دفاتر فلسفية • نصوص مختارة

الدولة

إعداد وترجمة

محمد الهلالي وعزيز لزرق

دار توبقال للنشر

21

كيف يمكن للمساءلة الفلسفية لمفهوم الدولة أن تسهم في حل بعض إشكالاتها المتعلقة بإكرهات السلطة؟ كيف نشأت الدولة في المجتمعات الإنسانية؟ وهل يمكن لهذه المجتمعات أن تستغني عنها؟ هل جميع أشكال الدولة متساوية من حيث الأهمية تاريخيا ووظيفيا؟ ما أهمية النماذج المثالية الطوباوية للدولة؟ هل تحفز على إصلاح الدولة الواقعية أم على العكس من ذلك هي تعبير عن استحالة نجاح مهام المعلنة؟ كيف يتمكن أفراد المجتمع من الاعتراف بمشروعية الدولة ويخضعون لها بالرغم من النتائج السلبية لهذا الخضوع؟ هل يعني غياب الدولة في مجتمع ما غياب السلطة؟ كيف يحافظ الأفراد على حرياتهم وحقهم في التمتع بفردانيتهم دون أن يكون ذلك على حساب الآخرين؟

الثمن 30 درهما

صدر
ضمن سلسلة دفاتر فلسفية

1
التفكير الفلسفي
2
الطبيعة والثقافة
3
المعرفة العلمية
4
الحقيقة
5
اللغة
6
الحداثة
7
حقوق الإنسان
8
الإيديولوجيا
9
العقل والعقلانية
10
العقلانية وانتقاداتها
11
الحداثة وانتقاداتها
I
نقد الحداثة من منظور غربي
12
الحداثة وانتقاداتها
II
نقد الحداثة من منظور عربي - إسلامي
13
ما بعد الحداثة
I
تحديدات
14
ما بعد الحداثة
II
فلسفتها
15
ما بعد الحداثة
III
تجلياتها وانتقاداتها
16
الحرية
17
العنف
18
الغير
19
الشخص
20
الواجب

دفاتر فلسفية
نصوص مختارة

21

الدولة

إعداد وترجمة
محمد الهلالي وعزيز لزرق

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدارالبيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 522.34.23.23 (212) - 522.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@toubkal.ma

ثم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
دفاتر فلسفية

الطبعة الأولى 2011
©جميع الحقوق محفوظة

دفاتر فلسفية : ردمد 3245 -2028
الإيداع القانوني : 2011 MO 2465
ردمك : 978-9954-511-27-5

تـمهيد

الدولة مفهوم فلسفي وسياسي ورهان السلطة الأساسي. إنها مجموع المؤسسات أو الأجهزة التي تمارس السلطة بواسطتها نفوذها وإكراهاتها. ولهذا السبب فهي تستقطب المدح والذم والمساندة والمعارضة والنقد والمحاباة.

ولقد ارتبطت الدولة دوما بالخضوع والإخضاع والحروب والبحث عن الأمن والسلم، واستعمال القوة والحد من استعمالها والبحث عن الحرية والانتقال من وضعية الرعايا والعبيد إلى وضعية المواطنين، دون أن ننسى الآمال العظمى التي علقت عليها كمحررة وقاطرة للتحديث، أوالمآسي التي نسبت إليها كعميلة وتابعة وخادمة لأغراض وأهداف أنانية.

وإذا بدا للكثيرين أن وجود الدولة لا مفر منه، وأنها ضرورية لتحقيق التوازنات الاجتماعية والسياسية، وأنه من غير المعقول تصور مجتمع بدون دولة، فإن هذا الرأي يجد تفسيره في الحضور شبه المطلق للدولة في حياة المجتمعات والأفراد من جهة، وفي ما يبثه أنصار الدولة حول محايثتها لوجود المجتمع ذاته.

لكن الأبحاث والتأملات المتعلقة بالمجتمعات البدائية، التي استعملت عدة مصطلحات لتسميتها مثل حالة الطبيعة أو المشاعة البدائية أو الجماعات

القبلية، سواء تلك التي أنجزها أنتروبولوجيون أو مؤرخون... تبين بوضوح أن الدولة لم تكن موجودة في كل المجتمعات، أي أنها حدث تاريخي، وأنها تتحدد بظروف نشأتها وهو ما يضفي الشرعية على فرضية مفادها أن مجتمعا بدون دولة مسألة يمكن افتراضها.

إن المكانة الهامة التي تمتع بها زعيم القبيلة البدائية والدور الحيوي الذي كان ينجزه باعتباره حكما بين مكونات قبيلته وقائدا ومسؤولا ورمزا... لم يجعل منه ملكا أو رئيس دولة، وهو ما يعني أن نفوذه لم يكن إلا نفوذا معنويا وناتجا عما يقدمه من خدمات وأنه كان منعدم السلطة على الأفراد والأشياء.

يمكّننا هذا المعطى من مقاربة موضوع الدولة مقاربة تاريخية إلى جانب المقاربة المفاهيمية.

لقد تشكلت الدولة في العصر الحديث، ولذلك يحتاج هذا المفهوم إلى تحديده مقارنة بأشكال السلطة السياسية التي وجدت قبله مثل المدينة الدولة والإمبراطورية.

سيتضح، من خلال النصوص المقترحة، المسار الذي تشكلت من خلاله الدولة وكذا التحليلات النظرية والفلسفية وغيرها، ابتداء من مجتمعات ما قبل الدولة مرورا بالسجال الغني حول كيفية وأسباب ومشروعية تشكل الدولة، ومكانة القوة والعنف في تكوينها وقيامها بمهامها، وإبراز أهميتها وضرورتها بالنسبة للتقدم والاستقرار وضمان حريات الأفراد، وانتهاءً بنقدها نقدا عنيفا والبرهنة على عدم حيادها وعلى سلبيتها وكونها مصدرا أساسيا من مصادر التوترات الاجتماعية والفقر، والدعوة إلى الإطاحة بها إما عبر التمرد عليها أو عبر تحول تاريخي من مجتمعات طبقية تعتمد الدولة إلى مجتمعات بدون طبقات تستغني نهائيا عنها.

تشكل الدولة باعتبارها مؤسسة المؤسسات في عصرنا الراهن حجر

الزاوية في كل ما يتعلق بالسلم والحرية واحترام حقوق الإنسان ومحاربة الفقر، ولذلك يكتسي الوعي بخطورة دورها أهمية قصوى في كل إستراتيجية تهدف الإصلاح أو التغيير.

