأن الحكومة المركزيّة لا تجد القدرة الكافية على مراقبة الأقاليم البعيدة في حال التّوسّع المستمر ما يجعل معالجتها للظروف الطّارئة يأخذ وقتا في ظل تفاقم الأوضاع فيأتي بالتّالي متأخرا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأقاليم الجديدة تكون أقل ولاء لمن يحكمها بحكم بعد المسافة وانفصال تلك الشعوب عن هويّة من يحكمها لتنظر إليه على أنه غريب عنها، وهي النظرة ذاتها التي ينظر بها الحاكم إليهم، لهذا يلحّ روسو هنا على فكرة الدّولة الوطنيّة، ويرى في الدّولة العالمية خطرا كبيرا على الدولة الوطنية من حيث الإدارة والتسيير وخطرا على حقوق المواطنين الجدد، ولعلّ الحضارة العربية الإسلامية عرفت هذا الخلل في أولئك الذين لا ينتمون لنفس الثقافة والهوية ما يجعل دمجهم داخل العقد الاجتماعي الذي تأسس من خلال مواطني المركز مستحيلا نظرا لتباين المستوى الثّقافي والاجتماعي والاقتصادي بين الأصل والفرع السياسي، وهنا يقول روسو: " ولا يمكن للقوانين نفسها أن تلائم ولايات كثيرة ذات عادات مختلفة وواقعة في أقاليم متباينة جدّا فلا تحمل شكل الحكومة عينه، ولا تؤدّي القوانين المختلفة إلى غير الاضطراب والارتباك بين الرّعايا الذين يعيشون تحت ظل الرّؤساء أنفسهم[2]". وهكذا يرى روسو في الهويّة الواحدة شرطا لاستمرار النظام السياسي وعونا لحفظه وبقائه أكثر من الحاجة لامتلاك مساحات جديدة وأقاليم مع الرّجوع دائما إلى النّجاعة السّياسية التي انبثقت من الإرادة العامة، وشُرّع لصيرورتها المشترع الذكي، وهنا يقول روسو: " والنظام السليم هو الشيء الأول الذي يجب

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص80.

2 المصدر نفسه، ص81.

البحث عنه، ويجب أن يعتمد على الحيويّة التي تنشأ عن الحكومة الصالحة أكثر ممّا على الوسائل التي تنشأ عن الأملاك الكبيرة[1]".

إن التسيير الحسن لموارد الدّولة على قلّتها هو أساس التّقدّم والتطوّر خاصة أن الفترة التاريخية المعاصرة قدّمت نماذج عن حسن الإدارة مع قلّة الموارد وتحقيق التقدّم، في وجود دول ذات أقاليم واسعة مع سوء الإدارة والتسيير ما جعلها عاجزة عن تحقيق أي تنمية وعرضة للمخاطر الدّاخلية قبل الخارجيّة، وعدم استقرار سياسي واجتماعي.

يحاول روسو رسم الخريطة الجغرافية للدّولة التي يستطيع فيها الشّعب الحفاظ عليها وصون حرّيته في المقام الأول، وذلك بفرض منطق النّسبة والتّناسب بين تعداد الشّعب ومساحة الأرض التي تحتويه، فيؤكّد على ضرورة الانسجام بين معطى الشّعب والأرض لسبب وجيه في نظره ألا وهو: " وذلك لأن الأرض إذا كانت واسعة جدّا ثقلت حراستها ونقصت زراعتها وفاضت غلّتها فكان هذا سبب الحروب الدّفاعية قريبا، ولأن الأرض إذ كانت غير كافية استخدمت الدولة لجارتها تلافيا للنّقص، فكان هذا سبب الحروب الهجومية قريبا[2]".

إنّ مثل هذه الوضعية(النسبة والتناسب) تقتضي من المشترع القدرة الكبيرة على التّحليل والتّقييم ليتبصّر الأمور بعيون عقله ولا يقف عند حواسّه من أجل أن يكون تنظيره القانوني يراعي كل المعطيات المختلفة الموجودة على الأرض ليرسم صورة شعب داخل دولة حصينة، وقادرة على الاستجابة لأفرادها، كما لا ينسى روسو أن يضيف على ما سبق أهم عنصر للنجاح، ألا وهو الاستقرار والأمن، وهنا يقول: "وذلك هو التمتّع بالأمن واليسر، وذلك لأن الزّمن الذي تنظّم فيه

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص82.

2 المصدر نفسه، ص83.

الدّولة هو كالزّمن الذي تؤلّف فيه كتيبة حين تكون بهيأتها أقل اقتدارا على المقاومة وأقدر على التّخريب بسهولة[1]".

إنّ هذه المخاطر المحيطة والمرتبطة بمرحلة تكوّن الدّولة تجعل من الواجب التفطّن والوعي الشديدين قصد الحفاظ عليها من السّقوط من جهة، وفي نفس الوقت يرى روسو أنّه في الكثير من الأحيان تستغل بعض الأنظمة الاضطرابات الدّاخلية لتفرض جملة من التّشريعات والقوانين مثال: حظر التجوّل قصد الحفاظ على الأمن العام وضمان الاستقرار الدّاخلي حيث لا تعدو مثل هذه الأقاويل مجرّد حجج لتمرير قوانين ذات قيم استبدادية، تخدم مصلحة الحاكم أو المستبد في هاته الحالة ليضمن بقاءه واستمراره على رأس الدّولة، وهنا يقول روسو: "فيجيزون تحت ستار من الذّعر العام، قوانين هدّامة لم يكن الشّعب ليقبل بها رابط الجأش، ويعدّ اختيار الوقت من أصحّ الدّلائل في تمييز عمل المشترع من عمل الطّاغية[2]".

لذلك يدعو روسو دائما للتّفطّن والوعي من قبل الإرادة العامة التي تعمل دائما وأبدا للمصلحة العامة ضدّ كل العقبات التي يمكن أن تعبث بهذه الإرادة وتغيّر مسارها في سبيل مصالح أو مصلحة خاصّة داعيا المشترع على تعاقب الزّمن أن "يجمع بين ثبات الشّعب القديم، ودعة الشّعب الحديث، والذي يجعل عمل الاشتراع شاقا هو ما يجب أن يبنى أقل ممّا يجب أن يهدم، والذي يجعل النّجاح أمرا نادرا جدّا هو تعذّر اجتماع البساطة الطبيعية واحتياجات المجتمع[3]".

إن الملاحظ ممّا سبق هو تعذّر وصعوبة عمليّة بناء الدولة من خلال العراقيل والصعوبات سواء الدّاخلية من نسبة وتناسب بين مساحة الأرض وعدد الشعب أو أخطار خارجية فتستغلّها السّلطة

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص84.

2 المصدر نفسه، ص84.

3 نفسه، ص85.

الحاكمة لتعزيز مكانتها داخل الدولة ما يفتح مجالا نحو استبداد داخلي يكون في الأغلب أبشع من الاستبداد الخارجي.

7.2- المشترع قدرة وآلية:

إنّ عمليّة الاشتراع لا تقضي بالضّرورة إيجاد نظام حكم واحد ومعيّن لجميع الدّول والمجتمعات، بل تهدف إلى مراعاة شرطين في عملهما" والذي يجب أن يكون غاية كل طريق اشتراعي، وجد أنّه يُردّ إلى أمرين أصليّين: الحرّية والمساواة[1]".

لا يقصد هنا روسو المساواة المطلقة والتامة بقدر ما يحاول أن يقرّب بين مختلف شرائح المجتمع لكي لا يكون هنالك تفاوت في حدود اللامقبول واللامطاق، بمعنى " عدم وجود مواطن يكون من اليسر ما يشتري معه آخر، وفي عدم وجود أحد يكون من الفقر ما يضطّر معه إلى بيع نفسه [2]". وهنا يكمن دور المشترع الذي يعمل على تخفيف الهوّة بين الفقراء والأغنياء بما يتناسب مع استمرار الحياة ودوامها داخل وعاء العقد الاجتماعي في صورة تكمّل بعضها بعضا، لأن العقد جاء من أجل تحقيق الخير للجميع انطلاقا من حجاب الجهل، وهكذا ينبغي دائما وأبدا جعل النسيج الاجتماعي متقاربا ما يضمن تواصله واتصاله بدل انفصاله، ومن ثمّ محاولة التخلّص من العقد باعتباره غير عادل ومنصف لكل أطرافه. ف "أمّا السّبب الحقيقي للثّورة فهو حسن حالة الأمة وحرّية التّفكير فيها، لا يسود الحالة أو الضّغط الشّديد فالثّورة لا تتولّد من الظّلم بل من الشّعور بالظّلم، ولن يشعر المرء به إلاّ بعد أن يذوق طعم الحرّية والرّفاهية[3]".

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص86.

2 المصدر نفسه، ص86.

3 جفري برون، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006م، ص360.

إن تمايز المجتمعات عن بعضها البعض هو ما يجعل المشرّع يعمل إلى بناء نظام حكم وفق المنظور الذي يراه المحكومون، وما ينسجم مع طبيعتهم الثقافية وهويّتهم، لكي لا يحمّلهم قيما تختلف عنهم فيصبحوا غرباء عما يعتنقون، كما يقدّم روسو بعض التّوجيهات التي هي عبارة عن مفاتيح ومصابيح يسترشد بها كلّ مشترع في عمليّة تنظيره لما يصلح للدّولة، ويعود بالخير على السكان، وكجزء مما يقول في هذا الصّدد: " ومن ذلك أن الأرض إذا كانت نكدة جدباء أو كان البلد زاخرا بالسّكان وجب على الشعب أن يتحوّل إلى الصّناعة والحرف فيبادل بين ما ينتجه وما يعوزه من البياعات، ومن ذلك أن الشعب إذا كان يشغل سهولا غنيّة ومنحدرات خصيبة أو أرضا صالحة...وجب عليه أن يوجّه جميع همّه إلى الزراعة[1]".

إن مثل هذه النصائح التي يوردها روسو يحاول من خلالها مساعدة المشترع ولفت نظره إلى ما يمكن أن يغيب عنه، ومن ثمّ يراعيه أثناء تشريعه، ليؤكّد روسو أن طبيعة الأرض والسكان هي التي تخلق تشريعا معيّنا، بمعنى كلّما تغيّرت معطيات الأرض والسكان تغيّر التّشريع بما يناسب الواقع، وهنا يقول: "وهكذا كان الدّين غرض العبريين الرّئيس في الزمن القديم وغرض العرب الرّئيس في الزمن الحديث، وهكذا كانت الآداب غرض الأثينيين، والتجارة غرض قرطاجة وصور والملاحة غرض رودس، والحرب غرض إسبارطة، والفضيلة غرض رومة[2]".

يعطي روسو الترياق لاستمرارية الدّولة وبقائها راهنا إيّاه بحنكة المشترع في بعث القوانين تبعا للمتغيّرات التي تحصل ليجعل الملاءمة سيّدة الموقف، ومتى أخطأ التقدير "ضعفت القوانين رويدا رويدا

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص87.

2 المصدر نفسه، ص87.

وفسد النظام ومالانفكت الدّولة تضطرب حتى تنهار أو تغيّر فتسترد الطّبيعة التي لا تقهر سلطانها [1]". بمعنى نعود إلى حالة اللاّعقد أو الحالة الأولى لنبحث عن أساس جديد لبناء المجتمع.

يؤكّد روسو على ضرورة القوانين وحرمتها كأساس لتنظيم المجتمع والحفاظ عليه، وهنا يكون الشعب مجبرا على الامتثال لها، ففي غيابها تعمّ الفوضى والاضطرابات، ولكن في الوقت نفسه فإنّ تلك القوانين الأساسية إذا ما خالفت المصلحة العامة للشعب لم تعد أساسية، ووجب تعديلها أو تغييرها بما ينسجم مع الصّالح العام، وهنا يقول روسو: "وذلك لأنه إذا لم يوجد في كل دولة غير منهاج صالح لتنظيمها وجب على الشعب الذي يجده أن يتمسّك به، ولكن النّظام القائم إذا كان سيّئا فلماذا تُعدّ القوانين التي تحول دون صلاح الشعب أساسية؟[2]".

يحدّد روسو طبيعة القوانين وشكل علاقتها بالإنسان ليخلص إلى أربعة أصناف، حيث ينحصر الصنف الأول على فردية المواطن واستقلاليته المطلقة عن الآخرين، وارتباطه الوثيق من ناحية أخرى بقوانين الدّولة أي الارتباط بالقانون لا الأشخاص، وفي الشق الثالث ضرورة وضع قوانين ردعية وعقابية لمن يخالف النظام العام، كما ينبغي الحفاظ على النّوع الرابع من القوانين ألا وهي العادات والتقاليد الموجودة داخل المجتمع، والذي بفضلها تتشكّل وحدته الحقيقية والتي تضمن بقاءه واستمراره في حال غابت القوانين الأخرى، حيث يعود إلى سجيّته وطبيعته ليعبّر المجتمع عن رأيه. وهكذا تكون الدّعوة للمحافظة على العادات والتقاليد التي تمنح المجتمع هويّته، والقدرة على الوقوف دائما متى ضلّت القوانين الأخرى يكون هو من يقف ضدّ من يخالف هويّته من خلال الرّأي العام.

3- المبحث الثالث: الحكومة

1.3- الحكومة الشرعية:

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص87.

2 المصدر نفسه، ص88.

إنّ روسو يحاول أن يوضّح كيف أنّه لا يمكن تحقيق مشروع الدّولة وتطوّرها ونمائها إذا لم تعمل أجزاء الهيئة السياسية مع بعضها البعض في توازي وتكامل، فتقاعس أحد السّلطات سواء التنفيذية أو التشريعية عن دوره يجعل مشروع الدولة ككل يعطب ويتعطّل، وهنا يقول روسو: "وإذا أراد كسيح أن يعدو، ولم يرد رجل نشيط ذلك ظلّ الاثنان حيث هما، وللهيئة السياسية ذات البواعث ففيها تماز القوّة والإرادة، وهذه باسم السّلطة الاشتراعية وتلك باسم السّلطة التنفيذية ولاشيء يصنع، أو لا شيء ينبغي أن يصنع، من غير تعاونهما [1]". ويلمّح روسو هنا إلى الدّور الذي تطّلع به الحكومة كحلقة تواصل ما بين السّلطة الاشتراعية متمثّلة في الشّعب (الإرادة العامة) والسّيد.

إنّ قوة السلطة الاشتراعية المنبثقة من الإرادة العامة لا تتجسّد كقوّة فاعلة داخل المجتمع، إذا لم تصاحبها سلطة تنفيذية تعمل على تنظيم وتسيير تلك القوّة، ولعلّ هذا هو الدّور المحوري الذي وجدت من أجله الحكومة، وهنا يقول روسو: "ولذا تحتاج القوّة العامة إلى عامل خاص يجمع بينهما ويسيّرها وفق مناحي الإرادة العامة، ويكون واسطة اتصال بين الدّولة والسّيد، ويصنع في الشّخص الألبي ما يصنعه اتحاد الرّوح والبدن في الإنسان وهذا هو داعي الحكومة في الدّولة التي تخلط خطأ بالسّيد مع أنّها ليس سوى وزير له[2]".

يحاول روسو أن يحدّد مفهوم الحكومة وأين يتجلّى دورها داخل المنظومة السّياسية، حيث يرى أنّها قناة الحوار المفتوحة دائما بين المحكومين والحاكم (السيد) ضف على ذلك تسهر على حفظ الحرّيات العامة وضمان الحقوق السّياسية للمواطنين.

إنّ أعضاء الحكومة الذين نصطلح على تسميتهم بالوزراء اليوم يطلق روسو عليهم لقب الملوك أو الحكام والذين تنحصر وظيفتهم في السّهر على تطبيق القوانين والعمل من أجل الصّالح العام، وهو

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص92.

2 المصدر نفسه، ص92.

السّر في حصولهم على التّفويض من السيّد، والذي يجعلهم يحلّون مكانه في التعبير عنه داخل كل دائرة من دوائر الحكم، كل وزارة أو كل إمارة، ولذلك فإن مهمّة الحكومة ومعها أمراؤها هي تنفيذ ما اهتدت إليه الإرادة العامة أولا، وما يطلبه إذا السّيد ثانيا فهي مجرّد وسيط لايحق له التصرّف أو مخالفة الإرادة العامة في عمله، وهنا يقول روسو: "ولذا أدعو بالحكومة أو الإرادة العليا ممارسة السّلطة التّنفيذية ممارسة شرعية، وأدعو بالأمير أو الحاكم الرجل، أو الهيئة، المفوّض إليه هذه الإدارة[1]".

إنّ العناصر الثلاثة المؤلّفة للدّولة من شعب وسيّد وحكومة ينبغي أن تتناسب هاته القوى فيما بينها، وتنسجم من أجل ضمان الاستقرار والحركيّة للدّولة. إنّ التجانس بين الإرادة العامة وما تفرضه من قوانين يطّلع السّيد بتحميلها الحكومة قصد غرض التّنفيذ هو ما يجعل الحكومة صالحة، إن أجزاء هذه المعادلة إن اختلّ أحدها انعكس سلبا على الجميع، وهنا يقول روسو: " ثمّ إنّه لا يمكن تحريف أي واحد من هذه الحدود الثلاثة من غير أن يقضي على النسبة حالا، وإذا أراد السيّد أن يحكم، أو أراد الحاكم أن يصدر قوانين، أو رفضت الرّعية أن تطيع، اختلّ النّظام، وعادت القوّة والإرادة لا تتّفقان، ووقعت الدّولة المنحلّة في الاستبداد أو الفوضى[2]".

يرى روسو في توسّع الدّولة ومعها زيادة عدد المواطنين الخطر الأكبر على الحرية التي ما تنفكّ أن تتراجع لتتراجع معها المساواة، حيث يقدّم روسو مفارقة بين دولة العشرة آلاف مواطن ودولة المئة ألف، حيث أنّ دولة العشرة آلاف يكون صوت المواطن فيها 10أضعاف إذا كان جزءا من دولة المئة ألف، وهنا يقول روسو: "ومن ثمّ تنقص الحرّية كلّما عظمت الدّولة [3]".

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص93.

2 المصدر نفسه، ص93

3 نفسه، ص94.

إنّ تراجع مستوى المساواة الناجم عن تراجع الحرّية الذي يصاحب زيادة عدد السكان مردّه ليس إلى قراءة المجتمع كعدد وإنما قراءته كذوات مختلفة انضمّت إلى النّسيج الاجتماعي الأوّل بفعل عمليّة التّوسّع، وهو ما يجعلها مختلفة عن الإرادة العامة الأولى التي صنعت العقد، وهكذا فإن الإرادة الجديدة تأتي مختلفة عن ما تريده الأولى، وهذا ما يجعل هذه الأخيرة غير مساوية للذات الجديدة من حيث الهدف والغاية.

على مستوى آخر يحذّر روسو من عمليّة توظيف الإرادة العامة كقوّة لخدمة مصلحة خاصة متعلّقة بالسيّد، والتي منحت له من أجل تحويلها إلى إرادة عامة تخدم الصالح العام، لأن تحويل تلك الإرادة عن مسارها الأول الذي جاءت وجعلت من أجله ما يعجّل ضعفها وزوالها، وهنا يقول روسو: " ...وليست قوّته غير القوّة العامة المتجمّعة فيه، فإذا ما حاول أن يستخلص من نفسه عملا مطلقا مستقلاّ أخذت رابطة الكل في الارتخاء حالا...وهنالك يتلاشى الاتحاد الاجتماعي من فوره وتنحل الهيئة السياسية[1]". وفي هذه الحال ينبغي تغيير النظام القائم أو الحكومة الموجودة على اعتبارها غير قادرة على الاستجابة لمطالب الإرادة العامة (صوت الشعب) ومن ثمّ محاولة إيجاد سلطة سياسية بديلة قادرة على إحداث التّغيير الذي تنشده جماهير الشعب، ولعلّ هذا هو الخطأ الذي سيقع فيه لاحقا "لويس السادس عشر" حيث سيرفض الإصلاحات التي نادت بها الجمعية العامة، ويستنجد بالقوى الخارجية من أجل ضمان استمرار الحكومة، ويتنازل ويقاتل مع القوى الخارجية ضدّ شعبه. وهنا يقول روسو: " ...ولا يميّز دائما، قوّته الخاصة المعدّة لبقائه من القوّة العامة المعدّة لبقاء الدّولة، والخلاصة أن يكون مستعدّا دائما للتضحية بالحكومة في سبيل الشعب، لا بالشعب في سبيل الحكومة[2]".

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص-ص95-96.

2 المصدر نفسه، ص96.

إنّ مثل هذا التّحذير الأخير لم يعره ملك فرنسا أي اهتمام على اعتبار أن تحوّل السّلطة إلى تسلّط والعمل على تمجيد وتعظيم الذات يحجب الرّؤية للواقع وما يترتّب عنه من تبعات وصلت إلى حدّ إعدام الملك لاحقا. ثمّ إنّ الحكومة في علاقتها بالدّولة لا ينبغي لها أن تساير وتعدّل من انحراف هيأة الدّولة عن المسار الصّحيح لخدمة الصّالح العام، وإن كانت تلك الحكومة هي وليدة الدّولة، فإنّ ذلك لا يعني أن تنصاع لصانعها في حال لاحظت انحرافه بل تعمل على تقويمه على حسب استطاعتها، وهنا يقول روسو: "...فإنّ هذا لا يمنع من قدرتها على السّير بشيء من البأس أو النشاط، ومن تمتّعها بعافية ذات قوّة ما، ثمّ إنّها، من غير ابتعاد مباشر عن غاية نظامها [1]". يقول بركليز في الحضارة اليونانية: "ربّما تكون قلّة منّا، نحن الأثينيّين، هي القادرة على وضع السّياسات. لكنّنا جميعا نملك القدرة على الحكم عليها. وبدلا من أن ننظر إلى الحوار على أنه حجر عثرة في طريق الفعل، فنحن نراه مقدّمة لا غنى عنها لأيّ فعل سديد على الإطلاق [2]". وهكذا فإن علاقة الحكومة بهيئة الدّولة لا تكون علاقة تبعيّة فقط وولاء لمن أنشأها بقدر ما تعمل على إبداء النّصح والمشورة من أجل خدمة الصالح العام.

إنّ عدم قدرة الحاكم على مزاولة شؤون الدّولة بمفرده يقتضى وجود حكومة وحكّام آخرين تابعين لسلطته من أجل المساعدة على تحمّل أعباء ومسؤولية الحكم، إنّ كل الخطر الذي يراه روسو ناجم عن التّقييم الأولي لشخص كل حاكم على اعتبار المصلحة الخاصّة فيه حيث تشكّل الرّقم واحد، وكونه حاكما تشكّل الرّقم اثنين، في حين صورته كمواطن هي مقامه الثالث والأخير وعليه فإن مجموع المصالح الخاصة عوض أن تكون مقترنة بحاكم واحد تصبح لدينا مصالح خاصة بدل مصلحة خاصة واحدة نظرا لعدد الحكام الكبير، ما يشكّل خطرا على مشروع الدّولة الوطنية ككل، وهنا

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص96.

2 عادل مصطفى، فقه الديمقراطية، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2012م، ص13.

يقول روسو: "ولذا كلّما زاد عدد الحكّام ضعفت الحكومة [1]". إنّ توزيع الثّروة على القلّة هو ما يدفع بالسّلطة للحفاظ على المصالح الخاصّة لها، وعدم البحث عن المصلحة العامة التي تجعل المنفعة تقسّم على الملايين عوض البعض –رأسمالية القلّة– في حين ماركس –ديكتاتورية البروليتاريا، " وفي مجموعة كبيرة حقا، لا يحصل الشخص إلاّ على نسبة متناهية الصّغر من الجهد الذي يقوم به لمصلحة الجماعة، وهذه النسبة الضئيلة لا تشكّل حافزا لدى الأفراد في مجموعة كبيرة للتصرّف بطريقة تتواءم مع مصلحة الجماعة[2]".

إنّ هذا الخطر الذي يحذّر منه روسو هو الرّغبات الخاصة لمجموعة كثيرة الأعضاء من الحكّام يمكن أن يتحوّل إلى قوّة، وذلك عندما تمتزج تلك الرّغبات الخاصة بالرّغبة الخاصة للحاكم الفرد من دافع نحو بناء دولة قويّة ومتقدّمة وإرساء للعدل والشّفافية، في هذه الحالة يصبح عدد الحكام وكثرته دافعا نحو بناء دولة أكثر قوّة. حيث يصبح التواصل مع الشعب أكبر نظرا للعدد الكبير لأعضاء الحكومة والذي يتكفّل كل واحد منهم بالإصغاء لمجموعة كبيرة من المواطنين، وهنا يقول روسو: "...نقول إن جميع الحكومة إذا كانت قبضة رجل واحد اتحدت الإرادة الخاصة، وإرادة الهيئة تماما [3]".

يرى روسو أنّ زيادة عدد الحكام يشكّل مستويين من القوّة في ناحيتين مختلفتين، فإمّا تصنع المصلحة العامة مع تعدّد المصالح الخاصة أو تحوّل تلك المصالح إلى رؤية مشتركة تبحث عن مصلحة الوطن والمواطن من خلال الاقتراب منه وهنا يقول روسو: "ومع ذلك فإنّني لا أتكلّم هنا عن غير القوّة النّسبية للحكومة، لا عن سدادها، وذلك لأن الحاكم إذا كان، على العكس، كثيرا اقتربت

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص97.

2 منصور أولسون، السلطة والرّخاء نحو تجاوز الدكتاتوريين الشيوعية والرّأسمالية، ترجمة: ماجدة بركة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2003م، ص129.

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص98.

إرادة الهيئة من الإرادة العامة، وذلك بدلا من ألاّ تكون إرادة هذه الهيئة نفسها، تحت سلطان حاكم منفرد، غير إرادة خاصة كما قلت ذلك، وهكذا يخسر من ناحية ما يمكن أن يكسب من الأخرى[1]".

وفي الأخير يترك روسو للمشترع حرّية التّصرّف والنّظر والتّقييم الناجع الذي يجعله يضع كثرة عدد الحكام بشكل نسبي ينسجم مع النّفع العام للدّولة ككل.

يستكمل روسو خطابه السياسي، ويستعرض أشكال الحكومة المختلفة تبعا للتّقسيم السياسي الذي يجسّده الحاكم على أرض الواقع، وبالنّظر إليه يتقرّر عند الملاحظ والمتتبّع شكل الحكومة الحاصل، كما أنّ هذا الشّكل يتحدّد تبعا للنسبة والتناسب الحاصل بين طبيعة النظام ومستوى حجم الدّولة وكبرها أو صغرها. وعليه فإن كل دولة تحتاج إلى حكومة إما ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية تبعا للمساحة وعدد سكان الدولة، إذ لا يوافق نظام حكم واحد كل أشكال الدّول، وهنا يقول روسو: "وهكذا توجد نقطة يختلط فيها كل شكل للحكومة بما يليه، ويرى أنّ الحكومة، بثلاث تسميات حصرا، عرضة لأشكال مختلفة في الحقيقة، بمقدار ما للدّولة من مواطنين[2]". كما لا يستبعد روسو أن يجمع بين أشكال مختلفة للنّظم الحاكمة داخل الحكومة الواحدة، بما يسمح بظهور أنماط مركّبة تجمع بين أشكال متعدّدة للنظم السياسية الحاكمة، إلاّ أن ما يعيبه روسو حول الجدل القائم سلفا أي النقاش التاريخي الذي كان دائما يبحث في شكل الحكومة الأنجع والأنسب لإدارة مجتمع معلّلا بأن أي شكل لم يكن بإمكانه أن يحقّق النجاح في كل الأحوال وتحت أي ظرف، كما لا حظنا تفوّق النظام الأوليكارشي في إسبرطة على النظام الديمقراطي في أثينا، وعليه فإن كل دولة تبعا لامتدادها الجغرافي وعدد سكانها يتبعها نظام حكم سياسي يتلاءم معها، أي لا يوجد نظام سياسي

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص99.

2 المصدر نفسه، ص100.

يمكن اعتباره الأصل الثابت والأساس الذي ينبغي على الجميع الأخذ به أو استنساخه على اعتباره يشكّل أساسا لكل حكومة تريد النّجاح (مثال الديمقراطية الليبرالية اليوم)، وهنا يقول روسو: "وفي جميع الأزمنة نوقش كثيرا حول أحسن شكل للحكومة، وذلك من غير أن ينظر إلى أنّ كل واحد منها أحسن الأشكال في بعض الأحوال وأسوأها في أحوال أخرى[1]".

إنّ مثل هذا الخطاب الذي يطرحه روسو، والذي يحمل نوعا ما نبرة التّحذير من طريقة المناقشة السّالفة أو الماضويّة لطبيعة النظم السياسية وعلاقتها بشكل الدّولة، لم يحترم ولم يؤخذ به في المستقبل وإلى اليوم، حيث يحاول الكثيرون فرض نموذج سياسي معيّن على المجتمعات انطلاقا من نجاح تجربتهم السياسية داخل دولهم، فينظرون إليها على أنها صالحة لجميع أمم الأرض، ولعلّ هذا التّحذير الروسوي هو ما سيأخذ به "يورغن هابرماس " في فكرة البينذاتية. وفي الأخير يقرّر روسو طبيعة النظام السياسي الذي ينبغي على كل حكومة أن تأخذ به، تبعا للمعطيات الموجودة على الأرض، فيقول: " ...فإنه ينشأ عن هذا، على العموم، كون الحكومة الديمقراطية تلائم الدّول الصغيرة، وكون الحكومة الأرستقراطية تلائم الدّول المتوسطة، وكون الحكومة الملكيّة تلائم الدّول الكبيرة[2]".

إنّ روسو يرى في كل نظام سياسي مجموعة من الإيجابيات التي تجعله ينجح إذا ما كانت طريقة الممارسة السياسية له صحيحة وذات بعد. وأبلغ مثال على ذلك ماطرحة "فولتير" من خلال فكرة الاستبداد المستنير لديه.

2.3- أنظمة الحكم:

يطرح روسو رأيه حول إمكانية الجمع بين السّلطتين التشريعية والتّنفيذية في يد المشرّع أو الحاكم، لأن ضمان سلاسة تنفيذ القوانين لا يخلوا من المخاطر الكبرى والمتعلقة بتقديم المصالح الخاصة

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص101.

2 المصدر نفسه، ص101.

للحاكم على المصالح العامة، وهكذا ينبغي الفصل بين السّلطات، فحتى مع فساد المشترع في سلطته الاشتراعية، تعمل السلطة التنفيذية على معالجة الاختلال إن وجد قبل تنفيذه. إن مبدأ الفصل بين السلطتين أحسن من جمعها في يد شخص واحد يمكن أن يستغلّها لمصلحته الخاصة بدل المصلحة العامة، وحتى لو كانت الحكومة فاسدة فإن فسادها أهون من فساد المشترع، وهنا يقول روسو: "وليس من الصّالح أن ينفّذ القوانين من يضعها، ولا أن تُحوِّل هيئة الشعب انتباهها من المقاصد العامة إلى الأغراض الخاصة، ولاشيء أشدّ خطرا من تأثير المصالح الخاصّة في الأمور العامة، وإن سوء استعمال الحكومة القوانين أقلّ شرّا من فساد المشترع الذي يكون نتيجة لازمة للأغراض الخاصة[1]".

وفي الأخير يحمّل روسو الشّعب جزءا من مسؤولية وجود النظام السياسي ككل، والذي ينبغي له أن يذعن إليه ويحترمه ويسهر على تطبيقه، وأن لا يخالفه ويصيبه العقاب إن خرج عنه بقوله: " فالشّعب الذي يحسن الحكم دائما لا يحتاج إلى أن يحكَم فيه أبداً[2]". وعلى الرّغم من أنّ روسو يرى في طبيعة النظام الديمقراطي وصعوبة تطبيقه ما لايراه في الأنظمة الأخرى إلا أنه يعتقد بإمكانية الممارسة له، ولكن بتوافر جملة من الشّروط لنجاحه وديمومته معا، وهنا يشترط روسو قائلا: " أولا، كون الدّولة بالغة الصّغر حيث يسهل اجتماع الشّعب، وحيث يسهل على كل مواطن أن يعرف الآخرين، ثانيا: بساطة كبيرة في الأوضاع تحول دون كثرة الأمور ودون المناقشات الشّائكة، ثالثا: كثير مساواة في الحقوق وفي الثّروات، فلا يمكن بقاء المساواة بغيره زمنا طويلا في الحقوق والسّلطان، وأخيرا قليل ترف أو عدمه[3]".

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص102.

2 المصدر نفسه، ص102.

3 نفسه، ص103.

إنّ روسو يقدّم ثلاثة شروط وقيمة أخلاقية ذميمة ينبغي الابتعاد عنها، فمن صغر في المساحة إلى بساطة في النّقاش تبعا للقضايا الغير شائكة نتيجة معرفة كل فرد بالآخر إلى تأكيد على المساواة ولو نسبيّا حول ما يتوافر من ثروات، إلى دعوى أخلاقية للابتعاد عن التّرف الذي يجعل من يتملّكه يعمل على الدّفاع عنه وإبقائه حرصا على الاستمتاع به وعدم التنازل عنه، ليصبح بالنسبة للفقير أي الطّرف الآخر محور رغبة في الحصول عليه، وهكذا تصبح هذه الخصلة موضع فساد أخلاقي لكل من الغني والفقير على حدّ سواء[1].

إنّ روسو يثني على الفيلسوف "أفلاطون" في مؤلّفه "الجمهورية" على اعتبار هذا الأخير جعل من الفضيلة هي أساس قيام جمهوريته، ويعيب عليه روسو حصره هذا المبدأ في جمهوريته فقط، حيث يرى أنّه ينبغي تعميم مثل هكذا مبدأ على كل النّظم السياسية في أي حكومة كانت وداخل أي دولة على اعتباره معيارا لصلاح الدّول.

إنّ الخطر الأكبر على النظام الدّيمقراطي في نظر روسو يكمن في الحرّية الفردية، التي تجعل كل مؤمن بها يطمح دائما للتّغيير والتّطوير، وفي كثير من الأحيان لا تتوافق تلك الإرادات المختلفة تبعا للأفكار المتباينة الطّرح ما يدخل الدّولة في صراعات تصل إلى حد الحروب الأهلية، وهذه ربّما هي ضريبة الديمقراطية التي يستعين روسو في توصيفها بما قاله أحد الأشراف البولونيّين " أفضِّل الحرّية مع الخطر على السّلم مع العبودية[2]". وهكذا يرى الإنسان في الحرية السبيل الوحيد لخلاصه وتحقيق ذاته، وهنا نذكر أنّه "عندما كانت الولايات المتحدة تقاتل بريطانيا على حرّيتها، ذهب واحد من دعاة

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص103.

2 المصدر نفسه، ص103.

الثّورة، ومحرّضيها إلى أهالي فرجينيا ليستنفرهم، وما إن شرع يبدأ خطابه حتى لوّحوا له ببنادقهم وصاحوا: ليس عليك أن تحدّثنا عن الحرّية، فهي عندنا،ونحن مصمّمون على الإحتفاظ بها[1]".

إنّ مثل هذا الخطر ينفيه روسو فقط عن الآلهة لكمالها، أمّا الإنسان النّاقص فليس من المستبعد وقوعه في الزّلل والخطأ فهو أمر محتوم بالنّظر لطبيعته الإنسانية لا الإلهية، وهنا يقول روسو: "لو وجد شعب من الآلهة لكانت حكومته ديمقراطية، فحكومة بالغة الكمال كهذه لا تلائم الآدميّين[2]".

يرى روسو أنّ النّظام الأرستقراطي هو المتأصّل في الحياة الإنسانية ككل، إلاّ أنه خضع لجملة من التّحولات فرضها منطق قوّة المال الذي تحوّل لاحقا إلى قوّة تورّث عبر الزّمن في شكل أسر شريفة بعدما كان النّظام الطّبيعي يفرض منطق السّن داخل النظام الأرستقراطي، وهنا يقول روسو: " والمجتمعات الأولى حكمت في نفسها أريستقراطيّا، وكان رؤساء الأسر يتشاورون فيما بينهم حول الأمور العامة، وكان الشبّان يذعنون لسلطان التجربة بلا سؤال[3]". ولكن التحول من النظام الطبيعي، وما فرضته ظهور الملكيّة في التاريخ "قال أحدهم هذا لي" جعلت النظام يتغيّر، وهنا يقول روسو: " ولكن كلّما تغلّب تفاوت النظام على التفاوت الطبيعي فضّل الثراء أو السّلطان على السّن وأصبحت الأريستقراطية انتخابية[4]". وبفعل هذا التغير حصل التّحول الأول للنظام الأريستقراطي والذي نتج عنه بصورة حتمية التحوّل الثالث الذي يصفه روسو قائلا: "...ثمّ بما أنّ السلطان الذي

---

1 خالد محمد خالد، الديمقراطية أبدا، ص26.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص103.

3 المصدر نفسه، ص104.

4 نفسه، ص104.

يفضي إلى الأولاد مع أموال الأب يجعل الأسرة من الأشارف فإنه يجعل الحكومة وراثية ويُرى من أعضاء السّنات من هم في العشرين من السِّن[1]".

لم يكتفي روسو بتحديد مسار تطوّر النّظام الأريستقراطي ، بل إنّه انتقى منه الأفضل لحكم المجتمعات، حيث إذ كان يرى في صورة الأريستقراطية الأولى أنجح نظام لحكم المجتمعات البسيطة، فإنه اعتبر الأريستقراطية في شكلها الثاني القائم على قوّة المال أرشد نظام لحكم المجتمعات الكبيرة في حين رأى أن الأريستقراطية الوراثية هي أسوأ ما يمكن أن يحصل عليه شعب يحكم بمثل هكذا نظام، وهنا يقول: "إذا يوجد للأريستقراطية ثلاثة أنواع: طبيعية وانتخابية ووراثية، فالأولى لا تلائم غير الشعوب البسيطة، والثالثة أسوأ جميع الحكومات، والثانية أحسنها وهي الأريستقراطية بالمعنى الصّحيح[2]".

إنّ روسو ينظر إلى الأريستقراطية الطبيعية وكذا الانتخابية نظرة مشروعة لأن كلتاهما قائمتان على أساس انتخاب من قبل المحكومين أو المذعنين لها، فبداية انتخب الأفراد الأكبر سنّا وفي حضور المال انتخبوا الأكثر مالا، ولكن في صورة الأريستقراطية الثالثة القائمة على أساس توريث المال من قبل الآباء إلى توريث السّلطة دون أن يكون للشعب أو المحكومين القدرة على الانتخاب بمعنى أنّ الأريستقراطية في شكلها الثالث مفروضة فرضا على المجتمع وليست نابعة من اختياره.

إنّ طبيعة النظام الملكي لم تكن لتقلق روسو بل العكس فهو يرى في النظام الملكي كنظرية تتظافر داخلها كل الإرادات داخل الدولة، من إرادة للملك و الشعب و الأمير، لتصبح إرادة واحدة تسعى نحو هدف مشترك لتشكّل قوة حقيقية تمنح الدولة القوة و التقدم كون الإرادات المتعددة تسعى نحو الهدف عينه، و في هذا الصدد يقول : "وهكذا فإن إرادة الشعب و إرادة الأمير و قوة الدولة العامة

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص104.

2 المصدر نفسه، ص104.

و قوة الحكومة الخاصة أمور تلائم كلها ذات الباعث، وإن جميع النوابض قبضة واحدة، وإن الجميع يسير نحو غرض واحد، فلا توجد حركات متخالفة متهادمة[1]".

إنّ المتأمل لصورة الشعب و الملك و الإرادة المتحدة نحو الهدف، يعتقد بان الملكيّة أحسن نظام للحكم كما تُقرأ في شكلها النظري، وهنا يرى روسو أن الملكيّة في شكلها العلمي هي التي تفضح الممارسة الواقعية لهذا النظام، فبظهور الإرادة الخاصة يختفي معها الهدف الجماعي المشترك ليتحوّل إلى هدف فردي يُقصي كل الإرادات المختلفة عن إرادته، وهنا يقول: " ولكن إذا لم توجد حكومة أكثر من تلك قوّة فإنه لم يوجد من الحكومات ما تكون الإرادة الخاصة فيه أكثر سيطرة وأسهل هيمنة على الإرادات الأخرى، أجل إن الجميع يسير نحو ذات الغرض، غير أنّ الغرض ليس السعادة العامة مطلقا، حتى إن قوّة الإرادة ذاتها تُبدي نفسها مجحفة بالدولة دائما[2]".

إنّ البحث عن السعادة ظلّ دائما ولا يزال مسعى من طرف الجميع، وعليه فإن إرادة الملك لا تختلف عن إرادة الشّعب في بحثها عن السّعادة وإنما يعمد الملك إلى تحويل مسار الهدف من عام إلى خاص ببحثه عن سعادته الخاصة فقط دون العامة.

إن استمرارية الملك في ملكه هو السّعادة الحقيقية بالنسبة له لذلك كل فعل أو عمل يكون الباعث نحوه استمرارية السّلطة في يده بيده بغض النّظر عن مصلحة الوطن والمواطن، لذلك فهو يسعى لجعل نفسه محبوبا من قبل شعبه لكي يضمن عدم وجود أصوات معارضة لبقائه، وفي الوقت نفسه يعزّز مركز قوّته بالعمل على إخضاع الشّعب لهيمنته وذلك من خلال جعله ضعيفا وبائسا وخاضعا لكي لا تكون لديه حرية التعبير السياسي والاجتماعي، لأن وضعه لا يسمح بذلك وفي الوقت نفسه يظل ينتظر من الملك أن يمنّ عليه بالعطف وأن يحسّن من أحواله بالرّغم من أنه يدرك

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص106.

2 المصدر نفسه، ص106.

أنّه مصدر العلّة، وإذ كانت الدّولة لا توجد إلا ضمن مجموعة دول فهو يبحث أيضا (الملك) عن قوّة شعبه ليدافع به ويقدّمه كأداة حرب ضدّ جيرانه إذا ما فكّروا في الاستيلاء على عرشه، وهكذا يكون الملك بين ثنائية إخضاع الشّعب وجعله قويا في كلتا الحالتين باحثا عن مصلحته الخاصة التي تعكسها إمّا إرادة الإخضاع أو إرادة القوّة، وتثبيتها داخل الشّعب.

يرى روسو أن إرادة الخضوع هنا إرادة أساسية لابدّ منها في حين يرى أن إرادة القوّة وبعثها في الشّعب ثانويّة ما يجعل الملك يحتكم إلى الإرادة الأولى لتكون الهدف الذي يمنحه القدرة على الاستمرارية في الحكم، وهنا يقول روسو: " ...فأول ما تقوم عليه مصلحتهم الشخصية هو أن يكون الشّعب ضعيفا بائسا، وألاّ يستطيع مقاومتهم مطلقا، وأعترف، عند افتراض خضوع الرعية التام دائما بأنّ مصلحة الأمير تقضي بأن يكون الشّعب قويّا، وذلك لتجعله هذه القوّة التي هي قوّته مرهوبا لدى جيرانه، ولكن بما أنّ هذه المصلحة ليست غير ثانوية تابعة، وبما أن كلا الافتراضين، القوة والخضوع، متناقض، فإن من الطبيعي أن يعطي الأمراء مكان الأفضليّة للمبدأ الذي هو أفيد لهم مباشرة[1]".

يتحدّث روسو عن النّظام الملكي باعتباره الشكل السّياسي الذي يلائم المجتمعات الكبيرة، وفي الوقت نفسه يحذّر من المخاطر التي ستجعله ينحرف عن مساره الصّحيح، خاصة عندما نقول بحتمية عدم استطاعة رجل واحد في الدّولة ألا وهو الملك أن يدير كلّ شيء بنفسه دون الحاجة إلى مساعدين يقومون وينوبون مكانه في أماكن مختلفة، لأن مسار الإرادة حتى ولو كان صالحا عند الملك يمكن أن يتغيّر عند من استأمنهم على مساعدته في تسيير أمور الحكم.

يضع روسو النظام الملكي في مواجهة أو مفارقة مع النّظام الجمهوري، فاختيار الملك لنوّابه يمكن أن نلامس فشله في حال اعتلاء السّفهاء أو الفاشلين المناصب العليا، وهكذا يكون هؤلاء بارعين

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص107.

في تسيير الفشل غير قادرين أن يخطوا أي خطوة في درب النّجاح، ولعلّ روسو في كتابه" خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر" حذّر من مغبّة أنّ كل مشاكل القرن الثامن عشر والتي عانت منها المجتمعات الأوروبية كان بسبب ضعف التسيير والإرادة المنجرّة عن تعيين أناس غير أكفاء في مناصب حسّاسة ما أدى إلى تردّي الأوضاع من سيّء إلى أسوأ، في حين أنّ النظام الجمهوري يدفع بأصحاب الأفكار الخلاّقة إلى الصّفوف الأمامية لتكون قيادته للدّولة ناجعة، وهنا يقول روسو: "...وهو أن الصوت العام في الحكومة الجمهورية لا يرفع إلى المراتب الأولى، تقريبا، غير أناس منوّرين قادرين يملؤونها بشرف، مع أن أولئك الذين يبلغون المعالي في الملكيّات هم في الغالب، من صغار الشّطاّر ذوي الدّسائس وصغار المفسدين الذين يصلون بمواهبهم الحقيرة إلى المناصب العالية في البلاطات[1]".

إنّ المفارقة في نظر روسو بين طبيعة النّظامين تكمن في آلية الاختيار التي ينبغي تعديلها بمنح الشّعب القدرة على انتقاء الأفضل لأن الدّيمقراطية التشاورية، تقضي إلى تجنّب الخطأ من إرادة الملك وحدها في الاختيار والتي تكون أكثر عرضة للزّلل، ونتيجة التّراكميّة السّلبية لآليات النّظام الملكي تعود الأوضاع لا تطاق وأكثر سوادا مع مرور الزّمن ، وهنا يقول روسو: "...وهكذا إذا ماقضى حسن الحظ بأن يقبض على زمام الأمور أحد هؤلاء الرّجال المفطورين على الحكم، وذلك في ملكية فسدت تقريبا بتلك الأكداس من المديرين اللّطفاء بهت الناس من الوسائل التي يجدها، وعدّ ظهوره دورا جديدا في تاريخ بلاده[2]".

يشير روسو إلى مشكلة أخرى يخلقها النّظام الملكي، وهي فترة الفراغ السياسي الذي ينجم عن وفاة الملك المفاجئة وغياب البديل المباشر ليبقى الفضاء السياسي غامضا ما يتيح الفرصة للانتهازيين

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص108.

2 المصدر نفسه، ص108.

للاستفادة من هذا الغياب، فتحضر المصالح الخاصة لهؤلاء من خلال استغلال الموقف وجمع أكبر قدر من الثّروة، وهكذا فإنّ الهدوء والسّلم والأمن الذي يعم فترة حكم أي ملك تكون ضريبته أكثر قسوة في حال وفاته، وهنا يقول روسو: "...وما يُتمتّع به من أمن في عهد الملوك على هذا الوجه شرّ من فوضى فترات الملك[1]".

يستدرك روسو الخلل الأخير الذي يقدّمه حول طبيعة النّظام الملكي من حيث إيجاد آليات تضمن الانتقال السّلس للسّلطة دونما الوقوع في فراغات سياسية، إلاّ أن روسو يؤكّد دائما أن كل إصلاح للفشل هو فشل بحدّ ذاته، إنّ البحث عن الأمن والاستمرارية في النظام السياسي هو تغييب للإرادة العامة ومنح حق التصرّف فيها للآخرين دونما محاسبة، فلا يمكن أن يبيع نفسه للملك، وهنا يقول روسو: "...أي إن محذور الوصايات على العرش أقيم مقام محذور الانتخابات وأنّ الهدوء الظاهر فضّل على الإدارة الرّشيدة، وإن مغامرة اتخاذ أولاد شوكس أوبله رؤساء رجّحت على الخصام حول اختيار ملوك صالحين، ونحن إذا لم ننظر إلى هذا بعين الاعتبار وذلك بتعريضنا أنفسنا لمخاطر التّناوب فإننا نوجّه جميع المصادفات نحو أنفسنا[2]".

وهكذا يعود روسو من جديد إلى الشّعب ليحمله الجزء الأكبر من المسؤولية التاريخية التي وصلت إليها أحواله فالإنسان هو الذي يصنع التاريخ، وعليه فالبحث عن الأمن والسلام والطّمأنينة جعلته يترك حرّيته السياسية ويقدّمها لنظم سياسية، وهي إن نجحت في توفيرها له فإنّ ضريبة ذلك الأمن والسلام كان كبيرا حين قاموا بالسّيطرة على كل مقدّرات الأمة، وممارسة القهر على الشعب.

إنّ البحث عن الأمن والسلام أفضى إلى قهر واستبداد وقمع كان إنسان فرنسا يخشى أن يكون خارجيا فإذا به يحصل من قبل أبناء جلدته عليه، ولعلّ محاولة الشّعب الفرنسي الخروج من هذه

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص109.

2 المصدر نفسه، ص109.

الوضعية لاحقا هو ما سيجعل لويس السادس عشر يحلّ محلّ القهر الدّاخلي قهرا خارجيّا تمثّل في طلبه مساعدة الأنظمة الرّجعية الأوروبية ومساعدتها له من أجل القضاء على شعبه الثّائر. ولعلّ هذا ما جعل "ول ديورانت" يقول: "الشعوب الخائفة لا تصنع حضارة" ولعلّ هذا ما يلامس كلام روسو وما يكشف عنه مخبر التاريخ.

إن عملية إعداد الأمراء ليتولّوا مناصب الحكم عندما يكبرون هي التي تنعكس على طبيعة سياسة النّظام الملكي والتي يتّخذها كل ملك ما يجعل هناك اختلافا في السياسات المطبّقة مع جلوس كل ملك على العرش، فعمليّة الإعداد كانت مقتصرة في الأساس على الطّاعة وليس على كيفية الحكم، وهنا يقول روسو: "وذلك لأن أقوم وسيلة وأقصر طريقة للتمييز بين الخير والشّر هو أن تسأل نفسك ماتريد وما لاتريد إذ ما كان غيرك ملكا [1]".

إنّ عدم وضع أهداف ثابتة وأغراض واضحة يجعل الرؤية السّياسة ضبابية وغير واضحة إزاء ما ينبغي أن تكون عليه صورة الدّولة ووضعها على الصّعيدين الدّاخلي والخارجي، ما يجعل مشاريع الإصلاح إن وجدت مقرونة بفترة حكم ملك معيّنة، ومع تغيير نمط الإدارة مع وصول ملك جديد إلى العرش يمكن أن نوقف مشروع الإصلاح لنعمل على مشروع جديد يهدم كل ما بناه الأول، وهنا يقول روسو مقارنا بين نجاعة النظام الجمهوري ولا نجاعة النظام الملكي: "...وأنّ الجمهوريات تسير نحو مقاصدها ببصائر أكثر ثباتا وأحسن انتظاما، وذلك بدلا ممّا يحدثه من انقلاب في الدّولة كلّ انقلاب في الوزارة المكيّة، وذلك ما دام المبدأ المشترك بين جميع الوزراء، وجميع الملوك تقريبا، هو سبيل سلوك معاكسة لسبيل سلفهم في كل أمر [2]".

يعيد روسو تكرار نفسه في تسويغات ضرورة وجود الحكومة الملكية من خلال ربطها بوصاية ربّ الأسرة على أبنائه، فمنح الثّقة من قبل الأبناء للآباء مربوط بحب هؤلاء لأبنائهم، على عكس علاقة

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص110.

2 المصدر نفسه، ص110.

الملك بشعبه الذي لا يكن له هاته العاطفة، ثمّ إنّ فكرة صلاح الملك النّابعة من طريقة إعداده الخاطئة في نظر روسو تجعله غير صالح، ولا يمكن للطبيعة أن تمنحنا شخصا نادرا صالحا في وجود تربية سياسية خاطئة، وهنا يقول: "...من أجل ذلك كان من العبث خلط الحكومة الملكية بحكومة الملك الصّالح[1]".

يرى روسو أنّ الذين سبقوه في الكتابة والكلام عن النّظام الملكي بأن كانوا يدعون إلى الصّبر على كل المظالم التي تحصل داخله، متمسّحين بتبريرات دينية ومنتظرين الفرج الإلهي، هو تشبّث بالوعي الأسطوري في مواجهة الوعي التاريخي الذي يحاول أن يعالج المشكلة ويحلّها بصورة إنسانية لا صورة إلهية تبحث عن منقذ خارجي يصنعه عقل الإنسان ليهرب به من سواد الواقع، لذلك يقول روسو: "...ونعلم جيّدا ضرورة الصّبر على حكومة سيّئة عند وجودها، والمسألة في الفوز بحكومة صالحة[2]".

3.3- أشكال الحكومة وتطبيقاتها:

على الرّغم من أنّ الدّول من حيث شكل حكمها تنقسم إلى حكومات بسيطة وأخرى مركّبة، إلاّ أنّ روسو يبدي في البداية اعتراضه على مفهوم الحكومة البسيطة، إذ أنّ هذه الأخيرة تحمل في داخلها الشّكل المركّب لاستحالة إدارة شخص واحد لكل الأمور.

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص110.

2 المصدر نفسه، ص111.

يشيد روسو بالحكومة البسيطة القائمة أساسا على وحدة السّلطة، ووحدة القانون على عكس الحكومات المركّبة التي يظهر فيها تعدّد السّلطة والقوانين، وفي هذا الصّدد يقول روسو: "والحكومة البسيطة هي الأصلح بنفسها عن كونها بسيطة فقط [1]".