كيف يمكن للمساءلة الفلسفية لمفهوم الدولة أن تسهم في حل بعض إشكالاتها المتعلقة بإكراهات السلطة؟ كيف نشأت الدولة في المجتمعات الإنسانية وهل يمكن لهذه المجتمعات أن تستغني عنها؟ هل جميع أشكال الدولة متساوية من حيث الأهمية تاريخيا ووظيفيا؟ ما أهمية النماذج المثالية الطوباوية للدولة؟ هل تحفزعلى إصلاح الدولة الواقعية أم على العكس من ذلك هي تعبير عن استحالة نجاح مهام الدولة المعلنة؟ كيف يتمكن أفراد المجتمع من الاعتراف بمشروعية الدولة ويخضعون لها بالرغم من النتائج السلبية لهذا الخضوع؟ هل يعني غياب الدولة في مجتمع مّا غياب السلطة؟ كيف يحافظ الأفراد على حرياتهم وحقهم في التمتع بفردانيتهم دون أن يكون ذلك على حساب الآخرين ؟

I. تحديدات

1.I. تعدّدُ التَّعاريف

جورج بوردو

ثمة تعاريف لا حصر لها متعلقة بالدولة. وترجع تعددية هذه التعاريف إلى تنوع وجهات النظر التي ينطلق منها أصحابها. فالجغرافي يعرِّف الدولة من خلال تراب وطني محدد، والسوسيولوجي لا يفصلها عن واقعة التمييز بين الحاكمين والمحكومين، ويرى المؤرخ أنها تعبير عن نمط وجود أمة، كما يعتبرها القانوني بمثابة نسق من الضوابط (ه. كيلسين)، وينظر إليها الفيلسوف «كجوهر أخلاقي واع بذاته» (هيغل)، أما الاقتصادي، وتبعا للمدرسة التي ينتمي إليها، فهو يعتبرها السلطة التخطيطية العليا أو، حسب ف. باستيات، فهي عبارة عن« وهم كبير حيث يبذل الجميع قصارى جهدهم لكي يعيشوا على حساب الجميع». وأخيراً فحتى الشاعر يقترح تصوره الخاص للدولة، سواء بنقدها على أساس «أنها الوحش الأكثر هدوءاً من بين الوحوش الهادئة»، أو بدفعه في اتجاه جعل الدولة «الجدار الذي يحيط بالحديقة حيث تينع أزهار وثمار البشرية» (هولدرلين).

2.I. الدولة ركيزةُ السلطةِ السيَّاسيَة

جورج بوردو

إن الصعوبات التي تكشف عنها اللغة عندما يتعلق الأمر بمفهوم الدولة، تعود إلى كونها لا تنتمي لعالم الظواهر الملموسة. فلم يسبق قط

أن رآها أحد. ولكن وعلى الرغم من ذلك فنحن لا نستطيع التشكيك في واقعيتها، لأنها ذات طبيعة مفاهيمية. الدولة عبارة عن فكرة.

وإذا كانت الدولة عبارة عن فكرة، فإنها لا توجد إلا لأنه تم التفكير فيها. ولعل مبرر وجود هذا التفكير هو مكمن ماهية الدولة. وهذا المبرر ليس لغزا؛ بل إن بساطته ساطعة: فالإنسان ابتكر الدولة لكي لا يطيع الإنسان. لقد نشأت فكرة الدولة عن هاجس فصل علاقات السلطة بالخضوع، عن العلاقات الشخصية التي تربط بين الزعيم و بين الخاضعين له. وينتج عن ذلك أن الدولة هي ركيزة سلطة تتعالى عن الإرادة الفردية للشخصيات التي تقودها.

3.I .الدّولَة مؤسّسَة

جورج بوردو

(...) تندرج الدولة في إطار مؤسسة دولتية، بحيث يمكننا القول إن الدولة هي السلطة المؤسسة، وبالتالي إنها عموما، المؤسسة ذاتها التي تتجسد فيها السلطة. والمؤسسة هي مشروع في خدمة فكرة، مشروع منظم بحيث إنه يمتلك، داخل المشروع، قوةً وديمومةً تفوقُ أكثر ما يمتلكه الأفراد الذين تعتمد عليهم المؤسسة في ما يصدر عنها. في المؤسسة الدولتية، تكون الفكرة هي التمثل المهيمن داخل الجماعة، بالنسبة للنظام الاجتماعي المنشود. وهذا التمثل يتمكن، سواء بفضل عدد الأفراد الذين يتكون بداخلهم هذا التمثل، أو بحكم مهارة أو قوة أولئك الذين نجحوا في فرضه، من تأسيس قاعدة السلطة. إن هذا التمثل هو الذي، بفضل مأسسة السلطة، يصبح هو الطاقة المحركة للمؤسسة الدولتية.

(...) إن مهمة المؤسسة هي تنظيم الحياة السياسية، وبشكل أساسي، فرض وضعية على الحاكمين يلعب فيها الاحترام دور إشراط الطابع

القانوني الإلزامي لإراداتهم. في الواقع، مادامت قدرتهم لا تُستمد من خاصية كامنة في شخصهم، فيتعين عليهم التوفر على الصفة التي ستمكنهم من ممارسة الحكم. لقد وجدوا هذه الصفة في الدستور الذي يحدد الشروط التي تخول الحق في الحكم، والإجراءات التي في ضوئها ستتم ممارسة الحكم.. إنه يحدد السيرورة التي تكون فيها الإرادات، والتي هي في حد ذاتها إرادات إنسانية، منسوبة للدولة، وتستفيد في نفس الوقت من السلطة التي ترتبط بقاعدة الحقّ والعقاب التي تؤدي إلى تدخل القوة العامة.

4.I .الدولةُ رِهانُ الصرَاعِ السيَاسِي

جورج بوردو

نعلم أن كل القوى المتواجهة داخل المشهد السياسي، تسعى نحو استثمار الدولة لكي تترك بصمتها على أهدافهم ومتطلباتهم. من هذا المنظور تبدو الدولة إذن كرهان للصراع السياسي، و كمطية تحتمي وراءها القوى التي انتصرت، بحيث تفرض متطلباتها المتضمنة في مذاهبها وبرامجها، على أساس أنها إرادة الدولة. نادراً ما نجد مجتمعا سياسيا يكون على أقصى درجة من التجانس، بحيث يكون كل أعضائه موحدين في تمثل وحيد للنظام المنشود. في الواقع ثمة تصورات مختلفة متعلقة بالمستقبل المنشود. وعندما تَكُونُ مُقَنَّعةً بما فيه الكفاية، تشكل العديد من القضايا المتعلقة بتنظيم العلاقات الاجتماعية. وحسب السيرورة الملازمة لأصل كل السلط، فإن هذه التصورات تفرز طاقات تعمل على تحقيقها؛ إنها تولد سلطا، وبما أن هذه السلط، افتراضا، لا تمتلك في ذاتها أية خاصية قانونية تسمح لها بفرض نفسها، يمكننا أن نعتبرها سلطا بحكم الأمر الواقع. إن تنافس هذه السلط هو الذي يذكي الدينامية السياسية.

George Burdeau : **encyclopédia universalis**

II. تكون الدولة

1.II. احتِياجُ الإنسانِ إلى التّعاون

أبو نصر الفارابي

كلُّ واحدٍ من الناس مفطورٌ على أنه محتاج، في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياءَ كثيرةٍ لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. لذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه، وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض. فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية.

فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى. فالعظمى، اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى، اجتماع أمة في جزء من المعمورة، والصغرى، اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة. ومنها غير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع في سكة، ثم اجتماع في منزل. وأصغرها المنزلة. والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة، إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها. والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جملة أهل المعمورة.

فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة. والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، منشورات سراس للنشر، 1994، ص. 104-103

2.II .المجتمعُ البدائِي وما قَبل الدوْلَة

بيير كلاستر

بالنسبة للإنسان في المجتمعات البدائية، كان النشاط الإنتاجي يخضع لاتزان صارم، تحدده الحاجيات التي يجب تلبيتها، بما أن الأمر كان يتعلق أساسا بالحاجيات الطاقية: يتوخى الإنتاج إعادة تشكيل مخزون الطاقة المبذولة. وبعبارات أخرى، فالحياة باعتبارها طبيعة هي التي تؤسس وتحدد المدة الزمنية المخصصة لإعادة إنتاجها، مع الأخذ بعين الاعتبار المواد المستهلكة جماعيا بمناسبة الاحتفالات. وهذا يعني أنه بمجرد ما يتم ضمان الإشباع الشامل للحاجيات الطاقية، فلن يوجد هناك ما يحث المجتمع البدائي على الرغبة في المزيد من الإنتاج، أي على إضاعة وقته في عمل بدون هدف، في الوقت الذي يخصص فيه هذا الوقت للراحة واللعب والحرب أو الاحتفال. ما هي الشروط التي يمكن أن تعمل على تغيير علاقة الإنسان البدائي بالنشاط الإنتاجي؟ وفي أية شروط يحدد فيها هذا النشاط الإنتاجي هدفا آخر له عوض إشباع الحاجيات الطاقية؟ إن هذا التساؤل

يعني التساؤل عن أصل العمل المستلب.

في المجتمع البدائي الذي تسود فيه المساواة بطبيعته، يكون الناس أسيادا لنشاطهم الإنتاجي، وأسيادا كذلك لتبادل منتجات هذا النشاط، فهم لا يشتغلون إلا لحسابهم الخاص حتى حينما يفرض قانون تبادل المنتجات اللجوء لوساطة في قلب العلاقة المباشرة بين الإنسان ومنتوجه. ولقد انقلب كل شيء رأسا على عقب لما تم تحريف النشاط الإنتاجي عن هدفه الأصلي، حينما أصبح الإنسان البدائي ينتج من أجل الآخرين بدون تبادل وبدون مبادلة، عوض أن ينتج فقط لحسابه الخاص. وفي هذه الحالة يمكن الحديث عن العمل: لما تتوقف قاعدة التبادل على أساس المساواة على أن تشكل «قانونا مدنيا» للمجتمع، لما يستهدف النشاط الإنتاجي إشباع حاجات الآخرين، لما يحل رعب الدين محل قاعدة التبادل، هنا بالفعل يتضح الاختلاف ما بين المتوحش الأمازوني والهندي المنتمي لإمبراطورية الأنكا. فالأول ينتج إجمالا لكي يعيش، بينما يعمل الآخر، إضافة إلى ذلك، لكي يعيش الآخرون الذين لا يعملون، أي السادة الذين يقولون له: عليك أن تؤدي ما أنت مدين لنا به، عليك أن تؤدي ديونك تجاهنا إلى الأبد.

لما يصبح المكون الاقتصادي في المجتمع البدائي حقلا مستقلا، ولما يصبح النشاط الإنتاجي عملا مستلبا خاضعا للحسابات والضرائب من طرف أولئك الذين يستمتعون بثمار هذا العمل، فإن ذلك يدل على أن المجتمع لم يعد بدائيا، وأنه انقسم إلى مسيطرين ومسيطر عليهم، إلى أسياد ورعايا، أي أن المجتمع توقف عن تطهير نفسه مما سوف يقضي عليه والمتمثل في السلطة واحترام السلطة. إن التقسيم الأساسي للمجتمع، ذلك الذي يحدد كل التقسيمات الأخرى، بما في ذلك بدون شك، تقسيم العمل، هو العلاقة العمودية ما بين القاعدة والقمة، إنها القطيعة السياسية الكبرى ما بين مالكي القوة، سواء كانت حربية أو دينية، والخاضعين لهذه

القوة. إن العلاقة السياسية المتمحورة حول السلطة هي سابقة ومحددة لعلاقة الاستغلال الاقتصادي. فالاستلاب سياسي قبل أن يكون اقتصاديا، والسلطة سابقة على العمل، والاقتصادي هو انحراف للسياسي، وانبثاق الدولة يحدد ظهور الطبقات.

Pierre Clastres, *la société contre l'Etat*, Editions Minuit, 1974, pp.168-169

3.II. القبيلةُ وغيَابُ السّلطَة

بيير كلاستر

لا وجود للملك في القبيلة، هناك فقط زعيم لا يعتبر رئيس دولة. ما الذي يعنيه هذا الأمر؟ يعني هذا بكل بساطة أن الزعيم لا يملك أي نفوذ، أية سلطة قهرية، أية وسيلة لإصدار أي أمر. فالزعيم ليس قائدا عسكريا، بحيث إن أفراد القبيلة غير مقيدين بواجب الخضوع. فمجال القبيلة ليس مجالا لممارسة السلطة، كما أن شخص الزعيم المتوحش ليس تجسيدا مسبقا لمستبد قادم. من المؤكد أنه لا يمكن لجهاز الدولة أن يتولد عن القبيلة البدائية.

ما الذي يجعل زعيم القبيلة لا يشكل تجسيدا مسبقا لرئيس دولة؟ وما الذي يجعل هذا التجسيد المسبق للدولة في عالم المتوحشين مستحيلا؟ إن هذه الهوة السحيقة التي تجعل الانتقال التدريجي من القبيلة البدائية إلى جهاز الدولة أمرا مستحيلا تجد مرتكزها الطبيعي في علاقة الإقصاء التي تضع السلطة السياسية خارج القبيلة. فما يجب التفكير فيه هنا هو زعيم بدون سلطة، ومؤسسة القبيلة التي تعتبر سلطة النفوذ غريبة عن ماهيتها. تبين مهام الزعيم بوضوح أن الأمر لا يتعلق بمهام السلطة. فالزعيم المكلف أساساً بامتصاص الصراعات التي بإمكانها النشوب ما بين الأفراد والعائلات والأنساب... لا يتوفر إلا على الحظوة التي يعترف له بها المجتمع من أجل

إحلال النظام والوئام، لكن الحظوة لا تعني السلطة، كما أن الإمكانيات التي بحوزة الزعيم لإنجاز مهمته المتمثلة في إخماد الفتن تنحصر في الاقتصار على استعمال الكلام: ولن يهدف استعمال الكلام للتحكيم بين الأطراف المتنازعة لأن الزعيم ليس قاضيا، فهو لا يسمح لنفسه بموالاة جهة ما، ولكنه يهدف، اعتمادا على فصاحته فقط، إلى محاولة إقناع الناس بضرورة الهدوء والتخلي عن الشتائم وتقليد الأجداد الذين عاشوا دائما في وفاق جيد. لا توجد أية ضمانة لنجاح هذه المهمة، إنه رهان ليس من المؤكد ربحه دائما وذلك لأن كلام الزعيم ليست له قوة القانون. وإذا فشل جهد الإقناع، فإن الصراع قد يجد حله في العنف، مما يهدد حظوة الزعيم بالتبخر، بما انه سيكون قد قدم الدليل على عجزه عن تحقيق ما ينتظر منه تحقيقه.

Pierre Clastres, *la société contre l'Etat*, Editions Minuit, 1974, pp.175-176

4.II. تدبيرُ الشأنِ العام في ظلِّ الزعَامة

كلودليفي ستروس

لما التقى مونتيني Montaigne ثلاثة برازيليين بمدينة «روان»، حوالي سنة 1560، وقد أتى بهم أحد الملاحين إلى هناك، سأل أحدهم عن الامتيازات التي يتمتع بها الزعيم (ولقد استعمل هو كلمة «الملك») في بلده، فأجاب الهندي، الذي كان هو نفسه زعيما- بأن الامتياز الذي يتمتع به الزعيم في بلده هو أنه هو أول من يتوجه للحرب. وقد روى مونتيني هذه القصة في فصل شهير من مؤلفه «الدراسات» منذهلا من هذا الجواب المفعم بالافتخار. وكان ذلك بالنسبة لي حافزاً كبيرا على الاندهاش والإعجاب لما تلقيت بعد مرور أربعة قرون على هذا الحدث، نفس الجواب بالضبط. لا تتمتع البلدان المتحضرة بمثابرة من هذا القبيل في فلسفتها السياسية. فهذا التعبير مهما كان مثيراً ، فإنه أقل دلالة من الاسم الذي يطلق على الزعيم في لغة

«النامبيكوارا» Nambikwara . فكلمة «ويلكاندي» يبدو أنها تعني «الذي يوجد...» أو «الذي يخلق الروابط الجماعية». هذا المعنى الاشتقاقي يوحي بأن ذهن السكان الأصليين واع بهذه الظاهرة التي أكدت عليها سابقا، أي أن الزعيم يبدو كسبب في رغبة الجماعة في أن تتشكل كجماعة، وليس كنتيجة للحاجة لسلطة نفوذ مركزية، تشعر بها جماعة تكون قد تشكلت سلفا.