إنّ طبيعة العمل السّياسي والذي تعكسه العلاقة بين السّلطات هو الذي يفصح عن الإرادة السياسية في جعل الدّولة قويّة أم العكس، وعليه فإن الحكومة البسيطة تكون صالحة إذا اتخذت تدابير معيّنة للاستفادة من نقاط قوّتها وتلافي نقاط ضعفها، وهنا يقول روسو: "...وذلك لأنّ الحدود القصوى للقوّة والضّعف توجد في الحكومات البسيطة على السّواء، وذلك على حين تسفر الأشكال المركّبة عن قوّة متوسّطة[2]".

إنّ القدرة الإنتاجية لكلّ دولة ومعدّل الاستهلاك الدّاخلي ما بين الاكتفاء الذّاتي والاستيراد يجعل من غير الممكن لدى روسو الحديث عن كل الأقاليم أو الدّول على أنّها واحدة، حيث من الدّول من ناضل كثيرا من أجل قيم ومبادئ كالحرّية في حين لم تبذل أمم أخرى، أي فعل أو عمل يخرجها من وضعها، إنّ السّعي في الحياة من أجل اكتساب قيم جديدة وخلق الثّروة، ومعه تغيير الواقع لم يكن هو عينه عند جميع المجتمعات، وعليه فإنّ شكل الحكم يكون مختلفا تبعا للعلاقة الموجودة بين الحاكم والمحكوم، ويشير روسو إلى مسألة الضّرائب والتي تعدّ مصدر أساسي لتغذية الخزينة العمومية، وكذا استثمار هاته الأموال من أجل الصّالح العام، إنّ تأدية الضّرائب من قبل المواطنين يجعلهم ينتظرون رؤيتها في شوارعهم ومدارسهم، أي انعكاس ذلك الواجب على حياتهم ككل من حيث جعلها أفضل، ومن هنا فإنّ تأدية الضرائب بصورة متواصلة والتي لا ينجرّ عن دفعها تحسّن في ظروف حياة المواطنين هو ما يؤدّي إلى عزوفهم عن أدائها، كما يفقدون الثّقة في حسن الإدارة التي تحكمهم،

---

1 نفسه، ص112.

2 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص113.

وهنا يقول روسو: "...وليس مقدار الضّرائب هو الذي يجب أن يقاس عليه ذلك التّكليف، بل المنهاج الذي عليها أن تسلكه للعود إلى الأيدي التي خرجت منها، ...وعلى العكس إذا قلّ ما يعطي الشّعب، ولم يعد هذا القليل إليه قط، فإنّه لايلبث أن يهِن عن إعطاء دائم، وهنالك لا تكون الدّولة غنيّة مطلقا، ويكون الشّعب فقيرا دائما[1]".

إنّ روسو يقرّ في خطابه بشكل الحكومة الأمثل والذي يلائم كل بلد على حسب قدراته وإمكاناته الدّاخلية التي يتمتّع بها، وهنا يقول: "...ولذا لا تلائم الملكيّة غير الشّعوب الموسرة، ولا تلائم الأريستقراطية غير الدّول متوسّطة الثّراء والاتّساع، ولا تلائم الدّيمقراطية غير الدّول الصّغيرة والفقيرة[2]".

يتحدّث روسو بشكل مفصّل عن الموقع الجغرافي، ودور العوامل الطّبيعية في توزيع السّكان والقدرة على الإنتاج بنسب مختلفة ما بين الشّمال والجنوب، وكذا الحاجيات والقدرة على الاستهلاك عند شعوب إفريقية ذات المعدّل القليل في مقابل الاستهلاك الكبير عند شعوب أوروبا، ما يجعل فائض الإنتاج مرتبط بمقدار الاستهلاك لا الإنتاج، وهنا يقول: "ولنفرض وجود أرضين متساويتين اتّساعا فتغلّ إحداهما خمسة والأخرى عشرة، فإذا كان أهل الأولى يستهلكون أربعة وأهل الأخرى تسعة فإنّ فائض الإنتاج الأول يكون خمسا وفائض الإنتاج الثاني عشرا...فإنّ فضلة الأرض التي لاتغِل غير خمسة تمنح فضلة تعدل ضعفي فضلة الأرض التي تُغِلُّ عشرة[3]".

إنّ طبيعة الموقع الجغرافي تفرض معدّلا للاستهلاك، ولذلك فإنّ العبرة ليست بقوّة الإنتاج ولكن بترشيد الاستهلاك، وفي مفارقة يقيمها روسو بين الإنسان الأوروبي (إنسان الشمال) والإنسان

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص-ص114-115.

2 المصدر نفسه، ص115.

3 نفسه، ص116.

الإفريقي (إنسان الجنوب) مفارقة مطوّلة نلمس فيها إشادة بإنسان الجنوب في مقابل الإنسان الأوروبي نقتطف منها قوله: "وفضلا عن ذلك لاحظوا أنّ ذات المقدار من الآدميّين يكون أقلّ استهلاكا إلى الغاية في البلاد الحارّة حيث يتطلّب الإقليم قناعة الإنسان ليكون ذا عافية، فالأوروبيون الذين يرغبون في العيش هنالك كما في بلادهم يهلكون جميعهم بالزحار والتّخمة[1]".

إنّ روسو يثني على العادات الغذائية الموجودة عند سكّان الجنوب بفعل موقعهم الجغرافي وتأثيره فيهم، كما يستعرض العادات الغذائية بين الدّول الأوروبية كألمانيا وفرنسا وإسبانيا مشيرا إلى الاختلافات في طريقة ومستوى الاستهلاك بين هاته الشعوب الأوروبية، ثمّ يعود روسو إلى توزيع السّكان والذي تفرضه المعطيات المناخية، حيث أنّ صحاري إفريقيا ذات الطّبيعة القاسية تجعل استوطانها قليلا من طرف السّكان على غرار المناخ البارد في أوروبا والذي يجعل أعداد السّكان كبيرة، حيث أنّ هذا المعطى الأخير وهو السكان يشكّل الرّهان الأكبر في تحديد شكل الحكومة والنّظام السّياسي المعمول به، حيث أنّ الاستبداد يطال الدّول قليلة السّكّان فيسهل فرض السّيطرة عليها كما أنّ فائض الإنتاج يكون عاملا أكبر لترسيخ الاستبداد، في حين يتعذّر ممارسة الاستبداد على الأعداد الكبيرة من السّكان نظرا لتواصلهم المستمر فيما بينهم، وإمكانية تحوّلهم في لحظة إلى جيش معادي للسّلطة في حال استهداف مصالحهم، حيث يقول روسو عن قلّة السكان وكثرتهم: "...وكلّما شغل ذات العدد من السّكان مساحة كبيرة صَعُبَ اشتعال الفتن، وذلك لتعذّر الائتمار بسرعة وخفاء، ولأنه يسهل على الحكومة دائما أن تُحبط الخطط وأن تسُدّ المنافذ، غير أن الشعب كثير العدد كلّما تدانى قلّت استطاعة الحكومة أن تعتدي على السّيّد...ولذا تكون فائدة الحكومة الطّاغية من ذلك أن تسير على مسافات واسعة[2]".

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص116.

2 المصدر نفسه، ص118.

إنّ طبيعة العلاقات الاجتماعية بين السّكان مرهونة بتعداد هؤلاء والمساحة التي يشغلونها في إطار قلّة نسبتهم مقارنة بكبر نسبة الأرض التي يقفون عليها، وهكذا يخلص روسو إلى أنّ النّظم الاستبدادية تجد في قلّة عدد السّكان وشساعة المساحة المناخ الأفضل لترسيخ استبدادها، وهنا يقول روسو: "...وهكذا فإنّ أقل البلدان سكّانا أصلحها للطّغيان، فالضّواري لا تسيطر على غير الصّحاري[1]".

يعتقد روسو أنّ من أعقد الأمور معرفة ما إذا كانت الحكومة صالحة أم لا، على الرّغم من المشاهدة العينية للممارسة السياسية على أرض الواقع، فإن التجربة لا تكشف إلاّ عن مزيد من التّباين وتعدّد الآراء والمواقف عند طرح السّؤال على المواطنين والذين يتمايزون في نظرتهم ورؤيتهم حول مفهوم الحكومة الصّالحة، وهنا يقول روسو: "...ويثني الرّعايا على الرّاحة العامة، ويمتدح المواطنون حرّية الأفراد، فيفضّل أحدهم ضمان التّصرّفات ويفضّل الآخر ضمان الأشخاص، ويرى أحدهم أنّ أصلح الحكومات أشدّها ويذهب الآخر إلى أنّ أصلحها ألينها، ويودّ هذا أن يعاقب على الجرائم، ويودّ ذلك منع وقوعها، ويجد أحدهم أنّ من الجميل أن يخشى من الجيران، ويُحِب الآخر أن يجهل من قبلهم[2]".

إنّ هذا التّباين في المواقف إزاء علامات الحكومة الصالحة من قبل المواطنين يفصل فيه روسو من خلال غاية وجود الدّولة ألا وهو الحفاظ على كل فرد مؤسس (متعاقد) لها، بمعنى أنّ الغاية الرّئيسة جاءت من أجل خدمة الشعب والعمل على تنميته وازدهاره، وعليه فإنّ الوصول إلى الغاية التي أنتجت من أجلها الدّولة هو وحده يجعل أفرادها متمسّكين بالعيش داخلها ويدافعون عنها لتنموا أسرهم ويزداد عددها، وهذا هو العنصر الذي يراه روسو دليلا على صلاح الحكومة من عدمه، وهنا يقول: "...فإنّ الحكومة التي يعمرها المواطنون ويزيدونها أكثر من قبل، وذلك من غير عون خارجي

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص118.

2 المصدر نفسه، ص119.

أو تجنيس أو جاليات هي أصلح الحكومات لاريب، وإنّ الحكومة التي يقل رعاياها ويفنون هي أسوأها[1]". في إشارة ظاهرة الهجرة الغير شرعية (الهجرة بحثا عن الدّولة).

4.3- من دولة القانون إلى دولة الفرد:

يعتقد روسو بأنّ الإرادة الخاصة القائمة على أساس المصلحة الذّاتية لا تختفي أبدا لدى السّلطة في شكل الحكومة، ما يجعل عملها دائما وأبدا يتّجه نحو خدمة مصالحها وفي هذه الحالة تُهدر مصالح السّيد الحقيقي وهو الشّعب، وهكذا تشكّل الإرادة الخاصّة للقلّة الخطر الأكبر على استمرارية العقد الاجتماعي بحجبها للإرادة العامة والتي تشمل الأكثريّة[2]".

إنّ الدراسة التاريخية جعلت روسو يلاحظ أنّ مسار انحطاط الحكومات والذي يفضي إلى انحلال الدّول يمرّ عبر مجريين، فإمّا الانتقال من حكم الأكثرية إلى حكم الأقليّة بمعنى من الحكم الدّيمقراطي إلى الحكم الملكي في نهاية المطاف، وما ينجرّ عنه من استبداد وطغيان وفي حالة أخرى لاحظ روسو أنّ التّحوّل من حكم الأقلية إلى حكم الأكثرية يفضي أيضا إلى انحلال الدّولة وهو يستشهد بما حصل للإمبراطورية الرومانية، وهنا يوضّح روسو أنّ التحوّل ينبغي أن يكون عن اختيار وإرادة حتى يمكن وصفه بأنّه انحلال للهيأة السياسية أمّا ما حصل في روما فكان حتمية لعجزها عن التحكّم في جميع أقاليمها ما أضعفها وجعل تقلّصها كامتداد طبيعي ينعكس مباشرة على صورة السّلطة بتفعيل النظام الديمقراطي تبعا للواقع الجديد، وهنا يقول روسو: "وهي إذا تقهقرت من العدد الصّغير إلى الكبير أمكن القول بأنّها ترتخي غير أنّ هذا التقدّم المعاكس مستحيل[3]". وهكذا يقرّر روسو بأنّ الميل الطبيعي يكون نحو الأرستقراطية والخيار الديمقراطي تفرضه ظروف خارجية تجعله خيارا وليس اختيارا،

---

1 نفسه، ص-ص119-120.

2 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص121.

3 المصدر نفسه، ص-ص121-122.

لأنه برفض هذا الشكل الجديد تزول الدّولة فيختار الحاكم أخف الضّررين، وهنا يقول روسو: "...فيجب إذن أن يرجع إلى النّابض وأن يشد كلما ارتخى، وإلاّ انهارت الدّولة التي يمسكها [1]". وهذا التّحذير الآخر من روسو هو الذي جعل الإمبراطورية الرومانية تبل بالنّظام الديمقراطي.

إنّ انحلال الحكومة كما عرضه روسو يفضي بالضّرورة إلى انحلال الدّولة والذي يحصل بمجرّد أن تصبح القوانين محترمة من قبل الشّعب في حين يعتبر الأمير نفسه خارج دائرة المواطن وإنّما ما يمارس عليهم لا يخصّه فيصبح في مرتبة فوق القانون، ولا يعود ملزما بالإذعان له، وهنا يسير أفراد الحكومة في الاتجاه نفسه وتظهر الممارسات اللاقانونية من أجل تحقيق المصالح الخاصة، وبعدم احترام القانون تنشأ المشاكل التي تفضي إلى خروج تام عن مضمون العقد الاجتماعي والهدف الذي جاء لتحقيقه، وبتنوّع المصالح الخاصة لأفراد الحكومة تصبح لدينا حكومات مختلفة وقوانين متغيّرة من مكان إلى آخر فتصبح كل مدينة وكأنّها دولة قائمة بذاتها، وكأنّ هناك مجموعة لا حصر لها من العقود الاجتماعية داخل المجتمع الواحد[2].

إنّ انحلال الدّولة يتّخذ نتائج مختلفة عند روسو تبعا للنّظام السياسي القائم حيث يقول: "...فتنحط الدّيمقراطية، عن تمييز، إلى حكومة عوام والأريستقراطية إلى حكومة أعيان، وإلى هذا أضيف انحطاط الملكيّة إلى طغيان[3]". حيث يرى روسو في الشّكل الأخير أكبر خطر يحيط بالمواطنين لأنّه ساعتها لا يعود الملك يملك أي سلطان شرعي لأنّ إضافة كلمة الطّاغية إليه يعني أنّه أصبح يعمل من أجل مصلحته الخاصة فقط معتمدا في ذلك على تجاهل كل قانون يقف ضدّ مصلحته على غرار كلمة الملك التي تحيل إلى خدمة مصالح رعاياه، ويحاول روسو توصيف الملك الطّاغية بقوله: "إذّ الطّاغية في الاصطلاح العامّي، ملك يملك بعنف ومن غير مراعاة للعدل والقوانين،

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص122.

2 المصدر نفسه، ص122.

3 نفسه، ص123.

والطّاغية في المعنى الدّقيق، فرد ينتحل السّلطان الملكي من غير أن يكون له حقّ في ذلك [1]". لايكون الطاغية دائما مستبدّا، ولكن المستبد طاغية على الدّوام.

يؤكّد روسو على حتمية موت الهيئة السياسية مهما بلغت من درجة كبيرة في حسن التّنظيم والإدارة، ومهما بلغت من التّطوّر والازدهار والعظمة، ولعلّه يقدّم دليلا على ذلك باستشهاده بالإمبراطورية الرّومانية وإسبارطة في اليونان، وكيف أنّهما زالتا بالرّغم من المكانة التاريخية التي صنعاها في تاريخ العالم، وعليه يرى روسو في الهيئة السياسية صورة لحياة الإنسان المقترنة منذ ولادته بنهاية حتمية وهي الموت، وهنا يقول روسو: "ويبدأ الكيان السياسي، ككيان الإنسان، بالموت منذ ولادته، وهو يحمل في ذاته أسباب زواله[2]".

وبما أنّ السّلطة التّنفيذية ما هي إلاّ التّطبيق المباشر لما تسنّه السّلطة الاشتراعية فإنّ هذه الأخيرة تمثّل شريان العقد الاجتماعي، وبالتّالي أي عطب داخل السّلطة التّنفيذية تستمر معه الهيئة السياسية في حين تنهار هذه الأخيرة عندما تنحل السّلطة الاشتراعية، وهنا يقول روسو: "...وتعدّ السّلطة الاشتراعية قلب الدّولة، وتعدّ السّلطة التّنفيذية دماغها الذي يوجب حركة جميع الأجزاء، وقد يصاب الدّماغ بالفادج ويظل الفرد حيّا، وقد يبقى الإنسان أبله ويعيش، ولكن القلب إذا ما انقطع عن القيام بوظائفه مات الحيوان[3]".

إنّ روسو يرى في احترام القوانين وبقائها زمنا طويلا، وقدرتها على أن تصير قوانين لا زمنيّة أساسه الحياة التي بعثت فيها من قبل السّلطة الاشتراعية، وهذا ما يحقّق العدالة اللاّزمنية، ويؤكّد أنّ صلاح السّلطة الاشتراعية هو ما يضمن للقوانين بقاءها، وهو ما يستقى من قول روسو: "...فبينما تضعف

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص123.

2 المصدر نفسه، ص124.

3 نفسه، ص124.

القوانين مع العمر في كلّ مكان يدلّ هذا على عدم وجود السّلطة الاشتراعية وعلى أنّ الدّولة تموت[1]".

5.3- من أجل تجنّب الإخفاق:

يرى روسو أنّ السّلطة السياسية والتي تحصل باجتماع الشّعب تدوم إذا ظلّ هذا العنصر متجانسا معبّرا عن رأيه وأفكاره في كل الأمور التي تخصّ مصلحة الدّولة، ويعلّل روسو الإخفاق الحاصل في زمنه وفي عدم قدرة السّلطة على جمع الشّعب واعتبار ذلك وهما نتيجة حتمية لطمس إرادته وحرّيته في التعبير والتّفكير، فأضحى غير متمثّل وموجود داخل الحياة السياسية، وهكذا تحصل الوصاية من قبل قلّة تعبّر في مكان الشّعب، والتي في كثير من الأحيان تنحوا في أفكارها ومشاريعها منحى مخالف لما يريده الشّعب، وهو ما كان يدعو إليه "ألكسندر هاملتون" علانية حين يقول: " أن الشعب "وحش هائل" يجب ترويضه. فالمزارعون المتمرّدون والمستقلّون يجب أن يلقّنوا درسا، وبالقوّة أحيانا، بأن المثل التي تتحدّث عنها المنشورات الثّورية يجب ألاّ تحمل محمل الجد، وعامة الناس يجب ألاّ يمثّلهم مواطنون من طينتهم يعرفون آلام النّاس، بل سادة تجّار ومحامون وغيرهم من "الرجال المسؤولين" ممّن يمكن ائتمانهم على الدّفاع عن الامتيازات[2]".

ويقدّم روسو الحجّة الدّامغة على رأيه حين يستعرض ما كان حاصلا في الحضارة الرّومانية والمجالس الشّعبية التي كان المواطنون من خلالها يعبّرون عن آرائهم بكل حرّية، فكان صوت الشّعب مسموعا، لذلك لا ينبغي الذّهاب للانتخاب وإنّما الذّهاب لمكان التّعبير العلني وإصدار الصّوت والفعل (الوجود الحقيقي)، إنّ هذا المشروع الذي يقدّمه روسو يجد استهجانا واستنكارا داخل مجتمعه، وذلك راجع

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص124.

2 نعوم تشومسكي، الربح فوق الشّعب الليبرالية الجديدة والنظام العولمي، ترجمة: مازن الحسيني، مصدر سابق، ص-ص60-61.

لغياب القيم التّنويرية، وهنا يقول: "...ولا تؤمن النفوس الوطنية بعظماء الرّجال مطلقا، ويتبسّم أراذل العبيد ابتسام سخرية من كلمة الحرّية هذه [1]".

إنّ روسو يرى أنّ صورة الممارسة السياسية هي التي حصل فيها تغيير، أمّا طبيعة الناس فلم تتغيّر، ومتى مُنِح الشعب القدرة على أن يعبّر عن ذاته هناك فقط تستطيع السلطة السياسية أن تمنح وجودها شرعية تستمر مع الزّمن، ويقول روسو في هذا الصّدد متحدّثا عن المجتمع الرّوماني قائلا: "...وكان لا يمارس حقوق السّيادة وحدها، بل كان يمارس قسما من حقوق الحكومة أيضا، وكان يعالج بعض المسائل، وكان يحكم في بعض القضايا، وكان جميع هذا الشّعب حاكما في الميدان العام أكثر من أن يكون مواطنا في الغالب[2]".

يرى روسو أنّه ينبغي تضمين القوانين فترات وأوقات ثابتة يقوم فيها الشعب أو المجتمع بالتعبير عن رأيه، والإدلاء بصوته لأنّ الممارسة السياسية لا تكون في لحظة زمنية محدّدة ثمّ تنقطع إلى الأبد، بمعنى أنّ العمل السياسي أو المشاركة السياسية تفعّل من خلال مواعيد محدّدة لتستمرّ السلطة في بعدها الشّرعي المعبّر عنه من قبل الشعب، وهنا يقول روسو: "...وجب وجود مجالس ثابتة دورية لا يمكن إلغاؤها ولا تأجيلها، فيدعى الشعب في اليوم المعيّن شرعا بقوّة القانون، وذلك من غير احتياج إلى دعوة رسمية أخرى لهذا السّبب[3]".

كما يتعيّن أن يكون باعث الحضور إلى هاته المجالس مرتكزا على القانون حتى تمنح فعاليات المجلس صفة الشّرعية، وهكذا فإنّ المشكل الرّئيس الذي يهدّد نجاعة هذه المجالس ويجعلها صوت الشّعب هو وجود حاضرات أو مدن عديدة ما يجعل كل منها غير قابل لاعتناق آراء أو نتائج مجلس

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص125.

2 المصدر نفسه، ص125.

3 نفسه، ص126.

مدينة أخرى، كما أن تعدّد المجالس يضعف الوحدة الوطنية في شكل امتثالها للقانون نفسه، ويقدّم روسو انتقادا لهاتين الصورتين للمشاركة السياسية بقوله: "أجيب بأنّه لا ينبغي أن يصنع هذا ولا ذاك، وذلك :أولا، أنّ السلطة صاحبة السيادة بسيطة وواحدة، فلا يمكن أن تقسّم من غير أن تقوّض، ثانيا، أنّ المدينة كالأمة لا يمكن أن تسخّر شرعيا لأخرى، لأن جوهر الهيئة السياسية هو في توافق الطّاعة والحرّية [1]". ويقدّم روسو مجموعة من التّوصيات للخروج من هذا المشكل حول المشاركة السياسية قائلا: " واعمروا الأرض متساويا، واعملوا عين الحقوق إلى كل مكان، واحملوا الرّخاء والحياة إلى كل مكان، فعلى هذا الوجه تصبح الدّولة أقوى وأصلح ما يمكن أن يحكم فيها معا [2]".

إنّ القداسة التي تحيط بالمواطن وتجعل قيمته الإنسانية ذات دلالة عظيمة، راجع بالأساس إلى أنّ المشاركة السياسية لكل مواطن هي التي تحكم وتفرض منطقها كإرادة عامة، فالسّلطة هي في يد الشّعب الذي يصنعها من خلال الممارسة، وعليه يصبح كل أفراد المجتمع بما فيهم الرّئيس وطاقم الحكومة على قدم المساواة أمام القانون تحت ما يسمّى بالمواطنة، وهنا يقول روسو: "إذا ما اجتمع الشّعب اجتماعا شرعيا كهيئة ذات سيادة انقطع كل قضاء للحكومة، ووقفت السّلطة التّنفيذية، فشخص آخر مواطن هو من التّقديس والحرمة كأوّل حاكم، وذلك لأنّه لا ممثّل حيث يوجد الممثّل [3]".

إنّ إدراك النّظام السياسي متمثّلا في الحاكم وأعضاء الحكومة للدّور الذي تلعبه المجالس العامة في عمليّتي المحاسبة والمراقبة، وصولا إلى المعاقبة التي تطال عمل الحكومة وإنجازاتها وإخفاقاتها يجعل هاته الأخيرة دائما تحت المجهر ما يهدّد زوالها أو الثّورة عليها في أي لحظة إخفاق أو خروج عن ما سطّرته

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص126.

2 المصدر نفسه، ص127.

3 نفسه، ص128

الإرادة الشّعبية لها، ولذلك تعمل النّظم السياسية على محاربة تلك المجالس أي مجالس الحرية والتعبير، حيث أيّ تراخي أو وهن يصيب الشعب يجعل الفرصة سامحة لتقويض حرّيته ورأيه فاتحة بذلك المجال للحكومة لتحقيق أغراضها الخاصة والشّخصية، وهنا يقول روسو: "...فمتى كان المواطنون بخلاء نُذُولا جبناء أشدّ حبّا للرّاحة ممّا للحرّية صاروا لا يعارضون جهود الحكومة المضاعفة زمنا طويلا، وهكذا فإن السلطة صاحبة السيادة تزول في نهاية الأمر [1]". ولعلّ ما يساهم على تقويض المشاركة السياسية من قبل المواطنين هو وجود واسطة ما بين السّلطة والشعب متمثّلة في نوّاب البرلمان والذين يصبحون ممثّلين لصوت الشّعب.

إنّ تراجع العمل السياسي من قبل أفراد المجتمع وانصرافهم نحو مصالحهم الخاصة باحثين عن زيادة ثرواتهم، يعدّ إيذانا بتراجع مسار الدّولة الصالحة واقتراب انهيارها لما ينجرّ من جهد يبذله المواطنون في حفظ أموالهم عوض الدّفاع عن وطنهم، وهنا يقول روسو عنهم: "...وهم بما هم عليه من كسل وما لديهم من مال يكونون في نهاية الأمر ذوي جنود لاستعباد الوطن وذوي ممثّلين لبيعه[2]".

إنّ إقحام المال داخل السياسة يشكّل خطرا كبيرا على الحرّية بأشكالها المختلفة، وكل توظيف للمال لأغراض سياسية ينتهي بعبودية الشعب لمانحه، وبذلك يظلّ هذا الأخير يبحث عن مصلحته الخاصّة مع هذا النّظام دون الحاجة لبذل الجهد والعمل من أجل مصلحة الوطن، وهنا يقول روسو: "...ويعمل المواطنون في الدّولة الحرّة حقّا بذرعانهم، لا بالمال مطلقا [3]". كما يقيم روسو نوعا من المفارقة بين الأعمال الفردية ذات النّفع الخاص لصاحبها والأعمال الجماعية ذات البعد الوطني أي

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص128.

2 المصدر نفسه، ص129.

3 نفسه، ص129.

التي تعود بالخير الأكبر على الجميع، حيث يشير إلى أنّ المنفعة الخاصة المتأتّية من العمل الخاص لا يمكن أن تلبّي حاجيات كل المواطنين حتى وإن أفضت إلى تحقيق عائد مالي كبير لصاحبها لأن هناك محدودية في الرّؤية وعدم القدرة على تحقيق النّفع العام بإمكانات ذاتية فردية، ولعلّ ما يلاحظ في الدّول القوية دعمها للمشاريع الكبرى التي تساهم في زيادة الناتج الدّاخلي للدّولة وليس للفرد الواحد ما ينعكس إيجابا على الجميع، وهنا يقول روسو: "وكلّما كان نظام الدّولة صالحا فضّلت الأعمال العامة على الأعمال الخاصة في نفوس المواطنين، حتى إنّ الأعمال الخاصة تكون قليلة جدّا، وذلك لأن حاصل السعادة العامة يقدّم حصّة أعظم من حصّة كل فرد فلا يكون له ما يطلبه في الخدم الخاصّة غير القليل[1]".

إنّ انحراف الدّولة عن مسار الإرادة العامة يجعل هناك عزوفا سياسيا من قبل الشعب في الانخراط داخل منظومة الحكم هذه إيمانا منه بأنّها تعمل لنفسها لا لمصلحة الشعب، حيث يؤكّد روسو على أنّ هناك مؤشّرا خطيرا ينذر بزوال الدّولة، حيث يقول: "...وحالما يوجد من يقول عن أمور الدّولة: مايهمّني؟ جاز عدّ الدّولة هالكة[2]".

إنّ هذا الخطر الذي يهدّد زوال الدّولة نتيجة البحث عن المنافع الخاصة من قبل المنظومة الحاكمة، هو الذي دفع بالشّعب لاحقا للبحث عن ما يسمّونه نوّابا بمعنى ينوبون عنهم سياسيا فيصبحون هم صوت الشعب، إلاّ أنّ روسو يرى أنّ الحرّية والمشاركة السياسية لا يمكن أن تعطى أو تمنح لأي شخص مهما كان، وإذا كان الشعب يرى في الحكومة خطرا على المصلحة العامة فإنّه بحضور النّواب المنتخبين تتزايد الخطورة نتيجة التّزاوج بين كل من الحكومة والنواب أي مصالح خاصّة جديدة يبتغيها النّواب كل هذا يدفع ثمنه الشعب، وهنا يقول روسو: " ولا يمكن للسيادة أن تمثّل لذات السّبب الذي لا يمكن أن تباع معه، وتقوم السيادة، جوهرا، على الإرادة العامة والإرادة ممّا لا يمثّل

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص129.

2 المصدر نفسه، ص130.

مطلقا، والإرادة إمّا أن تكون عين الشيء أو غيره، ولا وسط، وليس نوّاب الشّعب ممثّليه إذن، ولا يمكن أن يكونوا ممثّليه، وهم ليسوا غير وكلائه، وهم لا يستطيعون تقرير شيء نهائيا، وكل قانون لا يوافق عليه الشّعب شخصيّا باطل، وهو ليس قانونا مطلقا[1]".

إنّ فكرة تنازل الشعب عن إرادته وسيادته لصالح نوّاب لم تكن نتاجا للنّظم السياسية الديمقراطية في عصر الازدهار للجمهوريات الغابرة، وإنّما هي اقتباس من النّظم الرّجعية الإقطاعية والتي عملت دائما وأبدا على تعريض الإنسان لكل مظاهر الاستبداد، وهنا يقول روسو: "وفكرة الممثّلين عصرية، وهي تأتينا من الحكومة الإقطاعية، من هذه الحكومة الباغية الباطلة التي انحطّ النّوع البشري فيها والتي شين اسم الإنسان بها[2]". لأن الجمهوريات القديمة وكذا الملكيّات احتوت على مدافعين عن حقوق ومصالح الشّعب في شكل محامين، حيث لم يعملوا أبدا ضدّ مصالحه في سبل خدمة مصالحهم الخاصة، وهو ما أكسبهم صورة الباحثين عن الحق والعدالة وأعطاهم صفة النّضال الحقيقي لا التّمثيل الشّكلي الذي يخفي وراءه عبودية إقطاعية قديمة بنكهة ديمقراطية جديدة كما توهّم ذلك الإنجليز على حد تعبير روسو حين يقول: "...ويرى الشّعب الإنجليزي أنّه حر، وهو واهم كثيرا، وهو ليس كذلك إلاّ في أثناء انتخاب أعضاء البرلمان، فإذا ما انتُخِبوا عاد عبدا ولم يترك شيئا[3]".

هكذا يوجّه روسو انتقادا مطوّلا للنّظم السياسية المعاصرة والتي ترى أنّها قد شكّلت قطيعة مع النّظم البائدة التي كرّست عبودية الإنسان على مدار مئات السّنين في حين أنّ المجتمع المدني الذي قاموا بصناعته هو المعبّر الحقيقي عن الحرّية والديمقراطية، في حين أنّه كما يرى روسو صورة أكثر سلبية وتقدّم نحو التّراجع أو الأسوأ من خلال توضيحه كيف أنّ الشعوب داخل الجمهوريات

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص130.

2 المصدر نفسه، ص130.

3 نفسه، ص130.

والملكيّات القديمة كانت أكثر وعيا ونضجا سياسيا حينما لم تختر ممثّلين عنها ليحلّو محلّهم في المشاركة السياسية، وهو ما تبنّته الشعوب المعاصرة، وهنا يقول روسو: "...وإنّما ذكرت أسباب كون الشعوب الحديثة التي تعتقد أنّها حرّة ذات ممثلين، وكون الشعوب القديمة غير ذات ممثّلين، ومهما يكن من أمر فإنّ الشعب إذا ما جعل لنفسه ممثّلين عاد لا يكون حرّا، وعاد لا يكون موجودا[1]".

6.3- العقد المشروط:

يرى روسو أنّ السلطة التنفيذية ما هي إلاّ انعكاس للإرادة العامة التي أقامت السّلطة الاشتراعية، ولكن على اعتبار أنّها منحت أو أعطت الضّوء الأخضر ليمسك بزمام الأمور أمير تساعده حكومة أضحى الأمر خطيرا على اعتبار هؤلاء هم السلطة التنفيذية والتي تبحث في معظم الأحيان عن مصالحها الخاصة، ومن ثمّ ينبغي عدم الإذعان لها إن هي حُوِّلت وانحرفت عن المسار الذي جعلت لأجله، ليظهر إذا الاضطراب والاختلافات، وهنا يقول روسو: "...فلا تلبث الهيئة السياسية المحرّفة على هذا الوجه أن تصبح فريسة العنف الذي أقيمت ضدّه[2]".

إذا كان العقد بالنّسبة للأمير والحكومة يقتضي من الشّعب أن يكون مطيعا للقرارات التي تصنعها السّلطة، فإنّ روسو يدحض هذا الكلام كلّية على اعتبار أنّ السيّد الحقيقي الذي هو الشعب يستحيل أن يضع حاكما أو أميرا ذا سلطة أقوى من سلطة الشّعب نفسه، وما الدّعوة إلى وضعه سوى مسألة إدارة الأمور وفق الصّالح العام، وعليه فالعقد الاجتماعي جاء لخدمة مصالح الشعب ككل، وليس من أجل صناعة طبقيّة جديدة وتفاوت جديد، فدولة العقد عند روسو هي دولة مواطنة عادلة ومتساوية، والحاكم فيها لا يعدوا أن يكون مواطنا وظيفته تنحصر في خدمة الوطن وبقيّة المواطنين، وهنا يقول روسو: "...ومن العبث والمتناقض أن يضع السيّد فوقه من هو أعلى

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص132.

2 المصدر نفسه، ص133.

منه[1]". ومتى تعذّر خدمة الوطن والمواطن كان من حق الشّعب أن يفضّ هذه الشّركة وهو في ذلك لا يخالف القانون وإنّما القانون جاء تباعا للعقد الاجتماعي وأهدافه، وهنا يقول روسو: "...ومن ثمّ لا يمكن أن يكون هذا العقد قانونا ولا عمل سيادة، ومن ثمّ يكون غير شرعي [2]". لذلك يصرّ روسو أنّ الشرعية مرتبطة بعقد الجمعية أي الإرادة العامة.

يثني روسو على الآلية الدّيمقراطية والتي تجعل من السّيد متمثّلا في الشّعب القدرة على صناعة القانون من خلال إيجاد الحكومة ثمّ العمل على تفعيل دورها بمنحها صلاحيات تطبيق القوانين، وهكذا فإنّ الهيئة السياسية تدين بنشأتها وتفعيلها للشعب الذي يصبح بعد ذلك محكوما من قبلها، ويقول روسو عن هذه العبقريّة: "...وذلك أنّ المواطنين الذين أصبحوا حكّاما ينتقلون من الأعمال العامة إلى الأعمال الخاصة ومن القانون إلى التنفيذ من غير تغيير محسوس وبصلة جديدة بين الكل والكل فقط[3]".

وفي الأخير يثني روسو على الممارسة الديمقراطية والتي تمنح المرونة والقدرة الوظيفية على جعل الشّعب دائما حاضرا أو مؤثّرا في العملية السياسية بشكل يتماشى وآفاق العقد الاجتماعي التي أنشئ هذا الأخير ليقيمها مشيرا إلى أنّ هذه المرونة السياسية هي موجودة وقائمة فعلا في البرلمان الإنجليزي وبالتالي إمكانيّات تحقيقها ممكنة بالفعل وليس بالنّظريّة، حيث يشكّل هذه النّمطيّة أحسن

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص133.

2 المصدر نفسه، ص134.

3 نفسه، ص135.

ضمان لاستمرار شرعية العقد الاجتماعي، وهنا يقول روسو:"...ومن المتعذّر إقامة الحكومة على وجه شرعي آخر ومن غير عدول عن المبادئ المقرّرة آنفا[1]".

يرى روسو في الحجج والبراهين التي طرحها في فصوله السّابقة من كتابه العقد الاجتماعي (الفصل السادس عشر من الباب الثالث) أكبر ضمان للحفاظ على السّلطة مؤكّدا على أنّ الوعي والفهم الصّحيح لطبيعة العقد واختلافه عن القانون هو ما يدفع الشعب للدّفاع عن حقوقه والتّمييز فيما يحصل على مستوى الأمور السياسية ومعرفة ماله وما عليه، وهنا يقول روسو موضّحا: "...ويوضح كون نظام الحكومة ليس عقدا، بل قانون، وكون حفظة السّلطة التنفيذية ليسوا أولياء الشعب، بل موظّفوه، وكونه يستطيع نصبهم وعزلهم عندما يودّ، وكونه لا محل لإبرامهم عقدا، بل لطاعتهم. وكونهم لا يصنعون غير القيام بواجبهم كمواطنين[2]".

إنّ تغيير النظام السياسي داخل منظومة الحكم أيّا كان شكله لا يخل بالإطار العام الذي يجعل الحاكم والحكومة مجرّد مواطنين يؤدّون وظائف منوطة بهم هدفها الرّئيس خدمة الدّولة لا السّلطة، إلاّ أنّ التغيير في كثير من الأحيان يشكّل خطرا من حيث بحثه عن المصلحة الخاصة بدل المصلحة العامة، وحينئذ ينبغي أن تتدخّل إرادة الشعب لتصحيح المسار وهنا يقول روسو: "أجل، إنّ هذه التحوّلات خطرة دائما، وإنّه لا ينبغي أن تُمسّ الحكومة القائمة مطلقا، إلاّ حين تصبح منافية للخير العام[3]". ومعها يتحوّل "ويعود وعي الإنسان المسحوق المستغلّ إلى يقينه بأن مصيره غير منفصل عن مصير الجماعة التي تعيش في أوضاع مماثلة، ترجع في عواملها إلى البنيان الاقتصادي والسياسي

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص135.

2 المصدر نفسه، ص136.

3 نفسه، ص136.

والاجتماعي والثّقافي السّائد. وهكذا تكون الثّورة الاجتماعية نتيجة منطقيّة لوعي الإنسان، وتحوّل ثورته الذّاتية إلى ثورة اجتماعية[1]".

في المقابل يحذّر روسو من عدم استمرار الإرادة العامة على نهج ورأي يفضي للمصلحة العامة، وذلك عندما تبرز داخل تلك الإرادة ثلّة أو مجموعة تبحث عن مصالحها الخاصة، فتصبح بمثابة المشوّش على الممارسة السياسية الصحيحة، لذلك يجد الحاكم الوسط ملائما لاغتصاب السّلطة في ظل الصّراع الموجود داخل القاعدة الشّعبية والذي يحول دون مراقبة أفعال الحاكم والوقوف في وجهها، إن هي أخلّت بالصّالح العام، وهكذا بغياب أحد طرفي السّلطة ينفرد الآخر بفعل ما يشاء ويعمل على توسيع سلطاته، وهنا يقول روسو: "...ومن هذا الالتزام أيضا يستخرج الأمير فائدة عظيمة لحفظ سلطانه على الرّغم من الشّعب ومن غير أن يمكن القول بأنّه اغتصبه[2]".

يرى روسو أنّه بارتخاء الرابطة الاجتماعية وبروز فريق يبحث عن نفعه الخاص تسود الاضطرابات والمنازعات داخل هاته الإرادة والتي تفضي لمنح مجموعة جديدة من السّلطات لشخص الحاكم بحجّة الحفاظ على الأمن العام ولعلّ هذا النّهج هو الذي حصل داخل الحضارة الرومانية وما قام به الحكام العشرة كما يرى روسو [3]". إلاّ أن السّبيل الوحيد لحفظ السّلطة من اغتصابها من قبل الحاكم يكمن كما عرض روسو سابقا في مجالس الشعب الدّورية والتي من خلالها دائما يؤكّد على الممارسة السياسية التي تعالج أي خلل يصدر أو يمكن أن يحصل، وهنا يقول روسو: "والمجالس الدّورية التي تكلّمت عنها آنفا صالحة لتلافي هذه البليّة أو لتأخيرها، ولاسيما عند عدم احتياجها إلى دعوة رسمية.

---

1 الطاهر عبد الله، نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1979م، ص86.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص136.

3 المصدر نفسه، ص137.

وذلك لأن الأمير لا يستطيع، إذ ذاك منعها من غير أن يصرّح جهرا بأنّه ناقض القانون وعدو الدّولة[1]".

يؤكّد روسو من خلال هذه المجالس دائما على ضرورة أن يستشار الشعب حول طبيعة الحكومة والنّظام السياسي الحاصل، وما إذا كان الشعب يرغب في بقاء أولئك الذّين يقومون على تسيير أموره، أم أنّه يريد سحب الثّقة منهم ليمنحها لمن يرى فيهم القدرة على نقل البلد والشعب إلى مستقبل أفضل[2].

4- المبحث الرابع: إلي أين ننتهي؟

1.4- إرادة لا تزول و لا تتجزّأ:

يحاول روسو أن يدافع عن فكرة الحق التي يرى في الإرادة العامة حاملة للوائها، والتي يستحيل أن تزول أو تختفي ويعمل على توضيح طبيعتها الأصيلة في النّفس الإنسانية، وذلك من خلال إعرابه عن طبيعتها قائلا: "إذا ما عدّ أناس كثير أنفسهم هيئة واحدة لم يكن لهم، ماداموا هكذا، غير إرادة واحدة تناسب حفظ الجميع والسعادة العامة، وهنالك تكون نوابض الدّولة كلّها قويّة بسيطة، وتكون مبادئها صريحة ساطعة[3]" وهذا لا يتحقّق إلاّ من خلال العمل على جعل الأفراد يبحثون عن الهدف عينه ألا وهو المصلحة العامة التي تولّد الخير العام، وهكذا تكون طريقة التفكير المشتركة في الهدف، والنّابعة من الوعي الجماعي المشترك، هي ما يعوّل عليه روسو لنجاح المشروع السّياسي

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص137.

2 المصدر نفسه، ص137.

3 نفسه، ص140.

وتحقيق الوحدة والتّناغم داخل المجتمع السّياسي، ما يفصح عن قوّة ومتانة داخل الرّوابط الاجتماعية، والذي يجعل من غير الممكن زعزعتها.

إنّ طبيعة المجتمع المتجانس يتمظهر في صورة المنظومة القانونية التي تحكمه ويخضع لها، وهنا يقول روسو: "وتحتاج الدّولة التي يحكم فيها على هذا الوجه إلى قوانين قليلة إلى الغاية، وكلّما صار من الضّروري نشر قوانين جديدة منها بدت هذه الضرورة عموما. ولا يصنع أوّل من يقترحها غير إعرابه عمّا يشعر به الجميع[1]".

إنّ آلية التّفكير ذات الطّابع المشترك والتي تخلق صورة سياسية تحاول من خلالها صنع الصّالح العام تظل موجودة طالما استمرّ الوعي السياسي المشترك موجودا، وهو ما تعكسه العلاقات الاجتماعية المتماسكة، ولكن بمجرّد أن تطفو على السّطح المصالح الفردية وينساق البعض نحوها بدل البحث عن المصلحة العامة يبدأ الخلل يظهر وتصبح فكرة الحق غير متأصّلة، ولا يمكن تحقيقها إلاّ بجهد وعناء كبيرين، وهنا يقول روسو: "ولكن الرّابطة الاجتماعية إذا ما أخذت ترتخي، والدّولة إذا ما أخذت تهن، والمصالح الخاصة إذا ما أخذت تحس، والمجتمعات الصغيرة إذا ما أخذت تؤثّر في الكبيرة، فسدت المصلحة العامة ووجدت معارضين، أي عاد الإجماع لا يسيطر على الأصوات، وعادت الإرادة العامة لا تكون إرادة الجميع، فتتصاعد متناقضات ومجادلات، ولا يؤخذ بالرّأي الأصلح من غير منازعات مطلقا[2]".

إنّ استمرار الوضع هكذا يجعل تلك الإرادات الخاصة المناقضة للإرادة العامة تتقوّى أكثر فأكثر، وتصير هي التي تقرّر باسم الصالح العام مصالحها الخاصة من خلال التّمويه والخداع السياسي الذي يفضح عن خير يعمّ الجميع ويخفي بداخله منافع خاصّة محضة، وهنا يقول روسو: "...ويزوَّق أخسّ

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص140.

2 المصدر نفسه، ص-ص140-141.

المنافع باسم الخير العام من غير حياء، تصبح الإرادة العامة صامتة، أي تكون العوامل الخفية رائد الجميع فلا يبدي الجميع رأيهم كمواطنين، إلاّ كما لو كانت الدّولة غير موجودة على الإطلاق، وتُجَازُ زورا مراسيم جائرة باسم القوانين ليس لها غاية غير المنفعة الخاصة[1]".

إنّ حضور المنفعة الخاصة لا يعني بالضّرورة غيابا تامّا وكاملا للمصلحة العامة، وإنّما يتضاءل نورها، ويضعف ولكن لا يزول بيد أنّ كل من يبحث عن مصلحته الخاصة لا يغفل المصلحة العامة بشكل كلّي، ولكن باعتماده على فقه الأولويّات يرى في مصلحته الخاصة نفعا أكبر من اختياره للمصلحة العامة، بمعنى أنّ قدر المنافع هو الذي يؤثّر في اختيار الفرد، وينظر إلى نفع نفسه بمعزل عن نفع الجميع، ويلخّص روسو فكرته هاته بقوله: "...وذلك أن يقول بصوته: "إنّ من النّافع لهذا الرّجل أو الحزب أو ذلك الرّجل أو الحزب أن يفوز هذا الرّأي أو ذلك الرّأي" بدلا أن يقول بصوته: "إنّه نافع للدّولة"[2]". وهكذا تصبح المشاركة السياسية في الانتخابات مثلا بحثا عن من يمنح صاحب الصّوت منافع أكبر، وعليه يقوم باختيار الحزب السياسي المناسب لمصلحته هو لا لمصلحة الدّولة.

يحذّر روسو من الاختلافات والتّباينات داخل الطّبقة الاجتماعية الواحدة، وهو الشيء الذي يضعفها ويحدّ من قوّة إجماعها لينذر بزوال الدّولة، وهنا يقول: "...غير أنّ المناقشات الطّويلة والاختلافات والشّغب أمور تدلّ على نفوذ المصالح الخاصة وانحطاط الدّولة[3]".

إنّ هذا الانحطاط يحصل عندما تتباين آراء الإرادة العامة أي الطّرف المحكوم، وعليه فإنّ روسو يؤكّد على أنّه بالرّغم من وجود الصّراعات والتّناقضات بين ما يطرحه السياسيون من برامج وما يرفضه المحكومون (الشعب) من طرق لمعالجة الأوضاع، فإنّ ذلك لا يمنع الإرادة العامة من أن تسود

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص141.

2 المصدر نفسه، ص141.

3 نفسه، ص142.

وتسيطر، لأنّ الصراع يكون بين الطّبقة المحكومة والطّبقة الحاكمة أي ليس داخل النسيج السياسي الواحد، فالذات المحكومة إجماعها موجود في مقابل إجماع الذات الحاكمة، ومتى كان الشعب هو الذي يقرّر ما ينشده من خلال صناديق الاقتراع استطاع أن ينتصر في الأخير لأنّ إجماعه تفرزه أصوات النّاخبين، وهكذا يجسّد إرادته، ولعلّ هذا الشّكل للممارسة السّياسية هو ما يمدحه روسو ويثني عليه، بالرّغم من وجود إرادة سياسية مختلفة عنه ومتباينة معه في الرّأي كما حصل داخل الجمهورية الرّومانية، وهنا يقول: "...كانت استفتاءات الشعب العامة تمرّ دائما بسلام وبأكثرية الأصوات السّاحقة. فبما أنّه لم يكن للمواطنين غير مصلحة واحدة لم يكن للشعب غير إرادة واحدة[1]". ولذلك ينبغي أن تكون الممارسة السياسية بين الحاكم والمحكوم قائمة على قناعات حيث"...يتطلّب النظام قبولا مخلصا للحقيقة القائلة بأنّه ما من حزب ينبغي أن يظلّ في الحكم إلى الأبد، وأن المعارضة المنظمة جزء لازم للحكومة الليبرالية، وأن الوسائل المشروعة هي وحدها التي يجوز استخدامها لإخراجه من الحكم وهو يتطلّب طائفة من مؤسسات دستورية تدعم وتعزّز بقدر الإمكان، هذا النوع من الأخلاقية السياسية وتتطلّب فوق كل ذلك مجتمعا ذا إحساس قوي بتضامنه واهتمامه بالمصلحة العامة، ويضمّ سكّانا متعلّمين بصفة عامّة، ولعلّه على درجة من الخبرة في إدارة المؤسسات المطلوبة[2]".

إنّ روسو يحذّر من مغبّة التّحول الذي قد يطرأ على المواطنين ومن ثمّ يصيب الإرادة العامة بالعطب من ناحيتين، حيث يقول: "...وهذا حينما يعود المواطنون السّاقطون في العبودية غير ذوي حرّية ولا إرادة[3]". ثم إنّ طبيعة هذا التحوّل يغيّر طبيعة الممارسة السياسية للمواطنين من نقاش يبحث

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص142.

2 جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج4، ترجمة: علي إبراهيم السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د-ط)، (د-ت)، ص256.

3 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص142.

عن الخير العام إلى انحراف في المسار وعدم قدرة على تقديم الآراء السياسية النّاجعة والاقتصار إمّا على التّهليل للسّلطة في أي عمل تقوم به سواء كان نافعا أم غير نافع أو ذمّ متواصل لأفعالها وسياساتها، وفي الحالتين تضيع طاقة الإرادة العامة أما العطب الذي تحدّث عنه روسو، فيقول عنه: "...وهنالك يُحوّل الخوف والملق الآراء إلى هتافات، فلا تشاور بعد، بل عبادة أو لعنة [1]". لذلك يقدّم روسو الحلّ السياسي في شكل العقد الاجتماعي الذي يحول دون سقوط المواطنين في شبح العبودية من خلال الموافقة الجماعية على العقد الذي يضمن أن يكونوا بشرا وأناسا قبل أن يكونوا مواطنين ليؤكّد مجدّدا ودائما وأبدا "...أنّ كل إنسان يولد حرّا سيّدا لنفسه لا يستطيع أحد أن يخضعه بأيّة حجّة كانت من غير موافقته، فالحكم بأنّ ابن العبد يولد عبدا هو حكم بأنّه لا يولد إنسانا[2]". لقد كان نتاج كتاب العقد الاجتماعي على المجتمع الفرنسي هو الثورة الفرنسية التي كان من أبرز نتائجها أن: "...تبلورت فيه فلسفة الطّبقات الاجتماعية الجديدة المتوسطة والمتوسطة الصغيرة والشعبية التي اغتصبت السّلطة من أيدي الملكيّة المطلقة والطّبقة الأرستقراطية ورجال الدين ووضعت الحق الطّبيعي أساسا للعقد الاجتماعي بدلا من الحق الإلهي[3]".

إنّ هذا العقد على ما يشتمل من نفع للجميع قد يرفضه البعض تحت أي سبب كان، ومع ذلك فإن هذا لا يخوّلهم عدم الامتثال له خاصّة إذا قرّروا أن يظلّوا داخل الدّولة التي تنشأ عن اتفاق الأغلبية وهو ما يستدركه روسو قائلا: "ولذلك إذا وجد معارضون عند وضع الميثاق الاجتماعي فإنّ

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص142.

2 المصدر نفسه، ص143.

3 لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د-ط)، 1992م، ص07.

معارضتهم لا تبطل العقد، وإنّما تحول دون اشتماله عليهم، فيكونون غرباء بين المواطنين، وإذا ما أقيمت الدّولة كانت الموافقة في دار الإقامة فسكنى البلد يعني خضوعا للسيادة [1]".

إنّ خضوع المواطنين القلّة الرّافضين لمضمون العقد مع إجبارهم على الانصياع للقوانين المنبثقة عنه لا يجعلهم بذلك مناقضين لحرّيتهم وقناعاتهم بل العكس فحتى الإرادة العامة في إجماعها على طبيعة العقد الاجتماعي تكون ملزمة بكل قوانين جديدة منبثقة وغير رافضة لها، فهل حينها يجوز لنا القول أنّ عدم ملاءمة بعض القوانين لمجموعة من الذين وافقوا على العقد الاجتماعي وأقاموه ليصبح حقيقة سيرفضونه الآن لأن هاته القوانين لا تناسبهم، هذا غير صحيح لأن طبيعة العمل السياسي تقتضي الاتفاق والاختلاف دائما وهذا هو جوهر الفعل الديمقراطي الذي يظل دائما يظهر آراءه السياسية المتباينة بين الاتفاق والمخالفة ولكن داخل الوحدة السياسية نفسها، أي في فضاء العقد الاجتماعي [2].