فالحظوة الشخصية والاستعداد لزرع الثقة هما أساس السلطة في مجتمع «النامبيكوارا»، وهما ضروريان معاً لمن سيصبح دليلا لهذه المغامرة المتمثلة في تجربة حياة الرحل في فصل جاف. فعلى امتداد ستة أو سبعة أشهر، سيكون الزعيم مسؤولا كامل المسؤولية عن قيادة جماعته. فهو الذي ينظم انطلاق حياة الترحال، ويختار الوجهات المقصودة، ويحدد مراحل ومدة الإقامة. ويقرر في رحلات القنص والصيد والجمع واللقط، ويقنن سياسة الجماعة تجاه الجماعات المجاورة. وحين يكون زعيم الجماعة هو في الوقت نفسه زعيم القرية (والمقصود بالقرية الإقامة شبه الدائمة في الفصل الممطر) فإن التزاماته تتضاعف. فهو الذي يحدد لحظة وموضع الحياة المستقرة، فيقود عملية الزراعة ويختار المزروعات، ويوجه بصفة عامة عمليات الاستغلال حسب حاجيات وإمكانيات الفصول.

يجب أن نشير مباشرة إلى أن الزعيم لا يستند في أداء مهامه المتعددة، لا على سلطة محددة ولا على سلطة تعترف بها الجماعة علانية. فأساس السلطة هو التوافق، وهذا التوافق هو الذي يحافظ على الشرعية. ويمكن أن يؤدي سلوكٌ مستوجِبٌ للعقاب (من وجهة نظر السكان الأهليين) أو القيام بتظاهرات يحركها سوء نية فرد غاضب أو فردين غاضبين، إلى تعريض برنامج الزعيم وسعادة مجموعته الصغيرة للخطر. وفي حالة محتملة مثل هذه، فإن الزعيم لا يملك، رغم ذلك، أية سلطة إكراهية. فهو لا يستطيع

التخلص من العناصر غير المرغوب فيها إلا إذا تمكن من إقناع الجميع برأيه. لذلك، عليه أن يبرهن على حذق يميز السياسي الباحث عن الحفاظ على أغلبية متذبذبة وليس على وضع ملك جبار. بل إن الحفاظ على انسجام جماعته أمر غير كاف. فبالرغم من أن الجماعة تعيش منعزلة عمليا إبان مرحلة الترحال، فإنها لا تنسى وجود الجماعات المجاورة. لا يجب على الزعيم أن يحسن التصرف، بل يجب عليه أن يحاول التصرف أفضل من الآخرين، وهو الأمر الذي تعتمد فيه عليه جماعته. كيف ينجز الزعيم التزاماته؟ إن أول وأهم أداة للسلطة هي كرمها. فالكرم هو صفة أساسية للسلطة لدى أغلب الشعوب البدائية وعلى وجه الخصوص في أمريكا. فهو يقوم بدور هام حتى في الثقافات البسيطة حيث جميع الممتلكات هي عبارة عن مواد بذئية خشنة. فبالرغم من أن الزعيم لا يتمتع بوضعية امتيازية على المستوى المادي، فيجب أن يتوافر على فائض في المأكولات والأدوات والأسلحة والزخارف، والتي، وإن كانت بسيطة جدّاً، فإنها تكتسب مع ذلك قيمة هامة بسبب الفقر الذي يعاني منه الجميع. حين يرغب فرد أوعائلة أو الجماعة بأسرها في شيء مّا أو يحتاجون لأمر مّا، فإنهم يتوجهون للزعيم الذي عليه تلبية تلك الرغبة أو الحاجة. وهكذا يتضح أن الكرم هو الخصلة الأساسية التي ينتظر أن يتصف بها الزعيم الجديد. إنه الوتر الذي يتم العزف عليه باستمرار، والذي يحدد تناغمُ العزف أو عدم تناغمه درجة التوافق. ويتضح في وضع مثل هذا أن قدرات الزعيم سوف تُستغَل إلى أقصى حد. كان زعماء الجماعات أفضل مصدر للمعلومات بالنسبة لي. وبما أنني كنت واعياً بوضعهم الصعب، كنت أرغب في مكافأتهم بسخاء، ولكن نادراً ما رأيت هدية من الهدايا التي قدمتها لهم تمكث بين أيديهم لمدة تتجاوز بعض الأيام. فكلما غادرت جماعة من الجماعات بعد عدة أسابيع من الحياة المشتركة، يصبح الأهالي من المالكين السعداء للفؤوس والخناجر واللآلئ

إلخ... ويعود الزعيم، كقاعدة عامة، لنفس وضعية الفقر التي كان عليها إبان قدومي. فكل ما حصل عليه (والذي يتجاوز إلى حد كبير المستوى المتوسط المخصص لكل فرد) تم سلبه منه. هذا الجشع الجماعي يحشر الزعيم، في أغلب الأحيان، في نوع من اليأس. إن لرفض العطاء، في هذه الديمقراطية البدائية، نفس المكانة التي تحتلها مسألة الثقة في البرلمان الحديث. حين يقول زعيم «انتهى العطاء، انتهى الكرم، فليكن أحدٌ آخر كريماً بدَلي»، فيجب أن يكون متأكدا فعلا من سلطته، لأن حكمه يمر بأخطر أزمة.

إن اللباقة هي الصيغة الثقافية للكرم. فالزعيم الجيد هو من يبرهن على امتلاكه زمام المبادرة والنباهة، فهو الذي يهيئ سُمَّ الرماح، وهو الذي يصنع الكرة المطاطية المتوحشة المستعملة في الألعاب التي تتعاطى لها الجماعة في المناسبات. ويجب أن يكون الزعيم مغنيا وراقصا جيدا وخاليا من الهموم، مستعدا دوما لتسلية الجماعة وطرد الرتابة عن الحياة اليومية. وستقود هذه الوظائف بسهولة لعبادة الطبيعة والقوى الخفية، كما أن بعض الزعماء هم في نفس الوقت مشعوذون وسحرة. ومع ذلك، فإن الاهتمامات الصوفية تظل دوما ضعيفة عند جماعة «النامبيكوارا»، وحين تطفو هذه الاهتمامات على السطح، يتم اختزال الكفاءات السحرية إلى مجرد صفات ثانوية للزعيم. وفي أغلب الأحيان تعود السلطة الزمنية لشخص، وتعود السلطة الروحية لشخص آخر. وبهذا الصدد تختلف جماعة «النامبيكوارا» عن جارتها في الشمال الغربي، جماعة «التوبي كاواهب» Tupi-kawahib، فزعيم هذه الجماعة الأخيرة هو في نفس الوقت عراف يتعاطى لتفسير الأحلام المنبئة بالمستقبل والرؤى والرقصات المغيبة للعقل والازدواجية النفسية.

وبالرغم من توجيه لياقة ونباهة زعيم «النامبيكوارا» في اتجاه إيجابي، فإنهما تظلان مع ذلك مدهشتين. فيجب أن يتوفر على معرفة تامة بالمجالات الترابية التي تستعملها جماعته والجماعات المجاورة، وأن يكون متعودا

على أراضي الصيد وأجمات الأشجار المنتجة لفواكه متوحشة وأن يعرف الفترة الملائمة لكل شجرة من تلك الأشجار، وأن تكون لديه فكرة تقريبية عن الاتجاهات التي تسلكها الجماعات الصديقة والعدوة. ويكون الزعيم في حالة بحث مستمرة للتعرف أو الاكتشاف بحيث إنه يبدو محلقا حوالي جماعته عوض قيادتها.

باستثناء شخص أو شخصين بدون أي نفوذ فعلي، أبلهين مستعدين للتعاون مقابل مكافأة، تشكل سلبية الجماعة تناقضا فريدا مع دينامية قائدها، بحيث يبدو أن الجماعة تنتظر من زعيمها، بعد تخليها عن بعض الامتيازات له، أن يسهر كليا على مصالحها وعلى أمنها.

ولعل الحادثة التي وقعت إبان السفر، حيث تهنا في الطريق بمؤونة غير كافية، توضح هذا الموقف. فلقد نام الأهالي عوض الذهاب للصيد تاركين للزعيم وزوجاته مهمة إصلاح الوضع.

لقد أشرت لزوجات الزعيم عدة مرات. يشكل تعدد الزوجات، الذي يعد امتيازا خاصا بالزعيم، المكافأة الأخلاقية والعاطفية عن التزاماته الجسيمة، كما يمكنه من دعامة تلك الالتزامات. وباستثناء بعض الحالات النادرة، فلا يمكن لأحد الحصول على عدة زوجات سوى الزعيم والساحر (حين توزع المهمتان الزمنية والروحية بين شخصين).

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955), Pocket, p. 367-370

5.II .التّوافقُ هو أصلُ السلطَة

كلود ليفي ستروس

تفند الوقائع الخاصة بجماعة «النامبيكوارا» إضافة إلى وقائع خاصة بجماعات أخرى النظريات السوسيولوجية القديمة، التي تم إحياؤها مؤقتا من جديد من طرف التحليل النفسي، والتي تقول إن الزعيم البدائي يجد

نموذجه الأصلي متمثلا في أب رمزي، أي أن الصيغ الأولية للدولة تطورت تدريجيا، حسب هذه الأطروحة، انطلاقا من العائلة. فلقد تمكنا من تحديد خطوة حاسمة في أساس الصيغ البدائية للسلطة أدخلت عنصرا جديدا بالنسبة للظواهر البيولوجية، وهذه الخطوة هي التوافق. فالتوافق هو، في الوقت نفسه، أصل وحد السلطة. ويمكن لعلاقات تبدو أحادية الاتجاه في الظاهر، كما تعبر عن ذلك في حكم الشيوخ المسنين وحكم الفرد المستبد، أو في شكل آخر من أشكال الحكم، أن تتكون في جماعات ذات بنية معقدة سلفا. ولا يمكن تصورها في صيغ بسيطة للتنظيم الاجتماعي، مثل الصيغة التي حاولنا وصفها هنا. ففي هذه الحالة، على العكس من ذلك، تؤول العلاقات السياسية إلى نوع من التحكيم ما بين مواهب وسلطة الزعيم من جهة، وحجم وانسجام الجماعة وإرادتها الحسنة من جهة أخرى، وتمارس هذه العوامل كلها تأثيرا متبادلا على بعضها البعض.

بودنا لو تمكنا من إبراز الدعم الهائل الذي تقدمه الإثنولوجيا المعاصرة بهذا الصدد لأطروحات فلسفة القرن 18. بدون شك، تختلف خطاطة روسو عن العلاقات شبه التعاقدية الموجودة ما بين الزعيم ورفاقه. كان روسو يفكر في ظاهرة مختلفة تماما، وهي تنازل الأفراد عن استقلاليتهم الخاصة لصالح الإرادة العامة. ومع ذلك، فلقد برهن روسو ومعاصروه عن امتلاك حدس سوسيولوجي عميق حين فهموا أن مواقف وعناصر ثقافية مثل «العقد» و«التوافق» ليست تشكيلات ثانوية، كما كان يدعي ذلك خصومهم وخصوصا «هيوم»، إن تلك العناصر هي المواد الأولية للحياة الاجتماعية، ومن المستحيل تخيل صيغة لتنظيم سياسي لا توجد فيها هذه العناصر.

وتنتج ملاحظة ثانية عن الاعتبارات السابقة وهي كالآتي: فالتوافق هو الأساس النفسي للسلطة، ولكنه يعبر عن نفسه في الحياة اليومية عبر

مجموعة من الخدمات والخدمات المضادة على شكل لعبة تتم ما بين الزعيم ورفاقه، والتي تجعل من مفهوم المعاملة بالمثل صفة أساسية أخرى للسلطة. يملك الزعيم السلطة، لكن يجب عليه أن يكون كريما وعليه واجبات، ولكنه يمكنه الحصول على عدة زوجات. يقوم بينه وبين الجماعة توازن دائم يتجدد بالخدمات والامتيازات والمصالح والإلزامات.

ولكن في حالة الزواج، يحدث شيء إضافي، يمنح امتياز تعدد الزوجات للزعيم، تقوم الجماعة بمبادلة عناصر الأمن الفردية المضمونة من طرف قاعدة الزواج الأحادي بأمن جماعي منتظر من السلطة. يتلقى كل إنسان زوجته من إنسان آخر ، لكن الزعيم يتلقى عدة زوجات من الجماعة. وبالمقابل، يقدم ضمانة ضد الحاجة والخطر، ولكنه لا يقدم تلك الضمانة للأفراد الذين يتزوج أخواتهم وبناتهم ولا حتى لأولئك الذين يجدون أنفسهم محرومين من الزوجات كنتيجة لقانون تعدد الزوجات، ولكن يقدمها للجماعة ككل، والتي علقت الحق المشترك لصالحه. يمكن لهذه التأملات أن تكتسب أهمية للقيام بدراسة نظرية لتعدد الزوجات، ولكنها بالخصوص، تذكر بأن تصور الدولة كنظام للضمانات، التي تم تجديدها عبرالنقاشات حول نظام وطني للضمانات، ليس ظاهرة حديثة خالصة. إنها عودة للطبيعة الأساسية للتنظيم الاجتماعي والسياسي.

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955), Pocket, p. 367-370

6.II . مجتمعاتُ ما قَبلَ الدوْلَة

مارسيل غوشي

في كل مكان، وفي مختلف المناطق، وبدون أي استثناء: أي في الآثار المتبقية من مجتمعات ما قبل الدولة، نتمكن من ملاحظة نفس الملاحظة المزدوجة، والتي بقدر ما هي متنوعة في تعبيراتها بقدر ما هي رتيبة في

فحواها الأخير، والخاصة بتعرية الناس مما يحدد وجودهم، وبتجذر للنظام الذي يوحدهم تجذرا مقدسا. لا دخل لنا فيما هو موجود. فنحن مدينون لطريقتنا في الحياة وقواعدنا وعاداتنا وما نملك لآخرين، وهم كائنات من طبيعة أخرى تختلف عن طبيعتنا. إنهم أجداد وأبطال وآلهة سنوا وقدموا كل ذلك العطاء. ولا نقوم بشيء آخر سوى اتباع خطاهم وتقليدهم أو تكرار ما تلقيناه، ما علمونا إياه. وبعبارات أخرى، فكل ما ينظم الأعمال والأيام تلقيناه منهم، الالتزامات الكبرى والإيماءات الصغيرة، كل الدعامات التي تسند ممارسات الأحياء الحاضرين تنبثق من ماض يُعتبرُ أساساً تعمل الطقوسُ باستمرار على دفق الحيوية فيه باعتباره مصدرا لا ينضب كما تعمل على إثباته في غيريته المقدسة.