2.4- الانتخاب الصحيح:

يتساءل روسو عن الطّريقة التي يمُارس من خلالها الفعل الانتخابي لأن النموذجين المطروحين أمامه ألا وهما الاختيار والقرعة بحاجة إلى إعادة نظر وتدقيق، حيث يرى في جعل مونتسكيو للقرعة كطريقة للانتخاب جوهرا للفعل الديمقراطي وطريقا صحيحا للممارسة السياسية العادلة من قبل أي مواطن كان من حيث الفضاء الحقيقي الذي تمارس فيه القرعة، بمعنى أنّه في مجتمع يتشكّل عموم الشعب من الأشراف فإنّ أي فرد تسفر عنه القرعة سيكون من عيّنة الحاكم نفسه أي نفس الطّبقة، وفي موضع آخر يكون البورجوازيون هم الطّبقة العامة كذلك سنجد أن من يصل إلى السّلطة هو أحد البورجوازيين، وعليه فإن طبيعة هذه الديمقراطية هي ديمقراطية نخبويّة تضمن لفئة معيّنة الوصول

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص143.

2 المصدر نفسه، ص-ص143-144.

إلى السّلطة، دون أن نرى مواطنا يعاني من الظروف الاجتماعية القاسية قادرا على أن تمنحه القرعة ذلك الحظ في الوصول إلى هرم السّلطة، ويشير روسو إلى هذه النّقطة قائلا: "...وإذا كان الشعب غير ذي نصيب في الحكومة فلأنّ طبقة الأشراف نفسها هي الشعب، ولم يدن جمع مؤلّف من البرنابيين الفقراء من أيّة حاكمية قط، ولم يكن له من شرفه غير لقب"صاحب السعادة" وغير حضور المجلس الكبير[1]".

وهكذا فإنّ مسمّى الديمقراطية التي كان مونتسكيو يتقوّل بها هو في الحقيقة أرستوقراطية تحت شكل الديمقراطية، حيث لا يمكن أن تطرح القرعة كشكل للاختيار العشوائي الصّحيح إلاّ داخل النّظم الديمقراطية الصّحيحة، وهنا يقول روسو: "ويكون للانتخابات بالقرعة قليل محذور في الديمقراطية الصّحيحة حيث يتساوى الجميع بالطّبائع والمواهب تساويه بالمبادئ والنّصيب...غير أنني قلت إنّه لم توجد ديمقراطية صحيحة قط [2]". وهكذا يكون روسو قد أقرّ ضمنيا بأن كل كلام عن انتخابات ديمقراطية كان كلاما نظرّيا يفتقد إلى قاعدة فعلية على أرض الواقع ما تمنحه صفة الشّرعية الديمقراطية، وهكذا يخلص روسو من خلال قراءته لشكلين للانتخاب إلى إقرار أنّه "إذا مزج بين الاختيار والقرعة وجب أن يملأ الأول المراكز التي تقتضي مواهب خاصّة كالخدم العسكريّة، ويلائم الأمر الآخر المراكز التي يكفي فيها الرّشاد والعدل والنّزاهة كالمناصب القضائية، وذلك لأن هذه الصّفات مشتركة بين جميع المواطنين في الدّولة الحسنة التّنظيم[3]".

وبعد أن يقدّم روسو خلاصة موقفه وكيف يجب العمل بنظامي الاختيار والقرعة في الانتخابات، يلفت انتباهنا إلى أنّ النظم الملكية لا تتبنّى أي شكل من أشكال الاختيار أو القرعة بحيث أنّ الحرّية

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص-ص145-146.

2 المصدر نفسه، ص146.

3 نفسه، ص146.

ممنوحة لشخص واحد ألا وهو الأمير المخوّل لوحده باختيار من يراه صالحا لأن يخلفه أو في تعيين أي شخص في أي منصب شاء، ويلفت روسو الانتباه إلى أنّه في عهد "شمّاس سان بيير" ورغبته في تغيير شكل الانتخاب من الفرد إلى المجموعة، لم يكن بذلك يريد أن يغيّر طريقة التّصويت وإنّما يحاول خلق نظام حكم جديد يختلف عن النّظام الملكي من إرادة الفرد إلى إرادة المجموعة[1]".

3.4- حقيقة لا وهم:

من خلال عمليّة الحفر الأركيولوجي يحاول روسو إيجاد النّموذج الأمثل الذي صنعه شعب ما في إطار عقد اجتماعي استطاع من خلاله بناء إمبراطورية دامت لأزيد من ثمانية قرون من الزمن، وهو هنا بصدد الحديث عن نموذج الإمبراطورية الرومانية، التي قال عنها: "...وهذه هي القواعد التي حاولت اتباعها ببحثي عن كيفية ممارسة أكثر شعوب الأرض حرّية وقوّة سلطته العليا[2]".

لقد تحدّث روسو عن روما في بدايات تكوينها، وكيف أنّها اشتملت على طبقات ثلاث قسّمت إلى قبائل ومن ثمّ عشائر، كما أشار إلى خطر الطّبقة الثالثة ألا وهم الغرباء والذين ظلّوا يتوافدون على الجمهورية حتى أضحوا أكثر عددا وقوّة من طبقتي الألبيين والسّابيين، وهنا يشيد روسو بالحنكة السياسية لـ"سرفيوس" والذي استطاع خلق شكل جديد لطبقات المجتمع يضمن توازنه، وهنا يقول روسو: "...وقد قام الدّواء الذي وجده سرفيوس لهذا المحذور الخطر على تغيير التّقييم. وقد قام الدّواء الذي وجده لمحذور العروق التي ألغاها على إقامة عرق آخر من أحياء هذا المصر التي يشغلها كل قبيلة، وهو قد أحدث أربع قبائل بدلا من ثلاث [3]". ثمّ إنّه بدفعه لكل قبيلة لاتخاذ أحد الجبال

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص146.

2 المصدر نفسه، ص147.

3 نفسه، ص148.

وتحريمه الاتصال ما بين تلك الأعراق المختلفة من الأجانب أضعف من قوّتهم وجعلهم في حالة توازن مع بقيّة الطّبقتين الأخرتين من ألبيين وسابيين.

يشيد روسو بالتّقسيم الإداري وطريقة التوزيع الجغرافي للمواطنين الذي أحدثه سرفيوس، وهنا يقول: "وإلى هذه القبائل الأربع المدنية أضاف سرفيوس خمس عشرة أخرى سمّيت قبائل ريفية، وذلك لأنها ألّفت من سكّان الرّيف الموزّعين بين خمس عشرة مقاطعة، وقد أحدث خمس عشرة فيما بعد، فوجد الشعب الروماني مقسّما بين خمس وثلاثين قبيلة في نهاية الأمر، أي إلى هذا العدد الذي ظلّت باقية عليه حتى نهاية الجمهورية[1]".

لقد اقتضى هذا التّقسيم وجود مجتمعين ألا وهما مجتمع المدينة ومجتمع الرّيف الذي يثني روسو عليه كثيرا ويشيد بمكانته ودوره في الحضارة الرومانية وتطوّرها بالموازاة مع مجتمع المدينة الذي يذمّه ويصوّر كيف أنّ السياسة الرومانية أيضا ذمّته ولم تمكّنه من الوصول إلى المراتب السياسية العليا، ويقيم روسو المفارقة قائلا: "وهكذا بما أنّ جميع أبناء روما الممتازين كانوا يعيشون في الحقول ويزرعون الأرض فإنّ النّفس وطّنت على عدم البحث هنالك عن غير دعائم الجمهورية، وبما أنّ هذه الحال هي حال أحسن الأشارف فإنّها أُكرِمت من قبل جميع العالم[2]".

إنّ روسو يحاول أن يصدّر لنا مقولة فساد الحياة المدنيّة وكيف أنّها تبعث في الإنسان كل ما هو سلبي بالموازاة مع الحياة الطبيعية والتي تمنحه وجوده الحقيقي، وهكذا يرى ملاءمة في الفكر الروماني ورؤيته هذه التي تسير في نفس اتجاه تفكير روسو في كتابه: "أصل التفاوت"، حيث يصفهم روسو قائلا: "...ففضّلت حياة القرويّين البسيطة الشّاقة على حياة برجوازية روما المتوانية البطّالة، ولم يكن

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص148.

2 المصدر نفسه، ص-ص148-149.

غير صعلوك تعس في المدينة ذلك الذي صار مواطنا محترما بالزّراعة في الحقول [1]". وهكذا ظلّت القبائل الريفية لزمن طويل هي "...منبت أولئك الرجال الضّلع الشّجعان الذين كانوا يدافعون عنهم أيّام الحرب ويطعمونهم أيّام السّلم [2]". وهكذا "فهو عندما يتحدّث عن الإنسان الطّبيعي، لا يفكّر مطلقا بما قبل التاريخ. فهو يفكّر في نفسه وفي المتوحّشين الصّالحين في أمريكا وغيرها، الموصوفين في روايات الأسفار التي كان يقرؤها بشغف [3]".

لم يكن بمقدور أي شخص أن ينتمي إلى تلك القبائل الريفية، والدليل على ذلك أن كل العتقاء كانوا يمنعون من اختيار تلك القبائل بالانضمام إليها، ولم يكن لهم غير قبائل المدينة لينضوا تحت لوائها، وهكذا حافظت القبائل الريفية على صفاء عرقها البطولي وهو ما يؤكّده روسو قائلا: "...وأخيرا كان جميع العتقاء يدخلون في القبائل المدنيّة، لا في القبائل الرّيفية مطلقا، ولا يوجد في جميع العهد الجمهوري مثال واحد لواحد من هؤلاء العتقاء بلغ أيّ منصب قضائي وإن أصبح مواطنا[4]".

لم تكن الحضارة الرومانية لتزول بفضل هذا التّنظيم المحكم، وهذه الآليات التي رفعتها إلى مصاف كبرى الحضارات العالمية، لولا ظهور انحرافات غيّرت الحالة السّابقة فاتحة الباب لبروز شكل اجتماعي جديد، بعد أن أصبح الفرد قادرا على الاختيار ما بين القبائل التي يريد الانضمام إليها، وهو ما جعل هؤلاء بطبيعة الحال تحت مقولة "الممنوع مرغوب" يتوجّهون صوب القبائل الريفية، وهكذا

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص149.

2 المصدر نفسه، ص149.

3 جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج2، ترجمة: د.ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010م، ص568.

4 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص149.

صار"...جميع الكبراء والأقوياء يسجّلون أنفسهم في قبائل الريف، وبما أنّ العتقاء الذين صاروا مواطنين ظلّوا مع الرّعاع ضمن قبائل المدينة، عاد لا يكون للقبائل على العموم معنى المكان ولا الأرض...فانتقل بذلك مدلول كلمة القبيلة من حقيقي إلى شخصي، أو أصبح وهميّا تقريبا [1]".

يعود روسو من جديد ويثني على المجتمع الرّوماني في شكله الرّيفي الذي يرى أنّه يعكس الحالة الطبيعية والأصل الحقيقي الذي وجد عليه الإنسان وينبغي أن يستمر، وهنا يقول: "...أعتقد أنّه يمكنني أن أؤكّد أنه لا يوجد غير أخلاق الرّومان الأوّلين البسيطة وخلوّهم من الغرض وميلهم إلى الزّراعة وازدرائهم للتجارة ورغبتهم في الكسب ما يستطيع أن يجعله أمرا يسيرا[2]".

إنّ طبيعة هذه الحياة التي يشيد بها روسو لم تكن لتستمر ولتبقى مع تغيّر الطّبائع والقيم الأخلاقية مع ظهور الملكية الفردية زاد معها البحث عن المنافع الشّخصية، ويصف روسو هذا التّحوّل قائلا: "...وأين هو الشّعب الحديث الذي يستطيع ما عنده من الجشع الجامح والرّوح الجزوع والمكيدة والانتقالات الدّائمة وتحوّلات الثّورة المستمرّة أن يدع مثل هذا النّظام يدوم عشرين عاما من غير قلب جميع الدّولة رأسا على عقب [3]". وهذا التحوّل هو نتاج قدرة الإنسان على تغيير القوانين الطبيعية "وفي الحقيقة إن الاختلاف الأساسي بين الإنسان والحيوان يكمن فوق كلّ شيء في أنّ الإنسان ينتج أدوات عمل بغرض التّأثير في الطّبيعة وتحويلها، وبينما يكيّف الحيوان نفسه مع الظّروف الطّبيعية، فإنّ الإنسان يكيّف الطّبيعة مع نفسه خلال نشاطه الإنتاجي[4]".

لقد أفضى التّحول من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنيّة إلى إفساد الفطرة السّليمة للإنسان، فلم يعد بإمكان الشعب الروماني بمختلف طبقاته وداخل أي مجلس أن يعبّر عن آرائه وصوته بصوت

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص149.

2 المصدر نفسه، ص151.

3 نفسه، ص151.

4 حسين فهيم، قصة الأنتروبوجيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د-ط)،1986م، ص166.

مرتفع لذلك اتخذت عمليّة اختيار القادة في الدّولة شكل الانتخاب السّري لكل فرد دون الكشف عن اختياره بشكل علني، وهو ما يرى فيه روسو انعكاسا للفساد للأخلاقي الذي أصاب المجتمع، وهنا يقول: "...ولكن الشعب عندما فسد وصارت الأصوات تشتري صار من الملائم أن تعطى سرّا زجرا للمشترين بعدم الثّقة، وتجهيزا للخبثاء بوسائل عدم الخيانة[1]".

إنّ حالة الفساد السياسي حين تفتكّ بالمجتمع لا يعود من المجدي في نظر روسو إصلاحها وتقويمها بالقوانين الصّالحة لاختلاف جوهر القانون الصّالح عن المظهر المجتمعي الفاسد وهو ما يؤكّده روسو قائلا: "...وبما أنّ نظام الأصحّاء لايلائم المرض فإنه لا ينبغي أن يراد الحكم في شعب فاسد بقوانين ملائمة لشعب صالح، ولا شيء يثبت هذه القاعدة أكثر من دوام جمهورية البندقيّة التي لا يزال هيكلها قائما لكون قوانينها لا تلائم غير الخبثاء[2]".

يرى روسو في هذه الممارسة السياسية للانتخابات عبر طريقة الاقتراع السّرّي أكبر خطر على صلاح النّظام السياسي بالرّغم من كل الهيئات والقوانين التي يمكن أن تنصّب وتسن لحفظ نزاهة الاقتراع (الهيأة العليا لمراقبة الانتخابات) حيث يستطيع السّاسة الحاكمون أو أصحاب رؤوس الأموال من التّلاعب بالنتائج من خلال التّأثير في القائمين على المراقبة أو فرز الأصوات (الإداريون) وهنا يقول روسو: "...ووضعت أيضا شكليّات جديدة لجمع الرّقاع وعدّ الأصوات والمقابلة بين الأعداد، إلخ..ولم يمنع هذا من الشّكّ غالبا في إخلاص الموظّفين الذين عهد إليهم في القيام بهذه الأعمال، وأخيرا وضعت مراسيم لمنع المكايد والسُّحت دلّت كثرتها على عدم فائدتها[3]".

4.4- دفاعا عن الحقيقة:

---

1 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص155.

2 المصدر نفسه، ص-ص156-155.

3 نفسه، ص156.

يرى روسو أنّ العلاقة بين السيّد والأمير والشّعب يكون الدّور البارز للموازنة بين هذه القوى الثلاث هو الهيأة المسمّاة بالمحاماة عن الشعب والتي تعمل على صون القانون والدّفاع عن كل عنصر من المعادلة الثلاثية بالعودة إلى القانون والمطالبة باحترامه، وهنا يقول روسو: "وهذه الهيئة التي أدعوها "محاماة عن الشعب" هي الحافظة للقوانين وللسّلطة الاشتراعية، وهي تنفع أحيانا لحماية السيد اتجاه الحكومة كما كان محاموا الشعب يصنعون في روما، وهي تنفع أحيانا لتشييد الحكومة تجاه الشعب...وهي تنفع أحيانا لحفظ التّوازن بين قسم وآخر[1]".

رغم الدّور الكبير الذي تطّلع به هذه الهيئة في نظر روسو إلاّ أنّها في المقابل لا تملك القدرة على الممارسة السياسية، كما لا تتدخّل في عمل أي سلطة من السّلطات بقدر ما تعمل على المراقبة والوقوف في وجه من يتجاوزون شرائع القانون باحثين عن نفع خاص، وهكذا يصف روسو ماهيتها بقوله: "وليست المحاماة عن الشّعب قسما مكوّنا للمدينة، ولا ينبغي أن يكون لها نصيب في السلطة الاشتراعية، ولا في السلطة التنفيذية، ولكن هذا الذي يجعل لسلطانها النصيب الأكبر، وذلك لأنّها تقدر على منع كل شيء، مع أنّها لا تستطيع صنع شيء، وهي كمدافعة عن القوانين أقدس وأجل من الأمير الذي ينفّذها ومن السّيّد الذي يمنحها[2]".

ما بين الدّور المهم الذي تقوم به هيئة المحاماة عن الشّعب والماهية المجرّدة التي تنطوي عليها يظل وجودها أساسيا للحفاظ على الأطراف الثلاثة المكوّنة للدّولة، ولكن شريطة أن تحتفظ بدورها الذي تحدّث عنه روسو سابقا من غير تعدٍّ لحدودها لتجد نفسها تلعب دورا جديدا ليس من صلاحيّاتها، مع أنّها حين طالبت بزيادة عدد أعضائها كما حصل في روما لقيت القبول لإدراك السّلطة أنّها بهذا التّصرّف تضع حدّا لوجودها وتقتل نفسها بنفسها نتيجة الصّراعات بين الأعضاء المكوّنين للهيئة،

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص157.

2 المصدر نفسه، ص157.

في حين يضع روسو العلاج لكل ما يمكن أن يعترض هذه الهيئة من انحرافات قائلا: "وأحسن وسيلة لمنع غصب هيئة هائلة بذلك المقدار، وهي وسيلة لم تتّخذها أيّة حكومة حتّى الآن، هو ألاّ تجعل هذه الهيئة دائمة، وإنّما تنظّم الفواصل التي يجب أن تبقى فيها معلّقة. ويمكن هذه الفواصل، التي لا ينبغي أن تكون من الطّول ما يدع لسوء الاستعمال وقتا يثبت فيه [1]". وهكذا ينظر روسو إلى هذا الحل على أنّه الشكل المناسب الذي يمنح هيئة المحاماة عن الشعب القدرة على الاستمرار وينزع عنها كل الأخطار والانحرافات التي يمكن أن تحصل منها.

5.4- قانون الطوارئ:

إن روسو لا ينفي أن يظهر على السّطح الاجتماعي والسياسي مجموعة من العوارض أو الطّوارئ، فيتبع غياب الصيغة القانونية غياب طريقة سليمة لمعالجة الأمور، وهكذا تصبح المعالجة من خلال قوانين الاقتراع تحمل تفاقما ومزيدا من التّأزّم للأوضاع بدل أن تحلّها لذلك ينبغي دائما أن ينظر إلى القوانين والنظام السياسي ككل، بنوع من المرونة تجعله قادرا على التّكيّف مع كل جديد وطارئ، وهو ما يقول عنه روسو: "...وقد يظهر من الأحوال ألف لم يعالجه المشترع قط، فمن الفطنة اللاّزمة جدّا أن يشعر بأنّه لا يمكن أن يفطن إلى كل شيء [2]".

إنّ العوارض والطّوارئ التي يمكن أن تحصل تتباين من حيث الحجم والخطورة ومعها تتباين ردّة الفعل إزاءها، وهكذا يكون على رأس الأخطار ما يهدّد سلامة الوطن، حيث "...لايجوز وقف

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص158.

2 المصدر نفسه، ص159.

سلطان القوانين المقدّس إلاّ عندما يحيق الخطر بسلامة الوطن. ففي هذه الأحوال النّادرة الواضحة يُهبُّ إلى السّلامة العامّة بقرار خاص يُفَوّض أمرها به إلى الأكثر جدارة[1]".

إنّ تغيير النظام السياسي لا يكون إلاّ بوجود خطر يهدّد الدّولة بالزّوال حينئذ ينبغي التكيّف السّريع مع الوضع هذا بغية الحفاظ على الدّولة وتجاوز الأزمة، وهكذا "...فإنّ السلطة تجعل قبضة واحدة أو اثنين من أعضائها، وهكذا ليس سلطان القوانين هو الذي يغيَّر، بل شكل إدارتها [2]". بما يتناسب مع حجم الخطر لتُمنح السّلطة والصّلاحيّات لمن يكون قادرا على معالجة الوضع بمرونة، وهكذا "...فإنّه ينصب رئيس عال يسكت جميع القوانين ويوقف السّلطة ذات السّيادة لحين، ولاشكّ حول الإرادة العامة في مثل هذا الحال، ومن الواضح أنّ مقصد الشّعب الأول ألاّ تهلك الدّولة، وهكذا لا يعني وقف السّلطة الاشتراعية إلغاءها[3]".

إنّ هذا التّغير في طبيعة النظام السياسي لما تمليه الظّروف الطّارئة والأخطار التي تهدّد الدّولة، لا يمكن أن يُعتبر هذا النّظام السياسي المتولّد عن الأزمة هو الأساس الذي ينبغي استمراره. لأن من الطّبيعي أن يزول بزوال الأزمة لتعود الإرادة العامة وسلطة القانون هي النظام السياسي المتّبع كما كان الحال في البداية، ولقد عزى روسو هذا التحوّل في مسار النظام السياسي العادل إلى عدم قدرة الدّولة النّاشئة بقلّة تجارها السّياسية إلى اللّجوء إلى تغيير النظام السياسي لتحافظ على بقائها ولو أدّى ذلك إلى تحويل هذا الأخير نحو الحكم المطلق، وهنا يتحجّج روسو لموقفه هذا بما كان يحصل في الحضارة الرّومانية قائلا: "وكان يلجأ إلى الحكم المطلق في أوائل الجمهورية غالبا، وذلك لأنه لم يكن

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص159.

2 المصدر نفسه، ص159.

3 نفسه، ص159.

للدّولة بعد قاعدة ثابتة بدرجة الكفاية لتستطيع البقاء بقوّة نظامها فقط [1]". إلاّ أنّه مع عودة الأمور لنصابها وزوال الخطر ينفضّ هذا النّظام السياسي الذي أوجدته الأزمة، ولعلّ إدراك نعمة الحرّية داخل النظام الجمهوري تجعل من تضعه الأقدار في وضع حاكم مطلق يحسّ نوعا من الخزي والعار لذلك يقول روسو: "...وعلى العكس كان يلوّح أنّ مثل هذه السّلطة العظيمة عبء على عاتق من يتقلّدها فيسرع إلى إلقاءها عنه، وذلك كما لو كان القيام مقام القوانين منصبا بالغ المشقّة بالغ الخطر[2]". بيد أنّ عدم تفطّن الرومان لما يمكن أن تحمله المؤامرات والأخطار الدّاخلية من تهديد بزوال الدّولة جعلهم يغفلون عن خطرها ويركّزون على الأخطار الخارجية وحدها، وهو ما ينبّه له روسو قائلا: "...ومنها أنّه لم يُعيّن حاكم مطلق في مؤامرة كاتيلينا، وذلك بما أنّ الأمر لم يشمل غير داخل المدينة، وولاية من إيطاليا على الأكثر، فإنّ السّلطة غير المحدودة التي تنعم بها القوانين على الحاكم المطلق كانت تمكّنه من القضاء بسهولة على المؤامرة التي لم تُطفأ إلاّ بمصادفات موفّقة [3]".

وفي الأخير يخلص روسو إلى أنّ طبيعة تغيير النظام السياسي الجمهوري من حكم الأغلبية نحو حكم الفرد المطلق، تقتضيه ظروف ملازمة له، وكخلاصة لموضوع الحكم المطلق يقول روسو: " ومع ذلك فمهما يكن الوجه الذي تُقلّد به تلك الوكالة المهمّة فإنّه يجب تحديد زمنها لأجل قصير جدّا فلا يمكن إطالته مطلقا، ولا تلبث الدّولة في الأزمات التي تؤدّي إلى الحكم المطلق أن تزول أو تنقذ، فإذا ما انقضت الحاجة الملحّة أصبح الحكم المطلق باغيا [4]". ولعلّ هذا ما يفسّر أنّ فترة الاعتماد

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص160.

2 المصدر نفسه، ص160.

3 نفسه، ص-ص160-161.

4 نفسه، ص161.

على الحكم المطلق في روما كان لا يجاوز السّتة أشهر بيد أنّ الكثيرين لم يصلوا إلى هذه المدّة وعشرة جاوزوها نظرا للضّرورة التي فرضها الحال كاستثناء [1].

6.4- ملاحظة وتحذير:

إنّ مشروع النّظام السياسي الذي يحتكم إلى الإرادة العامة في نظر روسو ينبغي له تأسيس مجموعة من الضّمانات التي تحفظ حقوق الحاكم والمحكوم وتضمن عدم المساس بالمكتسبات التي حقّقتها الإرادة العامة عن طريق العقد الاجتماعي، وذلك بتفويض هيئات مخوّلة بالرّقابة ومراقبة كل تجاوز يمكن أن يحصل سواء من قبل الحاكم أو الشّعب على حدّ سواء، حيث أنّ فكرة الحق والعدالة تتجاوز في أهمّية الحفاظ عليهما الحاكم والمحكوم، وعلى عاتق هاته الهيئات (الرقابية) يتمّ التّنبيه إلى كل ما من شأنه أن يهدّد فكرة الحق والعدالة، وهذا الدّور هو ما يعطيها صفة المراقب دون اللاّعب السياسي، وهو ما يوضّحه روسو قائلا: "فالمحكمة الرّقابية تبعد، إذن، من أن تكون حكم رئيس شعب، وهي ليست غير معلنة له، وهي إذا ما ابتعدت عنه غدت قراراتها لا غية غير مؤثّرة[2]".

وهكذا يحدّد روسو دور الرّقابة داخل المجتمع وكيف أنّها تعمل على منع التّجاوزات كما يحصل مثلا في الانتخابات المعاصرة، إلاّ أن روسو يرى أنّ نجاح المراقبين ما هو إلاّ نتاج للتّماسك الاجتماعي داخل العقد المشترك ومتى ارتخت الرّابطة الاجتماعية وتراجعت معها المصالح العامة في ظل بروز المصالح الخاصة لم يعد هناك من سبيل لإصلاح أفراد فاسدين من خلال قوانين صالحة، وهنا يقول: "وتشتقّ آراء الشّعب من نظامه، ومع أنّ القانون لا ينظّم الأخلاق فإنّ الاشتراع هو

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص161.

2 المصدر نفسه، ص162.

الذي ينشئها، ومتى ضعف الاشتراع انحلّت الأخلاق، ولكن حكم الرّقباء حينئذ لا يصنع ما تعجز عن صنعه قوّة القوانين[1]".

إنّ مهمّة الرّقابة شبيهة بنظام الحِسبة في الإسلام وعليه فإنّ مهمّتها منحصرة في المحافظة على القيم التي أنتجها العقد الاجتماعي، حيث أنّه لم يكن لها دخل في بناء شكل النظام السّياسي فهي ملزمة فقط بمعالجة المظاهر العرضيّة الخارجة عن إطار الاشتراع، وهنا يقول روسو: "ومن ثمّ يمكن الرّقابة أن تكون نافعة لحفظ الأخلاق، لا لإعادتها، على الإطلاق، وانصبوا رقباء في إبّان قوّة القوانين، فإذا ما فقدت هذه القوّة زال كلّ أمل، ولا يستطيع سلطان شرعي أن يكون ذا قوّة عندما تخسر القوانين قوّتها[2]".

إنّ الرّقابة تأخذ دور الملاحظ لما يحصل داخل الدّولة وتحاول خلق نوع من الانسجام بين الحاكم والمحكومين من خلال اتفاق كلا الطرفين على نفس التّصوّرات إزاء القضايا والطّوارئ التي تحصل ويقتضي علاجها إشراك الجميع في التعبير عن رأيه حولها تحت مسمّى "الديمقراطية التشاركيّة" بدل أن ينفرد قسم ما برأي دون إشراك الآخرين في عمليّة التشاور، ويستدل روسو على هذه المفارقة بين ما تقرّره الحكومة وما يعتقده الشعب قائلا: "وأمّا الذين يكونون من النّذالة ما يستدعون معه مساعدين، فبما أنّ هذا الحكم قد سبق حكم الرّأي العام فقد قرّره من فوره، غير أنّ ذات المراسيم عندما أرادت أن تقول إنّ الصّراع في المبارزة نذالة، وهذا صحيح إلى الغاية، ولكن مع مخالفة للرّأي الشّائع، سخر الجمهور من هذا القرار في أمر كان قد أعطى حكمه فيه[3]".

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص162.

2 المصدر نفسه، ص162.

3 نفسه، ص-ص162-163.

إنّ الملاحظ في الأخير أنّ هيأة الرّقابة تأخذ مبدأ الحياد بعدم تقديمها أي رأي أو حكم ما عدا جانب التّوجيه والتّنظيم والملاحظة بالموازاة مع طبيعة النّظام السياسي القائم بقوانينه، وهنا يقول روسو: "ولما قدّم رجل سيّء الأخلاق رأيا حسنا إلى المجلس الإسبارطي أهمله حفظة النّظام، وأوجبوا اقتراح عين الرّأي من قبل مواطن صاحب فضيلة، فيا للشّرف لأحدهما ويا للخزي للآخر، وذلك من غير أن يُمدح أو يعاب أيّ منهما[1]".

إن من يطّلع بدور الرّقابة يعتبر موجّها لدفّة السّفينة دون أن يحاول تغيير مسار الرّحلة الذي تقرّر منذ أن حصل الاتفاق حول صورة العقد الاجتماعي الذي يحتكم له الحاكم والمحكوم (العقد شريعة المتعاقدين).

7.4- دين المواطن:

يرى روسو أنّ الشعوب الأولى تاريخيا كانت خاضعة للآلهة بدل السّادة من البشر تحت مسمّى "الدّولة الدينية "، وهذا راجع بالدرجة الأولى لطبيعة المرحلة التاريخية التي عاشوا فيها، وكيف أنّ الوعي الإنساني كما نظر إليه "أوغست كونت" سابقا كان مقترنا بالوعي اللاهوتي ولم يستطع الإنسان تصوّر حكومة إنسانية تقوده إلاّ مع تطوّر الوعي السياسي والاجتماعي ككل، هذا ما جعله ينشد صلاحا أكبر باتّخاذه لأفراد من بني جنسه يحمّلهم مسؤولية التّنظيم والإدارة لأجل تحقيق الرّقي بالفرد والمجتمع، ويصف روسو هذا التّحوّل قائلا: "لم يكن للناس في البداءة ملوك غير الآلهة وحكومة غير الحكومة الإلهية، وقد أتوا مثل تعقّل كاليغولا، وقد أصابوا في تعقّلهم بذلك وكان لا بدّ من تغيير طويل في المشاعر والأفكار حتى يمكن الناس أن يتّخذوا أمثالهم سادة لهم راجين أن يلاقوا خيرا من صنعهم ذلك[2]". وكنتيجة حتمية لطبيعة الوعي الأسطوري الذي كان يحل محلّ الوعي التاريخي، لم

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص163.

2 المصدر نفسه، ص164.

يكن بمقدور تلك الشعوب أن تظل ولفترة زمنية طويلة تحت نير وحكم شخص واحد، وهنا يقول روسو: "...وما كان الشّعبان الغريب أحدهما عن الآخر، المتعاديان دائما تقريبا، ليستطيعا أن يسلّما بسيّد واحد زمنا طويلا[1]".

وفي المقابل يلاحظ روسو غيابا للحروب بين الشعوب القديمة ذات الدّيانة الوثنية إذا ما ربطنا أسباب الحرب بالبعد الدّيني، حيث أنّه كان لكل شعب آلهة مختلفة عن الآخر ولم يدع أيّ شعب إلى الانتقاص من آلهة الشّعوب الأخرى، بل كانت الحرب تحصل نظرا لأبعاد سياسية لا علاقة لها بالدين، حيث كان كل دين يبقى ويظل في حدوده الجغرافية، وهنا يقول روسو: "وإذا ما سئل عن عدم وجود حروب دينية مطلقا في أدوار الوثنيّة حين كان لكلّ دولة عبادتها وآلهتها أجبت بأنّه إذا كان لكل عبادتها الخاصة وحكومتها أيضا، فإنّه لم يفرّق بين آلهتها وبين قوانينها قط، وكانت الحرب السياسية لا هوتية أيضا، ولذلك كانت ولايات الآلهة معيّنة بحدود الأمم ولم يكن لإله شعب أي حق على الشعوب الأخرى[2]".

يورد روسو مثالا عن بني إسرائيل وكيف أنّهم كانوا ينظرون لآلهة العمّوريين بمستوى من المساواة مع إلههم يهوى، ولم يزل الأمر كذلك حتى وقعوا في أسر حكّام بابل وآشور، حينئذ عبّروا عن احتقارهم لآلهة من أخضعوهم كردّ فعل طبيعي مصاحب لانتقالهم من حالة الحرية إلى العبودية، وهنا يقول روسو: "ولكن اليهود عندما خضعوا لملوك بابل، ثمّ لملوك سورية، أرادوا الإصرار على عدم الاعتراف بإله غير إلههم، فعدّ هذا الرّفض تمرّدا على الغالب وأدى إلى ما نقرأه في تاريخهم من اضطهادهم[3]".

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص164.

2 المصدر نفسه، ص164.

3 نفسه، ص165.

إنّ دعوة يسوع لبناء مملكة روحية على الأرض تشابه في ذلك المملكة السّماوية التي تحكمها المسيحية كان محاولة منه للفصل بين الدّين والدّولة (حادثة قيصر) (بوكروح نور الدين) بين ما هو لاهوتي وما هو سياسي ووجوب استعاب الإنسان وقدرته على الملاءمة والتّوفيق بين شرائع الدين وقوانين الدّولة وهو ما كان عصيّا على من دعاهم لاعتناق هذا الدّين أن يرضوا به ويدخلوا فيه إلاّ على مضض، وهنا يقول روسو: "ففي هذه الأحوال أتى يسوع ليقيم على الأرض مملكة روحية، وهذا ما جعل الدّولة بفصله النّظام اللاّهوتي عن النّظام السياسي، تكون غير واحدة فأوجب من الانقسامات الدّاخلية ما انفكّ يقلق الشعوب النّصرانية، والواقع أنّ هذه الفكرة الجديدة لمملكة في العالم الآخر لم تستطع الدّخول في رأي الوثنيّين قط، فعدّوا النّصارى عصاة حقيقيين، مع تظاهر هؤلاء بالخضوع[1]". وهو الشّيء الذي أفضى عند كل فرصة يلاحظ فيها ضعف للنّظام من أن يثورا عليه ويعتلوا سدّة الحكم ويمارسوا أبشع مظاهر الاستبداد بطرفيه سواء مدني في صورة السيّد أو الدّين في صورة القدّيسين.

إنّ نظرة روسو تأخذ طابعا مغايرا حينما يتحدّث عن محمد بني العرب والنظام السياسي الذي أقامه وكيف حقّق هذا الأخير الاستمرارية في عهد الخلفاء الراشدين ما كان له أبلغ الأثر في تحسين أحوال المجتمع الذي أضحى ميسورا ومثقّفا، ولعل التّقدّم بما له من فضائل يحوي مساوئ جعلت الفاتحين يضعفون ويسكنون إلى حياة الرّاحة ما جعلهم فريسة من قبل الغير (البرابرة)، وهنا يقول روسو: "...وكانت لمحمد آراء صائبة جدّا، فقد أحسن وصل نظامه السياسي، وذلك أن ظلّ شكل حكومته باقيا في عهد خلفائه، فكانت هذه الحكومة واحدة تماما، وصالحة إلى هذا الحد غير أنّ

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص166.

العرب أصبحوا موسرين متعلّمين مثقّفين مترفين مرتخين فأخضعهم البرابرة، وهنالك بدأ الانقسام بين السّلطتين[1]".

لقد حاول الملوك في كل من إنجلترا وروسيا القيصرية الجمع بين النّظام اللاّهوتي والنّظام السّياسي في شخص واحد هو الملك بمعنى هناك إرادة واحدة تقرّر ما يريده الملك من الشّعب ويحكمه وفق رؤية النّظام السياسي وحده، ولما وجدت إرادة لا هوتية يمثّلها القدّيس حيث تكون بمثابة المشوّش في اختلاف رؤيتها مع النّظام السياسي كان من الواجب الجمع بين الإرادتين حتى لا يشعر الشعب ويقع في الحيرة بين أيّهما يتّبع الملك أم القسيس، ولعلّ روسو يثني على الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز" من حيث أنّه أدرك وجه العلّة هذا وحاول علاجه، وفي هذا الصّدد يقول روسو: "والفيلسوف هوبز من بين جميع مؤلّفي النّصارى هو الذي أبصر الشّر جيّدا وعالجه، وهو الذي جرأ على اقتراح جمع رأسي النّسر وردّ كل شيء إلى الوحدة السياسية التي لا تكون لدولة، ولا الحكومة، حسنة التّنظيم بغيرها[2]".

يؤكّد روسو على استحالة قيام أي مجتمع دون أن يكون الدين ذا نفع لتكوين الدّولة، غير أنّ الدين عندما ينظر له من خارجه نجده يحمل على ثلاثة أوجه أي ثلاثة أديان، يحاول روسو أن يستنبط من هذه الأنواع الثلاثة ما يجده مناسبا لحفظ الدّولة ونمائها واستقرارها واستمراريتها وفق النظرة الاشتراعية التي خلقتها، حيث يرى بداية أنّ "دين الإنسان" هو مقترن بالمسيحية الأولى ببساطتها والتي تدفع الإنسان نحو الاهتمام بالعبادات بغية الخلاص، وبالرّغم من أن كل شكل من الأشكال الثلاثة يحمل عيوبا ونقائص إلاّ أن ذلك بنسب متفاوتة وهو ما يجعله في الأخير يختار دين المواطن. والتحلّي بالقيم الأخلاقية النبيلة ونيل مكان في المملكة السماوية التي تحكمها المسيحية،

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص-ص166-167.

2 المصدر نفسه، ص167.

وهنا يقول عنه: "...فالأول، العاطل من معبد وهياكل وطقوس والمقصور على عبادة الرّب الأعلى الباطنية وعلى واجبات الأخلاق الأزليّة، هو دين الإنجيل البسيط والتّوحيد الحقيقي مع إنكار الوحي، وهو ما يمكن أن يسمى الحق الإلهي الطّبيعي [1]". وبالرّغم من أنّ دين الإنسان يظهر جمالية إلاّ أنه يخفي في نظر روسو مثالية وكمالا يهدّد بقاء الدّولة معه، حيث أن النصراني الذي يرى في واقعه مرحلة وطريقا قصيرا يصل من خلاله إلى الغاية من وجوده، وهو أن يستقرّ في المملكة السّماوية " فالنّصرانية ديانة روحانية تماما، وهي تُعنى بأمور السّماء وليس هذا العالم وطن النّصراني، ولا ريب في أنّ النّصراني يقوم بواجبه، ولكنّه يقوم به بعدم اكتراث بالغ لحسن نجاح جهوده أو سوئه [2]". وكما أن الدّولة التي يعيش بها النصراني لا تشكّل كما سبق وقلنا غاية له، فإنّه لن يكترث إن هي انهارت وزالت لأنه يرى فيها مجرّد متعة دنيوية زائلة حتى في حالة ازدهارها فإنه لا يتمتّع بهذا الازدهار، على اعتبار أنّ البذخ والتّرف تعاليم تتناقض مع طريق الخلاص الذي يسير فيه، وبالرّغم من الشّجاعة التي يبدونها في ميادين الحرب إلاّ أنّها تكون بغية الشّهادة بدلا من الاهتمام بالنّصر، وهنا يقول روسو: " وإذا ما اشتعلت حرب خارجية صار المواطنون إلى القتال بلا مشقّة، ولم يفكّر أحد منهم في الفرار، وهم يقومون بواجبهم، ولكن من غير ولع بالنّصر، وهم يعرفون كيف يموتون أحسن من أن يعرفوا كيف يغلبون، وما أهميّة كونهم غالبين أو مغلوبين؟ ألا تعلم العناية الإلهية ما يلائمهم أحسن مما يعلمون؟[3]". وهكذا يخلص روسو إلى أنّ دين الإنسان يحمل معه عبودية مطلقة لتعاليم الإله وعبودية في البحث عن الخلاص، ومع توجيه الوعي وحشوه بهذه المنظومة الدينية المغلقة، يجد الاستبداد مكانه ليسيطر على هؤلاء الذين يبحثون عن الخلاص في الآخرة عوض أن يتمّتعوا بالحرّية التي يمكن أن يكتسبوها ويعيشوا فيها، وهنا يقول روسو: "...فالنّصرانية تبشّر بالعبودية والطّاعة، وتبلغ روحها في

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص168.

2 المصدر نفسه، ص-ص169-170.

3 نفسه، ص170.

ملاءمة الطّغيان ما تنتفع به من هذا النّظام دائما، وقد خلق النّصارى الحقيقيون ليكونوا عبيدا، وهم يعلمون هذا من غير أن يهزّهم مطلقا، فقيمة هذه الحياة القصيرة قليلة في أعينهم[1]".

إن هذه العقيدة (دين الإنسان) تجعل الجحيم تجربة تطاق، وملاذا تحت مسمّى الفقر الذي يقود إلى الجنّة، فحلمهم بالجنة كان بسبب أنّهم كانوا يعيشون في النّار. والدّين الثّاني وهو (دين المواطن) والذي يرى فيه روسو أحسن نموذج يمكن أن يعتنقه المجتمع باعتباره يقدّس الوطن والقوانين ويعرّفه روسو قائلا: "...والآخر المسنون في بلد واحد، ينعم عليه بآلهته وحماته الحافظين، وله عقائده وطقوسه وعبادته الظّاهريّة المفروضة بقوانين، فإذا عدوت الأمة الوحيدة الذي تتّبعه عدّ جميع العالم في نظره كافرا غريبا بربريّا، وهو لا يجعل واجبات الإنسان وحقوقه شاملة لما وراء هياكله...وهي ما يمكن أن يطلق عليه اسم الحقوق الإلهية المدنيّة أو الوضعية[2]".

إن دين المواطن يربط بين احترام اللاّهوت الدّيني والحفاظ على النّظام السياسي ومعه الوطن من حيث جعل الدّين يتضمّن كلاّ من العقيدة والوطن فيصبح الإيمان ذا بعدين ينعكسان إيجابا على الذّات دينيا ودنيويّا وهنا يقول روسو: "ويكون الدين الثاني صالحا من حيث كونه يجمع بين العبادة الإلهية وحب القوانين، وهو، إذ يجعل من الوطن موضع عبادة المواطنين، يعلّمهم أنّ خدمة الدّولة تعني خدمة الإله الحافظة...وهنالك يكون موت الإنسان في سبيل بلده شهادة، ويكون انتهاك القوانين إلحادا، ويكون تعريض المذنب للعنة العامة هدفا لغضب الآلهة " فكن صالحا "[3]". وفي كتابه "دين الفطرة" يدعو روسو إلى دين المواطن قائلا: "عد إلى وطنك وإلى ديانة أجدادك. التزم بها في

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص171.

2 المصدر نفسه، ص168.

3 نفسه، ص168.

قرارة قلبك ولا تفارقها أبدا. أراها في غاية البساطة وفي غاية القداسة. بين كل شرائع الأرض إنها الأرقى أخلاقا. والأقرب إلى العقل[1]".

إنّ ما يعاب على دين المواطن هو عدم القدرة على استيعاب الاعتقادات المختلفة عنه، فهو بذلك دين المواطن دين مغلق على ذلك الاعتقاد وحده ما يجعله يقصي من هو مختلف عنه من صبغة الإيمان إلى صبغة الكفر، وما يتّبعه من هدر لدماء هؤلاء، وهنا يقول روسو عنه: "...وهو يكون سيّئا أيضا عندما يصبح مانعا لسواه باغيا فيجعل الشعب سفّاكا متعصّبا لا يتنفّس بغير الذّبح والقتل، ويرى أنّه يقوم بعمل مقدّس بقتله كل من لا يؤمن بآلهته، وهذا ما يضع مثل هذا الشعب في حال طبيعية للحرب اتجاه جميع الشعوب الأخرى فيجعل سلامته الخاصة في خطر عظيم[2]".

ومع ذلك يظل دين المواطن هو الأفضل والأنسب من بين النّوعين الآخرين، خاصّة الدين الثالث وهو ما اصطلح على تسميته بـ "دين الكاهن" الذي يرى فيه أكبر مهدّد للوحدة الاجتماعية، وخالقا للاضطرابات والشّقاق بين أبناء الوطن الواحد نظرا لوجود أوامر مختلفة ومتناقضة بين ما هو لاهوتي، وما هو سياسي ليجد المجتمع نفسه في حيرة لأيّ سلطة يمتثل، وهكذا تضيع جهود العمل في البحث عن الطّريق بدلا من السّير فيه،ويصفه روسو بأنه "...أكثر غرابة، فهو يمنح الناس اشتراعين ورئيسين ووطنين، ويجعلهم خاضعين لواجبات متناقضة، ويحول دون كونهم عابدين ومواطنين معا، شأن دين اللاّما ودين اليابان، والنّصرانية الرّومانية، وهي ما يمكن أن تسمّى دين الكاهن، وينشأ عن هذا ضرب من الشّرائع المختلطة النّافرة التي لا اسم لها مطلقا [3]". وهكذا فإنّ أي دين يقضي بخلق البلبلة داخل المجتمع ويخلق الصّراعات والطّائفية، وينشر الفوضى بدل أن يحقّق الوحدة والانسجام الذي يفضي إلى

---

1 جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012م، ص127.

2 جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، المصدر السابق، ص169.

3 المصدر نفسه، ص168.

تحقيق التّناغم والوحدة الوطنية في شكلها الاجتماعي والسياسي ينبغي أن يزول مثل هذا الدّين أيّا كان من يدعو له، وهنا يقول روسو: "...ويبلغ الدين الثالث من السّوء الواضح ما يعدّ من ضياع الوقت معه أن يتلهّى بإثباته، فلا قيمة لكل ما يقضي على الوحدة الاجتماعية، ولا تساوي شيئا جميع النّظم التي تجعل الإنسان مناقضا لنفسه [1]". وبهذا يرى روسو أنّ الدين ينبغي أن يدفع بالمواطن من أجل احترام القانون والدّفاع عن وطنه كأنّه يدافع عن إلهه الذي يعبده، والدين الحقيقي هو الذي يمنح المواطنين طاقة ودافعا لبناء وطنهم وتطويره.

يقف روسو موقفا معاديا من الحروب الصّليبية وينكر الشّجاعة على فرسان الصّليب كونها لا تخدم الدّولة المدينة، فقتالهم كانت تغذّيه الرّوح الكنسيّة أي اللاّهوت مدافعا عن اللاّهوت لا عن الدّولة، وهكذا كانت هاته الحروب بدافع العصبيّة للدّين المسيحي ومحاولة من أجل انتصار الكنيسة لا الوطن، وهنا يقول روسو عن الصّليبيين: "...أقول إنّهم بعيدون من أن يكونوا نصارى وإنّهم كانوا جنود قساوسة ومواطني الكنيسة فهم قد قاتلوا في سبيل بلدهم الرّوحي الذي جعلته الكنيسة زمنيّا بما لا يعرف كيف [2]".

يحدّد روسو في الأخير طبيعة الدّين الذي ينبغي أن يسود المجتمع تحت مسمّى الدّين المدني، حيث يصف شكله وجوهره اللذين يجعلان منه قاعدة لتطوّر وتقدّم المجتمع وعاملا للوحدة حيث يقول: " ويجب أن تكون عقائد الدّين المدني بسيطة قليلة العدد، وأن يعبّر عنها بضبط، ومن غير إيضاح ولا تفسير، فوجود الألوهية القادرة العاقلة الكريمة البصيرة المدبّرة، والحياة الآتية، وسعادة الصّالحين،

---

1 جان جاك روسو، المصدر السابق، ص168.

2 المصدر نفسه، ص171.

ومعاقبة الأشرار، وقدسية العقد الاجتماعي والقوانين، أمور يعبّر عنها بالعقائد الإيجابية، وأمّا العقائد السّلبية فإنّني أقصرها على واحدة، أقصرها على عدم التّسامح[1]".

ويرى روسو أن أي دين في شكله الإيجابي ينبغي أن يتحلّى بخصلة التّسامح التي معها تصير الحياة نعيما نبغي عدم زواله، مؤكّدا على أنّه يستحيل إيجاد تسامح مدني في حضور عدم تسامح لا هوتي، فالجمع بين حبّ فئة وكرهها في نفس الوقت مستحيل، لذلك ينبغي تحقّق التسامح اللاّهوتي أوّلا ليأتي التسامح المدني تلقائيّا، وهنا يقول روسو: "وعندي أنّ من يفرّقون بين عدم التّسامح المدني وعدم التّسامح اللاّهوتي يكونون مخطئين، فلا يمكن فصل ما بين عدم التّسامحين هذين، ومن المتعذّر أن تقضى حياة سلم مع أناس يعتقد أنّهم مدانون، ويعني حبّهم مقتل للّه الذي يعاقبهم، ولذا يجب أن يردّ أو يعذّب، وفي كل مكان يسلّم فيه بعدم التسامح اللاّهوتي يستحيل أن لا يكون عدم التّسامح هذا ذا أثر مدني[2]".

[1] جان جاك روسو، المصدر السابق، ص172.

[2] المصدر نفسه، ص-ص172-173.

الفصل الثاني:المواطنة العالمية عند يورغن هابرماس

1-المبحث الأول: الدولة الأمة (محاولة لتصحيح المسار التاريخي)

1.1- مصالحة مع الذات (بحث في أسباب الأزمة)

2.1 - بداية محتشمة ولكن ضرورية

3.1 – ميلاد المجتمع المدني والوعي بالمواطنة

4.1- السيادة وتحوّلاتها

5.1- قومية أمة أم دولة قانون ؟

6.1- من دولة القانون إلى الشرعية الديمقراطية (حرية دون سعادة)

7.1- دولة الرعاية (إصلاح بروح ماركسية)

8.1- انتشار مفهوم الدولة الأمة

2- المبحث الثاني: العولمة بين عالمية المواطنة وعالمية المصالح

1-2-العولمة ظاهرة مستجدة أم حضور تاريخي

2.2- قراءات متعدّد لظاهرة للعولمة

3.2-الدولة الأمة في ظل العولمة (إلى أين؟)

4.2-العولمة (تواجد لا محدود)

5.2- دولة الرعاية بين وهم الاقتراع وحقيقة العولمة

6.2- أخطار تهدّد وحدة الدّولة الأمة

3- المبحث الثالث: الشرعية السياسية للمواطنة العالمية

1.3- بين الفعل وردّ الفعل

2.3- الإتحاد الأوروبي وديمقراطية المواطنة القارّية

3.3- الوطنية الدستورية (رهان الوصول)

4.3- الوطنية الدستورية بين الواقع والتجريد

5.3- التعدّدية الثقافية (أفق وحدة أم انفصال)؟

6.3- السلام العالمي بين التصور الكانطي وأفق هابرماس

7.3- فكرة الكوسموبوليتية والطوباوية (مشروع أم حلم)

8.3-حدود النموذج الكوسموبوليتي عند هابرماس

لقد عرفت الفترة المعاصرة انتكاسة كبيرة لقيم التنوير والحداثة، والتي وضعت العقل في أزمة جعلت العديد من التيارات تدعوا إلى تحجيمه منادية بمرحلة ما بعد الحداثة ومحمّلة العقل كل أشكال العنف التي خاضتها البشرية في حربين عالميتين، إلاّ أن الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ممثّلا في الشخص الأبرز "يورغن هابرماس" وهو: "فيلسوف وعالم اجتماع ألماني ولد سنة 1929م يعدّ مع ماركوزه وهوركهايمر وأدورنو. من أبرز ممثّلي مدرسة فرانكفورت وخير منطقيّ بينهم [1]". والذي سيربط الإخفاقات بطبيعة العقل العملي والعقل الأداتي ذو النظرة المركزية للذات في مقابل إقصاء الآخر، "فالعقل الأداتي بذلك عقل سيّء، عقل ناظم لأفعال الإنسان في إطار إنجاز غاية عمليّة محدّدة سلفا، وهو الكامن وراء سطوة التكنيك وتحكّم قوانين السوق في نوعية حياة البشر [2]". ليصبح الإنسان كما عبّر عنه ماركوز ذو بعد الواحد وهو الجانب التقني، حيث أقصت الأشكال الأخرى للعقل. ولعلّ هذا ما نلمسه "...من قبل هابرماس الذي يدافع عن مشروع الحداثة ضدّ النّقد الجذري للعقلانية التي يقودها تيار ما بعد الحداثة[3]".

إنّ هذا الإقصاء سيجعل هابرماس يؤسس لنظريته في الفعل التواصلي من خلال الدفاع عن العقلانية التواصلية القادرة من خلال إتيقا المناقشة على خلق الإجماع والتفاهم حول الموضوعات التي تناقش داخل الفضاء العمومي عبر البراكسيس التواصلي وبالاعتماد على أخلاقيات النقاش، حيث أنّ "محرّك الفضاء العام هو الاستخدام العلني للتفكير ودعمه بالصحافة والنوادي والصالونات[4]".

---

1 جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2006م، ص687.

2 أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص47.

3 Isabelle Aubert, Habermas une théorie critique de la société, CNRS Editions, paris, 2015, p13.

4 Loic Ballarini, L'espace public au-delà de l'agir communicationnel. Quatre renversements de perspective pour sortir des impasses du modèle habermassien, français, 2010, p13.