Marcel Gauchet, *Le dœsenchantement du monde*, Folio Essais, 2005, pp. 46-47

7.II .الدّولةُ ومبدأ العقلانية

عبد الله العروي

إن الدولة منذ بداية التاريخ تحمل معها قدرا من العقلانية، إن قليلا وإن كثيرا. وهذا شيء طبيعي، مادامت الدولة تعني التنظيم والتنظيم يعني اكتشاف طريقة أسهل وأقرب لتحقيق هدف ما. الإنسان عاقل ويستعمل العقل إذا توفرت الظروف، لا محل للاستغراب إذا لاحظنا شيئا من العقلنة في التنظيمات السياسية القديمة. بيد أنها عقلنة جزئية ومهددة: تظهر في عهد مَّا ثم تختفي، تؤثر في مجال مَّا ولا تمس مجالات مجاورة، ثم تبقى في كل الأحوال تحت رحمة الهوى الفردي. البيروقراطية الصينية معقلنة نسبيا، لكنها ملك للإمبراطور، الاقتصاد الروماني منظم، لكنه موجه لتغطية حاجات جيش الإمبراطور فتبقى الصبغة الاستهلاكية غالبة عليه. أما الدولة الأوروبية الحديثة فإن عقلانيتها شاملة وقارة، تتقدم وتنتشر باستمرار، تغزو

مجالا بعد مجال، تحدد الأهداف الجزئية وتشكل المنطق الباطني لكل سلوك وتفكير. إن الأحداث الكبرى من تاريخ أوروبا الحديث: الإصلاح الديني، الثورة التجارية والصناعية، نشأة المدن، تنميط القانون، تنويط الموسيقى، يمكن أن نعتبرها كلها مراحل في عملية عقلنة متواصلة، وتوجد الدولة دائما في نقطة لقاء جميع هذه التطورات، فهي نتيجة العقلنة ووسيلتها في آن واحد. لا يستبعد أن تتشابه الجزئيات في الدولة الأوروبية الحديثة وفي الدول القديمة، لكن المهم هو أن الروح- أي القيمة العليا تختلف هنا وهناك.

يعرف فيبر بأن الدولة أينما وجدت تحمل قدرا من العقلانية، لكنه يلح على أن الدولة الأوروبية الحديثة وحدها تجعل من العقلانية قيمتها الأساس، و بما أنها كانت المثال بالنسبة لسائر الكيانات السياسية الأخرى، فيمكن أن نعرفها وأن نعرف معها الدولة الحديثة بأنها العقلانية التامة الشاملة.

عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة 1998، ص. 76-75

8.II .المشارَكَةُ في السّلطَة أو تشكّلُ الدوْلَة

ماكس فيبر

ما الذي نقصده بالسياسة؟ إن المفهوم شائع جداً ويضم جميع أنواع الأنشطة الإدارية المستقلة. نتحدث عن سياسة العملات لبنك معين، وعن سياسة نقابة إبان إضراب معين، ويمكننا أيضا الحديث عن سياسة مدرسية لجماعة حضرية أو قروية، وعن سياسة لجنة تدبير جمعية، وأخيرا عن سياسة امرأة فطنة تبحث عن كيفية تسيير أمور زوجها. لن نقدم بطبيعة الحال معنى بهذه الشساعة لمفهوم سيستعمل كقاعدة لتأملاتنا. نقصد بالسياسة على وجه التحديد إدارة التجمع السياسي الذي نسميه اليوم بـ«الدولة»، أوالتأثير الممارس على هذه الإدارة.

ولكن ما المقصود بتجمع سياسي من الناحية السوسيولوجية؟ ما هي الدولة؟ لا يمكن تعريف الدولة سوسيولوجيا عبر محتوى ما تقوم به. لا توجد تقريبا أية مهمة لا يهتم بها تجمع سياسي معين في يوم ما. ومن جهة أخرى، لا توجد مهام انتمت دائما على الأقل بشكل حصري للتجمعات السياسية التي نسميها اليوم بالدول، أو التي وجدت تاريخيا قبل الدولة الحديثة. إن هذا المفهوم لا يقبل التعريف سوسيولوجياً إلا عبر وسيلة خاصة تميزه، مثلما تميز كل تجمع سياسي، والمتمثلة في العنف المادي.

قال تروتسكي ذات يوم - في برست لتوفسك - «إن كل دولة تقوم على العنف». وهذا القول صحيح بالفعل، فلو لم توجد إلا بنيات اجتماعية خالية من العنف، لكان مفهوم الدولة قد اختفى، ولن يبقى إلا ما نسميه بالمعنى الدقيق للكلمة «الفوضى». ليس العنف بطبيعة الحال هو الوسيلة الوحيدة المعتادة للدولة، هذا أمر لا جدال فيه، ولكن يبقى العنف هو وسيلتها الخاصة. إن العلاقة ما بين الدولة والعنف، في أيامنا هذه، علاقة حميمية بشكل خاص. فمنذ القديم اعتبرت التجمعات السياسية المتنوعة، ابتداء من الأقارب، العنف المادي كوسيلة عادية للسلطة. وعلى العكس من ذلك، يجب تصور الدولة المعاصرة كجماعة إنسانية تطالب - في حدود مجال ترابي محدد علما بأن مفهوم المجال الترابي هو أحد مميزاتها - باحتكار العنف المادي الرمزي لحسابها الخاص، وتفعل ذلك بكل نجاح. فما يميز بالفعل عصرنا هو أنه لا يخول لكل الجماعات السياسية أو للأفراد حق استعمال العنف إلا في حدود ما تسمح به الدولة: وهكذا تصبح الدولة المنبع الوحيد «للحق» في استعمال العنف، وكنتيجة لذلك، نقصد بالسياسة مجموع الجهود المبذولة بغية المشاركة في السلطة أو التأثير على اقتسامها، سواء ما بين الدول أو ما بين مختلف التجمعات داخل نفس الدولة.

Max Weber, *Le savant et la politique*, tr. J.Freund, coll. 10/18, pp. 123-125

9.II .الدّولةُ مجتَمعٌ سيَاسِي

جوليان فرويد

يفترض مفهومُ الدولة مفهوم السياسة. ولا يجب أن نفهم من هذا الأمر أنه بالإمكان وجود نشاط سياسي خارج إطار الدولة، ولكن يجب أن نفهم من ذلك أن السياسة، إضافة إلى ذلك، سيستمر وجودها حتى في الحالة التي تتطلب اختفاء الدولة. وبالفعل، وطالما أن الدولة هي منتوج تاريخي، فمن الممكن أن تزول لصالح شكل آخر من الوحدة السياسية يقوم بتنظيم المجتمع. وبتعبير آخر، مادام الإنسان سيعيش داخل المجتمع، ستظل السياسية نشاطا ضروريا، لسبب بسيط وهو أنه من المستحيل تصور حياة داخل المجتمع بدون تنظيم. وفي هذه الحالة، ستتم العودة بالفعل لحالة الطبيعة التي تصورها هُوبْزْ والمتميزة بتعايش الناس فيما بينهم كجمهور نكرة، حيث يعيش كل واحد منهم وقد تملكه الخوف لغياب الأمن، الذي لا يمكن أن توفره للمجتمع إلا السياسة، وانطلاقا من ذلك، فلن يوجد أي مجتمع إلا وهو منظم سياسياً. فالدولة ليست إلا الكيفية الحديثة لتصور هذا التنظيم، إنها ليست في آخر المطاف سوى نوع من التنظيم السياسي الذي يمكن، عند الاقتضاء، أن يستبدل بنوع آخر من التنظيم إبان التطور التاريخي. وإذا كان بالإمكان وجود سياسة بدون دولة، فإنه لا وجود لدولة بدون سياسة. والنتيجة هي أنه من المستحيل تصور مجتمع غير منظم سياسيا، ولكن على العكس من ذلك، يمكن أن يكون لهذا التنظيم إطارا آخر غير الدولة. وإذا كان من الممكن وجود سياسة بدون دولة، فلا وجود لدولة بدون سياسة، لان السياسة كنشاط بشري هي شرط إمكانية وجود المؤسسات.