لنتمّكن في الأخير من إحلال السلام الدّائم بدل العنف الحاصل، ومن ثمّ إمكانية خلق مواطنة عالمية تؤمن بقدرة كل شعوب الأرض على تبنّي قيم أخلاقية عالمية كالحرية والمساواة وحقوق الإنسان، بل أكثر من ذلك تعمد إلى الدّفاع عنها متى حاولت أي سلطة المساس بها.

لم يكتفي هابرماس بنقاش العقلانية السياسية للنظم السياسية على المستوى النظري، ولكنه بحث لها عن تطبيقاتها في الفضاء العمومي، حين طرح سؤال الديمقراطية، معتبرا هذه الأخيرة وسيلة لإقرار التواصل داخل المجتمع، مؤكّدا على قدرة عقل التنوير على استكمال كل أهدافه، مؤمنا بأن المواطنة العالمية يمكن تحقيقها عبر نظام كوسموبوليتي يدافع عن حقوق الأفراد قبل الدول. وهكذا "فإن هابرماس سوف يصوغ مفهوم الدّيمقراطية على أنّه التواصل والمناقشة في الفضاء العام. تسعى العقلانية التواصلية للديمقراطية إلى الاتفاق والاتفاق بين الموضوعات القادرة على العمل والتحدّث بهدف العمل المشترك[1]".

1-المبحث الأول: الدولة الأمة (محاولة لتصحيح المسار التاريخي)

يقول هابرماس: "نريد التّنوير، كلّ التنوير، ولاشيء غير التّنوير، ولكن مصحّحا، ومراجعا ومنقّحا، على ضوء تجربة القرنين الماضيين بخيرها وشرّها، بعجرها وبجرّها[2]".

1.1- مصالحة مع الذات (بحث في أسباب الأزمة)

لقد كتب "يورغن هابرماس" ذات يوم مقالا نقديا ضدّ زعيم الوجودية الألمانية "مارتن هايدغر" حيث منحه شهرة وصيتا كبيرين نظرا لطبيعة عنوان المقال المسمى " التفكير مع هايدغر

1 Antoine Tine, « jurgen Habermas: entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité ? bibliothèque numérique, québec, canada, 2000, p07.

2 هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص13.

ضد هيدغر" هذا من جهة، و في المقابل د افع هيدغر عن نفسه مبرّئا إيّاها من تلك التهم عبر حوار أجرته مجلّة ألمانية معه سنة 1966م وتأكيده على عدم نشر الحوار إلاّ بعد وفاته، وهو ما حصل سنة 1976م فعلا. لقد جاءت خاتمة المقال في شكل لوم وعتاب لهيدغر السياسي الذي لم يقف ضدّ مسرحية القتل التي حصلت ملتزما في ذلك الصمت عن كل ما وقع في أوروبا خلال النصف الأول من القرن العشرين، حيث يقول هابرماس: "إنّ مقالي هذا لا يريد سوى طرح السّؤال التالي: هل يمكننا أن نفسّر القتل المنظّم لملايين الناس، نعرف اليوم عنهم كل شيء كما لو أنّهم خطأ من وجهة نظر تاريخ "الوجود" الذي فهم بوصفه مصيرا؟ أليس هو الجريمة الفعلية لأولئك الذين ارتكبوها بكل مسؤولية؟...أعتقد أنّه حان الوقت الآن لكي نفكّر مع هيدغر ضدّ هيدغر [1]". ثمّ "...يبقى من الصّعب تصوّر كيف أنّ المعاصرين في بلد جد متحضّر تعاونوا مع النّازية وانخرطوا فيها، أو على الأقل شاهدوا كل هذا الذي يحدث دون أن يحرّكوا ساكنا، في حين أنّه ومنذ اليوم الأول للحرب، كانت سياسة التمييز العنصري ضدّ اليهود، واضطهاد الشيوعيين والإشتراكيين وتعذيبهم تجري على مرأى ومسمع الجميع. كما تمّ المس بالحقوق الفردية للإنسان وبشكل علني، فبهذا الشكل أو ذاك، فهذا الحدث ترك صدمة نفسية عميقة طبعت جيلي بشكل عام وبالخصوص المثقفين منهم[2]".

في إطار المشروع النّقدي لمدرسة فرانكفورت والذي يعدّ هابرماس أحد أبرز أقطابه، فإنّه يقدّم رؤية جديدة ومختلفة لطبيعة المعرفة منتقدا الاتجاهات المعاصرة كالوضعية المنطقية والتي "رفعت شعار

---

1 كارل أوتو أبل، التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس، تر: د.عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الجزائر، ط1، (2005م-1426هـ)، ص12.

2 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، ط1، 2006م، ص 106.

المنفعة العامة فقد بشّرت من وجهة نظره بإيديولوجيا معيّنة مسيطرة [1]" والعقلانية البوبرية، ليقوم بربط المعرفة بأحد المصالح الثلاث التي طرحها في كتابه " المعرفة والمصلحة "ليؤكّد على أنّ المعرفة في تشكّلاتها ما هي في الحقيقة إلاّ نابعة من البحث عن إحدى مصالح ثلاث بالنسبة للإنسان صانعها وهي إمّا: "مصلحة تقنية وتتمحور حول تطبيقات العلم التجريبي لتلبية حاجات مادية معيّنة، ومصلحة عمليّة تهتم أساسا بعمليّة التواصل بين الأفراد وبين الجماعات الاجتماعية المختلفة، وذلك من خلال تأكيدها على اللّغة كأداة تواصل وإفهام من الطّراز الأوّل، ومصلحة تحرّرية تقوم على ملاحظة الأفعال والأقوال المشوّهة المتولّدة عن ممارسة القوّة، ومن ثمّ محاولة التحرّر منها ومجاوزتها إلى تأمّل ذاتي معبّر[2]".

لقد أخرج هابرماس المعرفة من حيّز الوحدة عند الوضعيين إلى مفهوم التعدّد وعمل على خلق شكل جديد من التّواصل ينسجم مع طبيعة الفترة المعاصرة، ويخلق شكل المواطنة التي يؤسس لها من خلال مشروعه الفلسفي و "هذا التوجّه الأخير لهابرماس يعكس إلى حدّ كبير اهتمامه بالنّظرية النقدية وحرصه على تطويرها بما يتناسب مع مستوى التّقدّم الخارق الذي عرضه المجتمع الرّأسمالي الغربي، وبخاصّة من خلال تطوير لغة التّخاطب والتواصل بين البشر، وبعث أسس جديدة لإيتيقا المناقشة[3]". خاصة إذا علمنا أن هابرماس عانى من مشاكل صحّية وأمراض جعلته غير قادر على التواصل مع أقرانه الشباب، حيث: "كان يتمّ وضعه جانبا وتجاهله من قبل شباب آخرين لم يفهموا ما كان يقوله

---

1 أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص55.

2 كارل أوتو أبل، التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس، تر: د.عمر مهيبل، المصدر السابق، ص-ص 13-14.

3 كارل أوتو أبل، المصدر السابق، ص15.

هابرماس وبالتالي خبر أهمّية التواصل كوسيلة للتكامل، وشعر في ذهنه وروحه، كيف يمكن للفرد، الذي يواجه مشاكل في التواصل أن يتمّ تهميشه ويشعر به أكثر من اللاّزم[1]".

لقد أخذ هابرماس بالنصائح و المطالب التي أودعها "هوركايمر" للجيل الجديد من ممثّلي المدرسة النقدية في بحثه عن شكل مشترك للعيش ضمن فضاء تواصل يحقّق الانسجام البينذواتي ويحافظ على الاختلافات ضمن إطار الوحدة، ليحقّق في الأخير ما كان هوركايمر يدعوا له من " البحث في مصير العقل وتفكيكه لتمييز أوجهه المختلفة، ولمعرفة السّبب الذي أدّى بهذا العقل إلى الانحدار إلى مستوى اللاّعقل، بل أن يتحوّل إلى الأداة التي يمارس القمع بها وفيها [2]". وعلى الرّغم من كل التهم التي وجّهت للعقل وحاولت تقزيم دوره على ضوء الانحراف الذي حصل خلال القرن العشرين من خلال تجاوز عصر الحداثة والمناداة بعصر مابعد الحداثة لا يرى فيه هابرماس " مبرّرا كافيا للتخلّي عن مشروع الحداثة بل لابدّ أن تواصل المجتمعات الحديثة تطوّرها باستكمال هذا المفهوم الأداتي بإدخال البعد التواصلي في مفهوم العقلانية [3]". وعليه سيعمل على تتبع المسار التاريخي الذي تكونت فيه الدولة الأمة والاختلالات التي صاحبت هذا البناء الذي تحوّل من مصدر وحدة وقوّة إلى عامل تفرقة فيما بعد. لنكتشف في الأخير أن هابرماس في دعوته للمصالحة مع الذات "...كان ينصت لتفاصيل التحولات التي طرأت على التاريخ الألماني المعاصر ويواكب عمليّة البناء الكلي الذي اضطرّت ألمانيا إلى القيام به، بعد ما تركته النازية من دمار وتحطيم للمجتمع وللذات الألمانية[4]".

---

1 Bjarne Melkevik, Habermas Droit et Démocratié Délibértive, Presses de l'université laval, canada, 2010, P16.

2 كارل أوتو أبل، التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس، تر: د.عمر مهيبل، المصدر السابق، ص18.

3 عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الإسكندرية، مصر، (د-ط)، 2002م، ص99.

4 أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص08.

1-2- بداية محتشمة ولكن ضرورية

نشأت الدولة كردّ فعل على النّظم الإقطاعية التي جعلت الفرد الأوروبي يخضع لنظم وقوانين متعدّدة داخل الكيان السياسي الواحد، لأنّ السلطة السياسية كانت تتوزّع بين الأمراء ورجال الدين وما يتبعها من قيام نظم متعدّدة ومختلفة وحتى متضاربة فيما بينها ليلزم الفرد بها فيكون غير مدرك لأيّها يمتثل هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن أبناء الوطن الواحد يتعاملون بأشكال مختلفة مع السلطة تبعا للقوانين التي تصدرها كل منها داخل كل مقاطعة، ما ينجرّ عنه غياب للوحدة الوطنية من خلال غياب آلية نظام مشتركة يتساوى المواطنون في خضوعهم لها.

لقد عجّلت الحروب الدّينية وما صاحبها من اقتتال بين طوائف الدين الواحد على مدار عشرات السنين للتعجيل بالبحث عن شكل جديد للعلاقات الاجتماعية مبني على أساس التقسيم البشري والجغرافي لكل طائفة وما يصاحبه من وجود سلطة مقترنة بالشكل الطائفي الموجود على أرض الواقع لتفرض منطقها في إطار الحدود الجغرافية لتلك الجماعة من الأفراد دون المساس بالقناعات الدّينية للطّوائف الأخرى تحت مسمى "التعدد داخل الوحدة" ولعلّ معاهدة وستفاليا سنة 1948م شكّلت بداية ما يعرف بالدّولة الوطنية والسيادة الدّاخلية حيث "أفضت هذه المعاهدة إذن إلى بناء تصوّر جديد للقانون الدّولي والذي يعرف بنظام وستفاليا، هذا الأخير يمثّل في الحقيقة مسارا معياريّا للقانون الدّولي الذي لم يتمفصل بصفة كلّية إلاّ مع بداية القرن التاسع عشر عندما تمّ الاعتراف من طرف أغلبية المجموعة الدّولية بمبادئ السيادة الإقليمية والمساواة بين الدّول وعدم التدخل في الشؤون الدّاخلية[1]"

إنّ شكل الدولة لم يتحدّد لاحقا إلا بعد الفصل الذي حصل بينها وبين المجتمع المدني الخاضع لتلك السلطة انطلاقا من العقد المؤسس بين الطّرفين، وعليه تشكّلت الدّولة وفق المفهوم المعاصر

---

[1] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص22.

والدّلالة التي تحملها لديه، حيث أنّ الطفرة السياسية التي عرفها الغرب إبان القرن السابع عشر والثامن عشر (عصر الأنوار والحداثة) كان تشكّل الدّولة والمجتمع المدني وعليه: "يعتقد هابرماس أنّ الشيء الأهم في مسار الحداثة السياسية هو التمييز الذي تمّ في مراحل مختلفة من التطوّر الاقتصادي والسياسي في أوروبا بين الدولة والمجتمع المدني[1]".

1-3- ميلاد المجتمع المدني والوعي بالمواطنة:

لا يمكن الحديث عن مدلول المواطنة في غياب المجتمع المدني، هذا الأخير الذي "يعتبر حق المواطنة متجذّرا في المجتمع المدني الذي يعيش من مصادر قبل سياسية[2]" والذي لم يصبح ظاهرا للعيان والعلن إلاّ بعد سلسلة من التطورات السياسية والاقتصادية التي عرفتها أوروبا: "حيث لم يبدأ تبلور مفهوم المجتمع المدني إلاّ مع مطلع القرن السادس عشر كمحايث لنشأة الدّولة الحديثة، أولا مع منظّري السيادة في مقابل الحالة الطبيعية. ثمّ تحت تأثير الفكر الاقتصادي الذي ربطه بالسوق ووضعه في مقابل الدّولة[3]". وبالرّغم من الجهود التي بذلت لخلق هذا المجتمع المدني في كتابات بودان السياسية ومرورا بهوبز والاقتصاديين من أمثال آدم سميث وكل من هيغل وماركس فإنه يمكننا أن نحصر تعريفنا للمجتمع المدني بقولنا: "أنه فضاء اجتماعي مستقل عن الدّولة والأسرة، ينتظم فيه التبادل وتنتظم في إطاره أيضا العلاقات بين الفاعلين الخواص (أي غير التابعين للدّولة)، وهو يتكوّن من مؤسسات

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص26.

2 يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، يناير2013م، ص51.

3 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص27.

صورية، تلعب من خلال وظائفها (الاقتصادية،الاجتماعية،الثقافية، الدينية) دورا هاما في مسار الاندماج الاجتماعي[1]".

إنّ التحول من إنسان الاقتصاد إلى اقتصاد الإنسان جعل العلاقات الاقتصادية تخرج من بوتقة الأسرة وتأخذ طابعا مؤسّساتيا مرتبطا بالاقتصاد السياسي أي من خلال البحث عن مزيد من تراكم الأرباح، وبحث عن الأسواق الجديدة لتغطيتها وتصريف فائض الإنتاج، وإذا ترتّب عن هذا التحول الاقتصادي ما أفضى إلى صناعة المجتمع المدني وظهور علاقات الإنتاج التي يرى هابرماس أنها تتعدّى النظرة الاقتصادية القديمة إلى علاقات أخرى من خلال الحوار والنقاش، وهكذا فإنّ "الأفراد عندما يدخلون في علاقة مع بعضهم البعض في إطار الحياة المدنية قصد تلبية حاجات ممارستهم المهنيّة، فإنّهم لا يتبادلون حسب هابرماس سلعا وخدمات فقط، بل يمارسون نوعا آخر من التجارة هو الحديث الذي يتبادلون بواسطته الأخبار والآراء والانطباعات والمشاعر، وعليه تتميّز حياة المجتمع الحديث ليس فقط بانتشار المؤسسات الاقتصادية، ولكن أيضا بتطوّر النّقاش والمحادثة خارج المجال الخاص(الأسرة)[2]".

وعليه فإن المجتمع المدني حسب هابرماس: "يتكون من تلك الجمعيات، المنظمات والحركات التي تستقبل، تركّز وتعكس بواسطة التّضخيم، صدى المشاكل الاجتماعية في فضاءات الحياة الخاصة. إنّ جوهر المجتمع المدني مشكّل إذن من نسيج جمعوي يمأسس، في إطار الفضاءات العمومية المنظّمة للنقاشات التي تهدف إلى حل المشاكل النّاشئة التي تخص مواضيع الصالح العام[3]".

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص30.

2 المرجع نفسه، ص31.

3 نفسه، ص31.

رافق تغيّر النظام الاقتصادي في أوروبا من الإقطاع إلى الرأسمالية بمراحلها الثلاث وعليه سيتحول هؤلاء البورجوازيون إلى مجتمع مدني في إطار الصراع مع النّظم السياسية الملكيّة، حيث أنّ خروج الاقتصاد الغربي من نمط الإقطاع إلى الرّأسمالية لم يصحبه تغيّر سياسي يتماشى مع هذه التغيرات والذي ظلّ يلح على ضرورة تدخل السلطة المركزية الإدارية في الشؤون الاقتصادية حيث بات القرار السياسي هو المؤطّر لكل العمليات الاقتصادية، وأمام هذا الاقتصاد المسيّس وقفت الطبقة البورجوازية على الطرف الآخر برؤيتها الاقتصادية التي تهدف إلى التخلّص أكثر فأكثر من كل ما يحدّ من طموحاتها وبحثها عن تحقيق أكبر قدر من الأرباح، وهكذا ما بين تضارب الأهداف بين كلّ من السّلطة السياسية (الحكم الملكي) والبورجوازية الصاعدة (الاقتصاد الرّأسمالي) هذا سيدفع البورجوازيين للدخول في صراع للحدّ من تدخّل السياسة الحاكمة في مناخ أعمالهم الاقتصادية ولعلّ هذا هو سرّ تشكّل المجتمع المدني في مواجهة أو في مقابل السلطة السياسية التي تحاول فرض سيطرتها على الصورة التي يتحرّك بها الاقتصاد وإخضاعها لأهداف الدّولة الكبرى بدل مراعاة المصالح الخاصة لأصحاب رؤوس الأموال [1]. "تلك حقيقة لا جدال فيها منذ زمن آدم سميث الذي قال "أن المهندسين الأساسيين "للسياسة في إنجلترا هم "التجار وأصحاب المصانع" الذين استخدموا سلطة الدّولة لخدمة مصالحهم بغضّ النّظر عن "فداحة" ضرر النتائج على الآخرين، بما في ذلك شعب إنجلترا. كان همّ آدم سميث هو "ثروة الأمم" ولكنّه أدرك أن "المصلحة الوطنية" هي خدعة إلى حدّ كبير [2]". وهذا ما سيلاحظ في كون: "مطلب الطبقة البورجوازية في البداية عدم تدخّل الدّولة في الشؤون الخاصة، وأن تتنازل هذه الأخيرة عن سياستها في تنظيم الإنتاج والتبادل، بمعنى الدّفاع عن مبدأ"اتركه يعمل"[3]".

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع نفسه، ص32.

2 نعوم تشومسكي، الربح فوق الشّعب الليبرالية الجديدة والنظام العولمي، ترجمة: مازن الحسيني، دار التنوير للترجمة والطباعة والنّشر، رام الله، فلسطين، ط1، (د-ت)، ص26.

3 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص32.

إنّ قيام الدّولة مرهون بوجود نظام ضريبي تستفيد منه الدّولة في دفع أجور موظّفيها الإداريين، وعليه فالدولة تتحرّك من خلال الجباية الضّريبية التي تحصل عليها بوصفها مشرفة على العمل الاقتصادي الذي يمارسه الخواص بحرّية، "فالدولة الحديثة نشأت في البداية كدولة إدارية جالبة للضرائب ثم أصبحت دولة إقليمية ذات سيادة قبل أن تتحول إلى شكل دولة قومية لتنتهي إلى نموذج دولة القانون الديمقراطية[1]" وهنا يقول"جوزيف شومبتر" (1883-1950): "لم يساهم النظام المالي الناتج عن الضريبة في نشأة الدّولة فحسب، بل كان الأساس الذي قامت عليه جميع مؤسساتها الأخرى، ولذلك يعتقد شومبتر أنه لم يكن بالإمكان أن توجد دولة إلا منذ اللحظة التي أصبحت فيها الحياة الفردية تتمتّع باستقلال كاف، وعندما تحوّلت القيم الشخصية إلى غاية في ذاتها. هنا فقط أصبحت الدّولة ضرورة لابدّ منها[2]".

1-4- السيادة وتحوّلاتها:

لقد اقترنت السيادة في الفكر الأوروبي مع فكرة السلطة التي اتخذت في البداية بعدا تيولوجيا أي أنّ الله هو صاحب السلطة المطلقة ليتحوّل بفعل هذا البابا باعتباره نائبا عن السلطة غير الحاضرة في الأرض إلى مسيطر على البشر، غير أنّ الإصلاح الديني في أوروبا خاصة مع مارتن لوثر في ألمانيا و زوينكلي في إنجلترا سيرهن هذا المشروع الدّيني لتقترن السلطة لاحقا بيد حاكم أي إنسان يمارس السلطة داخل وخارج إقليم معيّن من خلال سياسة داخلية وخارجة ترتبط الأولى بفرض السلطة على جميع الأفراد والهيئات المتواجدة فوق الإقليم والثانية تحت مسمى العلاقات الدّولية التي من خلالها تؤكد السّلطة على تمايزها الخاص وخضوعها لإرادتها الخاصة وهذا لا يمنع ارتباطها من حيث السياسة الخارجية بجملة معاهدات دولية مشتركة ينبغي احترامها في إطار القانون الدولي.

---

1 http://www.bsnt.net/hekmah/?p=1843 اطلع عليه يوم 2018/01/22

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص34.

انطلاقا من هذا يمكن القول "إنّ السيادة يضمنها الاستقلال الذي تتمتّع به الدّولة، هذا الاستقلال هو قدرة الدّولة على حماية حدودها ضدّ أي عدوان خارجي وكذا الحفاظ على القانون والنّظام في الدّاخل. وفي النّطاق الذي تحدّد فيه الدّولة مجال ملاحة نظامها القانوني يجب تحديد الجنسية تماشيا مع الإقليم ويتشكّل داخل حدود الدّولة الإقليمية الشعب باعتباره رعيّة تخضع لتنظيم ذاتي يقوم به المواطنون[1]".

لقد عرفت السيادة عدّة تحوّلات فبداية كانت مقترنة بشخص الحاكم أي النظام السياسي القائم على أساس الحكم الفردي المطلق الذي يجعل شخص الحاكم هو الدولة نفسها كما أشار إلى ذلك "بودان" في كتابه "عن الجمهورية" حيث باستئثار الحاكم للسلطة منع كبار الإقطاعيين من مشاركته فيها، غير أن وجود كبار القساوسة جعل من تلك السيادة مجزّأة أو ثنائية المصدر أي هناك الملك والقساوة كلاهما يعبّر عن السيادة التي من شروطها أن تكون أحادية المصدر. ولعلّ "جون بودان" في طرحه حول السّلطة حاول أن يضع حدّا لمسلسل الحروب الدينية التي عصفت بأوروبا على اعتبار أنّ الصراعات الدّائرة كانت تهدف بالأساس للسيطرة على السلطة إما من خلال المال بالنسبة للإقطاعيين أو عبر الدين كما كان يفعل القساوسة، وهكذا حجب "بودان" عن هذه الفئة الأخيرة قدرتها على ممارسة السلطة باعتباره أن القائم على أمر سيادة الدّولة ذو بعد إنساني غير ديني، ولعلّ ميكيافيلي (1469م-1527م) قد أشار إلى أنّ قوة الدّولة تستمدّ من قوّة الأمير الذي بتقويته سياسيا تتحقق معه قوة الدولة وعليه فالسياسة مشروع إنساني وليست مشروعا دينيا. وإذا تمّ الجمع بين الملك والدولة واعتبارهما واحدا كما رأى "بودان" فإنّ "الشعب حسب رأيه، بإمكانه أن يعطي السلطة لأي شخص ليتصرّف بالأموال والأشخاص وجميع شؤون الدّولة على هواه ومعنى ذلك أنّ

[1] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص-ص37-38.

السيد أو الحاكم باعتباره مستقر السيادة لا يقدّم حسابا لأحد، إنما حسابه على الله وحده، ولذلك تعتبر السيادة عنده غير محدودة ولكن مطلقة[1]".

ولكنّ التطور في المعادلة هاته سيكون مع هوبز الذي سيجعل من الشعب طرفا ثانيا في المعادلة السياسية، بحكم أن هذا الأخير وتحت وضع حالة الحرب المستمرّة وخوفا على حياته سيدعو إلى عقد اجتماعي يسلّم فيه حرّيته لشخص واحد شريطة أن يضمن له سلامته، بمعنى التّخلّي عن الحقوق الطبيعية في مقابل الحصول على السّلم المدني. ليقوم روسو في الأخير بنقل تلك السيادة من الدّولة المتمثّلة في شخص الملك إلى الأمة في شخص الشعب" وتختلف هذه الإرادة العامة عن مجموع إرادات الأفراد، كما أنّها تعتبر السّلطة الشرعية الوحيدة غير المقيّدة في الدّولة، فبإمكانها وحدها الإطاحة بأي حاكم أو هيئة إذا ما فقدت الثّقة فيهما، فلا مبرّر لوجود الحكومة ما لم تكن السيادة في يد الشّعب[2]".

إنّ الإرادة العامة لا يمكن ولا يجوز التنازل عنها لا للملك أو للمثّلين المنتخبين حيث يمكن للشعب أن يضع سلطته في شخص ما أو ينزعها عنه ويحمّلها لآخر لكنه لا يستطيع منح إرادته التي تظل ملكه، وهنا يقول روسو: "إنّ السيادة لا يمكن التصرّف بها أبدا لأنها ليست إلا ممارسة الإرادة العامة وأنّ هيئة السيادة التي ليست إلاّ كائنا مشتركا على وجه جماعي لا تستطيع أن تمثّل نفسها إلاّ بنفسها، لأن السلطة –لا الإرادة– يمكن نقلها إلى الغير[3]".

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص39.

2 المرجع نفسه، ص41.

3 نفسه، ص41.

إنّ وجود حاكم واحد تحت مسمّى الدولة وحاكم آخر تحت مسمّى الأمة، لا يستقيم من حيث وجود سلطتين تمارسان السّيادة على إقليم واحد، ولا يمكن أن يتحقّق هذا إلاّ من خلال وجود إرادة واحدة عند كلا الطرفين سواء الدّولة أو الأمة واندماجهما، وهنا يقول ريموند كاري دومالبرغ (1861م-1935م): "إنّ السيادة لا يمكن أن تكون في نفس الوقت صفة للدّولة والأمة. والأمة لا يمكن أن تتمتّع بالسيادة في الوقت نفسه مع الدّولة، إلاّ ف(ي الحالة التي تشكّل فيها الأمة والدّولة الشخص نفسه[1]".

5.1-قومية أمة أم دولة قانون؟

إذا كان الشعب من مقومات وجود الدّولة فإنه لا ينبغي أن يسأل عن وجوده كشرط لقيامها أكثر من أن يسأل عن الحالة التي يعيش فيها هذا الشعب "ولذلك يؤكّد هابرماس أنّ استحداث الأمة كان له دور كبير في لعب دور الدّافع في تحوّل الدّولة، ذلك أنّ شعور الرعية بالإنتماء إلى الأمة قد أدّى إلى خلق رابطة تضامن بين أفراد شعب كانوا إلى تلك الفترة غرباء بعضهم عن بعض[2]".

لقد ظلّت فكرة أيّهما أسبق موضع خلاف فالبعض يرى أن الإحساس المشترك لجماعة ما ك(وحدة اللغة والدين والتاريخ المشترك وكذا التقاليد والثقافة) هي ما جعلت هذه الأمة تنشئ دولة على اعتبار هويتها المتجانسة والمشتركة، في حين يرى فريق آخر أن نشأة الدولة كان سابقا لميلاد الأمة التي لم تحس بكيانها إلا بعد قيام الجسد السياسي الذي هو الدولة ما خلق كتلة واحدة تتقاسم وطنا واحدا له مصالح مشتركة، وهكذا خلق قيام الدّولة مفهوم الأمة أي جاءت الأمة بعد السياسة وليس العكس (aprépolitique).

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص42.

2 المرجع نفسه، ص45.

لقد استغلّ مفهوم الأمة لتقوية بعض الدّول لإقامة وحدتها، ونخص بالذكر الوحدتين الألمانية والإيطالية رافعة في ذلك شعار–حق الدم– هذه الخصوصية تضع المواطنين المتمايزين عن هذا النسيج العرقي يقبعون في مواطنة من الدّرجة الثانية، وهكذا كان إحياء ثقافة الأمة الواحدة ذا بعد إيجابي في لم الشتات السياسي والثقافي وإقامة دول موحّدة وقوية في حين شكّل مفهوم الأمة شكلا سلبيا باستبعاده للأقليات والعناصر الأخرى ليس من مفهوم المواطنة وإنما درجتها، وهذا يجعله يتعارض مع النظم الديمقراطية التي تؤكّد على ضرورة المساواة بين المواطنين في الحقوق المدنية والسياسية وحرّية المعتقد واستعمال اللّغة. ومن جانب آخر لا يعني الوصول إلى إقامة الوحدة السياسية عن طريق رابطة الدّم لجعل حركيّة الدولة وقدرتها الإنتاجية أفضل فرهان الوصول الحقيقي يتمثل في الانتقال من الإجماع السياسي إلى الإجماع الاقتصادي، حيث "لا يستطيع العقد أو القانون أو الإجماع أن يخلق الأمّة. ولكن العكس صحيح، يمكن تماما لمجموعة من الأفراد تكون لديهم المقدرة التاريخية على القيام بأعمالهم وممارسة وظائفهم أن يكونوا أمّة حتى وإن لم تكن لهم قوانين وتشريعات موحّدة. لأنّ هؤلاء الأفراد يملكون العناصر الجوهريّة والوظيفية للأمّة، ولكنّهم لا يملكون العناصر الشّكلية فقط[1]".

في الجانب الآخر تمّ إقامة الدّولة في فرنسا عقب الثورة الفرنسية صحبها خلق أمة تحت مسمى "الإرادة العامة" أي مجموعة الإرادة الديمقراطية، ويقول "رينان" إن وجود الأمة ...هو اختيار دائم[2]" وفي ظل هذه الحالة أيضا ينبغي تحويل التوافق السياسي إلى قدرة وقوة اقتصادية "هذا يعني أنّ مجموعة من الأفراد يمكن أن يجتمعوا، ويمكن أن يسنّوا قوانين وتشريعات ويمكن أن يكون لهم دستور. وإذا لم

1 ميشيل فوكو، يجب الدّفاع عن المجتمع، ترجمة: الزاوي بغورة، دار الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص218.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص49.

تكن لهم القدرة على إقامة تجارة وحرف وزراعة وتكوين جيش وقضاء..إلخ، فإنّهم لن يكوّنوا أمّة بشكل تاريخي[1]".

لقد كان حلم الدولة الوطنية هو مشروع تحقّق في ظل الإرادة العامة التي لا تحتكم إلى هويّة واحدة مشتركة، وهذا ما عرضه "أرنست رينان" حيث " كان يفهم من مصطلح الأمة جماعة من المواطنين وليس جماعة ذات أصل واحد[2]".

إنّ الأمة في معناها الإثني تخلق مشكل مواطنة بالنسبة لمن لا ينتمون لنفس العرق أو الهوية الثقافية في حين أنّ الأمة في بعدها المدني القائم على مجموعة من المواطنين يهدفون فيما بينهم لتكوين وعاء سياسي معيّن والعيش جنبا إلى جنب داخل جسد سياسي دون البحث في أصولهم وأعراقهم، وعليه فالأمة في مفهومها المدني تتحدّث عن المواطن خارج كل ما هو قبل سياسي أي المواطن الذي يرغب بحرّية في مشاركة غيره من المواطنين في أمة معينة والعيش معهم جنبا إلى جنب "أي اختيار الأفراد الحر في التعايش مجتمعين وحقّهم في تقرير مصيرهم السياسي بكل حرية، ويختلف هذا التصوّر المدني للأمة عن التصور الإثني السابق في كونه ينظر إلى الأمة على أنها جماعة سياسية بالدّرجة الأولى يرتبط أعضاؤها بروابط قانونية باعتبارهم، قبل كل انتماء مواطنين بغض النظر عن كل تمييز قائم على الأصل أو الدين أو الثقافة أو التاريخ[3]".

إنّ قيمة وأهمية الأمة بالمفهوم المدني الغير قائم على أي خلفية للمواطنين له فائدة عظيمة حيث: "أنّ عمل الدّولة يرتكز في هذا الإطار على التّعبئة السياسية للأفراد المنتمين لها والمختلفين

---

1 ميشيل فوكو، يجب الدّفاع عن المجتمع، ترجمة: الزاوي بغورة، المصدر السابق، ص218.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص49.

3 المرجع نفسه، ص50.

بعضهم عن بعض من حيث الأصول والثقافات من أجل خلق تكامل ثقافي بينهم [1]". حيث يقول "جون ستوارت ميل": "إنّ مكسب البشر إذ احتملوا أن يعيش كل منهم وفقا لما يراه خيرا لنفسه أكثر من مكسبهم إذا اضطرّ كلّ منهم أن يعيش وفقا لما يراه الآخرون خيرا [2]".

إنّ تصوّر الأمة في نظر هابرماس في إطار ما بعد السياسي كان هو وحده القادر على تجاوز الانحرافات التي حصلت في القرن العشرين، وكان سيشكّل تطورا صحيحا لمفهوم الدولة وصولا إلى الأمة "ولذلك يؤكّد هابرماس بأنّ هذا البناء الرّمزي للشعب، هو وحده الذي كان ضامنا لتحوّل الدّولة الحديثة إلى الدولة الأمة.هذه الأخيرة التي تعتبر الشّكل التنظيمي الذي يضم المواطنين الذين يرتبطون بالعقد الاجتماعي [3]". ثم إنّ "...غياب الحبل الرابط هو صيرورة ديمقراطية، يكمن فيه في آخر المطاف الفهم الصحيح للدستور [4]". وبما أن العقد شريعة المتعاقدين وبما أنهم بشر وأفراد يحقّ لهم بحرّية أنى ينضمّوا إلى أي عقد يرونه صالحا لهم، وهنا "نشأ مفهوم جديد للمواطنة لا يتعلّق بالجنس بقدر، ما تحدّده الجنسية، أي أنّ الذي يتمتّع بالجنسية داخل الدّولة–الأمة يتمتّع بالحقوق السياسية، ومنه لم تعد فكرة القومية (خاصة منذ الثورتين الفرنسية والأمريكية) متأسسة في الأصل على المعايير

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص50.

2 أ.م.جود، النظرية السياسية الحديثة، ترجمة: عبد الرحمن صدقي أبو طالب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، المرجع السابق، ص32.

3 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص51.

4 يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، المصدر السابق، ص51.

الإثنية، بل بالانتماء السياسي لدستور واحد. ولذلك يعتقد هابرماس أن الدولة– الأمة وإن كانت تطالب رعاياها بالولاء غير أنّ هذا الأخير يمكن اعتباره مواطنة دستورية وليس أبدا قومية[1]".

إنّ الفصل السياسي الذي تمّ بين الحاكم والمحكوم تحت تأثير التحوّل الاقتصادي كان هو المولّد الحقيقي للمجتمع المدني الذي بدأ يطّلع بدوره مع النظام الاقتصادي الرّأسمالي في مراحله الأولى، ما جعل روسو يطالب : "...أن تطلق حرّيات الفرد، على اعتبار أنّه إنسان يمكن أن يدرك بالتّجربة والخطأ والممارسة الفعلية الحرّة. ما يجب أن يقوم به وأنّ التّحكّم في الإنسان هو من معوقات تطوّره التقدّمي[2]". وهكذا سننتقل عبر نظرية روسو من ممارسة السلطة في الدولة من خلال شخص الملك إلى الأمة متمثّلة في شخص الشعب هذا الأخير الذي من خلال حرّية تامة وإرادته قرّر الدخول في عقد اجتماعي يتحوّل من خلاله من تجمع إلى مجتمع ودولة تحت ظل هذا العقد (دولة دستورية) الذي يصاغ وفق الإرادة العامة للشعب ومن ثمّ يلتزم الشعب بالقوانين التي أرادها لنفسه. لتتحقّق مشروعية النظام ومن ثمّ القانون حيث يقول هابرماس: "أقصد بالمشروعية الاعتراف الذي يستفيد منه نسق سياسي ما. ترجع ضرورة المشروعية إلى ضمانة الاندماج الاجتماعي الخاص بهويّة مجتمع محدّد بواسطة معايير. تتمثّل وظيفة أشكال الشّرعنة في الاستجابة لهذه الضرورة[3]".

لقد أقرّ هوبز بوجود مجتمع مدني ضمنيا حين تكلّم عن رغبة الأفراد في الحالة الطبيعية التي وصفها بحرب الجميع ضد الجميع عن إقامة سلطة سياسية ذات طابع مطلق من أجل حماية الأفراد،

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص51.

2 عبد الفتاح أبو عليّة، إسماعيل أحمد ياغي، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار المريخ للنشر، الرياض، السعودية، ط3، 1993م، ص242.

3 يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002م، ص190.

ولعلّ كلامه عن الحكم المطلق للحاكم كان نابعا من الظروف التاريخية المحيطة بالعصر ككل (الحروب) وبالتالي ظلّ يبحث عن وحدة السلطة لتواجه تلك الحالة.

لعلّ التغيير الذي سيحدثه جون لوك (1632م-1704م) هو أنّ العقد لا يمكن أن ينتج هروبا من حالة الحرب والفوضى واللاّأمن وبدل أن يلتهم الناس بعضهم بعضا سيحلّ الملك محل نتائج الفوضى من حيث أنه يصبح الذّئب الذي يفتك ويقود الشعب ليلتهمه على حدّ تعبير روسو، فالانتقال من فوضى الحرب ينبغي أن يحقّق العقد السلامة للمواطنين لا أن يقرّها ويقرّ استمراريتها في شخص الملك، لذلك لا بدّ من ضمانات تمنع هذا الانحراف وتحافظ على كل المتعاقدين وهو المشروع الذي طرحه جون لوك تحت مسمى " الملكية الدستورية" وهنا يقول لوك: "معنى ذلك أن البشر من الجنون بحيث يعملون على تفادي الأذى الذي قد تلحقه بهم النّمور والثعالب، ويعتقدون أنه من الأفضل لهم أن تفترسهم الأسود، معتبرين أن في ذلك سلامتهم[1]".

إذا كان هوبز يقدّم التنازل عن الحرية في مقابل الأمن الذي يكشف لوك عن كفالته للحاكم مع بقاء المحكومين في خطر يشكّله شخصه، يستلزم إقرار جملة من الضّمانات للتحوّل نحو المجتمع والدّولة، وهكذا ليجد الشّعب من يحتمي به لا من يخشى منه، وذلك لا يتأتى إلاّ من خلال إقحام الملك أو الحاكم في العقد الاجتماعي باعتباره طرفا ينبغي عليه الخضوع له كبقيّة الأطراف الأخرى (الشعب) ويكون الحاكم والمحكوم ملزمين باحترام القانون على حدّ سواء.

لقد جاء العقد ليخلق سلطة يمنحها الشعب لحاكم أو ملك من أجل إدارة ولكن في المقابل يحتفظ المحكومون بإرادة الاختيار، ما يجعلهم في أي لحظة يغيّرون تلك الإرادة صوب شخص آخر إن هم أحسّا أو لمسوا خروجا عن بنود العقد وقوانينه من قبل الحاكم أو الملك لأن العقد جاء لضمان الأمن والسّلم للجميع حتى يتطوّر المجتمع ويزدهر، وهكذا يجب أن "تلتزم السلطة الحاكمة إذن اتجاه

---

[1] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص52.

الأفراد بتنظيم حياة الجماعة وإقامة العدل وعدم المساس بحقوقهم التي لم يتنازلوا عن جميعها عند دخولهم في العقد، هذا ما يحدّ السلطة ويجعلها مقيّدة وغير مطلقة[1]".

يؤكّد روسو على ضرورة الفصل بين السلطات كإجراء يقي من ظهور وبروز الاستبداد أيّا كان شكله، حيث يتعيّن على السلطة التنفيذية أن تكون تابعة للسلطة التشريعية ويكون الشعب من خلال الملاحظة والمتابعة للحركية السياسية هو صمّام الأمان الذي يقف في وجه كل تجاوز يمس بحقوقه، وفي هذا الصّدد "فإن لوك يعترف للرّعايا والمحكومين بحق الثورة والعصيان.إنّ هذا الاعتراف هو وسيلة لردّ الأمير إلى الصّواب والعمل على احترام القانون[2]".

لقد تابع مونتسكيو (1689م-1755م) في كتابه "روح القوانين" سنة 1748م أن ضمان الحريات السياسية للأفراد والدّفاع عن حقوقهم إزاء كلّ مساس ينبغي إذن أن لا تكون السلطة في يد الحاكم مطلقة وإنما مقيّدة بسلطة أخرى هي سلطة الشعب، إن إدراك الحاكم أن هناك سلطة أخرى أقوى وأشمل موجودة يجعله يخاف التعدّي على حقوقها أو المساس بمكتسباتها المدنيّة التي أقرّها العقد الاجتماعي ومن هنا يجب الحفاظ على الدستور ويقرّ الفصل بين السلطات حيث أن الجمع بينها في يد الحاكم أو الشعب أو هيئة ينجرّ عنه لا محالة استبداد وتنازل عن الحرية.

إن الخلل الذي يحذّر منه مونتسكيو من عدم الفصل بين السلطات هو ضياع الحرية، حيث أن

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص53.

2 المرجع نفسه، ص53.

" المفهوم الذي طوره مونتسكيو والذي بموجبه يجب على الدولة ، التي تتمتع بسلطات تنفيذية وتشريعية وقضائية ، أن تضمن فصلها من أجل ضمان نظام ديمقراطي [1] ."

إذا اقتصرت نشأة المجتمع المدني في البداية على المشاركة السياسية وإظهار لغة الرفض إزاء سياسات الحكومات ذات البعد الاقتصادي، إلا أن هذه الحرية التي دافع عنها فلاسفة القرن الثامن عشر "الحداثة" بدأت تأخذ تجليات أبعد مع "بنيامين كونستان" (1767م-1830م) والذي حاول نقل هذه الحرية السياسية لكل مناحي الحياة التي يعيشها الإنسان قائلا: "إنني قد دافعت منذ أربعين سنة عن المبدأ نفسه: الحرية في كل شيء، في الدين والأدب والفلسفة والصناعة والسياسة، وبالحرية أعني غلبة الفردانية على السلطة التي تريد أن تحكم بالاستبداد [2]".

لقد كان الفلاسفة ك "جون لوك" و" جان جاك روسو" وغيرهم يحاولون إلزام الحاكم بالامتثال للعقد الاجتماعي كغيره من المواطنين، ومع القرن التاسع عشر ظهر مفهوم دولة القانون، حيث أضحى القانون هو آلية ضمان احترام العقد.

كان هناك دولة الحكم المطلق في مقابل دولة العقد الاجتماعي أو الحكم الجماعي أو حكم الأغلبية أضحت دولة القانون في مقابل دولة اللاّقانون أو الدّولة البوليسية القائمة على المنطق نفسه حيث أن "...المستبدّ يتحكّم في شؤون النّاس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنّه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس، يسدّها عن النّطق بالحقّ ومطالبتها به [3]". وفي المقابل دولة القانون التي يصنعها الشعب الذي يطالبه روسو: "... أن

---

1 Jacqueline Doneddu, *Quelles missions et quelle organisation* de l'*État* dans les territoires? JOURNAL OFFICIEL DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, 2011, p10.

2 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص55.

3 سمير أبو حمدان، عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة الاستبداد، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، (د-ط)، (1413هـ-1992م)، ص09.

يشترك شخصيّا في تشكيل الحكم: فالذي يخضع إداريّا للحكم يجب أن يكون هو نفسه المشرّع، وإن شكل المجتمع الأوحد الذي يعتبره روسو مشروعا هو ذلك الذي يتّخذ فيه المجتمعون اسم الشّعب بالتّعاون ويسمّون بالتّحديد مواطنين بمعنى أنّهم يشتركون في ممارسة السّلطة السّائدة [1]". " وعلى هذا يمكن اعتبار الثورة الفرنسية وما لحقها من إعلان حقوق الإنسان والمواطن، الحدث الأهم الذي مهّد للانتقال من نظام الدّولة البوليسية ممثّلا في الملكيّات المطلقة، إلى نظام دولة القانون القائم على أسس جديدة تقطع مع الاستبدادية والفردية والتسلّطية وكل أنواع الهيمنة اللاّمشروعة[2]".

6.1– من دولة القانون إلى الشرعية الديمقراطية (حرية دون سعادة)

إذا كان الفيلسوف الألماني هيغل قد ربط بين مشروعية القوانين وصلاحيتها انطلاقا من أنها نتاج الكلي أم الجزئي –مسألة كلّية القوانين عند هيغل– فإن الأجدر أن "تحدّد صلاحة قانون ما بشرعية المصدر المشرّع له هذا الأخير الذي يستمدّ شرعيته من قانون أعلى وبصعود هذه التّراتبية نصل إلى القانون الأساسي الذي يكون في الغالب الدستور الذي يجب أن يكون دائما مستندا إلى نفس المرجعية: السيادة الوطنية[3]".

إن إرساء قواعد النموذج الديمقراطي بصورة حقيقية ومكتملة في الممارسة السياسية هو وحده الكفيل بحفظ الاستقرار الداخلي للنظام السياسي من كل المؤامرات التي تهدف إلى المساس به، لأنه نتاج الإرادة العامة، ومثال ذلك فشل الانقلاب في تركيا سنة 2016م، لذلك فإنّ النّية الحقيقية للإصلاح وتبنّي النّهج الدّيمقراطي هي تلك التي: "...تؤثّر فعلا في جوهر السّلطة –ونظام الحكم في المدى

---

1 موريس فرادوارد، موسوعة مشاهير العالم، ج5، دار الصداقة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص65.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص57.

3 المرجع نفسه، ص60.

القصير. غير أنّ كثيرين يرون أنّ الانفتاح غالبا ما يعني تبنّي النظام بعض المظاهر الديمقراطية من الناحية الشّكلية لكن دون المضمون، أو اتخاذ بعض الإجراءات الديمقراطية لكن دون الاقتراب من جوهرها الذي يتّصل بمبدأ التّداول على السّلطة أو اختيار الحكّام عن طريق انتخابات ديمقراطية[1]".

يعتبر هابرماس: "أن مبدأ السيادة الشعبية شرط أساسي لشرعية القانون في الديمقراطية، فهو الذي يسمح للمواطنين بحقوق تكفل لهم إمكانات المشاركة المتساوية في بلورة الإرادة العامة التي تكتسي طابع المؤسسة القانونية لتقرير إرادتهم السياسية[2]".

لقد دعت الظروف التاريخية التي مرّت بها كل من فرنسا القرن الثامن عشر وألمانيا وإيطاليا إلى تشجيع وتفعيل الممارسة السياسية لدى جموع الشعب تحت منحى السياسة للجميع، بهدف الوصول بالمواطنين إلى تحقيق الوحدة من جهة والتمتّع بكافة الحقوق المدنية من جهة أخرى، ولكنّ هذا التوجّه سينحصر لاحقا بين طرفين تمثّلا في النبلاء كسياسيين والرّأسماليين كاقتصاديين، وهو ما جعل هنالك تقلّصا لهامش المشاركة السياسية، كما اعتبر هذا الشكل الحاصل هو النموذج العالمي وهو المثال المطلق في الحرية والديمقراطية، في حين أنّه كان مقتصرا على نخبة معيّنة أو فئة معيّنة دون جموع الشّعب بفئاته المتعدّدة، وهكذا "...عندما وجد هذا الأخير نفسه يدّعي الكونية في حين أنّه لا يعبّر في واقع الأمر إلاّ عن جزء نخبوي من المجتمع، هو الذكر البالغ المتنوّر، ويقصي في الوقت ذاته باقي طبقات الشعب الأخرى وعلى الأخص منهم، العاطلين عن العمل، المرأة، الأطفال الصغار والغرباء[3]". وهذا ما سيتداركه الفلاسفة الغربيون لاحقا من خلال إفساح المجال للجميع للإدلاء

---

1 مجموعة مؤلفين، لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص44.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص61.

3 المرجع نفسه، ص62.

بأصواتهم في الانتخابات، وهكذا احتاج الغرب إلى ثورة سياسية ليستكمل مشروعه الديمقراطي الذي يعبّر عن الإرادة العامة ويمنح أغلبية المواطنين القدرة على صناعة القرار عوض أن يظلّوا متمّتعين بحقوق مدنية وغير فاعلين سياسيّا.

بالرّغم من إشراك الجميع في صناعة القرار السياسي والشعور بالمساواة والحرية الذي ينتاب المواطنين كجسد سياسي واحد، إلاّ أن المفارقة والتفاوت ظلاّ موجودين على مستوى الواقع لا النظرية، التي ترسم شكلا من المساواة في الفعل السياسي وتقدّم مشروع الحياة الاجتماعية وفق مبدأي العدالة عند رولز وتكافؤ الفرص الذي ينبغي أن يتمظهر في مساواة فعلية والتي بغيابها يظهر التذمّر ويتنامى إحساس اللاّمساواة ويتّجه المواطنون إلى الخروج عن العقد الاجتماعي الذي يربطهم محاولين فضّه وإزالته كونه يحمل لهم الإجحاف والظلم "ففي الولايات المتحدة يمتلك واحد بالمئة من سكانها حوالي 50% من مجموع الثّروة، بينما يمتلك 80% من السّكان أقل من 8% من تلك الثّروة. وأن هذا النّمط الاقتصادي غير العادل يتمّ تصديره للعالم عبر العولمة[1]".

إنّ البحث عن الاستقرار والأمن الذي صاحب ظهور دولة العقد الاجتماعي والعمل معها على تنمية أفرادها والرّقي بهم كجسد سياسي واحد من خلال نوع من الاشتراكية الاجتماعية اصطدم بالمنظومة الرّأسمالية المبنيّة على أساس التّنافس في الإنتاج وبهذا خلق مزيدا من حجم التفاوت وبالتالي ظهور طبقية من نوع جديد فمن طبقية النظام الإقطاعي إلى طبقيّة النظام الرّأسمالي وكأن الصورة مكرّرة ولكن بمسمّى جديد يواكب طبيعة المرحلة الحديثة التي فرضت هذا التّحوّل "إنّ طبقة الواحد بالمئة في كل مجتمع هي عبر قطرية الولاء ويتشارك أصحابها القيم والمبادئ والمصالح بما هو أكثر بكثير ممّا يشاركون البقيّة من أبناء أوطانهم. وبمزج قوّة المال مع قوّة الإعلام استطاعت طبقة الواحد بالمائة أن تختطف الديمقراطية وتفرغها من محتواها، وتبدلها بديمقراطية ميكانيكية تحافظ على

[1] عبد الحي يحيى زلّوم، نذر العولمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص05.

الشّكل دون المحتوى[1]". وعليه سيعمل العقل السياسي الغربي إبان القرن العشرين على حل ومعالجة هذه التناقضات بما يضمن الاستمرارية والنماء لكلا الطّرفين المتصارعين وعليه:" فإن محاولة إيجاد حل لهذه المفارقة هيّأ لقيام نظام ديمقراطي اجتماعي تجسّد في شكل الدولة الرعاية أو الدّولة الاجتماعية التي ظهرت وازدهرت خلال القرن العشرين باعتبارها آلية جديدة لضمان شرعية الدولة– الأمة، وكنموذج سياسي اقتصادي بديل يحاول التوفيق بين نمط الإنتاج الرّأسمالي القائم على الحرية والتنافس والمثل الأعلى الاشتراكي في المساواة[2]".

7.1– دولة الرعاية (إصلاح بروح ماركسية)

يسميها هابرماس الدّولة الاجتماعية، فإذا كان فلاسفة القرن الثامن عشر شدّدوا على ضرورة أن يتمتّع الشعب بالحرية التي تمنحه القدرة على اختيار من يريد وساعة يشاء فإنه مع تحقّق هذا المبتغى، ظنّ الكثيرون أنه الغاية النهائية التي تجعل الشعب سعيدا في حياته.

إنّ العيش في كنف أي نظام سياسي ينبغي فيه أن نراعي أحوال الشعب الاجتماعية، حيث لا يعني العيش في الديمقراطية القائمة على أساس الحرية الفردية أن نكون سعداء، وعليه ما الفائدة من نظام سياسي يقدّس الحرية ولكنّ الواقع متخلّف وبائس، لذلك فإن عمليّة المزاوجة بين الصالح السياسي لابدّ أن تفضي إلى صالح اجتماعي، وهنا فقط تتحقّق الغاية متمثّلة في ضمان الحرية إلى جانب الحياة السعيدة، وهنا يقول هابرماس: "تحدّد جدليّة المساواة القانونية واللامساواة الواقعية،

---

1 عبد الحي يحيى زلّوم، المرجع السابق، ص05.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص64.

مهمّة الدّولة الاجتماعية التي تتمثّل في ضمان شروط حياة اجتماعية، تكنولوجية وإيكولوجية تسمح للجميع، ضمن شروط تكافؤ الفرص، من التمتّع بالحقوق المدنيّة الموزّعة بالتّساوي[1]".