Julien Freund, *préface à la notion de politique de Carl Schmitt*, Flammarion, 1992, pp. 18-19

10.II. سِيادَة الدّوْلَة

توماس هوبز

إن الوسيلة الوحيدة لإقامة قوة مشتركة قادرة على الدفاع عن الناس ضد هجمات الأجانب والأضرار التي يمنى بها هؤلاء وأولئك، وكذا حمايتهم بالشكل الذي يجعلهم قادرين بفضل مهاراتهم الخاصة وثمرات الأرض عل الاكتفاء بذواتهم وتحقيق حياة مرضية، هو تجميع قدراتهم وقوتهم في شخص واحد أو في جمعية تستطيع أن تجعل من جميع الإرادات الفردية إرادة واحدةعن طريق أغلبية الأصوات، وهذا يعني تعيين فرد (أومجموعة من الأفراد) ليتبوأ السلطة، وذلك فيما يتعلق بأمور السلم المشترك والأمن، ومن خلال ذلك يُخضِع الجميع إراداتهم لإرادته، وأحكامَهُم لحكمه. إن الأمر يتجاوز التوافق أو الوئام، ويعني الوحدة الفعلية للجميع في الشخص نفسه، والناتجة عن اقتناعهم جميعاً بنفس الأمر كما لو أن كل فرد سيقول لأي فرد آخر: أخوِّل لهذا الشخص (أو لهذه الجمعية) وأتنازل له عن حقي في حكم نفسي بنفسي، شريطة أن تتنازل له أنت أيضا عن حقك وتأذن له بالقيام بجميع الأفعال مثلما فعلت أنا. وعند القيام بذلك، يصبح الجمهور موحداً في شخص إنسان واحد نسميه دولة. وبالفعل، فبفضل السلطة التي يخوّلها كل فرد للدولة، يمتلك الحاكمُ قدرة هائلة وقوة مجتمعتين فيه، بحيث يمكنه اعتماداً على الرعب، الذي يلهم القدرة والقوة، أن يخضع إرادة الجميع بغية تحقيق السلم الداخلي والتعاون في مواجهة الأعداء الخارجيين. تتجسد في الحاكم ماهية الدولة التي هي عبارة عن شخص تعود مسؤولية أفعاله كنتيجة للاتفاقيات المتبادلة المبرمة ما بين أفراد المجتمع- لكل فرد من أفراد الجمهور، وذلك حتى يتمكن الفرد الذي هو هذا الشخص من استعمال قوة وإمكانيات الجميع بالشكل الذي يراه مناسباً لأمنهم والدفاع

عنهم جميعا.

إن المؤتمن على هؤلاء الأشخاص يسمى الملك أو الحاكم الأسمى ويتمتع بقدرة ذات سيادة، وكل فرد، ما عداه، يعتبر رعية له.

هناك وسيلتان لتحقيق هذه القدرة ذات السيادة. الوسيلة الأولى، هي استعمال القوة الطبيعية مثلما يفعل الأب مع أبنائه بهدف إخضاعهم هم وأبناؤهم لسلطته، بما أنه بإمكانه إبادتهم إن رفضوا الخضوع له. أو باللجوء للحرب، فيقوم بإخضاع أعدائه لإرادته، وعدم قتلهم مقابل ذلك الخضوع. الوسيلة الثانية هي المتمثلة في اتفاق الناس فيما بينهم ليخضعوا لشخص واحد (أو لجمعية عمومية) إراديا بمنحه ثقتهم ليحميهم ضد كل الآخرين. وهذه الوسيلة الثانية يمكن أن تنعت بالدولة السياسية أو دولة المؤسسة، أما الوسيلة الأولى فهي دولة التملك.

Thomas Hobbes, *Léviathan*, tr. Gèrard Mairet, pp. 287-289

11.II. مِيلادُ الدّولةِ الحدِيثَة

كارل ماركس

تشكلت السلطةُ التنفيذية، بتنظيمها البيروقراطي والعسكري الهائل، وبالآليات المعقدة والمصطنعة لدولتها، وبجيش موظفيها البالغ تعدادهم نصف مليون فرد، وبجيشها المكوَّن من نصف مليون جندي (هذه الهيئة المرعبة والطفيلية التي تشبه غشاء يغطي جسم المجتمع الفرنسي ويسد مسامه) في عصر الملكية المطلقة، إبان انحطاط الإقطاعية، وقد ساعدت على الانقلاب ضدها. فالامتيازات العظمى لكبار الملاكين العقاريين والمدن تحولت إلى مميزات لسلطة الدولة، وتحول النبلاء الإقطاعيون إلى موظفين يحصلون على رواتبهم، وتحولت مجموعة الحقوق القروسطية المتنافرة والمتناقضة المتمتعة بالسيادة إلى خطة محكمة لسلطة الدولة، والتي تعتمد

تقسيم ومركزية العمل مثلما يحدث في معمل. إن أول ثورة فرنسية حددت لنفسها مهمة القضاء على كل السلطات المستقلة المحلية والترابية والبلدية والإقليمية، من أجل خلق الوحدة المدنية للأمة، كان يجب عليها بالضرورة تطوير العمل الذي بدأته الملكية المطلقة: المركزية إلى جانب التوسع في الاستيلاء على المجال الترابي، خصائص وجهاز السلطة الحكومية. ولقد أنهى نابليون إتقان آلية الدولة هذه. ولم تضف الملكية الشرعية وملكية يوليوز إلى هذه الدولة إلا مزيدا من تقسيم العمل، يزداد نموه كلما خلق تقسيم العمل داخل المجتمع البرجوازي مجموعات مصالح جديدة، وكنتيجة لذلك، خلق عدة جديدة لإدارة الدولة. كل مصلحة مشتركة يتم فصلها مباشرة عن المجتمع، ويتم معارضتها به، بمبرر المصلحة العليا العامة، يتم انتزاعها من مبادرة أعضاء المجتمع لتحويلها إلى موضوع النشاط الحكومي، ابتداء بالقنطرة والمنزل والمدرسة والملكية الجماعية، إلى أصغر ضيعة وحتى خطوط السكك الحديدية والممتلكات الوطنية والجامعات. تجد الجمهورية البرلمانية نفسها أخيراً مجبرة، في حربها ضد الثورة، على تقوية وسائل عمل السلطة الحكومية ومركزيتها عبر الإجراءات القمعية. لم تعمل جميع الثورات السياسية سوى على المزيد من إتقان هذه الآلة عوض القضاء عليها.

وتعتبر الأحزاب التي تتصارع الواحد بعد الآخر، من أجل السلطة أن امتلاك هذا الصرح الهائل المتمثل في الدولة هو الغنيمة الأساسية للمنتصر.