لقد عرف النصف الثاني من القرن التاسع عشر جملة من التحولات خوفا من فشل الوحدة الألمانية من خلال ظهور شبح الثورة الاجتماعية مادفع بسمارك للتحرّك سريعا ومعالجة التفاوت الحاصل في الواقع نتيجة النظام الرّأسمالي وذلك بوضع إصلاحات اجتماعية "...خلال الفترة الممتدّة بين سنوات 1884م و 1887م تشريعات توفّر بشكل أوّلي تأمينات ضدّ حوادث العمل والمرض والشيخوخة والإعاقة. وقد أعقب ذلك اتخاذ إجراءات مماثلة في أغلب الدّول الأوروبية [2]". ونخصّ بالذّكر بريطانيا نظرا لتطوّر الوعي الجماعي للأفراد المنضوين تحت لواء المؤسسات والجمعيات والذين عملوا على نشر هذا الوعي لدى المواطنين ما ترتّب عنه بروز تأمينات اجتماعية خاصة بالبطالة والمرض، وعلى هذا الحال سار الأمر في الو.م.أ خاصة بعد الأزمة الاقتصادية العالمية سنة1929م، ما جعل الرّئيس الأمريكي "فرانكلين روزفلت" يتحرّك بسرعة ليعيد شرعية النظام السياسي القائم"...خاصّة بعد النّقد الذي تعرّض له النظام الرّأسمالي من جرّاء الأزمة الاقتصادية. كان روزفلت يدافع عن الملكية الخاصة والحرية في الممارسة الاقتصادية، لكنّه كان أيضا يؤكّد بشدّة على أنّ تدخّل الدّولة وحده قادر على تصحيح القوانين الطبيعية بهدف ضمان الصالح العام للجميع[3]".

لقد جاءت دولة الرّعاية لتعيد التّوازن المفقود بين الحرّية السياسية المكفولة للجميع والتفاوت الطبقي النابع من اعتماد النظام الرّأسمالي كآلية اقتصادية وهو ما يقول عنه الباحث الفرنسي"بيير

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص65.

2 المرجع نفسه، ص65.

3 نفسه، ص66.

روزانفالون" (1948م-....) "لم تساهم دولة الرّعاية فقط في ضمان خدمات اجتماعية وتقليص مخاطر المجتمع الصناعي، بل عملت أيضا على تحقيق نوع من الاندماج في مجتمعات تتميّز بالفئوية والانقسام[1]".

يعلّق هابرماس على هذا الموضوع قائلا: "كان يجب انتظار نهاية كوارث الحرب العالمية الثانية، واستنفاذ طاقة النّزعة القومية لكي تتمكّن دولة الرّعاية من تهدئة التّعارض الطّبقي وأن تغيّر الوضع الدّاخلي للمجتمعات المتطوّرة[2]".

لقد استطاعت دولة الرّعاية أن تقف في وجه الاتجاه الشيوعي من خلال خلق التّوازن الاجتماعي بين جميع فئات المجتمع " ...وبالنتيجة تقليص الهوّة بين الفقراء والأغنياء والقضاء على الصّراعات الناجمة عن الانقسام الطبقي (ومنه مواجهة الخطر الشيوعي خلال الحرب الباردة باحتواء هذا الصّراع)، وكذا تقريب رجال الأعمال من العمّال عن طريق فرض مجموعة من الإجراءات الحمائية مثل إنشاء النّقابات العمالية وابتكار نظام من الحقوق الاجتماعية لحماية العمال مثل الحق في العطل، التعويض عن الأمراض المهنية وحوادث العمل، ضمان أجر أدنى للبطالة، الحق في التقاعد وغيرها من الحقوق الأخرى[3]".

إنّ التغيّر الذي شهدته الدّولة في الغرب من حيث اهتمامها بالبعد الاجتماعي لكل المواطنين لا يجعلها في مسعاها هذا مرتبطة بالنظام الاشتراكي كنظرية وتطبيق، وإنّما هو أقرب إلى محاولة إصلاح

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص67.

2 المرجع نفسه، ص67.

3 نفسه، ص68.

اختلالات النظام الرّأسمالي وما يفرضه من تفاوت ناجم عن تنافسيّة الإنتاج، وهو ما يقرّه هابرماس شخصيا وإلى اليوم حيث أنّ "الانتقال إلى رأسمالية متعدّدة الجنسيات، وانتشار الإيديولوجية الليبرالية الجديدة أعقبته في نفس الوقت سياسة نقدوية جد عميقة لشروط الحياة، فعلى المستوى الوطني كما على المستوى الدّولي التوزيع واضح بين الرّاغبين في سياسة التحديث ففي بلدنا مثلا توزيع الثروات والمحاصيل يتمّ بشكل غير عادل أكثر فأكثر. وبالتالي فتهميش أولئك الخارجين عن شبكة المجتمعات الذين لا قدرة لهم على دخول هذه الشبكة تتّسع بشكل سريع[1]". بمعنى أن كل تغيير أو تعديل لبنية الدّولة في الغرب يظل في إطار النظام الاقتصادي الرّأسمالي ليصحّحه لا ليستبدله حيث " لم يكن هدف التعديل الذي اقترحه جون ماينارد كينز هو القضاء على الهيمنة الرّأسمالية على الجانب الاقتصادي. بل فقط العمل على سد الثّغرات الحاصلة فيه جرّاء بعده وعدم اهتمامه بالجانب الاجتماعي[2]". وهو ماذهب إليه "يورغن هابرماس" مع تأكيده أنّه"...لا يجب بأي حال الخلط بين الدولة الاجتماعية وبين أي شكل من أشكال الاشتراكية التي تضع كهدف لها من العقلانية الاقتصادية والقضاء على الممارسة الحرّة للسوق[3]".

يؤكّد هابرماس على الطّابع السلبي للدولة من حيث أنّها لا تسعى لتحقيق أهداف وغايات عملية محدّدة، بقدر ما تسعى لبعث التوازن ومنع حدوث الاختلالات التي تشكّل أكبر خطر على النظام العام، وكأنّ الدولة هي موجّه للشّعب ليبقى داخل العقد الاجتماعي بمعنى الحفاظ على النظام العام دون التدخل في الحركية الاقتصادية الرّأسمالية، "فالحدود الترابية التي كانت مراقبة بشكل صارم

---

1 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، ط1، 2006م، ص127.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص69.

3 المرجع نفسه، ص70.

أصبحت الآن قابلة للاختراق. فالسياسة الخارجية الكلاسيكية لم يعد لها وجود من الآن فصاعدا. إنّ السياسة الخارجية تتطابق مع السياسة الثقافية. إن السياسة الاقتصادية في نفس الوقت تلغي الحدود القائمة بين السياسة الداخلية والخارجية[1]".

لقد استطاعت دولة العناية أن تحافظ على وحدة المجتمعات الأوروبية مع تنامي المد الشيوعي عقب الحرب العالمية الثانية حيث وقفت كسدّ منيع، ولعلّ وجود الصّراع بين شكلين اقتصاديين مختلفين هو الدّافع الذي يجعل كل منهما يحاول تطوير نفسه وتطويعها بما يضمن له النجاح والاستمرارية، حيث شكّل المدّ الشيوعي تحدّيا حقيقيا للنظام الرّأسمالي وقدرته على خلق التوازنات الاجتماعية في ظل تنافسية الاقتصاد التي تخلق التفاوت، وهو ما جعل "مطاع الصفدي" يقرّر "أنّ دولة العناية التي تنيط بمفهومها وجاهزيّتها، إدارة المواطنة في المدنيّة الرّاهنة، استطاعت أن تنقذ مجتمعاتها من المد الشيوعي خلال الستينات من القرن العشرين، عندما قامت بابتكار نظام من الحقوق الاجتماعية يتمفصل مع إكراهات الواقع الاقتصادي للرّأسمالية، ولا يضطرّ إلى تعليق الحقوق السياسية، وحقوق الشخص الإنساني في الاعتقاد والتعبير والعمل والتملّك[2]".

8.1– انتشار مفهوم الدّولة الأمة:

لم ينتظر المشروع الغربي زمنا طويلا يراوح مكانه، بل العكس فقد كان مشروع الدّولة الأمة بماله وما عليه محلّ إعجاب ومتابعة من قبل أمم العالم قاطبة، وإذا ما اعتبرنا العالم خلال القرنين التاسع عشر والعشرين مقسّمة بين دوَل مستَعْمِرة ودول مستَعْمَرَة، حيث أن هذه الأخيرة كانت ترى في تلك القوّة الاستعمارية بما لها من مساوئ وظلم واستبداد، شكلا إيجابيا فيما يخص التّنظيم وحسن

---

1 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص120.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص70.

الإدارة التي تملكها، ولولا قوّة نظم وشكل هذه الدّول ما استطاعت أن تفرض سيطرتها على جزء كبير من أصقاع العالم، وهو ما يرى فيه المفكر "وجيه كوثراني" اللبناني أن الاتجاه الموجود والذي تزامن مع حصول الشعوب المسْتعمَرة على استقلالها هو وجود دول تحكم وتسيطر على العالم، ومع حصول تلك الشعوب على استقلالها لم تجد غير شكل الدّولة لتأخذ به "...تركيا الكمالية الحديثة، ثم في اليابان بداية من سنة 1868م. بعدما أخذت الحركات التحررية في القرن العشرين كنموذج لدولها الفتية المفاهيم السياسية للمحتل الأوروبي فقامت بذلك دول أغلب مجتمعات العالم الثالث على محاكاة هذا النموذج الأخير، وبذلك بات النظام العالمي انعكاسا لسيطرة نموذج الدّولة- الأمة على العلاقات الدولية[1]". ولو سلّمنا بأنّهم أسّسوا دولا فـ: "...إن الاستقلال الرّسمي لا يرادف معناه نهاية تاريخ ما، أو بداية تاريخ جديدة. فالسيادة المطلقة تكون دائما مجرّد وهم. وتظلّ المستعمرات السّابقة مرتبطة بنظام التّبعيّة الكولونيالي. ويظلّ مفهوم التبعيّة الاقتصادية والسياسية والثقافية الضّمني، يشكّك في مفهوم الاستقلال الحقيقي بعد الاستعمار[2]".

إذا كانت الدولة الأمة في الغرب قامت على إطار من الوعي السياسي والاجتماعي الذي تطوّر منذ بدايات عصر النّهضة، فإن شعوب العالم الثالث وعلى خلاف ذلك وجدت نفسها أمام مشروع أنتجه العقل الغربي بعد سلسلة نضالات عديدة، وإذا كانت السيادة الغربية نتجت عن وعي قومي أو عرقي فإن سيادة الدولة عند شعوب العالم الثالث كانت موجودة ومهيّأة سلفا نظرا للتقسيمات الجغرافية ووضع الحدود من قبل المستعمر، وعليه فإن "...الاحتكام إلى هذا النموذج لم يكن يرتكز إلى أساس تاريخي وخاصة في المجتمعات الآسيوية والإفريقية، التي ظلت تطمح إلى تحقيق تكامل قومي

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص71.

2 فريديريك جيمسون ماساو ميوشي، ثقافات العولمة، ترجمة: ليلى الجبالي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ص175.

بين جميع الفئات المكونة للمجتمع، ولكن دون أن يكون لها التنظيم الإداري الضروري والموارد الاقتصادية الكفيلة لتحقيق هذا الهدف[1]".

إنّ النموذج السياسي ينبغي أن يكون نابعا من إرادة الشعب وشكل الدّولة هو نتاج العقل السياسي لأفرادها، وعليه فإنّ كل عمليّة إسقاط لواقع سياسي أو شكل نظام سياسي للحكم على مجتمع دون مراعاة الاعتبارات والاختلافات والخصوصيات الذهنية والثقافية والعادات وتقاليد الذين أنشؤوا العقد، سيجعل الفشل مصيره منذ لحظة ولادته "...فالدّول الإفريقية بعيدة كلّ البعد عن هذا المستوى العملي من تعزيز الدّيمقراطية. إنّ اختفاء الحكم العسكري عمليّا من القارّة لا يعني عدم تصوّر حدوث انقلابات[2]".

إنّ مشروع الدّولة الوطنية كاختيار بالنسبة للمجتمعات الغربية وجد نفسه الخيار الوحيد بالنسبة لمجتمعات العالم الثالث، والتي لم تستطع أن تتمثّل هذا النموذج الذي لم تشارك في صياغته وبنائه، ما جعلها مختلفة عنه وغير قادرة على تنميته وتطويره كما حصل مع الغرب، فالتقدم ليس متعلّقا بالشّكل السياسي بقدر ما هو متعلّق بالممارسة الفعلية وهنا يقول هابرماس: "نشأ بعد الحرب العالمية الثانية جيل ثالث من الدّولة–الأمة نتيجة المسار التّحرّري في إفريقيا وفي آسيا بالدّرجة الأولى. وقد اكتسبت هذه الدّول المؤسسة في إطار الحدود التي ورثتها عن الاستعمار سيادة قبل أن تتجذّر أشكال التنظيم الدّولتي المستوردة، في جوهر أمة تتعالى على الحدود القبليّة[3]".

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص71.

2 لاري دايموند، روح الديمقراطية: الكفاح من أجل بناء مجتمعات حرّة، ترجمة: عبد النور الخراقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص403.

3 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص–ص71-72.

المبحث الثاني: العولمة بين عالمية المواطنة وعالمية المصالح

ظهر مصطلح العولمة* من حيث التداول مع ستينات القرن الماضي في كتاب لعالم الاجتماع الكندي "مارشال ماكلوهان" يحمل عنوان "المجرّة غوتنبرغ" والذي لازم ظاهرة تنامي استخدام تكنولوجيا الإعلام والاتصال، وحضورها وتواجدها في كل مكان فالعولمة هي "نظام عالمي يقوم على العقل الإلكتروني والثورة المعلوماتية القائمة على المعلومات والإبداع التّقني غير المحدود، دون اعتبار للأنظمة والحضارات والثقافات والقيم والحدود الجغرافية والسياسية القائمة في العالم[1]".

كان لنهاية الصراع الإيديولوجي بين المعسكرين الشيوعي والرّأسمالي وانتصار النموذج الثاني وفشل الأول، صاحب هذا وجود نموذج منتصر، هذا الأخير الذي ستعمد كل دول العالم عموما إلى الأخذ به باعتباره النموذج الوحيد المتاح الذي أثبت نجاعته وحقّق انتصارا تاريخيا، منتقلين بذلك من نموذجين اقتصاديين متنافسين مع اعتناق أكثر من 120دولة للنموذج الاشتراكي الذي بزواله كان لزاما على تلك الدّول أن تتبنّى طرح المنتصر، حيث "...إن نظام الحكم في الغرب عامّة قد تحوّل من شكله البورجوازي المتمثّل في الدّولة الأمة إلى شكله الحديث المتمثّل في الدولة العلم. هذا التحوّل قد أنتج على صعيد العلاقات الدّولية اضمحلال الحدود، واقتراب الشعوب بعضها إلى بعض، وقسّم العالم من جديد إلى عالم منتج للتكنولوجيا، وعالم يستهلك منتجاتها، بدون أن تكون له إسهامات تذكر في تطوّرها أو حتى في امتلاكها[2]".إنّ العالم الجديد قد تشكّل وفق الأبعاد الثلاثة لظاهرة العولمة وهي البعد الاقتصادي الذي جعلها تشكّل: "...آخر عمليّات تحرّر الاقتصاد وجعله عالميّا، أو جعله خاضعا للسّوق والتّسويق، وهي مرحلة تطوّريّة أمكن التوصل إليها جرّاء تقدّم التكنولوجيا الحديثة

---

1 عبد الكريم بكار، العولمة، (د-ن)، المملكة الهاشمية الأردنية، ط3،(1434هـ-2013م)، ص11.

2 عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، (1431هـ-2010م)، ص244.

المتقدّمة ووسائل الاتصالات، وهي خطوة تاريخية نحو نوع من "المجتمع العولمي" أو نحو تشكيل "حكومة عالمية" ذات صفات كامنة وربّما كوزموبوليتية الطّابع [1]". وهو ما جعل كل الدّول تعمد إلى تحسين مناخ الاستثمار داخلها بالتركيز على البنى القاعدية بهدف تطوير الاقتصاديات الوطنية من خلال رأس المال الأجنبي الوافد إليها، ومعه "يحدّد الليبراليون الجدد مهمّة الدولة في عصر العولمة بأنها مضيفة للشركات المتعدّدة الجنسية، وما يقترن بالضّيافة من كرم وترحيب، وفرش البسط، وتزيين الطّرقات، وغيرها من الخدمات، ولكن المشكلة أن هذه الخدمات أصبحت باهضة الكلفة، وتحمل الدّولة أعباء مالية مرهقة لإنجازها... وهو ما يؤدي حتما إلى تقليص الإنفاق الحكومي على الرعاية الاجتماعية والخدمات العامة من نقل، ومدارس، ومستشفيات، وجامعات، ومؤسسات ثقافية وترفيهية[2]".

على صعيد الميدان السياسي لم تعد الدول الوطنية قادرة على فعل ما تشاء داخل إقليمها، حيث "إن السياسة كلّها ليست محلّية، فقد انتهى العصر الذي كانت فيه كل دولة تدير شؤونها كما يحلو لها. فقد أصبحت السياسة عالمية برغم أنّه ليس من الضّروري أن تشعر كل دولة أنّها جزء من نظام العولمة [3]". ومع ظهور هيئات ومنظمات فوق وطنية تقلّص هامش السيادة الوطنيّة حيث: "تفرض المصادقة على الاتفاقيات الدّولية الخاصة بحقوق الإنسان وغيرها من المعاهدات التي تتضمّن التّنصيص على ضرورة احترام حقوق الإنسان، على الدّولة تكييف قوانينها الدّاخليّة بما ينسجم مع

---

1 باري ل جينز، العولمة في أزمة، ترجمة: مازن الحسيني، المركز الفلسطيني لقضايا السلام والديمقراطية، فلسطين، ط1، 2012م، ص23.

2 الحبيب الجنحاني، العولمة والفكر العربي المعاصر، دار الشروق، مصر، ط1، (1423هـ-2002م)، ص35.

3 نبيل راغب، أقنعة العولمة السّبعة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د-ط)،2001م، ص182.

نصوص وروح هذه الاتفاقيات، وذلك بناء على مبدأ أسبقيّة المرجعيّات الدّولية المصادق عليها على التّشريعات الوطنيّة[1]".

وفي الميدان الثقافي نلمح بعدا إيجابيا من خلال تمظهر المعرفة كنتيجة لتطوّر تكنولوجيات الإعلام (شبكة تبادل المعلومات) "إذ بتنا نشهد اليوم ظاهرات تحوّل فردي بمستوى عالمي. فالتبشير الذي قادته الدولة أو الكنيسة قد تتابع لاحقا بعشرات آلاف المهتدين بخيار الفرد الحر المسؤول: هكذا أصبح بعض الكوريين مسيحيين. وبعض الفرنسيين بوذيين. قد يقرّر اليهودي بالولادة الدخول في الإيمان الإسلامي[2]". وفي المقابل نشاهد منحى سلبي يحاول أن يختزل الثقافة في ما تروّجه وسائل الإعلام بإقرارها أن النموذج الغربي وخصوصا الأمريكي هو الأفضل والأحسن لعملية أمركة العالم. وإذا أردنا جمع هذه الأبعاد الثلاثة للعولمة في جملة واحدة فيمكن القول " إنّ العولمة تبشّر بمنح الجميع حقّ الوصول إلى الأسواق، ورأس المال، والتكنولوجيا، وبتعزيز الحكم الرّشيد. بعبارة أخرى: العولمة تملك القدرة على إزالة كافّة أوجه القصور التي تسبّب الفقر وتدعم بقاءه. وبهذا ينبغي أن تكون العولمة محرّكا قويّا يمكّن المناطق المتخلّفة في العالم من اللّحاق بالمسيرة الاقتصادية[3]".

2-1-العولمة ظاهرة مستجدة أم حضور تاريخي

إن العلاقات التي كانت موجودة بين القارات الخمس وكشكل تاريخي برزت مع نهايات القرن الخامس عشر كانعكاس لحركة الكشوف الجغرافية وبروز النظام الرّأسمالي في شكله الأول، ألا وهي الرّأسمالية التجارية لتتطوّر فيما بعد أكثر فأكثر باحثة عن مزيد من الحرّية بتفعيل نشاطها خارج الأطر

---

1 مجموعة مؤلفين، السيادة والسلطة الآفاق الوطنية والحدود العالمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص105.

2 جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية الحضارات على المحك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2004م، ص470.

3 داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة: رحاب صلاح الدين، مؤسسة هنداوي للنشر والثقافة، مصر، ط1، 2014م، ص155.

الرّسمية الحكومية، ويحدّد تاريخية العولمة الباحث"إيمانويل فالرستاين" حيث يؤكّد على أنّ بدايتها الفعلية كانت مع "بداية النظام الرّأسمالي العالمي، ويعود بها البعض الآخر إلى ظهور الشركة العالمية المتعدّدة الجنسيات، أما بالنسبة لآخرين فتبدأ العولمة بإلغاء أسعار الصرف الثابتة أو بانهيار المعسكر الشرقي[1]".

لقد تفطّن "كارل ماركس (1818-1883) إلى حقيقة الشكل الإقتصادي الرّأسمالي وما سيفضي إليه مستقبلا، ولعلّ ذلك ما نستشفه في البيان الشيوعي الذي أصدره رفقة زميله "فريديرك إنجلز" سنة 1848م، "ستغزو البورجوازية المعمورة كلّها مدفوعة وراء حاجتها لأسواق جديدة، فمن الواجب عليها أن تتمركز وتستغل وتنشئ علاقات لها في كل مكان، وباستغلالها للسوق العالمية تعطي البورجوازية طابعا كونيا لإنتاج ولاستهلاك جميع الدّول...لقد جرّدت (الرّأسمالية) الصناعة من قاعدتها الوطنية... إنها صناعة لا تستعمل مواد أولية محلية، بل مواد أولية آتية من المناطق الأكثر بعدا، ويكون استهلاك منتجاتها ليس متوقفا على الدّولة المنتجة فحسب بل في كل بقاع العالم...ستتطوّر علاقات كونية وارتباطات كونية بين الأمم [2]". وهو الأمر المشاهد اليوم على شكل واضح حيث "...تحلّ اليوم الشّركة متعدّية الجنسيّات تدريجيّا محلّ الدولة، والسّبب في الحالين واحد: التّقدّم التقاني وزيادة الإنتاجية والحاجة إلى أسواق أوسع. لم تعد حدود الدّولة القومية هي حدود السّوق الجديدة، بل أصبح العالم كلّه مجال التّسويق [3]". "...وهذه العوامل الجديدة في الاجتماع الإنساني قد أخذت ترسم الاتجاه إلى تنظيم شؤون العالم على أساس اقتصادي ينسخ النظام الحاضر القائم على الحدود

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص88.

2 المرجع نفسه، ص- ص89-90.

3 جلال أمين، العولمة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2009م، ص20.

الجغرافية[1]". و هكذا أصبحت شعوب المعمورة تعيش ضمن حيز جغرافي خال من القيود بحكم توافر المنتوجات الاستهلاكية بشكل متماثل في الأسواق العالمية، لتتمكّن العولمة أخيرا من "... خلق سوق عالمية واحدة حقيقية تعمل على توفير نفس المنتوجات والمصنوعات في كلّ مكان وبأسعار متقاربة، وبالتالي توحيد الاستهلاك وخلق عادات استهلاكية على نطاق عالمي[2]".

2-2- قراءات متعدّد لظاهرة العولمة:

يمكن تقديم ثلاث أطروحات متباينة قاربت نظريا ظاهرة العولمة ، وهذا حسب " **هلد وال** "[3] حيث طرحت العولمة في شكلها الاقتصادي شكلا مغايرا لما كانت عليه الدّولة الأمة فاتحة المجال لبروز أفق جديد يتعدّى الدّولة الوطنية ومعها حدود المواطنة إلى بعد جديد يتماشى والتطور الاقتصادي الحاصل الذي تجاوز حدود الدولة الأمة وعليه ينبغي:" إعادة تفكير راديكالية في طريقة نظرنا إلى العالم. فإن المسرح العالمي غير محدود مما يعني أن على عدد من مفاهيمنا حول الجغرافيا أن يطرح بعيدا. وتعتبر الدّولة القومية من أقدم هذه المفاهيم [4]. أما المشكّكون فيرون أنّ العولمة ليست إلاّ وهما وذلك نظرا لتراجع انفتاح الاقتصاد البريطاني والهولندي سنة 1995م مقارنة مع سنة 1913م وهذا يبرز وجود سياسات حكومية تفرض سيطرتها وتحدّ من المبادلات غير المراقبة والتي لا تخضع للتنظيم، كما تمارس داخل فضاء العولمة وهكذا: "وعكس أنصار العولمة يرفض المشكّكون الإدّعاء القائل بأن

---

1 علي أدهم، المذاهب السياسية المعاصرة، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، (د-ط)، ص20.

2 محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م، ص139.

3 انطوني غيدنز ، عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، تر : عباس كاظم وحسن كاظم ،: المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1، 2003م، ص- ص 27-28.

4 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص95.

عملية تدويل الإقتصاد الحالية ستؤدّي إلى ظهور نظام عالمي جديد يكون دور الدّولة فيه محدودا بشكل معتبر[1]". أمّا فريق التحوّليين فيتّفقون مع أنصار العولمة لكن لا يعتقدون بوجود صورة واحدة لهذه الأخيرة وتحقق بنفس الكيفية وعليه فإنهم: "...يختلفون معهم في تفسير اتجاه العولمة، فهذه الأخيرة بالنسبة لهم لا تنزع نحو نهاية محتومة بقدر ما تشكّل مسارا تاريخيا مفتوحا [2]". وفي الأخير يؤكّدون على أنه " رغم ذلك ستحافظ الدّول على دورها الرّئيسي في النظام الدّولي وخاصة فيما يخصّ سيادتها ووظائفها وسلطة الحكومات الوطنية[3]".

2-3-الدولة الأمة في ظل العولمة (إلى أين؟):

إن أكبر خطر يهدّد الدولة الأمة ليس زوالها وإنما تحوّلها إلى أداة من أدوات العولمة تستغلّها من أجل أن تحمي وتحافظ على مصالحها، حيث يؤثر مشروع العولمة في بعده العالمي على السياسات المحلية للدّول الوطنية خاصة في العالم الثالث والتي تعمل من أجل تحقيق التقدّم على المستوى المحلّي لتتوجّه نحو الاهتمام بما تفرضه القوانين والخطط الاقتصادية الدّولية من اهتمام بالتجارة وحركة الأموال أكثر من القطاعات الأخرى: "...وهذا يعني أن هيئات الدولة التي تدعم وتنظّم القطاعات الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثّر في حياة غالبيّة المواطنين، خاصّة الطبقات الفقيرة، قد فقدت مواردها، وأنّها فقدتها لمصلحة هيئات مهتمّة أكثر بالقطاعات ذات العلاقة مع المشروع العولمي. إذن

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص96.

2 المرجع نفسه، ص96.

3 نفسه ، ص97.

فإنّ المعايير الاقتصادية العالمية تلقي ظلاّ على المعايير الاجتماعية التي حدّدت المشروع الوطني[1]".وهنا نجد أن العولمة تحلّ محل الدولة- الأمة في كل مناحي الحياة الإنسانية مع الحفاظ على شكل الدولة- الأمة فقط. "ومن هنا، فإن الدولة الإقليمية ذات السيادة، أو تركيبة الدّولة، التي تمثّل الإطار الرّئيسي للديمقراطية أو أي سياسات أخرى، باتت اليوم أوهن من ذي قبل، فقد قلّ مدى أنشطتها وتقلّصت فعاليتها، وأخذت هيمنتها على مواطنيها أو رعاياها في الانحدار، إذ لم يعودوا يبدون تلك الطّاعة العمياء أو ذلك الإذعان السّلبي[2]".

تؤدي العولمة إلى تحولات بنائية عميقة في النظام الدّولي محدثة بهذا الفعل ذاته تغيّرا جذريا في طبيعة الدّولة وربّما زوالها في شكلها الحالي: العولمة حقيقة والدّولة وهم تاريخي لا أساس ولا واقع له اليوم حيث جرّدت العولمة الدولة من الأساس الذي ينبغي أن تقوم عليه ، ثم أن" أنصار العولمة، قبل غيرهم، يعترفون بأن العولمة تخضع الدّول الوطنية لضغط عظيم، تضيّق مجالها، تُفقِدها الوسائل، وتحرمها إمكانية الرّقابة على الرّأسمال، فماذا يبقى من الدّولة من السّيادة[3]".

لقد شكّلت التدفقات المالية التي تعجز الدولة عن مراقبتها هذا المشهد الجديد هذا من جهة ومن جهة أخرى فرضت اللوائح والقوانين الصادرة عن المنظمات الفوق وطنية إلزاما لكل الدول بالتماهي مع لوائحها وقراراتها، فالسياسة المنتهجة أصبحت تراعي متطلّبات العالم العولمي "...وفي

---

1 ج.تيمونر روبيرتس أيمي هايت، من الحداثة إلى العولمة، ج2، ترجمة: سمر الشيشكلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د-ط)، 2004م، ص154.

2 إيريك هوبزباوم، العولمة والديمقراطية والإرهاب، نقل: أكرم حمدان ونزهت طيب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، (1430هـ-2009م)، ص-ص90-91.

3 رجب بودبوس، العولمة بين الأنصار والخصوم، تالة للطباعة والنشر، ليبيا، ط1، 2002م، ص-ص 15-16.

هذا الإطار فإن التّقارير التي تصدرها منظمة العفو الدّولية بشأن حالة حقوق الإنسان في دول العالم حتى وإن رفضتها أو استهجنتها بعض الدّول، فإنها تكشف عن تقاليد عالمية أرستها المنظمة في مجال البحث والتحرّي والقيام بالزيارات الميدانية وإعداد التقارير، كما تكشف من ناحية أخرى عن مظاهر انتهاك حقوق الإنسان في بعض دول العالم، وهو ما يسهم في خلق ضغوط دوليّة لتحسين سجل حقوق الإنسان في تلك الدّول[1]".

إن عالم اليوم يختلف عن عالم الأمس ليس من حيث الأقاليم الجغرافية، وإنما بسبب تنامي الوعي الإنساني لما يحيط بالعالم من مخاطر مشتركة يتعذّر على الدّول الوطنية أن تعالجها أو تواجهها كلّ على حدة، وعليه ينبغي تظافر كل الجهود الدّولية وصولا إلى الهدف المشترك، وإذا كان الفيلسوف الألماني كانط يؤكد أن الواجب الأخلاقي ينبغي أن يكون جماعيا يلتزم من خلاله الجميع بالفعل نفسه لتحصيل قيمة الفعل، فإن عالم اليوم والحفاظ عليه يتحدّد من خلال تلك الرّؤية الجماعية والمشتركة لطبيعة الأخطار، والسعي مع بعض لإيجاد العقد المشترك للنجاة، "وفي هذا الأفق يقرّر هابرماس أن ضعف الدّولة الوطنية ظاهر جليّ، وهو لا يعود إلى الصعوبات التي بدأت تظهر في النظام الاندماجي فحسب، بل ترجع أيضا بالنسبة له، إلى عجزها على مواجهة المشاكل التي تعاني منها الإنسانية اليوم سواء كانت اقتصادية (الفقر، الجوع، التفاوت في توزيع الثروة بين مناطق العالم...) أو إيكولوجية (ثقب الأوزون، الانحباس الحراري، الأخطار النووية...)[2]". ثم أن تنامي الوعي الإنساني في شتى مجالات الحياة، جعل من المصلحة العامة ضرورة تأخذ موضع الأسبقية لتنسجم مع المصالح الخاصة "...وإذا سلّمنا بأنّه من اللاّزم أن يعرف الفرد أنّ هناك مصلحة أسمى

---

1 رضا عبد الواجد أمين، الإعلام والعولمة، ص- ص 95-96.

2 jurgenHabermas , apres l etat-nation. Une nouvelle constellation politique .trad ,rainerrochlitz. (paris : edit fayard.2000) ,p.58.

من مصلحته، وهي مصلحة المجتمع والدّولة، فليس هناك ما يمنع من السّير بذلك إلى نهايته المنطقيّة والوقوف عند فكرة أنّ مصلحة النّوع الإنساني قاطبة فوق مصلحة الدّولة[1]".

لقد شكّلت السياسة الدّور المحوري في عملية إدارة أي اقتصاد عبر التاريخ، ولكن النظم الاقتصادية مع تطورها انطلاقا من النظام القبلي ووصولا إلى النظام الرّأسمالي تحت مسمى: الرّأسمالية المالية أي المرحلة النهائية التي جعلت هذا النظام يكسر القواعد ويخلق عرفا جديدا جعل السياسة مجرّد تابع يوظّفه ويستخدمه وفق ما تمليه المصالح الاقتصادية، فـ "أمّا مشروعات التنظيم المدني التي عليها أن تؤمّن ظروفا صحّية ودوام للأفراد بوصفهم كائنات مستقلّة، فهي تخضعهم أكثر فأكثر إلى سلطة الرّأسمال المطلقة هي عدوّهم الفعلي. كذلك يصار إلى إرسال السكان إلى وسط المدن ليعملوا هناك وليتسلّوا أيضا بوصفهم المنتجين والمستهلكين [2]". ولعل الاستعمار في شكله الحديث والمعاصر أكّد هذه الفرضية التي شكّلت محور الطرح الماركسي القائل أن الاقتصاد محرّك التاريخ، ومع ما نشاهده اليوم فإن الخروج من الدولة الوطنية على اعتبار أن الواقع التاريخي تجاوزها لا يعنيها هي وحدها، فكذلك الاقتصاد المعاصر أخذ طابعا عالميا تجاوز حدود الدّولة الوطنية، إن كل شيء يسير نحو مزيد من الانفتاح والتوسّع، "...فالعلاقات الدّولية بين الدّولة الوطنية المتحرّكة بصفة مستقلّة، هي بدورها تغيّرت منذ مدّة لكي تكوّن شبكة عالمية مكثّفة تدخل في إطارها المنظمات الاجتماعية الدّائمة، القمم، الممارسات، الإجراءات إلخ[3]"، إلاّ أن هابرماس لا يخرج عن المقولة الهيغيلية التي

---

1 علي أدهم، المذاهب السياسية المعاصرة، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، المرجع السابق، ص20.

2 ماكس هوركهايمر، ثيودورف أدورنو، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006م، ص142.

3 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص120.

اعتقدت بأن الدولة هي الشكل السياسي الذي يتوقف عنده التاريخ من خلال فلسفة التاريخ عنده.

إن هابرماس يحافظ على الطّرح الهيغيلي كما هو مع عدم كسر للمعادلة والقاعدة، وإنما تعديل بسيط يجعل من الدّولة كنهاية ذات أفق مفتوح على مستوى التعامل أي هناك تغيّرات وتحوّلات تظلّ دائما تحدث مع الحفاظ على القاعدة التي هي الدّولة، وهنا يقول هابرماس: "لقد اعتقد هيغل أن كل شيء تاريخي يندثر حتما متى وصل إلى نقطة كماله. لسنا مجبرين على الاعتقاد في فلسفة للتاريخ لكي نعي أنّ المسيرة الفعالة للدولة– الأمة قد وصلت إلى نهايتها، لقد كانت الدّولة الأمة في القديم الجواب المقنع لتحدّ تاريخي، هو إيجاد بديل وظيفي لأشكال الاندماج الاجتماعي في بدايات الحداثة. إننا اليوم بإزاء تحدّ مماثل، فعولمة التبادلات والاتصالات، والإنتاج الاقتصادي وتمويله، ونقل التكنولوجيا والأسلحة وخاصة عولمة الأخطار الإيكولوجية والعسكرية تضعنا أمام مشاكل لا يمكن إيجاد حل لها، لا في إطار الدولة– الأمة، ولا عن طريق اتفاقيات بين دول تتمتّع بالسيادة[1]".

إنّ هذا العجز في مستوى تناول المستجدّات والطّوارئ يجعل من الضّروري والحتمي على الدّولة الوطنية أن تفعل آليات جديدة لتتكيّف مع هاته المتغيّرات، وهنا يقول هابرماس: "إنّ الدولة الوطنية إن لم أخطئ ستظل تفرغ من محتواها، وستلجأ إلى إنشاء وتطوير إمكانات عمل سياسي على مستوى فوق الوطني [2]". ومن خلال خلق وعي عالمي مشترك لدى الشعوب بحقيقة المشاكل والتحديات الراهنة والمستقبلية "وكما أنّ إخلاص الفرد لأسرته أو لقبيلته قد اتّسعت آفاقه وترامت حدوده وأصبح إخلاصا للدّولة فإنّه من المنظور أن يزداد اتّساعا وشمولا ويصبح إخلاصا وولاء لبني الإنسان، وليس هناك ما يثبت أنّ الدّولة هي أقصى مرحلة من مراحل التّدرج الاجتماعي[3]".

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص104.

2 المرجع نفسه، ص104.

3 علي أدهم، المذاهب السياسية المعاصرة، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، المرجع السابق، ص20.

إنّ التطور في شكل سياسة الدّولة الوطنية لا يمكن أن يتجسّد ويتم إلا من خلال قدرة كل الأفراد عبر كل العالم من الانسجام مع طبيعة هذا التحول والانتقال من عقد اجتماعي على مستوى محلّي أو إقليمي إلى مستوى عالمي، وهو العائق الذي يحذّر منه هابرماس كمثبّت ومحبط للقيام بمثل هكذا خطوة خاصة مع التهديدات التي تحيط بالدّولة- الأمة في حال المساس بالمفاهيم المؤسسة لها، ألا وهي السيادة والهوية والديمقراطية، على اعتبار الهويات مختلفة وأنظمة الحكم متباينة والسيادة ليست بنفس المستوى لدى كل الدّول.

2-4-العولمة (تواجد لا محدود)

إن طبيعة الفكر الاقتصادي المعاصر هو لا مركزية الإنتاج بمعنى لا مركزية المصنع ومعه لا مركزية العامل ولا مركزية مكان الصّنع (كل شيء تبعا للمصالح الاقتصادية يتحدّد ويتقرّر) وهو ما خلق الاقتصاد ما بعد الوطني الذي أضحى يشكّل تهديدا للاقتصاديات المحلية وهكذا "...فإن القلق الذي تعرف به العولمة هو الخوف من ذلك التغيّر السّريع من عدوّ لا تستطيع أن تراه أو تلمسه أو تحسّه، وهو إحساس بأن وظيفتك أو المجتمع الذي تعيش فيه أو مكان العمل يمكن أن يتغيّر في أي لحظة بفعل قوى اقتصادية وتكنولوجية مجهولة صفتها الوحيدة هي عدم الثّبات[1]".

لقد شكّلت هذه المعطيات الجديدة تهديدا حقيقيا لقدرة الدولة الوطنية على المراقبة وتحديد هويّة الفاعلين الاقتصاديين أصحاب الجنسيات المتعدّدة والمتكتلة في شكل شركة واحدة تحت اسم معيّن "وهو ما أطلق عليه عالم الاجتماع الفرنسي "برتراند بادي" بـ (نهاية الحدود) أو (عالم بدون سيادة) الأمر الذي جعل هابرماس يشبّه العولمة بالنّهر الجارف الذي يهدّم مبدأ المراقبة الحدودية ويوشك أن يتسبّب في انهيار البناء الوطني[2]".

---

1 توماس ل.فريدمان، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون محاولة لفهم العولمة، ترجمة: ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 2001م، ص35.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص107.

لا ينبغي أن نرهن مشكلة الخطر المحيط بالدّولة الوطنية من حيث قدرتها على فرض سيادتها على كامل حدودها بالشّق الاقتصادي وحده، فاليوم نلاحظ جهودا دوليّة كبيرة مبذولة من طرف مختلف الحكومات سواء دول الشمال أو الجنوب لوقف تدفّق الهجرة الغير شرعية عبر الحدود سواء البرّية أو البحرية إلاّ أنّ الظاهرة لا تزال موجودة وتتزايد باستمرار ما انجرّ عنه عقد العديد من الاجتماعات والمؤتمرات لبحث سبل وقف هذه الهجرات المتنامية بعد عدم قدرة أي دولة لوحدها مواجهة هذه الظاهرة، فبتوافد مجموعة أعراق وقوميات آتية من أماكن مختلفة واستوطانها لأي دولة جديدة كل هذا يرهن الممارسة الحقيقية للدّولة الوطنية على المجتمع الأصلي والتّجمع الجديد الوافد بطرق غير شرعية وما ينجرّ عنه من مشاكل بطالة وفقر وجريمة، والتي تتمظهر في القضايا التي تملأ المحاكم اليوم، حيث على سبيل المثال فإن بين كل خمسة قضايا في المحاكم الجزائرية توجد قضيّة متعلّقة بالأفارقة والمهاجرين " والمجتمع العالمي، الذي يكون تبعا للعولمة في كثير من الأبعاد (وليس في البعد الاقتصادي فقط) ينخر الدّولة الوطنيّة، ويجعلها نسبيّة، لأن هناك كثرة من الدّوائر الاجتماعية، لا ترتبط بالمكان، وشبكات الاتصال، وعلاقات السّوق، وأساليب الحياة، تشبك الحدود الإقليمية للدّولة الوطنية[1]".

يظهر جليّا اليوم أنّه يصعب الحفاظ على الدّولة الوطنية التي اكتشفت أعداء يهدّدون أمن العالم وليس الوطن وحده الذي لا يشكّل سوى جزء صغير من الكل، خاصة عندما يتعلّق الأمر بالمشاكل ذات الطّابع البيئي والمناخي (قمّة المناخ في باريس) في ديسمبر 2015م للحدّ من انبعاث الغازات السامة. وقد تقع الدولة ضحية "... سياسات وطنية جوارية (أي تتعرّض لها الدّولة لمجرّد تجاورها مع دول أخرى) ليس للدّولة فيها رأي، مثل الأخطار التي تحدثها المفاعلات النووية خارج الحدود الوطنية ذلك أنّ معايير الوقاية والأمن ليست هي نفسها في جميع الدّول[2]".

---

1 أولريش بك، ما هي العولمة، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط2، 2012م، ص22.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص108.

إن السيادة سيادات متعدّدة كما أقرّها "ستيفن كراستر" ما بين سيادة المراقبة والاستقلال وسيادة الطاعة والسيادة الشرعية الدّولية والسيادة الوستفالية التي تقضي برفض كل سلطة خارجية. ولعلّ إدراك العقل الغربي لمراتب السيادة هو ما جعل إقليم "كاتالونيا" مثلا يتراجع عن قرار الاستقلال النهائي عن إسبانيا عقب علمه برفض الدّول الكبرى لهذا القرار خاصة مجموعة الخمسة في مجلس الأمن على خلاف العقل العربي ومضي الأكراد في مسعاهم نحو الاستقلال التام بالرّغم من المعارضة الدولية لهذه الخطوة.

إنّ مراتب السيادة لا يعني أن كل الدّول تتوافر بها ككل، "...فسيادة دولة ما يمكن أن ترتبط بنوع دون أن ترتبط بآخر. إنّ بلدا كتايوان مثلا يتمتّع بسيادة وستفالية لكنّه لا يتمتّع رغم ذلك بسيادة الشرعية الدّولية[1]". حيث أنّ هذا البلد لا يمكن أن نسافر له من الجزائر مثلا بمعنى لا يحظى بالاعتراف الدّولي وكأنه يغرّد خارج السرب، وهكذا بغياب أحد مراتب السيادة يظهر معه تباعا العزل السياسي والاقتصادي والعقوبات الدولية. إنّ التكتل الدولي عبر الاتفاقيات والمعاهدات هو الذي يجعل كل دولة عاجزة عن فعل ما تشاء داخل حدودها بالنّظر إلى ارتباطاتها الخارجية والتي تمّ التوقيع عليها بشكل رسمي يجعل الخروج عنها خروجا عن الالتزامات والعقود التي تعهّدت باحترامها، وعليه "...فإنّ الذي يهدّد سيادة الدّولة بالنسبة لكراسنر ليس هو الطابع الاقتصادي للعولمة بقدر ما هو انتشار المنظمات العالمية سواء المتعلّقة بحقوق الإنسان أو بالاقتصاد والثقافة أو غيرها من المنظّمات الأخرى[2]".

إنّ الانتقال من عقد وطني مربوط بحدود ومجموعة من الأشخاص إلى عقد عالمي تلتزم به كل الأوطان والشعوب هو ما انجرّ عنه وجود مؤسسات تستجيب لشكل هذا العقد الذي "... يجمع

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص109.

2 المرجع نفسه، ص109.

بين كل الدول الأعضاء في الجماعة الدولية، ويربطهم بها، ومن ثم يجدون إطارا يتعاملون فيه ويتناقشون ويحلّون مشاكلهم المشتركة، ثم هي أخيرا ممتدة الاختصاص بحيث يعالج في إطارها كافّة المسائل التي تهمّ كافة الدّول [1]". وعليه فإنه اليوم لا يتمّ البث في أي قرار داخلي دون مراعاة صداه خارجيا ومدى تطابقه مع الاتفاقيات والمعاهدات المبرمة مع الأطراف الدوليين بحيث يكون القرار والتصرّف لا يخرج عن المنحى المتّفق عليه مع باقي الدّول، حيث "تحابي معظم سياسات الحكومة وإلى حدّ كبير، مصالح كبار المستثمرين على حساب الشّعب، وعلى الرّغم من أنّ عامة الناس حقّقوا بعض المزايا الحقيقية بعد كفاح طويل وشاق، غير أنّ الظلم والجور الاجتماعي مازالا سائدين وبدرجة هائلة[2]". ومع هذا الظرف المتأزم اجتماعيا لا يمكن للطبقات المتضرّرة مساءلة الحكومة المحلية والتي بدورها تخضع لواجب الامتثال للاتفاقيات والمعاهدات الدولية التي ترهن الخيارات السياسية الداخلية وتؤجّلها وفي كثير من الأحيان تلغيها "...إنّ التعليم والتربية والصّحة وغيرها، لن يكون لها أن تبقى مكمنا للمواطنة إذا لم تنصهر جميعها في منظومة "القيم" التي تدفع بها العولمة في شكلها كما في الجوهر: منظومة الإنتاجية والرّبحية والمرونة والتّأقلم والتّكيّف وغيرها[3]".

إن التحول الذي حصل في العالم المعاصر خاصة في الميدان السياسي والعلاقات الدولية في إطار ما فوق الوطني انجرّ عنه تراجع مستمر لسيادة الدّول على حدودها وشعوبها، كما أنّ أي اضطرابات داخلية أو مشاكل بين شرائح المجتمع تفتح المجال على مصراعيه بتدخّل القوى الأجنبية بدعوى حماية الأقليات أو الفئات المضطهدة "...ممّا أدّى إلى تفريغ الميدان القانوني والشّرعي من

---

1 جعفر عبد السلام، المنظمات الدولية، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط6، (د-ت)، ص157.

2 مايكل بارنتي، ديمقراطية للقلّة، ترجمة: حصّة المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005م، ص534.

3 ثائر رحيم كاظم، العولمة والمواطنة والهوية (بحث في تأثير العولمة على الإنتماء الوطني والمحلي في المجتمعات)، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد01، المجلد08، العراق، 2009م، ص261.

المعايير الإنسانية وتحويل القانون الدّولي إلى وعاء شرعي لمحتوى غير شرعي تفرض الولايات المتحدة الأمريكية وحليفاتها تجرعه على الشّعوب المستضعفة[1]".

لم تعد الدّول اليوم قادرة على التنصّل من التزاماتها التي وافقت عليها سلفا، ما جعل قدرتها على ممارسة سيادة مطلقة على إقليمها وهما لا يمكن تحقيقه من دون مخالفة اللّوائح العالمية، وإذا كانت الأفكار المنادية بالتضامن الدّوليين ليست وليدة القرن العشرين " غير أنّها لم تصبح بهذه الأهمية إلاّ بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، ففي سنة 1948م وقّعت أغلبية الدّول على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، كما ألزمت معاهدات 1960م المتعلّقة بالحقوق المدنية والسياسية وكذا حول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الدول على احترام حقوق مواطنيها[2]".

لقد كان العقل الغربي مدركا بأن شعوب العالم ليست على قدر واحد في تمتّعها بحقوقها ومواطنتها ما يجعل من الضروري إيجاد هيئات فوق وطنية تحمي حقوقها في حال تعرّضت إلى أخطار سواء داخلية أو خارجية، وهكذا فإنّ ربيع الديمقراطية الغربي لم يعمّ العالم مع بقاء نظم سياسية استبدادية تنتمي للحقبة الوسيطية تمارس استبدادها على شعوبها، وهو ما يفسّر في كثير من الأحيان مطالبة بعض تلك الشعوب المجتمع الدّولي بالتدخل العاجل لإنقاذها من الوضع المأساوي الذي تعيشه بعدما قدّمت العولمة الثقافية من خلال الإعلام الذي أضحى ينقل الحدث لحظة وقوعه ويرصد كل شيء إيجابي أو سلبي بما في ذلك الانتهاكات والتجاوزات التي يمكن أن تطال فئة معيّنة تحت طائلة اللغة أو العرق أو الدين، دون مراعاة التعدد الثقافي فيما بين الشعوب وهو ما جعل "بتراند راسل" يدعوا إلى "أن يكون للهيئة الدّولية أسطول وجيش، هما الجيش والأسطول الموجودان

---

1 المهدي المنجرة، عولمة العولمة من أجل التنوع الحضاري، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2011م، ص53.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص111.

الوحيدان، وأمّا استعمال القوّة فيصبح شرعيّا فقط للتّقليل من شروط القوة الموجودة في العالم [1]". إنّ ما ينطبع من مفاهيم وتصوّرات إزاء الحوادث والطوارئ تشاهد بأعين مختلفة من حيث الثقافة والتركيب وهو الذي يؤدي في الغالب إلى أحكام خاطئة تتمخّض عنها عواقب وخيمة وهو نفسه تقسيم العقلانيات عند هابرماس. ونستشف معنى هذا التقسيم فيما قاله فولتير: "إنّه لمن منتهى الحمق أن يدّعي مدّع أنّه قادر على حمل البشر قاطبة على التّفكير بطريقة واحدة في شؤون الميتافيزيقا. فتطويع الكون برمّته بقوّة السّلاح أسهل بما لا يقاس من تطويع العقول في مدينة واحدة[2]".

إن جمع شعوب العالم في سلّة واحدة يشبه نوعا من الحلم الطوباوي الذي يستحيل تجسيده، ولعل الإرادة الدولية العالمية أضحت هي الحاكم الحقيقي لكل شعوب العالم وكل ما يحصل في العالم لا ينبغي أن يخرج عن تلك الإرادة التي تتدخّل في كلّ مرّة تلاحظ أن هناك دولة أو دولا تخلّ بتلك الإرادة والعقد الذي أضحى يخدم مصالح الدّول الكبرى بقدرتها على التدخّل في شؤون تلك الدّول والذي قد يصل إلى حدّ الحرب العسكرية للسيطرة على مقدّرات تلك الشعوب وافتكاك المواقع الجيوستراتيجية على خارطة العالم تحت مبرّرات إنسانية ورفع الظلم عن شعوب مقهورة تعاني، ومع مقولة صناعة التاريخ وفق ما يريده الإنسان فقد استطاعت عديد الدّول من خلال أدوات العولمة المختلفة التّأثير في فئات من تلك الشعوب من خلال بعث النّعرات وتوسيع هامش الاختلاف فيما بينها بغية استغلال تلك الاضطرابات لتفرض منطق حضورها على الأرض، وهو ما يدعوا إليه " جون رولز" قائلا: "عندئذ يكون للشعوب السّمحة واللّيبرالية الحق بمقتضى قانون الشّعوب، ألاّ تتسامح إزاء الدّول الخارجة على القانون...الدول الخارجة على القانون دول عدوانية وخطرة. وجميع الشّعوب

---

1 برتراند راسل، مثل عليا سياسية، تعريب: فؤاد كامل عبد العزيز، مصر ، (د–ط)، (د–ت)، ص59.

2 فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنريت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009م، ص159.

تكون أكثر سلامة وأكثر أمنا إذا ما غيّرت تلك الدّول أو أجبرت على أن تغيّر أساليبها. وما لم تفعل سيكون لها تأثير عميق على المناخ الدّولي للقوّة والعنف[1]".

أمام مشهد كهذا يسود العالم "تتحوّل الحدود في زمن العولمة إذن إلى مجرّد رسوم على خرائط أو إلى علامات مادّية (أسلاك شائكة مثلا) ليس لها من معنى آخر غير هذا المعنى الأخير أي رسوم وعلامات، فقد أفرغت من معناها الحقيقي ولم تعد تفيد شيئا، وبالنتيجة أيضا تراجع المفهوم التقليدي لسيادة الدّولة أمام تعدّد الفاعلين ولا مركزة القرار لصالح مفهوم جديد يقوم على اقتسامها مع عدّة شركاء[2]". في وضع يشبه إلى حد بعيد الشركات المتعدّدة الجنسيات أي وجود عدّة فاعلين اقتصاديين للشركة عينها.

2-5-دولة الرعاية بين وهم الاقتراع وحقيقة العولمة

إنّ الحكم على النجاعة الاقتصادية لنظام سياسي مرهون بكون هذا الأخير هو المتحكّم في الإستراتيجيات الاقتصادية المطبّقة في فضاء الشغل داخل المؤسسات العمومية، ولكن نظرا لعدم قدرة الدولة على تحقيق النمو المتواصل في جميع الميادين الاقتصادية فإنها وبفتحها المجال للخوصصة تفقد القدرة على السيطرة وتنظيم السّوق وفق الحاجيات ما يرهن الخطابات السياسية والاقتصادية على السّواء بحكم عدم التزام رأس المال الخاص بما ينظّر من قبل سياسيّي النظام بل أكثر من ذلك تأسيس عديد النوادي الاقتصادية والتي تخرج قرارات مناقضة في كثير من الأحيان لخطط الدّولة ما يرهن الممارسة السياسية من قبل المواطنين ويجعلها غير ناجعة لحل الأزمات عبر صناديق الاقتراع لإحداث التغيير السياسي ومعه الاقتصادي إذا كان هذا الأخير مرهونا بأشخاص خارج اللعبة السياسية

---

1 جون رولز، قانون الشعوب و عود إلى فكرة العقل العام، ترجمة: محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، (د-ط)، 2007م، ص114.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 112.

يفعلون في أملاكهم ويتصرّفون كما يريدون (دولة داخل الدولة) و (مصلحة خاصة داخل مصلحة عامة) وتلعب وسائل الإعلام الدور المحوري في تشكيل الوعي العمومي للمجتمع بما ينسجم مع الاقتصاد العولمي حيث "...وغالبا ما تكون أجهزة الإعلام هي الحافز على الاستهلاك بمظهره الإيجابي وكذلك بمظهره السّلبي، إذ هي كثيرا ما تكون أيضا وراء النّهم الاستهلاكي والدّفع على الإنفاق المفرط. وبالتالي في خلق الصّعوبات أمام التّنمية والتطوّر الاقتصادي وتضطرّ البلاد إلى استيراد ما لا يلزم وتلجأ إلى إنتاج ما لا ضرورة لإنتاجه. ولعلّ هذا أشدّ المخاطر على البلاد النّامية[1]". هذا من جهة، ومن جهة أخرى يترتّب عنها "...ظهور عدد متزايد من المنتديات فيما وراء الإطار الوطني، بحيث يتحوّل مسار اتخاذ القرار عن طريقه الصحيح، أي الابتعاد عن الدّوائر الانتخابية وفضاءات التّداول العمومية، والميل نحو هرميّة مالية في اتخاذ القرارات[2]".

إن هذا التحول في الدّولة يجعل الهرم مقلوبا فيصبح الاقتصاديون هم المحرّك الفعلي لكل التحولات الحياتية التي يعرفها الإنسان "...وبهذا تتصدّع شرعية السياسي كمبدأ منظّم لحياة الأفراد بل قد يصبح السياسي عائقا أمام رفاهية المواطن. بهذا المعنى تفرغ العولمة الديمقراطية من محتواها المثالي، بحيث لايبقى للقادة السياسيين إلاّ سلطات هامشية بينما تتركّز السلطة الفعلية في أيدي القادة الاقتصاديين[3]". ومع كل هذا فإن هابرماس لا يرفض العولمة بكلّيتها وإنما يعمد إلى انتقاء ما هو مناسب لخدمة مشروع المواطنة العالمية لديه، حيث "يتمكّن هابرماس من اقتراح تحليل أكثر دقّة

---

1 مصطفى المصمودي، النظام الإعلامي الجديد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (د-ط)، الكويت، 1985م، ص118.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص117.

3 المرجع نفسه، ص119.

لأعراض الشفاء والأمراض الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها في المجتمعات الرّأسمالية المتقدّمة. من خلال مهاجمة الآلية الاقتصادية للرّأسمالية الحديثة فقط[1]".

إنّ شرعية السلطة المستمدّة من الشعب تقف عاجزة أمام الضغوط والالتزامات فوق الوطنية المفروضة من الخارج ما يجعل النظام السياسي يقيم وزنا للمواثيق والقرارات الدّولية أكثر مما ينصت إلى صوت الشعب في الدّاخل، وهو ما يرهن الممارسة الديمقراطية ويؤثّر عليها سلبا لتصبح ممارسة روتينية شكلية لا تغيّر شيئا طالما أنّ من يصنع التغيير هو المجتمع الدّولي والهيئات الفوق وطنية "...فتجد حكومات بعض البلدان الديمقراطية نفسها غالبا مجبرة على التّخلي عن التزاماتها أمام منتخبيها، أو عدم الاكتراث تماما بالرّأي العام الوطني، فيفقد المواطن بذلك جزءا معتبرا من حقوقه، ذلك أنّه لم يعد للخيارات التي يقوم بها في المواعيد الانتخابية أي معنى بسبب الواقع فوق الوطني الذي لا يملك عليه المواطن أي سلطة[2]".

إنّ تراجع التّصنيف الاقتصادي لدولة ما يجعلها غير قادرة على استقطاب الاستثمارات الأجنبية بل أكثر من ذلك تصبح مهدّدة بانتقال رؤوس الأموال إلى دول غير بيروقراطية يساعد مناخها على الاستثمار أكثر بوجود التسهيلات والمحفّزات وتضاؤل حجم الأخطار"...فأغلبية الحكومات في هذا الأفق التنافسي تبقى مهمّته بالرّأسمال الدّولي والصناعي. وهي تخشى كعقاب لها هروب رؤوس الأموال هذه إلى دول وحكومات أخرى لا يشكّل تدخّل الدّولة فيها عائقا، ومنه يجب على مسارات القرار

1 Arianne robichaud, jurgen Habermas et la théorie de l'agir communicationnel: la question de l'éducation, thèse de doctorat, Faculté des sciences de l'éducation, université de montréal, canada, 2015, p109.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص120.

السياسي أن تأخذ في الاعتبار الضرورة التنافسية الدّولية وخاصة فيما يتعلّق بمسائل الأجور واليد العاملة والمردودية[1]".

لقد مثّل النظام الاشتراكي المرآة التي كشفت النقائص والعيوب الموجودة داخل النظام الرّأسمالي. حيث عكف هذا الأخير على محاولة إصلاحها لتظهر بعد ذلك المساعدات الاجتماعية لفئات كبيرة من المجتمع الرّأسمالي خاصة في ميادين الصحة والتربية، إلاّ أن سياسات دعم المجتمع وتحسين أحواله الاقتصادية والاجتماعية جعل الحكومات أمام نفقات متزايدة تمخّض عنها الحاجة إلى سيولة مالية جعلت الحل يكمن في الاستدانة الخارجية ولعلّ هاته الأخيرة تكشف عدم قدرة الدولة الأمة على معالجة مشاكلها داخليا دون أن تبحث عن إطار فوق وطني يمنحها القدرة على الاستمرارية من خلال الاقتراض بغية استمرار حركيّة الدولة وعليه "...فلقد أدت البرامج الاجتماعية التي تطوّرت خلال سنوات السبعينات في ظل دولة الرعاية إلى ارتفاع حجم المديونية، وارتبط ارتفاعها بزيادة الحاجة إلى الاستدانة أكثر من الخارج، ولذلك أصبحت الهيئات المالية الدولية تطالب الحكومات المستدينة بضمان توازن لميزانياتها، مما أدى بهذه الأخيرة إلى تقليص نفقاتها بشكل معتبر في القطاعات الاجتماعية مثل الصحة والتربية[2]" وأمام سياسة "خذ وتنازل" أضحت الدّولة غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها أمام مجتمعاتها في ظل القروض المشروطة بتغيير السياسات الداخلية المنتهجة " وإذا كان صحيحا أنّ السلطة الديمقراطية قد سجّلت تراجعا في وجه السّلطة المالية في الدّول المتقدّمة، فإن هذه العلاقة تزداد سوءا أكثر فأكثر في البلدان المتخلّفة، ذلك أن هذه الأخيرة تلجأ في غالب الأحيان لتمويل مديونيتها، إلى مؤسسات دولية مثل صندوق النقد الدّولي الذي يمكنه أن يفرض عليها –في

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص120.

2 المرجع نفسه، ص–ص120–121.

مقابل ضمانات القروض- التخلّي عن البرامج الاجتماعية التي يكون الانتخاب الديمقراطي قد زكّاها[1]".

2-6-أخطار تهدّد وحدة الدّولة الأمة:

لامجال للحديث عن المجتمع العالمي في ظل العولمة ما دام مستقبل الدّول الوطنية اليوم مرهونا بنوع من الاحتقان يكون الدّين أو الثقافة سببا رئيسا لنشوئه، "لذلك ليس للأصولية علاقة بأي نص معين أو بأي عقيدة دينية بل جل همها هو كيفية الاعتقاد و صوريته. سواء ناقشنا اعتقادات الأصولي الإسلامي أو المسيحي أو الهندوسي، واليهودي، فنحن نتكلم عن ردود الفعل العنيفة ضد الطريقة الحديثة لفهم الدين و ممارسته[2]" حيث "يتعيّن على الموروث الثقافي أن يسمح بعلاقة تفكّرية مع ذاته، وأن يتجرّد من الدّوغمائية لحدّ يسمح بالقول، من حيث المبدأ، على التّأويلات المخزّنة في الموروث أن توضع موضع التساؤل، وأن تكون عرضة لمراجعة نقدية[3]". وحيث أنّ هذا التّهديد الذي ينبّه إليه "هابرماس" يستثني منه تلك "...الصراعات القومية من نمط تلك التي تتمظهر في إسبانيا وإيرلندا، فهذه الأخيرة بالنسبة له هي نتيجة حتمية لنموذج دولة وطنية قامت على القوة بدل الرّغبة، بمعنى آخر، أن هذه الحركات تعبّر عن رفض تاريخي مكبوت[4]".

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص121.

2 علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة : من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م، ص342 .

3 نيكولا آدامز، هابرماس واللاهوت، تر: حمود حمود، شهيرة شرف، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2016م، ص158.

4 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص-ص122-123.

إن الأخطار التي يطرحها هابرماس للمناقشة مرتبطة بالحوادث العارضة والتي تحدث داخل بناء الدّولة خاصة فيما يتعلّق بتغيّر النسيج الاجتماعي لكل من دول الإتحاد الأوروبي والو.م.أ بفعل الهجرة سواء الشرعية أو الغير شرعية ما يجعل هؤلاء ضمن العقد الاجتماعي مع أنّهم لم يشاركوا في صناعته وهي نقطة حذّر منها "جان جاك روسو" في كتابه " العقد الاجتماعي"، ضف إلى أنّ الهوّة والتفاوت الاجتماعي داخل النظم الغربية وتزايده يطرح نقاشات عديدة حول مستوى تكافؤ الفرص بين الأفراد وتراجع مستوى مؤشر العدالة، وهو ما ينجرّ عنه "...تفسّخ روابط التضامن التي تنتج جرّاء إعادة التوزيع غير المتكافئة للخيرات، والتي من شأنها أيضا إحداث انقسام سياسي، مثلما هو ملاحظ في إيطاليا مثلا أين تطالب الرابطة الشمالية بالانفصال عن الجنوب، أو في ألمانيا أين يطالب البعض بإعادة النظر في نظام التوزيع الضريبي لمختلف المقاطعات على غرار ما يدعو إليه الحزب اللبرالي الألماني(FDP) من إلغاء للضريبة المسمّاة بضريبة التضامن[1]".

إنّ الخطر الذي يهدّد تماسك الدولة الوطنية لا يكون بالضّرورة مصدره خارجيا من خلال التغيّر في النسيج الاجتماعي وإنما هناك عامل أكثر أهمّية سواء داخل العقل الأداتي الغربي أو العقل العملي العربي، وهو تغيّر في نمط التفكير والأفق المنشود ما يخلق فئات وذوات متباينة داخل الدولة الواحدة والوطن الواحد، فتسعى كل ذات (بمعنى فئة) لتكوّن كيانا سياسيا خاصّا بها يحوي أصحاب الطّرح والفكر الواحد في مقابل ذلك يواجه العقل العملي العربي ظاهرة التّجديد والتحديث داخل المجتمعات العربية بالرّفض ما ينجرّ عنه نفس الشيء مزيد من التمايز والتفرقة، ولقد حدّد "هيكو باراخ" (1935م-.....) هذا التعدّد الثقافي ضمن ثلاث فئات هي: 1- تعدّدية الثقافات الصغيرة. 2- تعدّدية الآفاق. 3- تعدّدية الجماعات[2] ولعلّ هذا هو ما جعل أفلاطون في كتابه " الجمهورية" يقول من أجل تحقيق ضمان استمرارية الدّولة: " يجب ألاّ يتعلّموا أو يرغبوا أبدا ما معنى العمل

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص123.

2 المرجع نفسه، ص-ص124-125.

الفردي، وألاّ يتعوّدوا عليه، بل لندفعهم إلى التّوق جميعا إلى نفس الأشياء، وألاّ يعرفوا إلاّ شيئا واحدا وهو العيش دائما حسب نمط واحد[1]". ولعلّ هذا التمايز الذي يمكن أن يقع ويهدّد مستقبل الدّولة الوطنية وفق ما أشار إليه "هيكوباراخ" يجعل"...التعدّدية الثقافية للمجتمعات الحديثة تؤدّي إلى تحوّلات بنيوية وإلى تطوّر للحس الجماعي، ذلك أنّ تحرّر أشكال الحياة يؤدّي بالنتيجة إلى تكاثر الثقافات الصغيرة بالنسبة للنمط الأول، وإعادة النظر في المعايير السّائدة بالنسبة للنمط الثاني، وإذا كان النمط الثالث ليس بالحديث على اعتبار أنّ الحدود العرقية كانت دائما عابرة للجماعات الإنسانية، فإنّه يأخذ في ظل العولمة مظهرا جديدا رغم ذلك، من حيث أنّ وعي الجماعات المعاصرة بطابعها المتعدّد يجعل من التعدّدية الثقافية تنتقل من وضعها كواقع اجتماعي طبيعي لتأخذ شكل المشروع السياسي المقصود، الذي يتطلّع إلى التّميّز ويطالب بالاستقلالية الجزئية أو الكليّة[2]".

في حين كان على العولمة كظاهرة أن توحّد شعوب العالم تحت رايتها ليصبح هناك نموذج واحد (أمريكي) هو النموذج السّائد لدى كل الدّول، فإنّها بشكل عكسي أحيت العديد من قيم الانتماء والثقافات الأصيلة لعديد الشعوب التي أضحت ترى في العولمة خطرا على هويّتها الثقافية والدينية، ثمّ إنّ مسار تطوّر الدّولة الأمة في الغرب لم يستطع أن يتخلّص من حضور الفكر القومي كمؤسس للدّولة مع أنّ المشروع الحداثي من خلال العولمة وصل إلى مرحلته الأخيرة وعليه "يرى هابرماس أنّ هذا النّزوع يزيد من القوى الإرتكاسية داخل الدّولة الوطنيّة. وأنه إذا لم نستطع حلّ العلاقة بين الجمهورية والقومية وأن نربط الروح الجمهوري للشعب مع نوع من الوطنية الدستورية، فإنه سيقضي على موارد التضامن بين المواطنين[3]".

---

1 نور الدين بوكروح، الجزائر بين السّيئ والأسوأ، تر:نورة بوزيدة، دار القصبة للنشر، الجزائر، (د–ط)، 2000م، ص 37.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص125.

3 المرجع نفسه، ص127.

المبحث الثالث: الشرعية السياسية للمواطنة العالمية

يكمن الحلّ لدى هابرماس في شكلين فبالنسبة لأوروبا تتوحّد عبر مفهوم الوطنية الدستورية وليس المنحى العرقي المؤسس للأمة حيث أن الوطنية الدستورية تسمح باستعاب كل الثقافات والتباينات من خلال مدى الممارسة السياسية للعملية الديمقراطية (هذا على المستوى القاري) حيث "ثمّة أوروبا يجري بناؤها من دون أوروبيين، وعظمة هذا النّجاح تهزّ العالم بأسره. لقد تلاشى الشّعور القومي في الدّول الأوروبية العظمى، بحيث بات يعرّف الواحد عن نفسه حيثما كان بأنّه أوروبي، كي لا يكون مضطرّا إلى القول بعد الآن: أنا ألماني أو إيطالي [1]". أما على المستوى العالمي يتمّ ذلك من خلال إنشاء "نظام كوسموبوليتي يهيّئ للانتقال من قانون دولي قائم على حقوق الدّول إلى نظام دولي يرعى حقوق الأفراد [2]". ولعلّ "ثمّة شيء جذّاب جدّا في فكرة أن تكون لكلّ شخص في أيّ مكان في العالم، بغضّ النّظر عن جنسيته أو مكان إقامته أو عرقه أو طبقته أو طائفته أو جماعته، حقوق أساسية معيّنة يحترمها الآخرون [3]".

3-1-بين الفعل وردّ الفعل:

يرى هابرماس أنّ ظاهرة العولمة قد أفضت بين من يؤيّدها ومن يعارضها إلى انتهاج سياستين متناقضتين (بين المؤيد والمعارض) حيث "...فرضت صورة الحاكم الذي يفقد السيطرة على إقليمه استراتيجيتين تتعارضان فيما بينهما. الإستراتيجية الدّفاعية وهي التي تدعوا إلى الحمائية والانغلاق أمام

---

1 آلان تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص72.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص134.

3 أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، (1431هـ-2010م)، ص499.

الهجرة، والتّقوقع على الثقافة المحلية، والإستراتيجية الهجومية التي تدعو إلى الانفتاح الحدودي والتحرّر الفردي من الالتزامات الاجتماعية والثقافية[1]".

إنّ كلاّ من السياستين المتناقضتين يراها هابرماس فاشلة وغير ناجعة في التكيّف مع معطى العولمة العالمي، حيث يفضي الانغلاق التام إلى التّغريد خارج السّرب "...والأكثر من هذا فالانطواء في قلعة الدولة الوطنية لا يعمل إلاّ على تدعيم عقلية الكراهية تجاه أصدقاء من المفروض التعامل معهم[2]" كما يؤدّي الفتح المطلق إلى ظهور صراعات داخل النسيج الاجتماعي، وعليه فإن "...هابرماس يرفض كلتا الإستراتيجيتين، ذلك أنّ هذه الطّريقة في اتخاذ القرار التي ترحّب كلّية بالعولمة أو ترفضها جملة وتفصيلا، ليست في المستوى الحقيقي للمشكلة، من حيث أنّ الإستراتيجية الأولى تعرّض الأفراد إلى عنف العلاقات الاجتماعية التي يتوسّطها القانون، في حين يمكن أن تؤدّي الإستراتيجية الثانية برفضها لتعقيد العالم المعاصر وبإصرارها على التقوقع على الهوية الوطنية، إلى الابتعاد عن القيم الكونية، مثل التعدّدية الثقافية والاعتراف بالمساواة في الحقوق لجميع الأفراد، التي أرساها المشروع الحداثي[3]".

إنّ هابرماس يرى أنّ الحل الذي يمكّن الدّولة الوطنية والمجتمعات من تفادي أخطار العولمة ليس مرهونا بالانكماش على الدّاخل وغلق المنافذ من خلال غلق الحدود بل بقدرة الدّولة على الحفاظ على قيم ومبادئ معيّنة لدى أفرادها، أي الحفاظ على الهوية والذات وتقويتها من خلال جعل تلك المبادئ بمرتبة القناعات، يقول نيتشه: "القناعات سجون" وحيث أنّ تقوية الدّاخل هكذا فإننا لا

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص135.

2 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص-ص127-128

3 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص135.

نخاف من أي مؤثّر خارجي في ظل وجود ذات داخليّة واعية ومدركة لكل المتغيّرات والمستجدّات التي تفد عليها ما دامت متمسّكة بمنظومة القيم التي ينبغي على الدّولة الوطنية تنميتها وتعزيزها في نفوس المواطنين، وهكذا فإنّ " تعزيز الحدود الإقليمية أو تمييعها لا يعني في الحقيقة شيئا، بل الأهم في هذه الحركيّة هو انفتاح الجماعة أو انغلاقها. وبالتالي لا تكتسي متانة الحدود أهمية في هذا المضمار بقدر ما يكتسبها التّداخل بين شكلين من تنسيق العمل الاجتماعي، الأول هو الشبكات (العالمية) والثاني هو العوالم المعيشة[1]". فنحن اليوم أمام: "...فرصة تاريخية، وهي فرصة أن نحارب بجدّية الأضرار التي تسبّبها الوطنيّة وأن يشارك في عمليّة –تخطّي– الدّولة الأمة وأن يعيد صياغة المطلب الكانطي في إيجاد قانون –كوزموبوليتيك– (سياسي كوني) في كلمات حديثة [2]".

إنّ مثل هذه العوالم وتحت التّأثير المتزايد لوسائل الإعلام والاتصال والتكنولوجيات الحديثة تخلق عوالم جديدة للذوات من حيث التّأثير وخلق تعدّدية في الثقافات الصّغيرة وخلل في تعدّدية الآفاق ووعي بتعدّدية الجماعات وتمايزها عن غيرها، ومع زعزعة الواقع الاجتماعي للعوالم المعيشة تظهر الرّغبة في إنتاج عوالم جديدة مغايرة يتبعها ظهور الاختلافات والأزمات والاضطرابات لتحويل الوقائع الاجتماعية إلى واقع سياسي مستقل على الأرض، وعليه "يرى هابرماس أنّ هذا التّشخيص يهدّد بظهور اختلالات وأمراض اجتماعية كثيرة إذا لم نعمل على إعادة تنظيم العالم المعيش بحيث يجب

---

[1] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص–ص135–136.

[2] كريستيان دولاكامباني، الفلسفة السياسية اليوم أفكار–مجادلات–رهانات، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2003م، ص10.

على المواطنة أن تكون قادرة على خلق تضامن اجتماعي متجدّد على صعيد كوني، يكون أكثر تجريدا ويؤكّد اعترافه بالاختلافات المميّزة للمجتمعات المعاصرة[1]".

إنّ التنوّع والاختلاف مع ضمان الوحدة والذي يدعو له هابرماس ينبغي أن يكون مصحوبا بالحذر لكي لا يتحوّل إلى نوع من الفاشية في محاولته التعامل مع ظاهرة العولمة بمعنى هناك تغيّر وتحوّل مستمر ينبغي عدم الانغلاق على نموذج معيّن أو الانفتاح الكلّي على نموذج جديد دون ركائز وقواعد داخلية تمكّننا من التّأقلم وفهم المتغيّرات وكيفية التعامل معها، لذلك يقول هابرماس: "من الأفضل أن نكون حذرين إزاء اليوتوبيا التّقدّمية التي تخطّط لمشاريع انفتاحية. إنّ ما هو مفروض في رأيي، على العكس من ذلك، هو أن نولي اهتماما لهذا التوازن الخاص بين الانفتاح والانغلاق الذي ميّز المراحل السعيدة نسبيّا لتاريخ الحداثة الأوروبية. لا يمكننا أن نتصدّى لتحدّيات العولمة بصورة عقلانية إلاّ إذا استطعنا أن نطوّر في المجرّة ما بعد الوطنية عددا من الأشكال الجديدة للتنظيم الذاتي الديمقراطي للمجتمع[2]".

إنّ مشروع المواطنة العالمية عند "يورغن هابرماس" يتحقّق بالنسبة له ضمن مستويين أحدهما قارّي والثاني عالمي "الأول على المستوى القارّي ويمرّ بالتوحيد السياسي للقارة الأوروبية وإمكانية قيام دولة فيدرالية أروبية مجهّزة بدستور ديمقراطي وتتشكّل من جنسيّات متعدّدة ولغات مختلفة، أمّا الثاني

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص136.

2 المرجع نفسه، ص137.

فيكون على المستوى العالمي ويمرّ بإرساء نظام كوسموبوليتي* قائم على القانون الدّولي وحقوق الإنسان[1]".

3-2-الإتحاد الأوروبي وديمقراطية المواطنة القارّية:

إنّ قيام مواطنة عالمية من خلال اتجاهين طرحهما هابرماس على مستويين أحدهما قارّي والثاني عالمي يتمّ الأول داخل الفضاء الأوروبي من خلال خلق دولة وطنية دستورية ذات طابع فدرالي، وحيث أنّه لا يمكن أن نجمع الشّمل الأوروبي بناء على وحدة الأصل أو العرق أي البعد القومي فإنّ هابرماس يجعل من الوطنية الدّستورية والتي تضمن اجتماع عادات وأعراف ولغات وأجناس مختلفة تحت نسيج واحد أمرا ممكن التحقيق داخل دولة واحدة أمّا أن تتحول كل الدّول إلى دولة واحدة تحت نظام فدرالي يحتكم إلى دستور موحّد يخضع له كل من في القارّة فإنّ هذا ينبغي أن نمهّد له الأرضية أي نؤسس الوحدة السياسية على الأرض قبل أن نفرضها من خلال عقد اجتماعي (دستور جديد) وبما أننا نلاحظ غياب منحى الأصل القومي لتشكيل هاته الوحدة على الأرض فإنّه ينبغي لنا أن نصنعها كما نصنع التاريخ من خلال الاعتماد على الوسائل المتاحة لخدمة مشروع المواطنة الأوروبية، وعليه "يمكن دفع عمليّة تطوير الهويّة الأوروبية إلى الأمام من خلال المزيد من نقل الصّلاحيات لسلطة صنع القرار السياسي في بروكسل وعبر سياسة الإتحاد الأوروبي الهادفة إلى التَلاؤم

---

* **الكسموبوليتانية cosmopolitisme** : يتكون من لفظين لاتنيين **cosmou** يعني كوني **polites** الذي يعني المدينة ، أي المحلي والعلمي ، الخصوصي والكوني ، في بعده السياسي : المواطنة العالمية التي ظلت منذ القديم تشكل مشروع فلسفي يهدف إلى وضع كلية بشرية تحت نظام حكم واحد يحقق سلام دائم للإنسانية . يدافع أنصار الرؤية الكوسموبوليتانية للعلاقات الدولية ، على الانتقال من فكرة النظام السياسي العالمي باعتباره جمعية دول ذات سيادة ، إلى الفكرة التي ترى انه يجب تصوره باعتباره جمعية من الأفراد الذين يملكون وحدهم قيمة أخلاقية حقيقية ، وتتكفل هيئات فوق وطنية بهمة حماية حقوق هؤلاء الأفراد و مصالحهم (**انظر : عبد العزيز ركح ، ص171**).

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص137.

القانوني. إنّ المواطنين يتطلّعون أكثر فأكثر إلى بروكسل التي تحدث تغيّرا مطّردا في الهويّة بصرف النّظر عن مقاومتهم له. وعلى المنوال نفسه يجري ربط عدد متزايد من شبكات التواصل العابرة للحدود مع بعضها بعضا. كما تبرز ثقافة استهلاكية موحّدة دون أن تستثني الثّقافة الرّاقية للموسيقى والمسرح والأدب[1]".

إنّ هابرماس يحاول بناء وحدة غير مرتبطة بالزمان أو المكان أو الأصل إنّها وحدة تأخذ من منبع سياسي مشترك وهو الذي يخلق المواطنة الأوروبية، وهكذا " يتوقّف الاندماج الأوروبي إذن، على شرط أساسي يتمثّل في بعث شعور بالمواطنة الأوروبية، أي الشعور بالانتماء إلى نفس الجماعة السياسية وذلك دون الوقوع في مغبّة البحث عن صهر الهويّات الوطنية في (أمة أوروبية) لأنّ ذلك بحسب هابرماس ليس فقط مستحيلا ولكنّه أيضا غير مرغوب فيه [2]". لأنه لا محالة سيتمظهر مستقبلا في صورة عنصرية لا ترفض الغير خارجي فحسب ولكن يمكن أن ترفض العنصر الأوروبي أيضا. كما حصل مع النّازية الألمانية مثلا "إذ يجب الدّفاع عن التّعدّدية الثقافية، كجزء من التراث

---

1 ريتشار مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة (من روابط وهويّات قومية إلى أخرى متحوّلة)، ترجمة: عبّاس عبّاس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د-ط)، 2010م، ص242.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص141.

*استعمل هذا المصطلح لأول مرة من طرف الفيلسوف الألماني**دولف ستارنبرغر**(**1907- 1989**) بمناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثين للقانون الأساسي الألماني في **23ماي1979** ، وقد أراد به استبدال الانتماء العرقي و الجغرافي للشعب الألماني بانتماء وطني أخر يقوم على الشعور بالانتماء العقلاني للمبادئ المتضمنة في المعيار الاسمي للدولة الذي هو الدستور . ثم استعيد بعد ذلك من طرف عالم الاجتماع **ماريو رينرلبسيوس** للإشارة الى القبول التدريجي في ألمانيا الفدرالية **rfa** لنظام سياسي قائم على حق تقرير المصير الديمقراطي ، ومنفصل عن فكرة جماعة المصير المشترك . غير ان الفضل الحقيقي في نشر هذا المفهوم يرجع إلى**هابرماس** ، وذلك خلال مشاركته الفعالة في النقاش الذي جرى في صيف **1986** بين عدد من المثقفين و المؤرخين في ألمانيا الغربية بشان الطريقة التي يجب التعامل بواسطتها مع ماضي الوطنية الاشتراكية **(النظام النازي)** ،(**انظر:عبد العزيز ركح ، ص.142**)

الإنساني، مثلما ندافع عن نمور البنغال والحيتان البيضاء أو أي نوع آخر من الأحياء يوشك على الانقراض. فالتّعدّدية الثقافية يمكن أن تكون بدورها عرضة للانقراض[1]". وعليه " يقترح هابرماس في سعيه لحل هذه المشكلة، أي بناء هويّة أوروبية جماعية ما بعد وطنيّة، إلى تأسيسها على رابطة مجرّدة قائمة على القانون وهو ما يصطلح عليه بـ"الوطنية الدستورية" (le patriotisme constitutionnel)* التي هي نمطيّة خاصة تهدف إلى صياغة ثقافة سياسية أوروبية ما بعد وطنية[2]". وهكذا لم يعد التاريخ المشترك الماضوي يحمل مدلولا وقيمة لدى "هابرماس" بالمقارنة مع المستقبل المشترك الذي يرى في قيام ثقافة سياسية مشتركة الحجر الأساس ليس النظري فحسب، وإنّما قدرته على أن يفعّل ويجسّد "فالمواطنة هويّة البراءة البدئيّة، ما أن تقوم حتى تتهاوى الانتماءات الأخرى، وتبدو كملاحق من منظومات فكرويّة فاقدة لمرجعيّاتها في ذاتها، ومضطرّة إلى تقبّل إعادة مفهمتها وتقييمها على أساس ما تضيفه إلى المواطنة أو تمنعه عنها[3]".

3-3- الوطنية الدستورية (رهان الوصول)

إنّ مفهوم الوطنية الدستورية حديث الاستخدام وارتبط بالأزمة الألمانية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية وانقسام العالم لمعسكرين ومعه ألمانيا لدولتين وكيانين سياسيين أحدهما اشتراكي والآخر رأسمالي، وهكذا طرح مفهوم الوطنية الدّستورية كعلاج لهذا الشّتات وإقامة وحدة مغايرة للأسس القديمة المرتكزة أساسا على القومية، وهكذا تمّ تداول المفهوم "...لأوّل مرّة من طرف الفيلسوف الألماني

---

1 إيف برتولو، ديمقراطية العولمة (حوارات بطرس بطرس غالي مع إيق برتولو)،ترجمة: أمل راغب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، ص-ص 115-116.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص141.

3 مطاع صفدي، ماذا يعني أن نفكّر اليوم فلسفة الحداثة السياسية، نقد الإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص300.

دولف ستارنبرغر (1907م-1989م) بمناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثين للقانون الأساسي الألماني في 23ماي1979م...وقد أراد ستارنبرغر من وراء استعماله لهذا المفهوم الجديد، استبدال الانتماء العرقي والجغرافي للشعب الألماني بانتماء وطني آخر يقوم على الشعور بالانتماء العقلاني للمبادئ المتضمّنة في المعيار الأسمى للدّولة الذي هو الدّستور[1]".

لقد كان للوضع الذي تعيشه الألمانيتان وما انجرّ عنه من أزمة هويّة لدى المجتمع الألماني الأثر الأبلغ في اهتمام "يورغن هابرماس" بمسألة الوطنيّة الدّستورية حيث أنّ المفهوم سيتطوّر بشكل كبير مع توظيف "يورغن هابرماس" له باقتراحه كعلاج ليس فقط للنّزعة القومية الألمانية التي سادت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولكن ضدّ كل نظام سياسي يحمل ذلك التّقوقع على الذّات ويقصي الذّوات الأخرى، فـ "...بقيام جدار برلين عام 1961م، الذي شكّل سدّا منيعا في وجه التدفّق الحر للمعلومات والسّيّاح والمسافرين المتنقّلين يوميّا عبر الحدود بين الألمانيتين. وبذلك لم يعد بمقدور سكّان ألمانيا الشّرقية المقارنة بسهولة بين اقتصادهم الفقير والقيود السّياسية المفروضة عليهم من جهة وثراء جيرانهم في الشّطر الغربي والحرّية التي يتمتّعون بها من جهة أخرى[2]".

إنّ هابرماس يتطلّع إلى صناعة مجتمع ألماني جديد قائم على أسس تتماشى والحداثة في آخر أشكالها، وذلك يكون من خلال "...تأسيس الهويّة السياسية على مبادئ مدنيّة عالمية، لا تكون

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص142.

2 نويل كالهون، معضلات العدالة الإنتقالية في التحول من دول شمولية إلى دول ديمقراطية، ترجمة: ضفاف شربا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص90.

التّقاليد الوطنيّة في ضوئها مقبولة كما هي في إيجابياتها وسلبياتها، بل فقط في أفق نقدي ذاتي (autocritique) إزاء هذا القيم[1]".

إنّ شكل المجتمع الذي يؤسّس له "هابرماس" من خلال الوطنية الدّستورية يختلف جوهريّا عن المشكّل الأساسي لهويّة المجتمعات الماضية سواء فيما تعلّق بالثقافة أو الدّين أو الماضي المشترك، إنّه مجتمع قائم على أساس دولة القانون التي تجعل كل المواطنين متساوين أمامه بمعنى لا تشكّل ثقافة الشّخص أو أصله أو ديانته أي امتياز أمام قانون يرجع له المجتمع حيث " تشكّل هذه المبادئ العالمية جوهر الوطنية الدستورية المقترحة لتجاوز المرجعيّات العرقية، اللّغويّة والثقافية، وباعتبارها كذلك، تتطلّع الوطنية الدستورية إلى بناء مقاربة كونية للمشاركة السياسية انطلاقا من الانضمام إلى مبادئ دولة القانون الديمقراطية والحرّيات الأساسية[2]".

لقد عبّر مفهوم الوطنية الدّستورية في سياقه التاريخي عن إرادة الفلاسفة الألمان إعلان التّوبة عن كل الأخطاء التاريخية والتي كانت نتاجا للفكر القومي الذي جاء بداية من أجل إقامة الوحدة الألمانية على يد بسمارك سنة 1870م وليتحوّل فيما بعد إلى تطرّف وعنصرية أدخلت العالم في حربين عالميتين انجرّ عنهما موت ملايين البشر، بالإضافة إلى خلقه "...أسطورة وضعية خاصة في غضون قرننا الذي أظهرت فيه وجهها البربري، فأشكال الرعب واللاّعقل الموجودة خلّصتنا في آخر ما تبقّى من الثّقة الضرورية في العقل[3]".

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص144.

2 المرجع نفسه، ص144.

3 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص 137.

إنّ "هابرماس" بطرحه للعلاج يستهدف أساسا المجتمع الألماني ولكنّه لا يستبعد أن يتحوّل هذا المفهوم إلى نظريّة عالمية تخلق المواطن العالمي، حيث " إنّ الوطنيّة كديانة هي غير مرضية إذ ينقصها الشّمول الكلّي. الخير الذي ترمي إليه الوطنيّة هو خير أمّة الفرد منّا وليس خير العالم أجمع[1]".

إنّ التنظير لفكرة المواطنة العالميّة ينبغي أن يؤسّس لها وفق تصوّر ونظرة مغايرة تماما ومنفصلة عن كل ما له علاقة بمفهوم القومية ولذلك يقترح "هابرماس" تحت مسمّى "صوب أفق جديد" إحداث قطيعة من حيث الارتباط الذي يمكن أن يقع في الذهن حول مفهومي الدّولة والأمة. ولذلك تقوم الوطنية الدستورية على جملة من المبادئ:

أ- ضرورة الفصل بين الدّولة والأمة:

إنّ تحقيق مشروع المواطنة العالمي في نظر هابرماس ينبغي أن يقوم على أساس مختلف تمام عن ما قامت عليه النّزعة القومية التي تربط شعور المجتمع بالماضي المشترك والحيّز الجغرافي المحدّد والعرق المتأصّل وأعباء التاريخ المشتركة من حيث مجابهتها، وهكذا " يتعلّق الأمر إذن بضرورة العمل على فصل الارتباط الذي أرسته الدّولة الدّستورية بين الجماعة التاريخية للانتماء وبين الجماعة السياسية الديمقراطية، وهذا بهدف إعادة بناء جديد لتضامن المواطنين على مستوى كوني أكثر تجريدا[2]".

ينظر هابرماس إلى مفهوم القومية باعتباره لا زمنيّا اليوم وغير قادر على مسايرة التحوّلات العالمية التي أضحت تنظر إلى كل إنسان في هذا العالم على "أنّه عالم بذاته" له حقوق لا مكانية ينبغي أن تتوافر له بدون النظر إلى أصله أو ثقافته أو جنسه أو عقيدته. إنّ الإنسان اليوم ينظر له مجرّدا من كل

---

1 برتراند راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة: د.إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، (1407هـ-1987م)، ص49.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص146.

ما هو مزيد، لندرك "أنّ تحوّل الهويّة من المستوى القومي إلى المستوى العالمي، الذي يحدث في سياق الأوربّة، يتّبع جدل كسب هويّة وخسارة هويّة. ولكن دون أن تكون محصّلة العمليّة صِفرا. على الأصح، إن تنامي الهويّة يسهّل إمكانية التعاون بين عدد أكبر من الهويّات وعلى مستوى عال من التّجريد. كما يمكن أن يفهم بوصفه عمليّة إنتاج مجتمعيّة تعتمد على خلق القيم والتحديث والمشروع السياسي والمضاربة والرّأسمال المغامر[1]".

إنّ تنامي الفكر القومي المرهون بالأصل ظلّ مرتبطا تاريخيا بنوع من الانغلاق على الذّات وإقامة العلاقات بين الدّول في أطر ضيّقة خاصّة على مستوى تنقّل الأفراد وتحرّكهم، إلاّ أنّه ومع تطوّر وسائل النقل والمواصلات كل هذا ضاعف كثيرا حركيّة الأفراد والجماعات بشكل شرعي أو عن طريق الهجرة الغير شرعية، كل هذا "...أدّى إلى تعميق عمليّة التداخل الثقافي بين مختلف أمم العالم، فلم يترك هذا التداخل الثقافي المجتمعات على حالها، لا من حيث التّكوين العرقي ولا من جانب البنية الثقافية، وأجبرهم على النّظر إلى أنماط عيشهم وتقاليدهم الخصوصية نظرة نسبية، هذا فضلا عمّا تحدثه اليوم وسائل الإعلام الجماهيري التي تبيّن أكثر فأكثر أنّه من الضّروري العمل في اتجاه إرساء شعور أخلاقي ذو طابع عالمي[2]" يجعل من كل إنسان يرى في كوكب الأرض وطنا له وكل من يقف عليه مواطنا مثله يقاسمه الحقوق والأهداف عينها من خلال تعميق الحس الجماعي بالقيم الإنسانية "وبدأت الشّعوب يتعرّف بعضها بعضا في مواجهة واقع واحد، وأخذ البشر يشعرون بمستقبلهم ويخطّطون له، واضعين المكان الأرضي المحدود نصب أعينهم، فلم يعد في إمكان الجغرافي أن يقصر ملاحظاته على مناطق معيّنة، بل أصبح من واجبه أن يتوسّع فيها لتشمل الكوكب كلّه. ورجل الدّولة يجد اليوم لزاما عليه أن يضع في حسابه موازين القوّة المؤثّرة على مصير الكرة الأرضية قبل أن يتّخذ

---

1 ريتشار مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة (من روابط وهويّات قومية إلى أخرى متحوّلة)، ترجمة: عبّاس عبّاس، المرجع نفسه، ص243.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص147.

قراراته المهمّة...والتاريخ بوجه عام قد أصبح تاريخا عالميّا لا مجرّد تاريخ غربي مغلق على نفسه على زعم أنّه هو تاريخ العالم[1]".

ب- الديمقراطية التداولية كبديل لتحقيق الاندماج الاجتماعي:

إنّ تجاوز مرحلة القوميات يجعلنا نترك كل أشكال العاطفة أو الانتماء الديني أو العرقي كأساس نعتمده لترشيح أحد الأفراد أو اختياره دون الآخرين ليكون قائدا للجماعة السياسية، إنّ المجتمع الواعد الذي يطرحه هابرماس في مشروعه السياسي ينطلق من رغبة وقدرة كل مواطن على صناعة المستقبل السياسي الأفضل للجماعة السياسية من خلال البرامج والأفكار التي يطرحها بغضّ النّظر عن أصله أو دينه أو جنسه، أي كل ما هو خارج عن الذّات، إنّ عالم الممارسة والنجاح في الواقع هو المخبر الحقيقي لمنح التقدير والاستحقاق للأفراد وعليه "...أنّ الوحدة السياسية لجماعة ما يمكن أن تنشأ نتيجة الممارسة الديمقراطية ذاتها، فالأمة المدنية التي يدعو إليها لا تجد هويّتها في جماعة قبل سياسية بل في الممارسة الديمقراطية للمواطنين [2]". وعليه فإنّ مخبر الحياة هو الذي يجعل المواطنة الحقيقية مقرونة بما يقدّمه كلّ فرد لوطنه من خلال الإنجازات والأعمال والتضحيات، وعليه فالحكم يأتي بعد تفعيل المشاركة الديمقراطية وتنمية العمل الجماعي من خلال "...إرساء آليات تمثيل ومشاركة سياسية، مناسبة لظهور ثقافة عمومية ديمقراطية، وذلك بالنّظر إلى الرّعايا كمواطنين مدعوّين لممارسات تشاورية، بحيث تخلق لدى هؤلاء الإطار الملائم لظهور شعور بالانتماء وبمسؤولية مشتركة، ومن ثمّ شروط ملائمة لاندماج وطني ناجح [3]". وهكذا تكون نقطة الانطلاق لبناء مجتمع الغد أو

---

1 كارل ياسبرز، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د-ط)،2007م، ص65.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص149.

3 المرجع نفسه، ص149.

المجتمع المعاصر مرتكزة على أسس قانونية ومبادئ مجرّدة ذات بعد عالمي لا يشكّل فيها الماضي التاريخي شيئا بالموازاة مع جيل الحاضر الذي أضحى يدرك أنّ تلك الماضوية في تعدّداتها الثقافية والدينية والعرقية تشكّل مجالا لمزيد من الاختلاف والتّفرقة والتّطاحن والصّراع في حين أنّ الوحدة السياسية هي تلك التي يصنعها المؤمنون بها وبضرورة العقد المجرّد عن كل مزيد والذي يصلح دستورا لكل مواطن معاصر ذو أفق عالمي، وعليه يؤكّد هابرماس قائلا: "في مجتمع معقّد يشكّل البناء التّداولي لرأي وإرادة المواطنين القائم على مبادئ السيادة الشعبية وحقوق الإنسان في النهاية الوسيط الذي ينموا فيه الارتباط المجرّد[1]".

إنّ العقلانية الجديدة التي يطرحها هابرماس كحل لمشكلاتنا تحت مسمى العقلانية التواصلية والتي يرى أنّه يستحيل تحقيقها إلاّ ضمن نظام سياسي يختلف عن النظام الجمهوري والمؤسس على الإرادة الجماعية والتي تستثني أو لاتعير اهتماما برأي الأقليّة "...فمن الواضح أنّه لا مبرّر للحكومة في التعدّي على حرّية الأقليّات بخنق آرائها، حتى حينما تكون الحكومة مستندة إلى أغلبيّة متماسكة من الرّجال الذين يعتنقون الآراء المضادّة [2]"، هذا النقص يقبله هابرماس مع التصحيح قائلا: "...لكن شريطة أن نفرغ مفهوم الدولة الجمهورية من مضمونها أي كدولة تضمن استقلالية المواطنين ذاتهم. ففي الوقت الحالي فالعديد من القرارات المهمّة تتّخذ دائما في سرّية تامة بدون أن يكون للمواطنين الحق في المشاركة فيها، وبدون استشارات وطنية تضفي صفة الديمقراطية على مثل هذه القرارات الحساسة والمهمّة[3]". في مقابل النظام الليبرالي الذي يهتمّ بالفرد ويركّز على الحريات الفردية أكثر من

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص149.

2 أ.م.جود، النظرية السياسية الحديثة، ترجمة: عبد الرحمن صدقي أبو طالب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط2، 2012م، ص32.

3 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص125.

اهتمامه بالمجموع، وأمام كلا النظامين وقصورهما عن تحقيق النموذج التواصلي يقترح هابرماس نظاما سياسيا مغايرا تحت مسمى "الديمقراطية التداولية " وهكذا "...فبالنسبة لهابرماس يكمن امتياز الديمقراطية التداولية في قدرتها على تحقيق المطالب المعيارية الفردانية للمذهب الليبرالي وكذا المعيارية الجماعاتية للمذهب الجمهوري[1]".

إنّ تشكّل الرّأي الجماعي حول موضوع ما لا يتمّ تبعا للنظام السياسي سواء الليبرالي أو الجمهوري، وإنما من خلال الحوار والنقاش داخل الفضاءات العمومية والتي وحدها تتيح خلق التفاهم وتحقيق الإجماع وعليه "يجب على المواطنين أن يعوا حقّهم في التواصل والمشاركة ويمارسونه بنشاط، وبالضبط بطريقة لا تركّز على مصالحهم الشخصية، بل على مصالح الجماعة. ويتطلّب هذا قدرا من التحفيز لا يمكن فرضه بطريقة قانونية. ويعتبر فرض المشاركة في الانتخابات جسما غريبا في دولة الحق الديمقراطي تماما كما هو الشّأن فيما يتعلّق بالتضامن[2]".

بعيدا عن صناديق الاقتراع سيوجد هابرماس شكلا جديدا لتعبير الأفراد والجماعات عن آرائهم ومواقفهم وتصوّراتهم إزاء كل جديد يحصل داخل المجتمع لتتمّ بذلك مناقشته وتشكيل الحقيقة حوله وفق ما يتّفق عليه المناقشون ويرونه حقيقة، وعليه "طبقا لذلك يتغيّر مفهوم الحقيقة كلّيا مادام قد تأكّدنا اليوم أنّ لا الذات أو الجماعة بمقدورهما بلورة حقيقة كاملة ونهائية، فهي تحاول وعبثا

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص150.

2 يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، يناير2013م، ص50.

تحاول...أي أنّ الأهم هنا ليس ما أدّعيه أنا أو أنت من حقائق، بل ما نستطيع الوصول إليه معا ونتّفق عليه بشأنها، وهو ما يفسّر جاذبية هذا الجذر المعرفي الجديد وصعوبته في آن[1]".

وهكذا تستطيع العقلانية التواصلية خلق عالم جديد متجانس فيما بينه ولـ "تذكّر هذه العقلانية التواصلية بالتصورات القديمة عن اللوغوس (العقل) بقدر ما تحمل على مستوى المعاني الفضيلة التي يمكن أن يتّصف بها قول مصالحة لا إكراه فيها وتأسيس اتفاق عندما يتجاوز هؤلاء الذين يشاركون فيه، بفضل اتفاق مبرّر عقليا. تصوّرات كانت تتّسم في البداية بتحيّز ذاتي. إنّ العقل التواصلي يعبّر عن نفسه في فهم انفكّ تمركزه على العالم [2]" ولعل النقاش المحكوم بأخلاقياته هو الذي يفصل في الأخير بين الآراء "فممارسة التّفكير يجب أن تكون منفتحة ومتّجهة نحو تواصل عمومي، فالبناء الذّاتي للرّأي يكون متبوعا بالنّقاش والجدل للتّمييز بين الأفكار العقلانية والقابلة للممارسة والأخرى غير العقلانية[3]".

"إنّ أعضاء المجموعة يعيشون وهم يدركون بأن هناك خطر ظهور مواقف جديدة، لكن هذا التهديد لن يشكّك أبدا في ثقتهم الساذجة في العالم المعايش، إن الممارسة التواصلية اليومية لا تتفق مع أن فرضية كل شيء سيتغيّر جذريا[4]"

---

1 حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م، ص14.

2 هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: د.فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، (د–ط)، 1995م، ص–ص482–483.

3 نور الدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، المرجع السابق، ص58.

4 Habermas J, Ecrits politique, Tr, christian Bouchindhomme et Rochlitz, édition cerf, 1990, p79.

إنّ هابرماس يجعل من الفضاء العمومي القاعدة الأساسية التي يتمّ داخلها النقاش مستخدمين في ذلك العقل التواصلي والتحاور في إطار البين ذاتية والاعتماد على الحجة والبرهان والمعقولية كأخلاقيات للنقاش يلتزم بها الجميع " أي أنّ العقل التواصلي الذي يتحدّث عنه هابرماس ليس عقلا مثاليا يتصوّر المعايير الأخلاقية والقانونية بصورة قبلية، بل هو عقل يتميّز بقدرته على المشاركة في حوار برهاني لوضع هذه المعايير أو رفضها[1]".

يحاول هابرماس أن ينتج شكلا جديدا في فهمنا لما يمكن أن نقول عنه أنّه حقيقة ليكون امتثالنا لها نابعا من حوارات ونقاشات عديدة داخل الفضاء العمومي متمسّكين بأخلاقيات النقاش "ولهذا السبب يرى هابرماس أنّ نظرية إجماعية للحقيقة يجب أن لا تقتصر على حقيقة الملفوظات لأنّ المسألة تدخل فيها اعتبارات الدّقة والصدق والمعقولية. ثمّ إنّ الإجماع يكمن، بالضبط، في كون هذه الإدّعاءات الأربعة يجب أن يكون معترفا بها من طرف المتكلّمين المشاركين في المحادثة أو المناقشة[2]".

يرى هابرماس أنّ الاتفاق حول أساس ومبدأ للمناقشة والحجاج والمناظرة يتمّ من خلال أساس عام " أمّا المبدأ العام، فينضبط به منطق كل ممارسة للتّدليل الحجاجي، إذ يعلّق صحّة القاعدة المعيارية بقبول الأشخاص المعنيّين بها لكل النتائج والآثار الفرعية المترتّبة عليها بسبب عمل الجميع بهذه القاعدة من أجل جلب المنفعة لكل واحد منهم، ذلك لأن شمول العمل بها لكلّ الأفراد هو وحده الذي يمكّن من الظّفر بالتّفاهم والإجماع [3]". لنتمكّن من الخروج عن الصورة والأشكال المفروضة علينا باسم الحق أو القانون والتي لم تتشكّل داخل فضاءات الفضاء العمومي ولكن ضمن قوّة النظام

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص152.

2 محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998م، ص86.

3 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م، ص126.

على حد تعبير فوكو والذي مكّن العقل البورجوازي من إحكام سيطرته على المجتمع من خلال المعرفة وعلاقات السيطرة فإذا كانت في الماضي "...وفي جميع هذه الحالات يكون المطلوب –نتيجة لذلك– واحدا، وهو طاعة الناس، فالفرد الذي يواجه القوّة/القانون، هو الذات المطيعة. بكلمة أخرى، (هناك قوة شرعية في جانب، وإنسان مطيع خاضع في الجانب الآخر[1]".

لم يكن التطوّر الحاصل في علاقات القوّة مستقبلا إلاّ على مستوى الشكل ومستوى تطوّر الوعي البورجوازي وقدرته على خلق صورة مماثلة ولكن أكثر تعقيدا مستفيدا من كل المعارف الإنسانية باستغلالها وتوظيفها ضمن مشروع السّلطة "...وهو في رأيه، من أعظم إنجازات المجتمع البورجوازي. وهو ليس مرتبطا بصورة القانون، ونقول: لا يمثّله قانون من القوانين. وهو بالإضافة إلى ما تقدّم، لا يقدر نظام الكبح أو القمع أن يصفه. هذا النّوع الجديد من القوّة لايثبته مفهوم الحق، بل مفهوم التّكنيك، ولا يفهم بالإشارة إلى القانون، بل بواسطة التّطبيع، ولا بالعقاب، بل بالمراقبة والضبط، أي بطرق ووسائل تتعدّى الدّول وأجهزتها[2]".

إنّ خروج العقل العملي من فلسفة الحكم إلى محاولة الفهم يمنحه القدرة التواصلية التي بدورها تجعله قادرا على إبداء الرّأي وتقبّل النقد ومن ثمّ تغيير الآراء التي لا يمكن أن تحمل صفة القناعات التي عرفها العقل العملي عند هابرماس، وهكذا فإنّ الديناميكية والمرونة للعقل التواصلي تجعله قادرا على التّمركز البينذواتي بشكل منفتح على كل شعوب العالم والانسجام مع كل الاتجاهات الفكرية والثقافية "ويرتكز استعمال العقل هذا في تصوّر هابرماس، على تبادل الحجج بطريقة تجعل من وضعية كل متحدّث قابلة للتغيّر بالنّظر إلى نوعية الحجج المقدّمة من طرف المشاركين الآخرين، وبهذا لا يمكن ان يختزل التداول الديمقراطي في محاولة فرض قضية من طرف سلطة ما لمجرّد أنّها تعتقد في صدق

---

1 ليندا هتشيون، سياسة ما بعد الحداثة، تر: د.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص27.

2 المرجع نفسه، ص–ص27–28.

هذه القضية أو ملاءمتها، بل يقتضي على العكس من ذلك نوعا من أخلاقيات الحوار (Ethique de la discussion) التي تسمح بأن يبقى رأي كل واحد من المتشاورين قابلا للنقد من طرف الآخرين[1]".

إنّ الإقرار بعدم وجود حقيقة ثابتة عبر الزمان والمكان مرهونة بظروف التكوين وأدوات الحوار والنقد وبنية اللّغة المتاحة كل هذا يضع الذات أمام امتحان نسبية الحقيقة التي تحتفظ بها لنفسها وتبعد القرار عن المركزيّة ومن ثم إقصاء آراء الآخرين و "على كل إن المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسمّيه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع إلاّ إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتيا إلى ذلك التمرين الذي يمكّننا من خلاله تبنّي وجهة نظر الآخر بغية تحقيق ما يسمّيه بياجيه زحزحة تدريجية للأنا عن المركز وبالمرّة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها. ومن ثمّة التخلّي عن تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم[2]".

إنّ الخروج من طرح العقلانية إلى طرح العقلانيات ينتج فضاءات عقلية متعدّدة لا تتبنّى الطّرح نفسه إزاء المواضيع التي تتناولها أي لا تحمل التصورات عينها "كل إنسان هو بذاته عالم" ومع إقرارنا ذاتيا بأنّ الاختلاف جوهر متأصّل في الفكر الإنساني من خلال منطلق لا شمولية العقل والإقرار بأنّ كل مآسينا عبر التاريخ تعزى للفهم الخاطئ لطبيعة العقلانية وإصرار كل طرف على أنّه هو من يملك الحقيقة ومن يخالفه فهو مخطئ ينبغي إقصاؤه أو القضاء عليه، ومن هنا جاءت العقلانية التواصلية عند هابرماس لتنزع ملكية الحقيقة من الجميع بما فيهم السلطة التي دائما ما تدعو إلى احترام القوانين مع أنّ الممارسة الديمقراطية والتي تقتضي تشاركية صناعة القانون من قبل الشعب هي غائبة، وعليه

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص-ص152-153.

2 يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم: د.عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، بيروت، لبنان، ط1، (1431هـ-2010م)، ص-ص22-23.

"يشكّل الحوار في هذه النّظريّة إذن مصدر لشرعية القانون، بمعنى أنّه لا يمكن للمعيار القانوني أن يستمرّ كقانون شرعي إلاّ في حالة خروج المواطنين من وضعهم كمواضيع للقانون ليأخذوا وضع المشاركين في الاتفاق حول صياغة قواعد الحياة المشتركة [1]". وبهذه الطّريقة تصبح الممارسة الديمقراطية صحيحة وتخرج عن طابعها الشكلي الذي يحصر المشاركة السياسية للأفراد ويربطها بمواعيد انتخابية ثابتة لتصبح ممارسة الفرد للفعل الدّيمقراطي لا تتجاوز النصف ساعة في حياته كلّها، وإذا افترضنا حياة بيولوجية يمكن أن تمتدّ لثمانين عاما أو أكثر فسيكون نصيب الحياة السياسية من الحياة البيولوجية لا يتجاوز النصف ساعة، وهكذا يدعو هابرماس إلى تفعيل دور المواطنين السياسي ليصبح متواصلا ومستمرّا من خلال مراقبة عمل السّلطة وجعلها تعود إلى رأي المواطنين باعتباره يمثّل الشرعية الديمقراطية لكل قرار يمكن أن يتّخذ بإدراجهم كمشاركين في عملية التشاور والتحاور التي تسبق صناعة القرار النهائي.

ج- تجاوز الإطار الإقليمي إلى مابعد الوطني:

إنّ عالمية الفكر الديمقراطي التي يؤمن بها هابرماس بإمكانية تحقّقها وتجسيدها لدى كل المواطنين عبر العالم تندرج ضمن إقراره بأن العلاقات التواصلية بين الأفراد هي التي تمثّل شرعية أي نظام سياسي، ولعلّ الكثير من النّظم الغير ديمقراطية اليوم والتي تفرض منطق وجودها بالقوّة نشاهد شعوبها متمسّكة بالخيارات الديمقراطية وتبحث يوميّا عن الحل الذي يجعلها تعيش حرّية التعبير والتفكير، ولعلّ القيم الأخلاقية الديمقراطية وتنامي الإحساس بها لدى شعوب العالم هو ما يجعل الذوات تنزع نحو السير في نفس الفضاء السياسي الديمقراطي بغض النّظر عن الحدود الجغرافية والبعد الإقليمي وتباين أنظمة الحكم، "إنّ أعضاء الإتحاد الأوروبي يحرّكهم شعور قويّ بالهدف الإستراتيجي الذي يمتدّ

---

[1] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص153.

إلى ما يتجاوز مجرّد التكامل الاقتصادي، فالوحدة الأوروبية في حقيقة الأمر تشكّل هدفا سياسيّا أكثر منه اقتصاديّا[1]".

وعليه فإنّ الاعتماد على ما هو قائم "...لا يناقض فكرة ارتباط المواطنين فيما وراء انتماءاتهم العاطفية بمبادئ قانونية وبقيم أخلاقية كونية بإمكانها إرساء بنية فعّالة لهوية سياسية متحرّرة من التّحديات القبلية والهويّة[2]".

إنّ هذه القدرة على تجاوز الإطار الإقليمي إلى إطار ما بعد وطني لدى هابرماس هو مشروع تحقّق جزء كبير منه بالفعل خاصّة عند مراقبة الواقع الأوروبي الذي عرف مسرحه الجغرافي حربين عالميتين ومع ذلك استطاع إنشاء قيم أخلاقية وتنمية شعور مشترك جعله يبني اتحادا يعكس ذلك الشعور المتنامي في جميع المجالات " فحسب اتفاقية الإتحاد الأوروبي، تقترح دول الأعضاء في الإتحاد الأوروبي للدفاع تكوين هويّة أوروبية للأمن والدّفاع [3]". وهنا يقول هابرماس: "إنّ الانصهار الذي تمّ بين هذين العاملين (الديمقراطية والقومية) قد فقد من قوّته بعد حربين عالميتين وتجاوزات نزعة قومية راديكالية (يقصد النازية). ولم تكن ألمانيا المسرح الوحيد الذي نما فيه هذا الشعور بل في دول أوروبية كثيرة. ومن جهة أخرى يستند الإتحاد الأوروبي فوق ذلك على المبادئ الدستورية وليس على هوية قومية مشتركة. لقد حدث على الصعيد الأوروبي فصل تدريجي للدستور عن الدّولة فالإتحاد الأوروبي

---

1 داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة: رحاب صلاح الدين، المرجع السابق، ص230.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص154.

3 جاك فونتانال، العولمة الاقتصادية والأمن الدّولي مدخل إلى الجيو اقتصاد، ترجمة: محمود براهم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2009م، ص247.

ليس دولة لا يتمتّع باحتكار العنف المشروع بحسب تعبير ماكس فيبر [1]". "فالشمولية تدلّ على حقيقة أنّه، من الآن فصاعدا، لا شيء ممّا يحدث في كوكبنا يعدّ حدثا محدّدا مكانيا، بل إنّ كل المخترعات والانتصارات والكوارث تخصّ العالم بأسره وأن علينا نحن أن نعيد توجيه حياتنا وأعمالنا، منظماتنا ومؤسساتنا على امتداد محور محلّي- عالمي وتنظيمها من جديد[2]"

إنّ شكل الإتحاد الأوروبي الذي يدعو إليه هابرماس يتجاوز الشكل الكلاسيكي القائم على مبدأ القومية والهوية المشتركة ويتعدّاه إلى ركيزة أكثر قوّة وأكثر ضمانا وحفاظا لما يمكن أن نصل إليه عبر الشعور المشترك والذي يدفع بالمواطنين إلى خلق الشكل السياسي على مستوى القاعدة عوض فرضه بالقوة من خلال سلطة سياسية أو رؤية ماضويّة لفكرة الإتحاد "...لأن المقصود من هذا البناء السياسي الجديد لأوروبا بالنسبة له، هو بالضبط تجاوز المبدأ القومي في معناه العام، بمعنى أنّه لن يكون هنالك ولايات متحدة أوروبية على غرار الولايات المتحدة الأمريكية، بل يكون الهم الأول للإتحاد الأوروبي هو ضمان اندماجه السياسي على المستوى الأفقي للحقوق العابرة للأوطان واقتسام السيادة الوطنية، وليس على المستوى العمودي المتمثّل في إرساء سلطة ذات سيادة على غرار ما هو حاصل في الدّول الفيدرالية القائمة على الأسس التّقليدية للإكراه العسكري، التعليمي والمالي[3]".

يمثّل الإتحاد الأوروبي النموذج الأبرز والذي يطرحه هابرماس على مستوى التكامل الما فوق وطني إلى المستوى القاري، حيث أن مؤسسي هذا الصرح الاقتصادي والسياسي والاجتماعي "...وقّعوا على مئة ألف صفحة وأكثر تضمّنت قوانين عامة على مستوى الإتحاد الأوروبي. تنظّم كل شيء من علم السياسة إلى حماية المستهلك، وأرست المعايير والآمال المشتركة، وأنشؤوا أيضا محكمة عدل أوروبية

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص155.

2 أورليش بك، ماهي العولمة، تر:أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط2، 2012م، ص33.

3 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص-ص155-156.

تجتهد في إنفاذ قوانين هذه اللاّئحة. وأوجدوا ذراعا إدارية تمثّلت في 'المفوضية الأوروبية' كي تقترح قوانين جديدة وتنفّذ سياسات مشتركة في مجال التجارة الخارجية، والزراعة، والمنافسة، البرامج لتوفير المساعدات المالية للمناطق المتخلّفة من الإتحاد، ولتعزيز التّقارب الاقتصادي. وقد اعتمد ستّة عشر عضوا من أعضاء الإتحاد العملة الأوروبية الموحّدة (اليورو) وخضعوا لسياسة نقدية مشتركة يديرها البنك المركزي الأوروبي[1]".

إنّ هابرماس يؤكّد هنا على أنّ رهان الوصول لا يمكن أن يتحقّق بالعودة إلى الماضي في شكل القومية والهويات المشتركة بقدر ما ينبغي التّأسيس له في الحاضر لصناعة مستقبل قائم على فهم متبادل ولغة حوار وتواصل بين مختلف المواطنين الأوروبيين لإيجاد رؤى توافقية وفهم متبادل لمشوارهم السياسي معا من خلال "...الثقافة السياسية المتقاسمة التي ستصبح الأساس لقيام هوية أوروبية ليست معطى تاريخي أو بيولوجي بل يجب تأسيسها بالممارسة الديمقراطية تداوليّا وتواصليّا. بمعنى أنّه لا يمكن لها أن تتحقّق داخل الإتحاد الأوروبي إلاّ من خلال ديناميكية مواجهة تداولية تواصلية بين مختلف التقاليد الوطنية[2]".

إنّ خلق الإتحاد الأوروبي ووصوله إلى تبنّي نظام فيدرالي لا يمكن أن يتحقّق من وجهة نظر هابرماس إلاّ من خلال المشاركة السياسية للمواطنين كلّ في إطاره الوطني ولكن بالاعتماد على الفضاء الأوروبي ككل كقاعدة للنقاش وبناء النتائج، وعليه يجب إذا أن تكون صورة المجتمع المدني في أوروبا، حيث ينبغي على المواطنين الأوروبيين "...أن يتعلّموا النّظر إلى أنفسهم كفاعلين يقرّرون بطريقة مستقلّة وإنّما كأعضاء في جماعة عالمية ويتحمّلون مسؤولية الدّفاع عن المصالح الكونية في إطار

---

1 داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة: رحاب صلاح الدين، المرجع السابق، ص228.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص156.

اختياراتهم الخاصة[1]". كما لاننسى كذلك دور الأحزاب السياسية والتي ينبغي أن تأخذ على عاتقها مسؤولية مناقشة كل ما يتعلّق بالقارة الأوروبية وما يواجه الإتحاد من تحدّيات على أن تتم هذه النقاشات داخل فضاءات عمومية أوروبية لأنه "و"انطلاقا من هذا الإطار الفدرالي يمكن خلق دافع يسمح بتشكيل نظام لأحزاب سياسية تتعدّى الحدود الوطنية لتشمل مختلف دول الإتحاد، كما يسمح أيضا بميلاد مجتمع مدني ومجال عمومي ذو بعد أوروبي عام، وتأسيس ثقافة سياسية بإمكانها الاعتراف بكل حامل لجواز سفر أوروبي كمواطن ينتمي إلى نفس الكيان السياسي [2]". وهنا نلاحظ كيف أنّ هابرماس يحاول بناء المستقبل اعتمادا على تنمية الشعور بالقيم الأخلاقية لدى الشعوب الأوروبية، أي ذلك العنصر الذي لم يستكمل في مشروع الحداثة والذي بتوافره وحضوره يتحقّق المشروع الذي طرحه عقل التنوير وفق الصورة التي رسمها لنفسه لحظة ميلاده، ولكن مع خلق ميكانيزمات أكثر ديناميكية وفاعلية تتماشى ولغة العصر والواقع المعاصر متمثّلة في العقلانية التواصلية التي يطرحها هابرماس كحل يمكّن شعوب العوالم المعيشة من العيش المشترك والفهم المتبادل الذي يغيب عنه إقصاء الآخر أو الآخرين ومعه نتجنّب كل أشكال العنف سواء بين الأفراد أو الدّول، وحيث أنّ الوصول لمثل هذا النموذج السياسي الذي يطرحه هابرماس يقتضي خلق عقد اجتماعي يكرّس هذه القيم الجديدة التي يعكسها العقل التواصلي الأوروبي حيث "يؤكّد هابرماس في هذا السّياق أنّه لا يمكن لمواطني الدّول الأعضاء في الإتحاد الأوروبي أن ينظروا إلى بعضهم البعض كأعضاء في نفس الجسم السياسي إلاّ منذ اللحظة التي يوافقون فيها بالاستفتاء، على وضع دستور مشترك. انطلاقا من هذه اللحظة فقط يمكنهم أن يتقبّلوا إعادة توزيع جديد عادل للمهام فيما وراء الحدود

---

1 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص122.

2 المرجع نفسه، ص123.

الوطنية[1]". وهكذا فإنّ الدستور الجديد يخرج من صياغة مواطنين ضمن إطار وطني إلى صياغة تستدعي مشاركة كل مواطني الإتحاد الأوروبي ليكون بذلك المعبّر و المؤطّر للعمل السياسي الفوق وطني وليصبح الفضاء المشترك الذي يعقلن العالم المعيش من خلال عقل تواصلي في إطار ما بعد وطني. لذلك يؤكّد هابرماس "...حاجة الإتحاد الأوروبي إلى دستور يحمي كمالية الأمم المشاركة فيه، وينظّم بشكل واضح توزيع الكفاءات بين السلطات الأوروبية ودول الأعضاء في الإتّحاد [2]". ومع حصول هذا الانسجام و نجاح الوحدة السياسية ينبغي إذا أن يتبعها نظام قضائي أوروبي مشترك "فالمحاكم الوطنية منذ الآن ستكون مرتبطة بفضاء المحكمة الأوروبية للعدالة، وفي أحسن الحالات، فالحكومات الوطنية تعمل على تطبيق القرارات المتخذة من طرف الأغلبية المؤهّلة في الإتحاد وإن كانت هناك اعتراضات ضدّ هذه القرارات المتّخذة في بروكسيل[3]".

3-4- الوطنية الدستورية بين الواقع والتجريد:

إنّ هابرماس يستفيد من معطى الوطنية الدستورية لأقصى حد من حيث أنّه يحتفظ بالمعطيات الماضوية المؤسسة للدّولة أي كل ما يتعلّق بالقومية والعادات والتقاليد والثقافة التي يحملها الأوروبيون، والذين يتمكّنون من التنازل عن وعي عن ذلك العنصر المحرّك لتأسيس الكيان السياسي وفق تلك الخلفية إلى رؤية مغايرة قائمة على أسس قانونية تجعل الجميع على قدم المساواة وفق بناء مجرّد وجديد هو دستور يتعامل مع كل المواطنين على أساس قانوني وليس عرقي "...بطريقة تجعل من المقبول

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص-ص157-158.

2 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص125.

3 المرجع نفسه، ص126.

الجمع بين الوحدة السياسية والتعدّد الثقافي [1]". إلاّ أنّ هذا البناء الجديد الذي يرى فيه هابرماس امتيازا وقوّة قادرة على معالجة الخلل الذي يمكن أن يطال تأسيس الدّول، لم يسلم من النّقد من قبل الكثير من المفكّرين الذين نظروا إليه كشكل مثالي أكثر من اللاّزم لا ينسجم ولا يراعي حقيقة أن كل الانتماءات العرقية والقومية لا يمكن أن تختفي وستعود للظّهور والتعبير عن نفسها دائما، وهو ما أشارت إليه الباحثة "دومينيك شنابر" قائلة: "إنّ تصوّر هابرماس هذا لا يولي اعتبارا لواقع المجتمعات الإنسانية، فهذه الأخيرة في الأساس ليست مشكّلة من مواطنين، بل من أشخاص مادّيين لهم أهواء وانتماءات خصوصية، وعليه فمن الصّعب إذن على مبادئ ومؤسسات المواطنة، أن تؤطّر وتحكم وتنظّم الحياة الجماعية إلاّ إذا أخذت بعين الاعتبار واقع المجتمعات الإنسانية والعناصر الوجدانية للأفراد الذين يشكّلون هذه المجتمعات، إذ من غير الممكن اندماج الأشخاص في فضاء سياسي عن طريق أفكار مجرّدة مهما كانت محترمة مثل دولة القانون والوطنية الدستورية وحقوق الإنسان [2]".

رغم كلّ النقد الذي يواجهه هابرماس لمشروعه ما فوق الوطني المبني على الوطنية الدستورية، فإنّه يظلّ يتطوّر باستمرار ويحاول أن يعزّز من مكانته العالمية بالرّغم من المشاكل التي تعترض هذا البناء فوق الوطني ليبقى هناك فرق بين حلم للهروب من الواقع وحلم يسعى أصحابه لتحقيقه وتجسيده كما يفعل هابرماس، ويكفي مشاهدة حال ألمانيا اليوم لندرك أنّ "...صمود رؤيته يكمن في ملاءمة ردّها الديمقراطي على كوابيس الماضي الألماني. وعلى الرّغم من كل الأخطاء التي وقعت فيها ألمانيا،

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص158.

2 المرجع نفسه، ص159.

فهي الآن إحدى الديمقراطيات الأكثر انفتاحا في العالم، وكان لهابرماس الإسهام الأساسي في إمكانية حدوث ذلك[1].

3-5-التعدّدية الثقافية (أفق وحدة أم انفصال)؟

لقد تمّ تداول مسألة التعددية الثقافية **le multiculturalisme*** بقوّة مع نهاية القرن العشرين حيث ظهر اتجاه جديد مع مطلع الثمانينات تحت مسمّى "الجماعاتية" ينادي بضرورة تدخّل الدّولة لحماية الثقافة والمعتقد الخاص بالأقليات واعتبار هذا التّدخّل واجبا من واجبات الدولة المعاصرة، حيث "أنّ العولمة وما جلبته من خصوصيات تهدف إلى ذوبان الفوارق في تشكيل المواطن وفق نظم كونية تصبح مثار جدل ونقاش، لأنّ القسم الأكبر من الثقافة إنّما هو مقوّمات جوهرية وأصبح من الصّعب تغييرها[2]". ولعلّ هذا ما يفسّر ما حصل في كندا بين مقاطعتي الكيبك والمقاطعة الأنجلوسكسونية، حيث أن إحياء مثل هذه النعرات وتمظهرها بهذا الشّكل يرهن المشروع الليبرالي ويضعه في مأزق من خلال "...هذه التصورات التي تحيل بالضرورة إلى مرجعيات ثقافية متعدّدة ومختلفة، ومنه يتحوّل واقع التّعدّد الثقافي هنا إلى مشكلة تتعلّق بالطريقة التي يمكن أن تتعايش بها

---

1 أندرو بووي، الفلسفة الألمانية، تر: محمد عبد الرحمن سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015م، ص117.

* أصبح هذا المصطلح متداول بصورة جلية في الأدبيات السياسية على اثر الجدل السياسي الذي دار في كندا حول مسالة الاندماج بين المقاطعتين الفرانكوفونية و الانجلوسكسونية ، والذي ارتبط بمشروع الوزير الأول الكندي**بيار اليوتتريدو(1919-2000)** الذي دافع منذ سنوات السبعينيات عن فكرة أن كندا هي امة متعددة الثقافات . وقد توج هذا المسار بتحويل المفهوم منذ سنة **1982** إلى مبدأ دستوري يؤكد على أن المساواة المدنية تتماشى و احترام مختلف الثقافات(**انظر: عبد العزيز ركح ، ما بعد الدولة – الأمة عند يورغن هابرماس ، مرجع سابق، ص160**).

2 ود.حسين فريحة، المواطنة تطوّرها ومقوّماتها، مجلّة المنتدى القانوني، العدد 7، بسكرة، ص15.

الجماعات الثقافية المختلفة داخل مجتمع ديمقراطي [1]". حيث ظلّ هابرماس يحاول دائما خلق شكل اجتماعي جديد يبتعد عن مركز الأصل والعرق ومرتبطا بالقانون والدّستور، حيث تحاول هذه الجماعاتية بتساؤلاتها محاولة إيقاظ النزعات العرقية وجعل خصوصيتها مطلبا ينبغي على الدّولة الليبرالية الحفاظ عليه وحمايته، ولم لا تعزيزه وتنميته من أجل الحفاظ عليه في مقابل النموذج الأمريكي المهيمن والمسيطرن إلاّ أنّ الحقيقة لا تعني سيطرة النموذج الأمريكي في السينما وإنما الصناعة السينمائية الخاصة في هوليود هي من استطاعت بفضل تميّزها أن تصل إلى العالمية ثمّ إن النموذج الغربي الأمريكي مثلا لا يفرض على الآخرين أو المختلفين عنه الانسياق وراءه، بمعنى لا يوجد فرض لثقافة أو إرادة على الآخرين، وإنما هنالك دائما اختيار في ما نريد مشاهدته أو قراءته أو تعلّمه. "لقد نشرت الثّقافة العالمية طابعا موحّدا على صعيد الكرة الأرضية برمّتها، أمّا الثّقافات المحلية فتخضع إلى تحوّل ناتج عن التّعميم العالمي لثقافة الاستهلاك، دون أن تُجتَثّ من جذورها على أيّة حال. ومع ذلك فهي تفقد كفاءتها الذاتية التّقليدية. وتستمرّ بوصفها مادّة خام للثّقافة العالمية التي تتمتّع بشهيّة نهمة للتّجديد [2]". لذلك " يفترض المذهب الليبرالي أنّ الأفراد مستقلّون بما فيه الكفاية ليحدّدوا تصوّرهم الخاص لمصالحهم الشخصية، يكفي فقط أن نمنحهم الحق للقيام بذلك، فإذا لم تكن لهؤلاء الرّغبة في المحافظة على ممارسات ثقافية موجودة، فإنّه لا يجب على النظام السياسي الديمقراطي القائم أن يأخذ على عاتقه مهمّة حماية هذه الممارسات مثلما لا يمكنه أن يمنع الأفراد من تعديل ورفض هذه الأخيرة. من واجب الدّولة إذن حسب الليبراليين أن لا تتدخّل سياسيا في صراع التّصوّرات

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص162.

2 ريتشار مينش، الأمة والمواطنة في عصر العولمة (من روابط وهويّات قومية إلى أخرى متحوّلة)، ترجمة: عبّاس عبّاس، المرجع نفسه، ص242.

الفردية المتباينة للخير. وبالتالي يجب عليها أن تتبنى سياسة "حياد" وأن تعامل الأفراد المنتمين لها بمساواة دون أن تفاضل بين تصوّراتهم للخير [1]". وعليه فإن الحماية من الدولة تطلب لحظة يتمّ الاعتداء المباشر على أي فئة أو فرد من فئة، هنالك فقط تتحرّك الدولة الليبرالية لحمايته بصفته مواطنا يتمتّع بحقوق مثل بقيّة المواطنين الآخرين، أما في إطار الحراك الثقافي الذي صاغته العولمة اليوم فإنّ حركيّة الإعلام والثقافة الموجودة تعرض كل ما تريد دون أن تفرض نموذجا أو شكلا ينبغي الإقتداء به، وعليه فإنّ ضمور ثقافة معيّنة لا يعني حربا من طرف آخر وإنما يقع العبء ويتحمّل الخطأ المنتمون إليها بعدم المحافظة على ثقافتهم وانجذابهم إلى نماذج ثقافية أخرى والانصهار فيها، فـ"لقد أدّى تفكّك وفشل النّظام الثّقافي الوطني التقليدي في دول الجنوب إلى إفساح الطريق لآليات العولمة الثقافية، التي تسعى إلى توحيد العالم في منظومة قيمية وفكرية واحدة، تستجيب دون مقاومة لمتطلّبات ومصالح السّوق العالميّة [2]". ويتكلّم هابرماس عن الموقف الليبرالي ملخّصا إيّاه بقوله: " يطالب بعض الليبراليين أمثال جون رولز، ورونالد دوركين بنظام قانوني محايد من وجهة النظر الإيتيقية، من واجبه أن يضمن لكل فرد مساواة في الحظ تسمح له بمواصلة تصوّره لمصلحته الخاصة[3]" وفي مقابل موقف الليبراليين الذين يتبنّون موقف الحياد من جميع المواطنين بتعدّد مشاربهم الثقافية يصيح الجماعاتيون مطالبين أنّ الأخلاق لا تقتضي عدم التدخل بل العكس وإنما التدخّل لنصرة التصورات الجماعاتية للخير والدّفاع عنها بحكم عدم امتلاك الأفراد للأدوات أو القدرات التي تجعلهم ينهضون ويدعمون ثقافتهم " وفق هذا المنظور يؤكّد الجماعاتيون، فيما يخص مسألة التعدّدية الثقافية،

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص163.

2 عواطف عبد الرحمن، الإعلام العربي وقضايا العولمة، كتب عربية، (د-ط)، 2007م، ص322.

3 عبد العزيز ركح، ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص163.

على أنّ للدولة ليس فقط الحق، بل واجب العمل على تشجيع عناصر ثقافية معيّنة (سواء كانت تدعيم نشر لغة معيّنة أو تمويل مؤسسات ثقافية ودينية أو غيرها من العناصر الثقافية المحدّدة لانتماء جماعة خاصة) على اعتبار أنّ الأفراد لا يمكنهم القيام بخيارات حقيقية إذا لم يكن في استطاعتهم الارتكاز على موارد غنية ومتعدّدة [1]". وبالرّغم من التخوف الكبير الذي يبديه هذا الطرح المناهض لعولمة العوالم المعيشة إلاّ أنه في جزء كبير منه لا يستقيم مع الواقع الذي يؤكد على أن العديد من دول العالم الثالث لم تعرف إلى اليوم الحداثة فكيف تعمد إلى نقد ما لم تجرّبه "...إذ كيف يمكن أن ينافس بيان الكلمة تقنية المعلومة، في عالم تقني الوجود. نعم، قد يكون بالإمكان نقد الحضارة التّقنية المعاصرة فلسفيّا وقيميّا، ولكن نقد الشّيء لا يكون قبل ممارسته. فتيّارات ما بعد الحداثة الأوروبية جاءت بعد ممارسة الحداثة، ولذلك لا يستقيم بالنسبة لنا أن ننتقد ما لم نمارس، وأن نشجب ما لم نجرّب. ففرق بين نقد ماركس للرّأسمالية مثلا، ونقد غاندي[2]".

بين كلا الاتجاهين يتراءى موقف هابرماس منهما جليّا بحكم أنّه دائما ما كان يرى في النّزعات العرقية والمنحى القومي شكلا سلبيا يعيق عمليّة بناء المجتمع الما بعد وطني وتأسيس المواطنة العالمية " بمعنى آخر يتّفق هابرماس مع التّصوّر الليبرالي لحياد الدّولة إزاء مختلف الثقافات وأشكال الحياة الموجودة في المجتمع، فعلى النظام القانوني بالنسبة له، أن يكون محايدا إزاء مختلف الثقافات وأشكال الحياة (ذلك أنّه إن لم يكن كذلك فإنّه سيتناقض مع المثل الأعلى الذي يتطلّع إلى تحقيقه [3]". ثمّ إنه

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع نفسه، ص164.

2 تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار السّاقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص102.

3 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص166.

" من بين أبسط البديهيات الأخلاقية: مبدأ الشمولية، بمعنى أنّنا يجب أن نطبّق على أنفسنا المعايير ذاتها التي نطبّقها على الآخرين، إن لم نقل معايير أشدّ صرامة[1]".

هكذا فإن الطرح الجماعاتي يخالف مشروع المواطنة الذي يسعى هابرماس إلى تحقيقه على أرض الواقع لأنه يخلق اختلالات في تعامل السلطة الواحدة مع فئات مختلفة القومية داخل المجتمع الواحد ليصبح نصيب المواطنين ورؤية الدولة لهم ليست على نفس المستوى ويحصل بذلك التمييز ما يهدّد بظهور روح التّذمر وتنامي الكراهية والحقد الذي يمكن أن يولّد صراعات طائفية وتوتّرا يشوّش على المشهد السياسي ويبعث على عدم الشعور بالأمان وعليه فـ "إنّ الاندماج الذي يمكن ويجب على الأمة الديمقراطية أن تطالب به المهاجرين الوافدين على إقليمها حسب رأيه، لا يتمثّل إلاّ في قبول النظام الدستوري السّاري في الدّولة. بالإضافة إلى ضرورة امتلاك روح تسامح مع مختلف الثقافات وأشكال الحياة المتعدّدة...بمعنى أنّه لا يجب على الدّولة أن تفضّل ثقافة على أخرى أو أن تشجّع تصوّر للخير على حساب تصوّر آخر [2]". وهكذا فإن السلطة الديمقراطية تتعامل مع المواطنين على أنّهم مجرّدون من كل مزيد قومي أو ثقافي باعتبارهم أناسا أو بشرا متساوين في كل الحقوق وتقع عليهم نفس الواجبات دون تمييز أو تفضيل لأحد أو فئة على أخرى مع إقرار هابرماس تحت مسمى "العوالم المعيشة" بوجود الثقافات المختلفة والمتعدّدة داعيا إياها إلى التعايش واحترام بعضها البعض وفق قناعة "لاشمولية العقل" ووجود الفضاءات العمومية الجزئية التي لا يمكن أن تحلّ محلّ الفضاء العمومي الكلّي أو تستحوذ عليه ليبقى جميع المواطنين متساوين أمام القانون بمعنى لا يمكن للعقل العملي كـ (فضاء جزئي) أن يحتلّ مكان العقل التواصلي (الفضاء العمومي الكلي) والذي يملك

---

1 نعوم تشومسكي، الدول الفاشلة(إساءة استعمال القوة والتعدّي على الديمقراطية)، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د-ط)، 2007م، ص-ص9-10.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص167.

القدرة على الفهم واحترام آراء الآخرين من غير ثنائية الحق واللاحق أو الخير والشر ، وإنما محاولة فهم واحترام رأي الآخر ضمن عقل نقدي ينتقد ذاته قبل أن ينتقد الآخرين مقترنا دائما بملكة الفهم ومبتعدا عن لغة الحكم المسبق النابعة من الاعتقاد الليبرالي الذي يعتقد أنّ فهمه هو الصحيح وفهم الآخرين هو الخاطئ. إنّ "مثل هذا العقل قادر على تحويل إمكاناته النقدية بقوّة الالتزام بالتواصل الذي يحقّق الاتفاق بدون إكراه. فأنا أفكّر في قوّة التفاهم البيذاتي الذي يشكّل البديل الوحيد لاستعمال العنف في حالة الصراع. فبفضل القوّة اللاّإكراهية لأفضل حجّة، يسمح العقل بالبلوغ إلى اتفاق غير مبني على العنف، بما في ذلك الأجانب الذين هم في حاجة إلى تواصل من هذا النّوع للتعارف فيما بينهم كغرباء [1]". إنّ الخطاب المنطقي الذي يقصي الخطابات الأخرى باعتبارها غير منطقية مرفوض لدى هابرماس الذي يدعوا إلى "المنطق الاتصالي": "هنا نجد أن فكرة المنطق الاتصالي تسمح لنا بأن نتحرّك أبعد من الافتراض بأن المنطق لا بدّ من أن يكون الآمر النّاهي القادر على استبعاد ما يراه غير مناسب، لأن الهدف العقلاني لتحقيق الإجماع يتوقّف على الاعتراف بمطالب الآخر والنّظر إليها على أنّها مطالب شرعيّة[2]".

إنّ عالمية المواطنة تنبثق من شعور الأفراد بأنهم مواطنون عالميون، وهو ما يؤكّده الفيلسوف والاقتصادي "أمارتيا سين" حين يقول: " إنه لأمر خاطئ تماما أن نعتقد بأن كلاّ منّا مرتبط بهويّة واحدة لا تتغيّر –عرقية أو دينية أو وطنيّة– ولد بها فلكل شخص هويّات متعدّدة، تعتمد على مهنته وجنسه ووظيفته وطبقته وميوله السياسية،...وكثير من الهويات تتجاوز الحدود القومية، ما يسمح لنا

---

1 محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، المرجع السابق، ص138.

2 تيرنس بول، ريتشارد بيللامي، الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلّد الثاني، ترجمة: مي مقلّد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010م، ص62.

بتكوين ارتباطات دوليّة وبتحديد مصالحنا عبر مدى جغرافي واسع النطاق. هذه المرونة والتعدّدية تخلقان مجالا من حيث المبدأ، لإنشاء مجتمع سياسي عالمي بحق[1]".

بالموازاة مع تبيان الاختلاف الذي يحمله هابرماس إزاء الاتجاه الليبرالي فإنه كذلك يحذّر من مغبّة بعض أفكار الاتجاه الجماعاتي ويحذّر أي دولة من النّظر إلى فئة معيّنة بما يدعو له الجماعاتيون "...من اعتبارها حقوقا جماعية لجماعات ثقافية من الواجب حمايتها أو تطويرها، ذلك أنّه لن يكون في الإمكان في هذه الحالة، استبعاد إمكانية وقوع صدام بين حقوق ثقافية متناقضة لجماعات متعدّدة، أو قهر بعض الأقليات من طرف الأغلبية، مثلما هو واقع مع الأقليات الناطقة بالفرنسية في كندا والوالوتيين في بلجيكا والباسك في إسبانيا[2]".

إنّ مسألة تعدّدية الثقافة داخل المجتمع الواحد لا يرى فيها هابرماس أي تهديد لوحدة الجسد السياسي مادام العقل النقدي التواصلي داخل الفضاء الديمقراطي مرتبطا بالحوار والمناقشة واحترام كل الأطراف وآرائها "...فالنشاط التواصلي لا يكون مجرّد فعل تقوم به ذات منعزلة، ولكنّه مناقشة أو حوار يتمّ بين مختلف الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعلتين على الأقل. وتنتقل نظريّة الفعل التواصلي من نموذج حوار الذات مع نفسها إلى حوار يتمّ بين الذّوات المشاركة في التواصل. أي أنّه بمعنى آخر ليس حوارا فرديّا للفاعل مع ذاته، وإنّما هو حوار ومناقشة تدور بين ذوات فاعلة مختلفة، وهو حوار تحكمه شروط[3]". بل أكثر من ذلك أنّ الأغلبية المجتمعية في إطار ثقافة ما لا تسعى لكي تنصهر الثقافات الصغيرة داخلها بقدر ما تعمل على الحفاظ على خصوصية تلك الثقافات وتميّزها وجاذبيتها

---

1 داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة: رحاب صلاح الدين، المرجع السابق، ص227.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص168.

3 عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الإسكندرية، مصر، (د-ط)، 2002م، ص103.

الخاصة إيمانا منها أن نظرة الجماعات والأفراد للحياة ليست واحدة ليبقى "...من الضروري على الثقافة الغالبة، أن تتخلّى عن كل محاولة للانصهار مع الثقافة السياسية العامة والمشتركة بين جميع المواطنين من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن تبقى الهيئة المجسّدة للثقافة السياسية المشتركة قويّة بحيث يكون بإمكانها منع أمة المواطنين من التّشتّت والتجزّؤ [1]". لذلك ينبغي على الهيئات الفوق وطنية التركيز أكثر على الجانب الاجتماعي بدل حصره في المنحى الاقتصادي، لذلك نحن "...بحاجة إلى مزيد من التركيز على المسؤولية الاجتماعية المشتركة على المستوى العالمي كي نتمكّن من إزالة اختلال التوازن هذا، إذ تستطيع نسخة محدثة من الليبرالية الضمنية أن تتجاوز نطاق التّعدّدية المتمركزة داخل الدّولة فقط إلى تعدّدية أرحب تحتضن بهمّة كافّة المساهمات الممكنة في التّنظيم الاجتماعي العالمي التي تقدّم من المجتمع المدني والجهات الفاعلة المشتركة[2]".

إنّ ما نشاهده اليوم في عديد الخطابات لرؤساء الدول الغربية يعكس فكر هابرماس تماما فالرّئيس يخاطب المواطنين ويستمدّ تارة الحجة من الإنجيل (الكتاب المقدس) وتارة من القرآن الكريم وتارة من الثوراة وتارة من أقوال المفكرين والاقتصاديين، كل ذلك لأن الرّئيس يعكس الفضاء العمومي العام ولا يمكن أن يتبنّى طرح أي فضاء جزئي ويتحيّز له، لأنه رئيس كل المواطنين على اختلاف تبايناتهم الثقافية، ولعلّنا نشاهد كثيرا ضمن التجارب الاجتماعية والتي يقوم بها بعض الأفراد أو مؤسسات المجتمع المدني لملاحظة ردّة فعل المواطنين الأمريكيين مثلا عندما يتعرّض أحد المسلمين –أي إلى أحد أفراد الأقلية– إلى مضايقات أو إساءة من طرف مواطن أمريكي يختلف عنه لتكشف لنا الكاميرا كيف أن بقية الأمريكيين يدافعون عنه رافضين الإساءة لأي مواطن أمريكي لأنه مواطن رافضين

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص169.

2 داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة: رحاب صلاح الدين، المرجع السابق، ص224.

التدخل في خصوصيته وثقافته مع أنهم يختلفون عنها، وعليه "يجب تشجيع مواطن الدولة الليبرالية، الذي يكون مستعدّا للدفاع عن الأجانب وعن المواطنين الذين يبقون في هامش المجتمع وركوب المخاطر من أجل الدفاع عن المصالح العامة [1]". على حد تعبير فولتير: "ربما أختلف معك في الرّأي ولكني مستعدّ للتضحية بحياتي في سبيل أن تعرض رأيك".

يدعو هابرماس الجماعاتية ليس إلى مطالبة الدولة بالدّفاع وحماية الثقافات المتعدّدة بقدر ما يحمّل أصحاب الثقافات مسؤولية الحفاظ على تلك العادات والتقاليد وغرسها في جيل الناشئة إن هي أرادت أن تأخذ بها فلا مشكلة وإن هي فضّلت الانصهار ضمن فضاء العولمة، فلها كل الحرية في أن تختار ما تريد أن تكونه وعليه "يرى هابرماس أنّ بقاء الثقافات واستمراريتها في المجتمعات الديمقراطية الحديثة، يتوقف على قدرة هذه الثقافات على إقناع (وليس إكراه) الأجيال الجديدة، إذ تبقى التوجهات الإيتيقية للأفراد والجماعات في كل الأحوال متعلّقة بالحرّيات التي تضمنها دولة القانون، ومنه فليس في إمكان الجماعات الثقافية أن تدّعي شرعيّا إكراه أعضائها على احترام تقاليدها[2]".

3-6-السلام العالمي بين التصور الكانطي وأفق هابرماس:

لقد ظلّت فكرة تحقيق مجتمع عالمي كوسموبوليتي تراود الفلاسفة منذ القديم إلاّ أن الوصول إلى كونية المدينة حسب ما تعنيه الكلمة تعترضه عديد العراقيل. فلقد درج الاستخدام السياسي لكلمة الكوسموبوليتية على أنّه "...إمكانية القيام بممارسات سياسية تتجاوز ارتباط المواطنة بالإطار الوطني، وهو لذلك يرتبط بمفهوم المواطنة العالمية، هذه الأخيرة التي ظلّت منذ القديم تشكّل مشروعا فلسفيّا

---

1 يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، المصدر السابق، ص50.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص-ص169-170.

يهدف إلى وضع كلّية البشرية تحت نظام حكم واحد يحقّق أمل الإنسانية المنشود في العيش معا في سلام دائم[1]".

لقد عجزت المشاريع السابقة لخلق مجتمع عالمي في إطار ما بعد وطني على التّموقع وإثبات نجاعتها لتحقيق أهداف هذا المشروع فإن الطرح المعاصر نقل هذه المسؤولية وأزاحها من عبء يقع على كل دولة وطنية إلى مجال الأفراد والذين بإيمانهم بمبادئ كونية كالمساواة وحقوق الإنسان يستطيعون مع حمل هذه القيم المشتركة تحقيق هذا النموذج السياسي العالمي حيث "وفق هذا التصوّر يجب بحسب هؤلاء المدافعين عن الرّؤية الكوسموبوليتية للعلاقات الدّولية، الانتقال من الفكرة التي ترى في النظام السياسي العالمي باعتباره جمعية دول ذات سيادة إلى الفكرة التي ترى أنه يجب تصوّره باعتباره جمعية من الأفراد الذين يملكون وحدهم قيمة أخلاقية حقيقية، وتتكفّل هيئات ومنظمات فوق وطنية بمهمة حماية حقوق هؤلاء الأفراد ومصالحهم[2]".

وحيث أنّ الحديث عن المجتمع العالمي يقودنا بالضرورة للإشارة إلى فيلسوف اعتبرت فلسفته بمثابة حجر الأساس والذي أفرد كتبا حاول من خلالها مناقشة السبيل للوصول إلى تحقيق مثل هذا العالم بداية بكتابه "فكرة تاريخ عالمي من وجهة نظر كوسموبوليتية" والصادر سنة 1784م وصولا إلى كتاب "مشروع السلام الدّائم" والصادر سنة 1796م، ولعلّ مقال كانط عن التنوير كان البداية الفعلية للتنظير لبناء مجتمع عالمي، حيث "...عرّف كانط التّنوير: بأنه خروج الإنسان من الوصاية. بمعنى آخر استعمال الإنسان لعقله بدون تدخّل أي عامل خارجي. فهذه الوصاية التي يخضع لها الإنسان ليست طبيعية: فالإنسان حباه الله بعقل يسمح له باكتشاف الحقائق. فالعقل إذا لم يتعلّم

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص171.

2 المرجع نفسه، ص172.

يبقى في مرحلة الطفولة. فالتنوير يعني الارتقاء بعقول الناس إلى النّضج عن طريق التّعليم للوصول إلى الاستقلالية في إصدار الأحكام[1]".

إن دعوة كانط لتحرير العقل من الوصاية هي دعوة عالمية وليست مقصورة داخل فضاء جزئي، وعليه "... فالتّحرّر من الوصاية لن يكون شأنا فرديّا بقدر ما هو شأن جماعي، لهذا فتقدّم التّنوير الجماعي رهين بشرط أساسي: استعمال عمومي للعقل، تبادل حر للأفكار والآراء، بطريقة شفويّة أو كتابية. فالوصاية يمكن اعتبارها استبدادا روحيا لأنها لا تنفي حرّية تداول الأفكار بل حتى حرّية التفكير ما دام أن كما لاحظنا أن العقل لا ينبعث إلاّ بالتّواصل مع الآخرين [2]".وهنا تظهر جليّا الإضافة التي يقدمها "كانط" لمن سبقة من فلاسفة العقد "فدور كانط في نظرية العقد الاجتماعي مهم وأساسي. فروسو أسّس الدّولة على الإرادة العامة لكن لا مكان للفضاء العمومي فيها. فهي تلقائية وطبيعية: في ديمقراطية روسو فتوافق الإرادات تسبق الحجج والبراهين. فروسو يتخوّف من النّقاش إلى حدّ إقصائه من الإجراءات التشريعية لأنه يعتبر أن النقاش يدخل معه المصالح الفردية ويسمح بتشكيل أفراد شعبويّين من شأنهم أن ينحرفوا عن المصالح العامة[3]".

لقد أدرك كانط أن "...الاستعمال العمومي للعقل يجعل مهمّة المواطن مزدوجة فهو من جهة فاعل ومن جهة أخرى متفرّج. فالعالم أصبح الذّات العاقلة التي تستعمل عقلها بالإضافة إلى أنه يشير إلى أي فرد عاقل. فالتقدير الكوني للآراء الذي أعطاه كانط جعله في منأى عن التّصور النخبوي الذي

---

1 نور الدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر والتوزيع، المرجع السابق، ص-ص56-57.

2 المرجع نفسه، ص57.

3 نفسه، ص59.

يعلي من شأن العلم مقابل الرّأي [1]". وللوصول إلى هذا المستوى من التواصل المشترك بين العقول، كان لزاما على كانط أن يؤكّد "... أنّ هذا التقدّم الأخلاقي يتطلّب أن يتحلّى سكّان الجمهوريات اللّيبرالية بشعور كوسموبوليتاني بالمسؤولية، فحتى يكون التّشريع الذاتي أخلاقيّا بحق، لا بدّ أن يتصوّر نفسه من منطلقات شمولية. ولا بدّ أن تحترم حكم المرء الخاصّة الكرامة المتساوية لجميع البشر الآخرين–الذين يعتبرون مشرّعين بالمشاركة، ويؤلّفون البشرية جمعاء، وهو ما يطلق عليه كانط "مملكة الغايات". ولكن هذا يعني وجوب أن يتضمّن الهدف الكوسمبوليتاني أعدادا أكبر من البشريّة في التحرّر الأخلاقي العملي والسياسي الذي يتأتّى بواسطة الأنظمة والقوانين الجمهورية الليبرالية فقط[2]".

والملاحظ أن طرح الفيلسوف الألماني كانط (1724م–1804م) قد تغيّر ولم يبقى على حاله إيمانا منه بأنّ تخلّي الدّول عن سيادتها في مقابل نظام فيدرالي يحوي الجميع بداخله صعب واقعيا أن يتم هذا التنازل من قبل النظم الحاكمة لكل دولة وهذا ما جعله يبحث في كتابه "مشروع السلام الدائم" عن حل يضمن للدّول بقاء سيادتها الوطنية ولكن مع استحداث منظّمة عالمية فوق وطنية تحمي السلام العالمي كعصبة الأمم وهيئة الأمم المتحدة في الفترة المعاصرة على اعتبار أن الدول الوطنية هي أعضاء داخل هذه المنظمة وينبغي عليها الانصياع لما تقرّره نظرا للالتزام الذي يعقب انضمامها لهذه الهيئات العالمية[3]".

---

1 نور الدين علوش، المرجع السابق، ص57.

2 زولتان باراني، روبرت موزر، هل الديمقراطية قابلة للتصدير؟ ترجمة: جمال عبد الرحيم، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص–ص65–66.

3 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص–ص172–173.

لقد تطوّر مسار الفكر الكانطي مع الفلاسفة الذين تأثّروا به وحاولوا دمج أفكاره مع المتغيّرات التي أحاطت بالعالم ونسيج الأفكار الذي أنتجوه مواصلين بذلك مسار تحقيق المشروع أمثال "جون رولز" وغيرهم حيث "...يعتقدون من جهة أنه يجب على جميع المجتمعات أن تحترم حقوق الإنسان الأساسية المعتبرة كقواعد أخلاقية عامة وكونية، غير أنّهم يلحّون من جهة أخرى (متبعين في ذلك وجهة نظر كانط) على ضرورة احترام مبدأ سيادة الدول الوطنية، بحيث تقع على هذه الأخيرة مسؤولية حماية حقوق الإنسان هذه داخل حدودها الخاصة[1]".

إن إصرار كانط على ضرورة عدم المساس بسيادة الدول هو "ما جعل هابرماس يعترض على كانط في تصوره للمواطن الكوني .إذا ما اعتبرنا حدود الدولة على أنّها سيادة لا تقهر ,تصوّر كانط أنّ اتحاد المواطنة العالمية بما هي فيدرالية دول وليس بما هي فيدرالية مواطنين عالميين[2]".

لا يلاقي الحل الذي طرحه كانط لدى هابرماس قبولا، حيث يرى هذا الأخير أن احترام السيادة الوطنية للدول يجعل من الصّعب تحقيق أفق المواطنة العالمية على اعتبار أنّ هذه الدّول في كثير من الأحيان لا تحترم حقوق الإنسان والقيم الكونية للأفراد نظرا لأن شرعيتها تبقى دائما محل شك يكشف عنه تنامي روح التذمر والرّفض لتلك النظم السياسية بالرّغم من أن الخطابات الرسمية تشيد بالديمقراطية التي تعيشها هذه الدول، غير "أنّ الإنفتاح الشّكلي لا يمسّ جوهر السّلطة الحاكمة، ولا

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص173.

2 http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284925 اطلع عليه يوم 2018/01/08

يضع الحكّام في اختبار حقيقي أمام النّاخبين، ولا يصل إلى قدرة هؤلاء على صنع السياسات التي يريدونها، ومن ثمّ لا يستهدف إلى تحسين شكل النّظام دون جوهره[1]".

هكذا يظلّ عنصر احترام سيادتها عائقا أمام تحقيق المشروع السياسي لهابرماس، وعليه يؤكّد "...هابرماس أنّ مثل هذا المشروع لا يمكن أن يتأسّس في ظل سيادة الدّول، وأنّه يجب على العكس من ذلك أن يقوم فوق هذه السيادة باعتباره هيئة ذات سلطة على مختلف الحكومات الوطنية [2]". هاته الأخيرة والتي قد تخلّ في كثير من الأحيان بمبادئ حقوق الإنسان، كما أن احترام سيادتها يدفعها إلى فعل ما تشاء ومتى تشاء في غياب مراقب عالمي يستطيع أن يتدخّل ليحفظ حقوق الأفراد والجماعات، لذلك يلحّ هابرماس على أن تكون هناك قوّة أكبر من سلطة الدّولة الوطنية حيث "...تكون بيد هيئات فوق وطنية تتمتّع بالشّرعية اللازمة وتملك الوسائل الكفيلة لإكراه الدّول المتمرّدة على احترام الحد الأدنى من القواعد الأخلاقية، في هذه النقطة بالذات تختلف رؤية هابرماس للنظام الكوسموبوليتي الجديد عن رؤية كانط وتلامذته الوطنيين الليبراليين [3]".

إن التصور الجديد الذي يحاول هابرماس إرساءه على مستوى الساحة السياسية الدولية يختلف من حيث المبدأ مع التّصور الكلاسيكي الذي كان يتحدّث دائما عن حقوق الشعوب بدل حقوق الأفراد، ولعلّ جوهر التحول الذي خلقه هابرماس هو تغيير الغاية من التدخّل لحماية الشعوب إلى العمل على حماية الأفراد أي العنصر الأساسي لتكوين شعب وهكذا "...ظلّ القانون الدّولي الكلاسيكي يتّخذ كموضوع له الذات الجماعية التي تشكّلها الدّول، بمعنى كان يعنى بالدّرجة الأولى

---

1 مجموعة مؤلفين، لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟، مركز دراسات الوحدة العربية، المرجع السابق، ص44.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص174.

3 المرجع نفسه، ص175.

بحقوق الشعوب، غير أنّ الانتقال إلى قانون كوسموبوليتي يقتضي بالأحرى حماية الأفراد الذين يشكّلون هذه الدّول أي الانتقال من حق الشعوب (droit des peuples) إلى حق الأفراد (droit des gens)، ولذلك يصبح حق التدخل في الشؤون الدّاخلية للدّول مشروعا مبدئيّا، من حيث أنّ الإنسانية تملك الأولويّة على الجماعات القومية[1]".

إنّ هابرماس لا يضع الأسس النظرية فقط للحفاظ على الحقوق الإنسانية للأفراد بل يقولبها من الطابع الأخلاقي ليعطيها الصورة القانونية لتصبح ممارسة واقعية من خلال المؤسسات الفوق وطنية، والتي تعمل على تفعيل هذه القوانين وتطبيقها بصرامة من خلال المراقبة لكل ما يحصل ليس فقط على مستوى العلاقات الدّولية وإنما على المستوى المحلي لعلاقة الأفراد بحكوماتهم، وعليه فإنّ "إحدى الخصائص الأساسية للنظام الكوسموبوليتي الذي يتصوّره هابرماس هو أنّه يحاول تحديد الشروط المؤسساتية التي تسمح بمراقبة قانونية فعلية ليس فقط للعلاقات الخارجية بين الدّول، ولكن أيضا للعلاقات الدّاخلية بين الأفراد والدّول، وإرغام الحكومات على احترام شروط هذا التعايش الكوني بين أعضاء الجماعة الإنسانية عامة [2]". والذي يراه "بتراند راسل" ضروريا "فليس في وسعنا إذن ضمان السّلم في العالم أو إقرار المسائل العالمية طبقا لقانون دولي، ما لم تتنازل الدّول عن حرّيتها المطلقة في علاقتها الخارجية، وتدع الفصل في مثل هذه الأمور في أيدي أداة حكومة عالمية، تشريعية، وقضائية معا[3]". لأن التغيّرات التي شهدها القرن العشرين خلقت لدى كل أفراد المعمورة شعورا وإحساسا مشتركا حيث " فقدت الدّولة القومية رونقها، فقد اختفت الحدود، وزالت المسافات، وانبسطت الأرض، ولم تعد هويّاتنا مرتبطة بمساقط رؤوسنا. وحلّت محلّ السياسة الدّاخلية أشكال جديدة وأكثر

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص-ص175-176.

2 المرجع نفسه، ص176.

3 برتراند راسل، مثل عليا سياسية، تعريب: فؤاد كامل عبد العزيز، (د-ن)، مصر، (د-ط)، (د-ت)، ص58.

مرونة من التّمثيل تتجاوز الحدود القومية، وأضحت السّلطة تنتقل من صنّاع القوانين المحليّين إلى شبكات عبر قومية من واضعي النظم، والسلطة السياسية تتحوّل إلى موجة جديدة من الناشطين المنتظمين حول منظمات دولية غير حكومية. وباتت القرارات التي تشكّل حياتنا الاقتصادية تتّخذها شركات كبيرة متعدّدة الجنسيات وموظفون دوليّون نجهل هويّتهم [1]".

يقوم هابرماس بلفت الانتباه للاختلالات الحاصلة على مستوى صناعة القرار المابعد أو المافوق وطني وكيف أنّه ينبغي منح صلاحيات أكبر لبعض الهيئات الدّولية لكي لا تكتفي بطلب التوقف عن الأعمال المنافية لحقوق الإنسان إن وجدت، بل إلى ضرورة العمل على معاقبة المخالفين أينما ووقتما ظهروا، كما ينبغي وفق العقلانية التواصلية بناء حوار تشاركي تشاوري لعديد الدّول في الأمم المتحدة تتجاوز من خلاله احتكار القوى الخمس لحق الفيتو لتكوّن عقلانية تواصلية تهدف إلى أخذ آراء أكبر عدد من الدّول لكي لا يكون هنالك إقصاء لآراء وأفكار الدّول الأخرى حول مواضيع ذات طابع عالمي تستدعي مشاركة الجميع للوصول إلى حل توافقي ينسجم مع طرح الأغلبية ولعلّ هذا ما يمنحه صفة العدالة في صناعة القرار، ويحول دون مركزيّة قرار بعض الدّول في مقابل جميع الدّول و " في هذا الأفق سيكون من الضّروري تبني أو إعادة التّأكيد على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، وضرورة القيام بإصلاح استعجالي للنظام المؤسساتي الحالي لهيئة الأمم المتّحدة من خلال توسيع صلاحيات محمكة العدل الدّولية في لاهاي بحيث تصبح أحكامها إكراهية. بالإضافة إلى تعزيز وتعديل عمليّات اتخاذ القرارات من أجل الوصول إلى تحقيق اتفاق (consensus) هو الآن مستحيل بسبب استعمال الدّول الخمس الدّائمين في مجلس الأمن لحق الفيتو [2]".

---

1 داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة: رحاب صلاح الدين، المرجع السابق، ص221.

2 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص177.

إنّ المتابع للساحة الدّولية يدرك غيابا لدول قويّة على كل المستويات ومع ذلك نجدها غائبة عن العضوية الدّائمة لمجلس الأمن، وكأن أحقاد الحربين العالميتين لا تزال موجودة بإقصاء ألمانيا أو اليابان أي دول المحور عن إبداء آرائهم واحترامها لتشجيع مشروع المواطنة العالمية، بحكم أنّ العقل التواصلي اليوم تجاوز تلك المركزية التي أقحمته في حروب كادت تقضي على أوروبا بأكملها، ومع تحقيق الوحدة الأوروبية لم يعد هناك معنى لاستمرارية هذا الحق للدّول الخمسة فقط بل أصبح ينبغي مراعاة الظّروف والمتغيّرات الجديدة في العالم، وإعادة توزيع خارطة القرار العالمية بما يتوافق مع علاقات القوى الموجودة " لهذا السّبب يقترح هابرماس إجراءات انتخاب بالأغلبية فيما يخص تبنّي القرارات الأمميّة وكذا قبول دول أخرى بالإضافة إلى الخمسة الدّائمين (مثل ألمانيا واليابان) وكذا التّنظيمات الإقليمية (مثل الإتحاد الأوروبي) كأعضاء دائمين في مجلس الأمن. وموازاة مع هذا، يقترح هابرماس تشكيل هيئة أمم في شكل برلمان عالمي معتبرا كسلطة تشريعية تتمتّع بشرعية أكثر من السّلطة التي تتمتّع بها جميع الدّول، ويكون النّواب فيها منتخبون من طرف شعوبهم، بينما تمثّل الشعوب التي ترفض انتخاب ممثّليها وفق المعايير الديمقراطية السارية، بمنظّمات غير حكومية يعيّنها البرلمان العالمي نفسه، لتمثيل هذه الشّعوب مسلوبة الإرادة[1]".

لا يوقف هابرماس مشروعه بمجرّد إقراره بوجود اختلال داخل الهيئات الفوق وطنية والتي دعا إلى إصلاحها بل العكس من ذلك فإنه وفي انتظار الإصلاح السياسي لها يعمل بشكل إيجابي للتعجيل بهذا الإصلاح وذلك عبر ربط المجتمع المدني داخل الدولة الوطنية بالأفق العالمي من خلال القيم العالمية كحقوق الإنسان والمساواة ولذلك "...يحاول هابرماس أن ينظر نظرة جديدة لتصوّر المواطنة الكوسموبوليتية، إذ يعتبر أن كل فرد سيكون مواطنا منتميا إلى دولة- أمة وفي الوقت نفسه

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص.ص177-178.

مواطنا عالميا بمعنى أنّه يصبح بإمكانه أن يشارك في مسار تحقيق الاتفاق السياسي politique (consensus) الوطني والعالمي معا[1]".

ومن خلال الانتقال من المجتمع المدني ضمن الحدود الوطنية إلى المجتمع المدني العالمي هنالك فقط يتمّ النضال الحقيقي لإرساء القواعد الكوسموبوليتية والدّفاع عنها باستمرار ضدّ السلطة المركزية داخل أي عالم من العوالم المعيشة، كما "يرى هابرماس أننا نحتاج إلى مؤسسات للوساطة ومنظمات اقتصادية على المستوى الإقليمي وأخرى أمنية وأخرى دولية، تدافع من جهة عن الحقوق الكوسموبوليتية للأفراد ومن جهة ثانية تدعم الديمقراطية داخل البلدان[2]".حيث يشكّل الإعلام الأداة الرّئيسة في خدمة مشروع المواطنة العالمية بما يحمله من قدرة كبيرة على تحقيق التواصل بين مختلف الأفراد عبر القارات الخمس، ولعلّ الاهتمامات المشتركة هي التي أدّت إلى بروز منظمات غير حكومية تدافع عن قضايا عالمية مستعينة بـ"...التلفزيون والأنترنت لإعلام الرّأي العام الشعبي ومحاولة تعبئته خارج حدوده الوطنية لخدمة القضايا ذات الاهتمام المشترك للإنسانية جمعاء "قد لا تكون هذه الشبكات بديلا كاملا عن الدّول القومية، لكنّها في نهاية الأمر تشكّل شبكات متضافرة دوليّا تضمّ عددا من صنّاع السياسة في العالم[3]". وهي تعمل من خلال نشاطها هذا على تشكيل فضاء عمومي عالمي ربما يكون بداية لإرساء مواطنة كوسموبوليتية، من حيث أنه يسمح بالمراقبة والضغط على الدّول

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص179.

2 http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/a97/ar9507770.htm اطلع عليه يوم2018/02/11

3 داني رودريك، معضلة العولمة، ترجمة: رحاب صلاح الدين، المرجع السابق، ص224.

وعلى المنظمات العالمية وعلى الأسواق سواء بطريقة مباشرة من خلال المظاهرات الاحتجاجية والمقاطعة التجارية، أو بطريقة غير مباشرة عن طريق المطالبة بوضع قوانين دولية منظمة وحمائية[1]".

لقد تطوّر دول المنظمات الغير حكومية ليصبح ملموسا على صعيد اتخاذ القرارات السياسية أو الاقتصادية للعديد من الدّول التي أصبحت تلجأ إلى دعوة هذه المنظمات وإشراكها في مسار اتخاذ القرارات لما تعكسه من شرعية بحكم أنها تعبّر عن الإرادة الديمقراطية لشرائح كبيرة من المجتمعات[2].

3-7-فكرة الكوسموبوليتية والطوباوية: (مشروع أم حلم)

إن هابرماس يؤكّد على واقعية مشروع المواطنة العالمية الذي يطرحه رافضا كل الانتقادات التي تضعه مع النظريات الطوباوية، كما أن واقع العلاقات الدولية اليوم يعدّ أكبر مؤشر على أن النموذج السياسي الذي يحلم به هو قيد التكوين ولا يزال يتطوّر باستمرار ما يعكس "فهم جديد للحداثة وممارسة جديدة لعقلانية قائمة على الفعل التواصلي لا تلغي الآخر، ولا تهمّشه، بل تتحاور معه خطابيّا، عبر عقل تواصلي يعبّر عن نفسه في فهم انفكّ تمركزه على العالم [3]"ويستدلّ هابرماس على صواب ماذهب إليه عبر تقديم حجج من التاريخ المعاصر، والتي تعكس هذا التغيّر العقلي في التعامل مع الطّوارئ والأحداث "...وفي هذا الإطار يقرّ أنّ هيئة الأمم وميثاقها يمثّلان، رغم محدوديتهما الحالية، علامات على وجود مثل هذا النظام...ذلك أنّ الرّأي العام الدولي كان غداة حرب الفيتنام

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص180.

2 المرجع نفسه، ص-ص180-181.

3 عمر كوثر، نقد الحداثة/نقد الميتافيزيقا، مجلّة الآداب البيروتية، العدد15، 1998م، ص33.

معارضا لتدخل الولايات المتحدة الأمريكية، بينما كان هذا الرّأي العام نفسه الدّافع وراء تدخّل الولايات المتحدة في حرب الخليج لتحرير الكويت وكذا تدخّلها لإنهاء الحرب في يوغوسلافيا[1]".

إنّ الحجج التي يقدّمها هابرماس كدليل على تطور الوعي الجماعي الدولي والذي كان رافضا للتدخل الأمريكي في فيتنام بينما أصرّ على التدخل في الكويت يحتمل العديد من التّأويلات لأن القراءة السياسية لواقع العلاقات الدولية من قبل الكثير من الباحثين يكشف عن رؤى تهدم تصوّر هابرماس كلية حيث أنه وفي فيتنام كان الوجود الفرنسي السابق استعمارا رفضه الفيتناميون كما سيرفضون التواجد الأمريكي على أراضيهم ولعلّ هذا ما يفسّر رفض المجتمع الدّولي لهكذا تدخّل في حين أنّ التدخل الثاني جاء لتأديب العراق أكثر منه لحماية الكويت، غير أن هابرماس يرى أنه "... في الحالة الأولى (حرب الخليج) تمّ خرق متعمّد للحدود المعترف بها دوليّا من طرف العراق، كما كان هناك أيضا بالنسبة لهابرماس خطر التهديد العراقي على إسرائيل. أما في الحالة الثانية، فيذكر التعدّي على حقوق الإنسان والإلغاء العسكري لاستقلالية كوسوفو من طرف القوّات الصربية[2]"

إنّ هابرماس الذي قرّر سابقا أن علاقات القوة غير مضبوطة على مستوى صناعة القرار الدّولي والتي دعا إلى إعادة صياغتها مجدّدا بما يوافق عالم اليوم نراه يدافع عن هذا المجتمع الدّولي الذي أكّد مرارا على أنه لا يزال في طور التكوين وأن قراراته لا تستند إلى عقلانية تواصلية بل فئوية محتكرة من قبل الخمسة الكبار في حين ينبغي في إطار العقلانية التواصلية إشراك أكبر عدد من الفاعلين الدّوليين ليحوز القرار بمشروعية أكبر، ثمّ إن الواقع التاريخية أثبتت بما لا يدع مجالا للشّك أنه في غياب قانون عالمي مستقل عن مصالح أي دولة، فقد تحوّل التدخل الأمريكي المستمد في كثير من الأحيان من

---

1 عبد العزيز ركح، مابعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص182.

2 المرجع نفسه، ص183.

هيئة الأمم المتحدة تدخّلا يهدف بالأساس إلى تحقيق مصالح وأطماع باسم الشرعية الدّولية، حيث "...برزت هذه الأخيرة بصورة واضحة خلال حرب الخليج فقد كان الرّهان الأول لهذه الحرب، هو التّحكّم في مصادر الطاقة في المنطقة [1]". ولعلّ هذا يكشف أن العقل الغربي في تعامله مع الآخر لا يزال عقلا أداتيا يهدف إلى تحقيق المزيد من الأرباح للقوى الرّأسمالية العالمية والتي تتحكّم في القرارات الدولية، لتصبح المعادلة الجديدة هي أن الحرب مفتعلة من قبل الشركات المتعددة الجنسيات و ما الدّولة كجهاز سوى أداة لتحقيق أهداف تلك الشركات، حيث أن التدخلات العسكرية للولايات المتحدة الأمريكية في العديد من الدّول تلاقي رفضا من قبل الشارع لذلك فإن تلك التدخلات لا تحظى بشرعية لدى الشعب الأمريكي.

إنّ هابرماس يلاحظ الجوانب السّلبية التي أحاطت بهذه التدخلات إلاّ أنه يراها تمثّل مرحلة انتقالية بين التواجد باسم القوة والتواجد باسم القانون الدّولي، غير أنّ هذه المراحل الانتقالية لدى هابرماس اعتبرت اليوم من أبشع جرائم الإنسانية وإذا كان هابرماس دعى إلى تفعيل دور محكمة العدل الدولية في لاهاي فإن مرتكبيها ومن تدخّلوا في تلك الدّول سيصبحون مدانين بجرائم بشعة وهنا ينبغي أن ندرك أنّ الإرهاب المشرعن باسم القانون الدّولي أخطر من العمليات الإرهابية التي نسمع عنها بين الفينة والأخرى هنا وهناك. ثمّ لا عجب في أنّ استخدام العنف سينجرّ عنه لا محالة عنف مضاد أكبر منه يكون ضحاياه أفرادا لا علاقة لهم بتلك السياسات المنتهجة من قبل بلدانهم بل العكس نجدهم أكبر الرّافضين لها. ورغم النقد الذي يقدّمه هابرماس لتلك التدخلات الأمريكية مع "...ذلك يدعو هابرماس إلى تعزيز الطريق القانوني عوض الطريق الأخلاقي ولا يتمّ ذلك بالنسبة

[1] عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص183.

له إلاّ بالمأسسة (l'institutionalisation) الحقيقية لنظام دولي يسمح بتفادي اللّبس الذي صبغت به هذه التّدخّلات[1]".

إنّ التدخّل الأمريكي في العديد من الدّول انجرّ عنه ظهور إرهاب دولي غير مقتصر على مكان معين كتقنية تحاول التعبير عن رأيها بعد عجزها عن مقارعة الكبار. ورغم كل هذا يدعوا هابرماس عبر العقلانية التواصلية لمزيد من العمل المشترك المافوق وطني لمجابهة التحديات البيئية والصحية والاقتصادية بعد أن فشلت هيئة الأمم المتحدة في إيجاد حلول لا تزال إلى اليوم عالقة داخل جدران الهيئة.

3-8- حدود النموذج الكوسموبوليتي عند هابرماس:

إن هابرماس عندما يدعو إلى إعادة توزيع علاقات القوى وانفتاح مجلس الأمن على أعضاء جدد كألمانيا واليابان ولما لا الإتحاد الأوروبي فإنه يطرح العديد من النماذج الغربية ويسعى إلى إقحامها على مستوى صناعة القرار العالمي إلاّ أنه يجعله قرار للعقل الغربي دون أن يراعي بقية الدول الأخرى سواء في القارة الإفريقية أو الآسيوية، إنه يدعوا الجميع إلى التموقع في فضاء عمومي أوروبي وليس كوسموبوليتي من خلال "...التمركز القطبي لمجمل نظريته السياسية حول الثقافة السياسية الغربية وهو تمركز ينزع إلى إغفال النظر إلى الفترات التاريخية السابقة عن الحضارة الغربية ويتجاهل التعامل مع ثقافات أخرى غير الثقافة الأوروبية وهو ما من شأنه أن يخلع عن هذا التصوّر القانوني طابعه الكوسموبوليتي ليجعل منه مجرّد تحليل يندرج ضمن نزعة المركزية الغربية[2]".

---

1 عبد العزيز ركح، المرجع نفسه، ص184.

2 المرجع نفسه، ص187.

إن الإقصاء الذي يطال ما يقارب الثمانين بالمئة من سكان العالم يخلق اختلالا كبيرا في النظام الكوسموبوليتي الذي ستكون قراراته لا تتمتع بشرعية هؤلاء بل الأكثر من ذلك يمكن أن نكتشف أن مايتم الاتفاق حوله يصبّ في صالح الدّول الكبرى لتعاني الدول الضعيفة من تبعاته ما يجعل المتسبّب الحقيقي في الاختلال السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي تعاني منه الشعوب اليوم..." هي المنظّمات ما بين حكومية مثل البنك العالمي، صندوق النقد الدّولي ومنظمة التجارة العالمية، والتي من الواجب إخضاع بنيتها التنظيمية لتعديل عميق، لا تطهر تماما في المشروع الكوسمبوليتي لهابرماس[1]".

إنّ دور المجتمع المدني هو النقد لقرارات السلطة وباعتماد هذه الأخيرة وتوظيفها وإقحامها للمنظمات غير الحكومية وإشراكها في صياغة القرارات، تخرجها من دورها الأساسي المتمثّل في النّقد لتصبح أحد مكونات السلطة وليتراجع بذلك معها مؤشّر الديمقراطية، حيث تصبح ملزمة بما تفرضه هي على نفسها من خلال ذكاء السلطة.

1 عبد العزيز ركح، المرجع السابق، ص188.

خاتمة

لا يسعنا في الأخير القول بأن موضوع بحثنا قد وصل إلى نهايته، حيث لا يمكن التوقف عن معالجة موضوع المواطنة ببعديها الدّولي والعالمي، في عالم تغيب عنه العديد من القيم الأخلاقية ولعلّ هذه أبرزها، وهنا يقول "فيكتور هيغو" في مقدمة روايته البؤساء: "تخلق العادات والقوانين في فرنسا ظرفا اجتماعيا هو نوع من جحيم بشري، فطالما توجد لا مبالاة وفقر على الأرض كتب كهذا الكتاب ستكون ضرورية دائما".

إن موضوع المواطنة سيظل رهين البحث ومدارا لكتابات الفلاسفة دائما وأبدا، وإذا كانت الدولة هي الكيان الطبيعي الذي يستشعر فيه الإنسان إنسانيته، باعتبارها تعبّر عن نهاية التاريخ والشكل الأمثل للحياة بين البشر، فإنه ينبغي أن تحترم الدّول نفسها وذلك عندما تلتزم بالقوانين والدساتير التي تكون العدالة فيها هي الفضيلة الأولى التي يلمسها كل فرد يعيش داخل أي جسد سياسي.

وفي الأخير يتّضح لنا أن إنتاج العدالة والمواطنة الحقيقية داخل المجتمع ليس مرهونا بإنتاج السّلطة وأدواتها بقدر ما ينبغي إنشاء مرجع حقيقي لإنتاج هذه الأخيرة، والتي تعبّر عن إرادة من صاغها (الإرادة العامة) والتي تعمل من خلال حجاب الجهل المتأتي لديها إلى صناعة الخير العام للمجتمع، حيث "لا يوجد أحد يعرف موقعه في المجتمع، ولا طبقته الاجتماعية أو حالته، ولا يعرف حتى نصيبه من التوزيع للموارد الطبيعية ولا القدرات، لا ذكاؤه ولا قوته ولا هي أته[1]" كما يجب الوقوف في الوقت نفسه في وجه كل من يحاول التلاعب بهاته الإرادة وتجزئتها وتحويلها لمصلحته الخاصة، أو توجيهها لغير الصالح العام.

[1] Rawls, John, A Theory of Justice, Harvard University Press, (1999), p118.

إن السيادة ينبغي أن تولد من رحم الإرادة العامة والتي تعمد إلى الدّفاع عن كل ما صاغته بنفسها لنفسها في وجه كل تهديد داخلي أو خارجي، يحاول السّطو على تلك المكتسبات التي معها فقط شعرت بطعم الحرية والعدالة، لتحصل على إنسانيتها وكرامتها والتي لم تكن نتاج اللحظة بقدر ما جاءت بعد تراكمات تاريخية وتضحيات كبيرة في سبيل الوصول لذلك الوعي السياسي والمجتمعي القادر على بناء الدّولة الوطنية.

إنّ كل غياب للمواطنة العادلة داخل المجتمع، تصحبه لا محالة ثورة، تحاول أن تعيد بناء الجسد السّياسي وفق ما يسمح أو يضمن إمكانية استمرار العيش المشترك داخل العقد الاجتماعي (الدستور)، وعليه فإن الشّريحة العريضة من المجتمع، هي وحدها بمقدورها أن تمنح الاستقرار للدّولة، فبالعمل على تحسين أوضاعها، نضمن الاستقرار السياسي الحقيقي الذي يدوم، لأنه بني على أساس ثابت (عامة الشعب).

لقد عبّر الشارع العربي مؤخرا ومن خلال العديد من الثورات التي قامت بها شعوبه من المحيط إلى الخليج، في إطار ما اصطلح على تسميته بالربيع العربي عن ذلك الشغف الذي صاحب روسو في بحثه عن هذا الشّكل من المواطنة التي تنشدها الإرادة العامة، وذلك الجهد المضني الذي بذله هابرماس من أجل أن يلمسه داخل المجتمع الكوسموبوليتاني.

إنّ من ينظر اليوم إلى جهود روسو وهابرماس حول موضوع المواطنة العادلة يعتقد أنّه بناء فلسفي وضع من أجل علاج المجتمع العربي، ولكن روسو لم يكن يسعى لجعل الشعب الفرنسي حرّا وإنما أهلا للحرية، كما هو الحال في جنيف، وكذلك هابرماس حينما أراد خلق مجتمع إنساني ينسجم مع مجتمع العولمة بأبعادها الثلاثة، أين نحن من كل هذا؟ لقد انتهج الشارع العربي فعل الثورة للتغيير، ولكن بالموازاة هل نجد مشروعا حقيقيا يحظى بقبول الجماهير حتى نعمل على تفعيله داخل المجتمع؟.

كثيرة هي الأسئلة التي سيجيب عنها المستقبل لا محالة، ولكن البحث عن التغيير نحو الأفضل سيظل دائما مقترنا بالبحث عن مزيد من المواطنة العادلة.

إنّ الحديث عن المواطنة العادلة في المجتمع العربي ومحاولة البحث عن خطاب لها في بنية الفكر الغربي سواء عند روسو أو يورغن هابرماس لهو من الصعوبة بمكان، لأنك عندما تضع السؤال على السؤال فأنت تمتلكه ولكن عندما تضع سؤال الغير وتحاول أن تجيب عنه فأنت مملوك بذلك السؤال. وهكذا فإن مجتمعاتنا العربية لم تعرف بعد الحداثة في حين يؤسس هابرماس لنظريته في المواطنة العالمية من أجل مجتمع حر وديمقراطي، تحكمه دولة المؤسسات وجمعيات المجتمع المدني أي في إطار معالجة وتصحيح النقائص التي صاحبت مشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد في نظره.

إنّ هابرماس الذي قرّر سابقا أن علاقات القوة غير مضبوطة على مستوى صناعة القرار الدّولي والتي دعا إلى إعادة صياغتها مجدّدا بما يوافق عالم اليوم، نراه يدافع عن هذا المجتمع الدّولي الذي أكّد مرارا على أنه لا يزال في طور التكوين وأن قراراته لا تستند إلى عقلانية تواصلية بل فئوية محتكرة من قبل الخمسة الكبار، في حين ينبغي في إطار العقلانية التواصلية إشراك أكبر عدد من الفاعلين الدّوليين ليحوز القرار بمشروعية أكبر، ثمّ إن الوقائع التاريخية أثبتت بما لا يدع مجالا للشّك أنه في غياب قانون عالمي مستقل عن مصالح أي دولة، فقد تحوّل التدخل الأمريكي المستمد في كثير من الأحيان من هيئة الأمم المتحدة تدخّلا يهدف بالأساس إلى تحقيق مصالح وأطماع باسم الشرعية الدّولية، ما انجرّ عنه في الأخير "غياب المرجعيّة الدّولية القادرة على حل الأزمات الدّولية، وانتقال مجلس الأمن من مؤسسة دولية عاملة على حل النّزاعات الدّوليّة بما يضمن السّلام و الأمن إلى غطاء سياسي (شرعي) لفرض التوجهات الإستراتيجية للمراكز الرّأسمالية [1]". ولعلّ هذا يكشف أن العقل

[1] لطفي حاتم، موضوعات في الفكر السياسي المعاصر، (د-ن)، ط1، 2010م، ص16.

الغربي في تعامله مع الآخر لا يزال عقلا أداتيا يهدف إلى تحقيق المزيد من الأرباح للقوى الرّأسمالية العالمية والتي تتحكّم في القرارات الدولية، لتصبح المعادلة الجديدة هي أن الحرب مفتعلة من قبل الشركات المتعددة الجنسيات و ما الدّولة كجهاز سوى أداة لتحقيق أهداف تلك الشركات، حيث أن التدخلات العسكرية للولايات المتحدة الأمريكية في العديد من الدّول تلاقي رفضا من قبل الشارع لذلك فإن تلك التدخلات لا تحظى بشرعية لدى الشعب الأمريكي.

إنّ هابرماس يلاحظ الجوانب السّلبية التي أحاطت بهذه التدخلات إلاّ أنه يراها تمثّل مرحلة انتقالية بين التواجد باسم القوة والتواجد باسم القانون الدّولي، غير أنّ هذه المراحل الانتقالية لدى هابرماس اعتبرت اليوم من أبشع جرائم الإنسانية وإذا كان هابرماس دعى إلى تفعيل دور محكمة العدل الدولية في لاهاي فإن مرتكبيها ومن تدخّلوا في تلك الدّول سيصبحون مدانين بجرائم بشعة وهنا ينبغي أن ندرك أنّ الإرهاب المشرعن باسم القانون الدّولي أخطر من العمليات الإرهابية التي نسمع عنها بين الفينة والأخرى هنا وهناك. ثمّ لا عجب في أنّ استخدام العنف سينجرّ عنه لا محالة عنف مضاد أكبر منه يكون ضحاياه أفرادا لا علاقة لهم بتلك السياسات المنتهجة من قبل بلدانهم بل العكس نجدهم أكبر الرّافضين لها. إن الإقصاء الذي يطال ما يقارب الثمانين بالمئة من سكان العالم يخلق اختلالا كبيرا في النظام الكوسموبوليتي الذي ستكون قراراته لا تتمتع بشرعية هؤلاء بل الأكثر من ذلك يمكن أن نكتشف أن ما يتمّ الاتفاق حوله يصبّ في صالح الدّول الكبرى لتعاني الدول الضعيفة من تبعاته. ثم "إنّ السبب الجوهري الذي يكمن وراء هذه المشكلة الخطيرة للظّلم الذي يسود في عالم اليوم أنّ الأطراف الأكثر اقتدارا تفتقر إلى الرّغبة الصّادقة والاستعداد لإقامة علاقة متوازنة مع الأطراف الأضعف وفقا لشروط الاحترام المتبادل والتّعامل بالمثل[1]". وإلى أن نتجاوز المرحلة الانتقالية

[1] ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د-ط)، (1433هـ-2012م)، ص275.

التي يتحدث عنها "هابرماس" بنوع من التفاؤل لا يسعنا إلاّ أن نشاهد "... الزّمن الذي يمرّ بلا رحمة دون أن يترك في أثره سوى الذّكريات المرّة للفرص الضّائعة[1]".

[1] كريستيان دولاكامباني، الفلسفة السياسية اليوم أفكار-مجادلات-رهانات، ترجمة: نبيل سعد، المرجع السابق، ص08.

البيبليوغرافيا

1- المصادر بالعربية:

1-إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص *تأملات في التربية *ما هي الأنوار؟ *مالتوجّه في التفكير؟، ترجمة: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ط1، 2005م.

2- برتراند راسل، أسس لإعادة البناء الاجتماعي، ترجمة: د.إبراهيم يوسف النجار، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، (1407هـ-1987م).

3- برتراند راسل، حكمة الغرب، ج 2، ترجمة: فؤاد زكرياء، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د-ط)،1983م.

4- برتراند راسل، مثل عليا سياسية، تعريب: فؤاد كامل عبد العزيز، (د-ن)، مصر، (د-ط)، (د-ت).

5- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، تر: عادل عمر زعيتر، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، (د-ت).

6- جان جاك روسو، دين الفطرة، ترجمة: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2012م.

7- جون رولز، قانون الشعوب و عود إلى فكرة العقل العام، ترجمة: محمد خليل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، (د-ط)، 2007م.

8- جون ستيوارت ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام و ميشيل متياس، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، (د-ط).

9- فرنسيس فوكاياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر:فؤاد شاهين، جميل قاسم، رضا الشابي، مركز الإنماء القومي، (د-ط)، (د-ت).

10- فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنريت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009م.

11- كارل أوتو أبل، التفكير مع هابرماس ضدّ هابرماس، تر: د.عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، الجزائر، ط1، (2005م-1426هـ).

12- كارل ياسبرز، تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د-ط)،2007م.

13- ماكس هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د-ط)، 2006م.

14- ماكس هوركهايمر، ثيودورف أدورنو، جدل التنوير، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

15- ميشيل فوكو، يجب الدّفاع عن المجتمع، ترجمة: الزاوي بغورة، دار الطّليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

16- نعوم تشومسكي، الدول الفاشلة (إساءة استعمال القوة والتعدّي على الديمقراطية)، ترجمة: سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د-ط)، 2007م.

17- نعوم تشومسكي، الربح فوق الشّعب الليبرالية الجديدة والنظام العولمي، ترجمة: مازن الحسيني، دار التنوير للترجمة والطباعة والنّشر، رام الله، فلسطين، ط1، (د-ت).

18- هابرماس ، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة: د.فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، (د-ط)، 1995م.

19- يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم: د.عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، ط1، (1431هـ-2010م).

20- يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سوريا، ط1، 2002م.

21- يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدليّة العلمنة العقل والدين، تعريب وتقديم: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، يناير2013م.

2- المراجع بالعربية:

1-أبو السعود عطيات، الحصاد الفلسفي في القرن العشرين، منشأة المعارف جلال حزى وشركاه، الإسكندرية، مصر، (د-ط)، 2002م.

2-أبو المجد عبد الجليل، مفهوم المواطنة في الفكر العربي الإسلامي، المغرب، ط1، 2010.

3-أبو النور حسن أبو النور حمدي، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.

4-أبو حمدان سمير، عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة الاستبداد، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، (د-ط)، (1413هـ-1992م).

5-أبو علية عبد الفتّاح، إسماعيل أحمد ياغي ، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار المرّيخ للنّشر، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط3، 1413هـ/1993م.

6-أبو عليّة عبد الفتاح، إسماعيل أحمد ياغي، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر، دار المريخ للنشر، الرياض، السعودية، ط3، 1993م.

7-أحمد محمد وقيع الله، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، (1431هـ-2010م).

8-آدامز نيكولا، هابرماس واللاهوت، تر: حمود حمود، شهيرة شرف، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2016م.

9-أدهم علي، المذاهب السياسية المعاصرة، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر، (د-ط).

10-أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998م.

11-الأشهب محمد، الفلسفة والسياسة عند هابرماس جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، منشورات دفاتر سياسية، ط1، 2006م.

12-الجابري محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.

13-الجنحاني الحبيب، العولمة والفكر العربي المعاصر، دار الشروق، مصر، ط 1، (1423هـ-2002م).

14-الحمد تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة، دار السّاقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

15-المحمداوي علي عبود، الإشكالية السّياسية للحداثة، (من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل) هابرماس نموذجا، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 1432هـ/2011م.

16-المسيري عبد الوهاب، التريكي فتحي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، (1431هـ-2010م).

17-المصمودي مصطفى، النظام الإعلامي الجديد، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (د-ط)، الكويت، 1985م.

18-المنجرة المهدي، عولمة العولمة من أجل التنوع الحضاري، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2011م.

19-النشار مصطفى، تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر، مصر، ط1، 1999م..

20-إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق..والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د-ط)، (د-ت).

21-أمين جلال، العولمة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2009م.

22-أمين رضا عبد الواجد، الإعلام والعولمة.

23-أولسون منصور، السلطة والرّخاء نحو تجاوز الدكتاتوريين الشيوعية والرّأسمالية، ترجمة: ماجدة بركة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2003م.

24-أيمي هايت ج.تيمونر روبيرتس، من الحداثة إلى العولمة، ج 2، ترجمة: سمر الشيشكلي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د-ط).

25-باراني زولتان، موزر روبرت، هل الديمقراطية قابلة للتصدير؟ ترجمة: جمال عبد الرحيم، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.

26-بارنتي مايكل، ديمقراطية للقلّة، ترجمة: حصّة المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2005م.

27-برتولو إيف، ديمقراطية العولمة (حوارات بطرس بطرس غالي مع إيق برتولو)،ترجمة: أمل راغب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2008م.

28-برهييه اميل، تاريخ الفلسفة، ج 1، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.

29-برهييه اميل، تاريخ الفلسفة، ج 2، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1988م.

30-برون جفري، تاريخ أوروبا الحديث، ترجمة: علي المرزوقي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2006م.

31-برينتون رين، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي جلال، دار العين للنشر، مصر، (د-ط)، 2004م.

32-بغوره الزواوي وآخرون، التنوير ومساهمات أخرى، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية وكرسي اليونسكو للفلسفة في العالم العربي، فرع جامعة منتوري، قسنطينة، (د-ت).

33-بك أولريش، ما هي العولمة، ترجمة: أبو العيد دودو، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط 2، 2012م.

34-بكار عبد الكريم، العولمة، (د-ن)، المملكة الهاشمية الأردنية، ط3،(1434هـ-2013م).

35-بودبوس رجب، العولمة بين الأنصار والخصوم، تالة للطباعة والنشر، ليبيا، ط1، 2002م.

36-بوكروح نور الدين، الجزائر بين السّيئ والأسوأ، تر:نورة بوزيدة، دار القصبة للنشر، الجزائر، (د-ط)، 2000م.

37-بول تيرنس، ريتشارد بيللامي، الفكر السياسي في القرن العشرين، المجلّد الثاني، ترجمة: مي مقلّد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010م.

38-بووي أندرو، الفلسفة الألمانية، تر: محمد عبد الرحمن سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015م.

39-تودوروف ترفتيان، اللانظام العالمي الجديد تأملات مواطن أوروبي، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط1، 2006م.

40-تورين آلان، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.

41-توشار جان ، تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار، ج 2، ترجمة: د.ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2010م.

42-جود أ.م.، النظرية السياسية الحديثة، ترجمة: عبد الرحمن صدقي أبو طالب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط2، 2012م.

43-جونستون ديفيد، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د-ط)، (1433هـ-2012م).

44-جينز باري ل، العولمة في أزمة، ترجمة: مازن الحسيني، المركز الفلسطيني لقضايا السلام والديمقراطية، فلسطين، ط1، 2012م.

45-حاتم لطفي، موضوعات في الفكر السياسي المعاصر، (د-ن)، ط1، 2010م.

46-حسين الطعان عبد الرضا وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، وهران، الجزائر، 2015م.

47-خالد محمد خالد، الديمقراطية أبدا.

48-دايموند لاري، روح الديمقراطية: الكفاح من أجل بناء مجتمعات حرّة، ترجمة: عبد النور الخراقي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.

49-دولابويسي إيتيان، مقالة العبودية الطّوعية، ترجمة: عبود كاسوحة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.

50-دولاكامباني كريستيان، الفلسفة السياسية اليوم أفكار-مجادلات-رهانات، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 2003م.

51-دي كرسبني أنطوني، كينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: د.نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د-ط)، 1988م.

52-دياني مراد، حرية-مساواة-اندماج اجتماعي نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، قطر، ط1، 2014م.

53-ديورانت ول، قصّة الفلسفة، منشورات مكتبة المعارف، لبنان، بيروت، ط 1، 1424ه/2004م.

54-راغب نبيل، أقنعة العولمة السّبعة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د-ط)،2001م.

55-رايت وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2010م.

56-ركح عبد العزيز، ما بعد الدولة الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، (1432ه-2011م).

57-رودريك داني، معضلة العولمة، ترجمة: رحاب صلاح الدين، مؤسسة هنداوي للنشر والثقافة، مصر، ط1، 2014م.

58-سباين جورج، تطور الفكر السياسي، ج 4، ترجمة: علي إبراهيم السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د-ط)، (د-ت).

59-ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (د-ط)، 1984م.

60-سن أمارتيا، فكرة العدالة، ترجمة: مازن جندلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، (1431هـ-2010م).

61-سويد أحمد، لافتات على الطريق، دار الفارابي، بيروت، لبنان، (د-ط)، 1988م.

62-شابر دومينيك، كريستيان باشولييه، ما المواطنة؟، ترجمة: سونيا محمود نجا، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2016م.

63-شتراوس كلود ليفي، العرق والتاريخ، ترجمة: د.سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1988م.

64-صالح هاشم، الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2013م.

65-صالح هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2005م.

66-صفدي مطاع، ماذا يعني أن نفكّر اليوم فلسفة الحداثة السياسية، نقد الإستراتيجية الحضارية، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

67-طرابيشي جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 3، 2006م.

68-عبد الرحمن طه، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000م.

69-عبد الرحمن عواطف، الإعلام العربي وقضايا العولمة، كتب عربية، (د-ط)، 2007م.

70-عبد السلام جعفر، المنظمات الدولية، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط6، (د-ت).

71-عبد الله الطاهر، نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1979م.

72-عثمان حسين عثمان محمد، النظم السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د-ط)، 2006م.

73-عوض لويس، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د-ط)، 1992م.

74-عوض لويس، الثورة الفرنسية، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، (د-ط)، 1991م.

75-عويضة كامل محمد محمد، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1413هـ-1993م).

76-عيدان عقيل يوسف، التّنوير في الإنسان، شهادة جون جاك روسو، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، بيروت، الجزائر، ط1، 1430هـ/2009م.

77-غيدنز انطوني، عالم جامح كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا، تر : عباس كاظم وحسن كاظم ،: المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2003م.

78-فرادوارد موريس، موسوعة مشاهير العالم، ج 5، دار الصداقة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2002م.

79-فريدمان توماس ل.، السيارة ليكساس وشجرة الزيتون محاولة لفهم العولمة، ترجمة: ليلى زيدان، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2، 2001م.

80-فهيم حسين، قصة الأنتروبوجيا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د-ط)،1986م.

81-فوزي سامح ، المواطنة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، مصر، ط 1، 2007م.

82-فونتانال جاك، العولمة الاقتصادية والأمن الدّولي مدخل إلى الجيو اقتصاد، ترجمة: محمود براهم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 2009م.

83-فيرولي ماوريتسيو، الفكر الجمهوري، تر: ناصر إسماعيل، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 1، (1432هـ-2011م).

84-كالهون نويل، معضلات العدالة الانتقالية في التحول من دول شمولية إلى دول ديمقراطية، ترجمة: ضفاف شربا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.

85-كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (د-ط)، (د-ت).

86-كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، 1986م.

87-كوثر عمر، نقد الحداثة/نقد الميتافيزيقا، مجلّة الآداب البيروتية، العدد15، 1998م.

88-كوثراني وجيه، "الفقيه والسلطان؛ جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية - القاجارية والدولة العثمانية"، دار الطليعة بيروت، ط2، شتنبر 2001م.

89-ليكلرك جيرار، العولمة الثقافية الحضارات على المحك، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.

90-ليوشتراوس، جوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، ترجمة: محمود سيّد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، (د-ط)، 2005م.

91-ماساو ميوشي فريديريك جيمسون، ثقافات العولمة، ترجمة: ليلى الجبالي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2004م.

92-مجموعة مؤلفين، السيادة والسلطة الآفاق الوطنية والحدود العالمية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

93-مجموعة مؤلفين، لماذا انتقل الآخرون إلى الديمقراطية وتأخر العرب؟، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

94-محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د-ط)، 1936م.

95-مصدق حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.

96-مصطفى عادل، فقه الديمقراطية، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، 2012م.

97-مهنا محمد نصر، في تاريخ الأفكار السياسية وتنظير السلطة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، (د-ط)، 1999م.

98-مينش ريتشار، الأمة والمواطنة في عصر العولمة (من روابط وهويّات قومية إلى أخرى متحوّلة)، ترجمة: عبّاس عبّاس، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د-ط)، 2010م.

99-نصر محمد عبد المعز، في النّظريّات والنّظم السّياسية، دار النّهضة العربيّة، بيروت، لبنان، (د-ط)، 1981م.

100-هتشيون ليندا، سياسة ما بعد الحداثة، تر: د.حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

101-هوبزباوم إيريك، العولمة والديمقراطية والإرهاب، نقل: أكرم حمدان ونزهت طيب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، (1430هـ-2009م).

102-ووكلر روبرت، روسو، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: أحمد محمد الرّوبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2015م.

103-يحي زلّوم عبد الحي، نذر العولمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1999م.

3- المصادر والمراجع الأجنبية:

1-Antoine Tine, « jurgen Habermas: entre pluralisme et consensus. La réinvention de la modernité ? bibliothèque numérique, québec, canada, 2000, p07.

2-Arianne robichaud, jurgen Habermas et la théorie de l'agir communicationnel: la question de l'éducation, thèse de doctorat, Faculté des sciences de l'éducation, université de montréal, canada, 2015, p109.

3-Bjarne Melkevik, Habermas Droit et Démocratié Délibértive, Presses de l'université laval, canada, 2010, P16.

4-Habermas J, Ecrits politique, Tr, christian Bouchindhomme et Rochlitz, édition cerf, 1990, p79.

5-Isabelle Aubert, Habermas une théorie critique de la société, CNRS Editions, paris, 2015, p13.

6-Jacqueline Doneddu, *Quelles missions et quelle organisation* de l'*État* dans les territoires? JOURNAL OFFICIEL DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE, 2011.

7-jurgenHabermas , apres l etat-nation. Une nouvelle constellation politique .trad ,rainerrochlitz. (paris : edit fayard.2000).

8-Loic Ballarini, L'espace public au-delà de l'agir communicationnel. Quatre renversements de perspective pour sortir des impasses du modèle habermassien, français, 2010.

9-Rawls, John, A Theory of Justice, Harvard University Press, (1999).

4- المقالات:

1-العامر عثمان بن صالح، المواطنة في الفكر الغربي المعاصر دراسة نقدية من منظور إسلامي، مجلّة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، من الصفحة 223-267، 2003م.

2-ثائر رجيم كاظم، العولمة والمواطنة والهوية (بحث في تأثير العولمة على الإنتماء الوطني والمحلي في المجتمعات)، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العدد01، المجلد08، العراق، 2009م.

3-فريحة حسين، المواطنة تطوّرها ومقوّماتها، مجلّة المنتدى القانوني، العدد 7، بسكرة.

4-يوسف السّهيلي، "مصدر التّفاوت بين البشر: مقارنة بين إنسان الطّبيعة وإنسان المجتمع من خلال مقال 1755 لجان جاك روسو"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 136-137، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، (د-ت).

5-المعاجم والموسوعات:

1-أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأولA-G، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م.

5- المواقع الإلكترونية:

1-Archive.aawsat.com/ leader.asp ?section اطلع عليه يوم 2017/03/26

2-http://www.bsnt.net/hekmah/?p=1843 اطلع عليه يوم 2018/01/22

3-http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/a97/ar9507770.htm اطلع عليه يوم2018/02/11

4-http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284925 اطلع عليه يوم 2018/01/08

الفهرس

- مقدّمة:..... ص1

-مدخل : ص11

1-المواطنة عند اليونان ص13

2-المواطنة في الفكر الروماني ص30

3-المواطنة في الفكر المسيحية ص36

- الفصل الأوّل: العقد الإجتماعي دستور المواطنة.....ص44

1- المبحث الأول: من دولة السلطة إلى سلطة الدولة.....ص48

1.1-من أين نبدأ؟ ص48

2.1- نزع الوصاية..... ص49

3.1– من دولة القوة إلى دولة الحق..... ص50

4.1- من دولة الحق إلى دولة القانون ص57

5.1- سيّد أم مواطن..... ص60

6.1- قابليّة مشروطة..... ص61

7.1-التملّك المشروع..... ص62

2-المبحث الثاني: السيادة.....ص64

1.2- وحدة السيادة..... ص64

2.2– الإرادة العامة.....ص67

3.2– الموت المرغوب.....ص71

4.2– عدالة القانون.....ص74

5.2– لاوطن بلا مواطنين.....ص79

6.2– دولة وطنية لا عالمية.....ص82

7.2– المشترع قدرة وآلية.....ص86

3– المبحث الثالث: الحكومة ص88

1.3– الحكومة الشرعية.....ص88

2.3– أنظمة الحكم.....ص 95

3.3– أشكال الحكومة وتطبيقاتها.....ص105

4.3– من دولة القانون إلى دولة الفرد ص110

5.3– من أجل تجنّب الإخفاق.....ص113

6.3– العقد المشروط.....ص119

4– المبحث الرابع: إلي أين ننتهي؟.....ص123

1.4– إرادة لا تزول و لا تتجزّأ.....ص123

2.4– الانتخاب الصحيح.....ص128

3.4– حقيقة لا وهم..... ص130

4.4– دفاعا عن الحقيقة..... ص134

5.4– قانون الطوارئ..... ص136

6.4– ملاحظة وتحذير..... ص139

7.4– دين المواطن..... ص141

-الفصل الثاني: المواطنة العالمية عند يورغن هابرماس.....ص 150

1-المبحث الأول: الدولة الأمة (محاولة لتصحيح المسار التاريخي).....ص153

1.1 -مصالحة مع الذات (بحث في أسباب الأزمة).....ص153

2.1– بداية محتشمة ولكن ضرورية.....ص157

3.1– ميلاد المجتمع المدني والوعي بالمواطنة.....ص158

4.1– السيادة وتحوّلاتها.....ص161

5.1–قومية أمة أ دولة قانون؟.....ص164

6.1–من دولة القانون إلى الشرعية الديمقراطية (حرية دون سعادة).....ص172

7.1– دولة الرعاية (إصلاح بروح ماركسية).....ص175

8.1– انتشار مفهوم الدّولة الأمة.....ص179

المبحث الثاني: العولمة بين عالمية المواطنة وعالمية المصالح.....ص182

1.2–العولمة ظاهرة مستجدة أم حضور تاريخي.....ص184

2.2– قراءات متعدّد لظاهرة العولمة.....ص186

3.2–الدولة الأمة في ظل العولمة (إلى أين؟).....ص187

4.2–العولمة (تواجد لا محدود).....ص192

5.2– دولة الرعاية بين وهم الاقتراع وحقيقة العولمة.....ص198

6.2– أخطار تهدّد وحدة الدّولة الأمة.....ص202

3– **المبحث الثالث**: الشرعية السياسية للمواطنة العالمية ص205

1.3– **بين الفعل وردّ الفعل** ص205

2.3– **الإتحاد الأوروبي وديمقراطية المواطنة القارّية** ص209

3.3– **الوطنية الدستورية (رهان الوصول)** ص211

4.3– **الوطنية الدستورية بين الواقع والتجريد** ص228

5.3– **التعدّدية الثقافية (أفق وحدة أم انفصال)؟** ص230

6.3– **السلام العالمي بين التصور الكانطي وأفق هابرماس** ص238

7.3– **فكرة الكوسموبوليتية والطوباوية (مشروع أم حلم)** ص248

8.3–**حدود النموذج الكوسموبوليتي عند هابرماس** ص251

خاتمة ص254

قائمة البيليوغرافيا ص259

الفهرس ص273

ملخص:

إنّ غياب العدالة داخل المجتمعات الغربية الحديثة، جعلت القرن الثامن عشر يشهد ميلاد مرحلة جديدة تعرف بعصر الأنوار، حيث تقوم على إعادة بعث الحياة التي ملأها الاستبداد والاضطهاد والظلم من خلال تقديم طروحات فلسفية ورؤى تعالج عدّة مفاهيم سياسية كالدّولة، التّسامح، المواطنة، والعدالة، أنظمة الحكم، ومن هنا فإن فلاسفة عصر الأنوار أغنوا الفكر السياسي الليبرالي بالمفاهيم الحديثة ويعدّ جان جاك روسو (1712-1778م) أحد أبرز المنظّرين للفكر السّياسي والتّربوي، فمن خلال كتابه " العقد الاجتماعي" سيحاول أن يوضّح منشأ اللامساواة داخل المجتمع، وكيف أن الماضي البشري الذي نظر إليه الفلاسفة نظرة سلبية قبله مثل: هوبز يشكّل أسمى وجود لهذا الكائن الذي لم يعرف العدالة إلا في ظل تلك الحالة الطبيعية، وكذا السبيل لإعادة إنتاج مجتمع بدل التجمع القائم في المجتمعات الغربية الحديثة . كما عرفت الفترة المعاصرة انتكاسة كبيرة لقيم التنوير والحداثة، والتي وضعت العقل في أزمة جعلت العديد من التيارات تدعوا إلى تحجيمه منادية بمرحلة ما بعد الحداثة ومحمّلة العقل كل أشكال العنف التي خاضتها البشرية في حربين عالميتين، إلاّ أن الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ممثّلا في الشخص الأبرز وهو الفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" سيربط الإخفاقات بطبيعة العقل العملي والعقل الأداتي ذو النظرة المركزية للذات في مقابل إقصاء الآخر. إنّ هذا الإقصاء سيجعل هابرماس يؤسس لنظريته في الفعل التواصلي من خلال الدفاع عن العقلانية التواصلية القادرة عبر إتيقا المناقشة على خلق الإجماع والتفاهم حول الموضوعات التي تناقش داخل الفضاء العمومي عبر البراكسيس التواصلي وبالاعتماد على أخلاقيات النقاش، لنتمّكن من إحلال السلام الدّائم بدل العنف الحاصل، ومن ثمّ إمكانية خلق مواطنة عالمية تؤمن بقدرة كل شعوب الأرض على تبنّي قيم أخلاقية عالمية كالحرية والمساواة وحقوق الإنسان، بل أكثر من ذلك تعمد إلى الدّفاع عنها متى حاولت أي سلطة المساس بها. مؤكّدا على قدرة عقل التنوير على استكمال كل أهدافه، ومؤمنا بأن المواطنة العالمية يمكن تحقيقها عبر نظام كوسموبوليتي(كوني) يدافع عن حقوق الأفراد قبل الدول.

الكلمات المفتاحية: العدالة، التّفاوت، الحالة الطّبيعية، الحالة الصّناعية، المجتمع، التجمع، كوسموبوليتي، العقل التواصلي، البراكسيس، إتيقا المناقشة، العقل العملي، العقل الأداتي.

Résumé:

L'injustice qui régnait dans les sociétés occidentales modernes, a donné naissance à une nouvelle ère au dix-huitième siècle connue sous le nom de Siècle des Lumières, qui constitue à promouvoir une vie dominée par la tyrannie, l'oppression et l'injustice, à travers des thèses philosophiques et des visions tendant à traiter une pluralité de notions politiques, tel que l'Etat, la tolérance, la citoyenneté, la justice et les régimes de gouvernances, et c'est depuis là que les philosophes du Siècle des lumières ont enrichi la pensée politique libérale des notions modernes, à l'instar de Jean Jacques Rousseau (1712-1778), considéré comme étant le plus illustre des théoriciens de la pensée politique et éducative, lequel a tenté dans Son livre « Le contrat social » d'évoquer le fondement de l'inégalité dans la société, et comment le passé humain, vu sous un angle négatif par les philosophes bien avant lui, tel que Hobbes, est considéré comme l'existence la plus suprême de cet être humain, qui n'a connu la justice qu'au sous cet état de nature. Ainsi que la façon de reproduire une société plutôt que la communauté existante dans les sociétés occidentales modernes. Comme L'ère contemporaine a connu un grand déclin des valeurs de l'illumination et de la modernité, ce qui a entrainé une crise de raison et a incité plusieurs courants à limiter ce déclin en appelant à une postmodernité et rejetant sur la raison la responsabilité de toutes les formes de violence qu'a connu l'humanité lors des deux guerres mondiales, cependant la deuxième génération de l'école de Francfort, représentée principalement par le philosophe Allemand Jürgen Habermas, va lier les échecs avec la nature de la raison pratique et la raison instrumentale ayant une vision centraliste du soi-même en face de l'exclusion d'autrui. Cette exclusion va permettre à Habermas de fonder sa théorie de l'agir communicationnel en défendant le rationalisme communicationnel capable, à travers l'éthique de la discussion, à créer l'unanimité et l'accord sur des sujets discutés dans un espace public à travers une praxis communicationnelle et en se basant sur l'éthique de discussion, ce qui nous permet d'instaurer une paix durable à la place de la violence régnante, et par conséquent la possibilité de créer une citoyenneté mondiale croyant à la capacité de toutes les peuples de la planète à adopter des valeurs éthiques transnationales telles que la liberté, l'égalité et les droits de l'homme, et même défendre ces valeurs si une quelconque autorité portent atteinte à elles. Ceci qui confirme l'aptitude de la raison d'illumination à atteindre toutes ses objectifs, et croyant que la citoyenneté mondiale (transnationale) peut être réalisée à travers un système cosmopolite défendant les droits des individus avant ceux des états.

Mots clés: La justice, l'inégalité, état de nature, état Industriel, Communauté, Rassemblement, transnationale, L'esprit communicatif, praxis, l'éthique de la discussion, raison pratique, raison instrumentale.