Karl Marx, le *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, septiäme partie

II.12. الدّولةُ الحدِيثَة والدّولةُ المعاصِرَة

ماكس فيبر

إن منطلق تطور الدولة الحديثة في كل مكان هو إرادة الأمير في تجريد القوى «الخاصة» المستقلة من سلطتها، لأنها تمتلك إلى جانبه، سلطة تنفيذية، أي أن الأمر يتعلق بكل المالكين لوسائل التدبير، ووسائل عسكرية ومالية ولكل أنواع الخيرات التي يمكن أن تكون مفيدة سياسيا. وتتم هذه العملية في تواز تام مع تطور المقاولة الرأسمالية التي تجرد شيئا فشيئا المنتجين المستقلين من ممتلكاتهم. ونلاحظ أخيراً أن السلطة التي تملك كل وسائل التدبير السياسية في الدولة الحديثة تتجه نحو التمركز في يد واحدة: ليس هناك أي موظف يعتبر مالكا خاصا للمال الذي ينفقه أو للبنايات وللمدخرات وآلات الحرب التي يراقبها. لقد نجحت الدولة المعاصرة نجاحا كاملا (وهذا مهم على مستوى المفاهيم) في حرمان المسؤولين الإداريين وموظفي وعمال الإدارة من وسائل التدبير. وعند ذلك شاهدنا ظهور سيرورة جديدة تحدث حاليا تحت أعيننا، والتي تحاول تجريد المغتصبين من الوسائل السياسية ومن السلطة السياسية. هذا ما أنجزته الثورة الألمانية (1918) فيما يبدو على الأقل، في حدود أن قادتها الجدد حلوا محل السلطات القائمة حيث استولوا عبر الاغتصاب أوالانتخاب على السلطة التي تراقب الإدارة وجهاز الخيرات المادية، وحيث يعملون على استمداد مشروعيتهم (ولا يهم بأي حق يفعلون ذلك) من إرادة المحكومين. لكن يمكن أن نتساءل عما إذا كان هذا النجاح الأول ـ على الأقل ظاهريا ـ سيمكن الثورة من أن تسيطر على الجهاز الاقتصادي للرأسمالية، والذي يتجه نشاطه، في جوهره، حسب قوانين تختلف تماماً عن قوانين الإدارة السياسية. لا يحق لنا أن نتخذ موقفا اليوم من هذه المسألة، وسأكتفي بالاحتفاظ بهذه الملاحظة ذات الطابع المفاهيمي

الصرف: الدولة الحديثة هي تجميع للسلطة ذات الطابع المؤسساتي، بحيث حاولت (ونجحت في ذلك) احتكار استعمال العنف المادي الشرعي، في حدود مجال ترابي معين، كوسيلة للسيطرة، ولتحقيق هذا الهدف، عملت على جعل الوسائل المادية للتسيير في قبضة أيدي القادة(المسيرين). وهو ما يعني أنها انتزعت كل الصلاحيات من الموظفين الذين كانوا يملكون في الماضي - وفق مبدأ «تعدد الدول» - حقهم الخاص، وحلت محلهم، حتى في أعلى هرم السلطة.

Max Weber, *Le savant et la politique*, 1919, tr. J.Freund, coll. 10/18, pp. 132-134

13.II. نوعَا احتكارِ السّلطة

نوربيرت إلياس

يتميز المجتمع الذي ننعته بالحديث، وعلى وجه الخصوص في أوروبا الغربية، بمستوى مرتفع جدّاً من الاحتكار. فالاستعمال الحر للوسائل العسكرية لم يعد ممكنا في المجال الخاص، وتم اقتصاره على السلطة المركزية، كيفما كان شكلها. كما أن جباية الضرائب على الدخل والممتلكات هي أيضاً من اختصاص السلطة المركزية وحدها. وتسمح الوسائل المدنية التي تتدفق في صناديق هذه السلطة المركزية بالاحتفاظ باحتكار استعمال الجيش والشرطة، لأن هذا الاحتكار هو الضامن للاحتكار الضريبي. والاحتكاران يحققان التوازن، حيث لا يمكن تصور وجود أحدهما بدون وجود الآخر. وفي الحقيقة، يتعلق الأمر بكل بساطة بمظهرين مختلفين لنفس الوضعية الاحتكارية. فإذا اختفى أحدهما يختفي الآخر مباشرة، بالرغم من أن احتكار السلطة يمكن أن يهدد أحيانا من هذا الجانب أكثر مما يهدد من الجانب الآخر.

بعض التجسيدات المسبقة لاحتكار الموارد المالية والعسكرية لمجال ترابي كبير نسبيا لوحظت سلفا في بعض المجتمعات حيث تقسيم الوظائف كان ضعيفا، وعلى وجه الخصوص على إثر حروب الغزو الكبرى. ولكن ما يميز المجتمعات القائمة على تقسيم متطور للوظائف، هو وجود جهاز إداري دائم ومتخصص مكلف بتدبير الاحتكارات. إن إقامة جهاز متميز للسيطرة هو بالتحديد ما يضمن الفعالية التامة للاحتكار العسكري والمالي، وهو ما يجعل من هذا الاحتكار مؤسسة دائمة. ومنذ ذلك الحين، لم يعد هدف النضالات الاجتماعية هو القضاء على احتكار السيطرة، ولكن أصبح الهدف هو الوصول لمصدر الأحكام القانونية الخاصة بالجهاز الإداري لاحتكار توزيع النفقات والأرباح. وكنتيجة للتكون التدريجي لهذا الاحتكار الدائم للسلطة المركزية ولجهاز السيطرة المتخصص تتخذ وحدات السيطرة خاصية الدولة.

نشاهد حدوث تصلب الاحتكارين المميزين للدولة. فهذان الاحتكاران المذكوران أعلاه هما الأساسيان، وإذا تعرضا للتلف، تتعرض جميع الاحتكارات الأخرى بدورها للتلف.

Norbert Elias, *la dynamique de l'occident*, tr. P.Kamnitzer, Pocket, pp. 25-26

14.II. التّوَافُق الفرنسِي وتغيُّر طبيعَةِ النّظامِ السيَاسِي

زيغمونت بومان

كان النظامُ القديم الذي اتخذه طوكفيل موضوعاً للبحث عبارة عن مجموعة من القرى والبلدان، والتي كانت الدولة الحاكمة تستولي على فائض إنتاجها، دون أن تعيرها إلا أهمية محدودة جدّاً، ولا تتدخل في تدبير شؤونها اليومية إلا نادرا. ولقد عوض هذا النظام بصيغة جديدة من السلطة-النظام والتي أقرت قانونا واحدا للجميع كبديل عن تلاؤم

النفقات والامتيازات، وذلك بهدف تسوية اختلافات الاستعمال ومستوى المعيشة بين الجهات: ولكن هذا النظام الجديد سيهتم على وجه الخصوص، وبحيوية، بالشكل الذي كان يتم التعامل به مع إنتاج وتوزيع الثروات (حيث تم اعتبارهما منذئذ عمليتان وطنيتان).

يمكن القول إن الثورة الفرنسية دشنت عملية إدماج المجتمع على مستوى المجالات التي تتجاوز حدود الدولة، فارضة أو محاولة الحصول على سلطة تواجه ما لم تكن تستطيع السلطات القديمة أو ما لم تكن تريد مواجهته. هي عملية سيتطلب إنجازها في أوروبا مائة سنة على الأقل، وقرنا إضافيا في قارات أخرى.

Zygmunt Bauman, *la société assignée*, 2002

II.15. دولةُ الحقِّ والقانُون

إريك فايل

لو كان الأمر يتعلق فقط بتمييز الدولة الحديثة عن أشكال أخرى من الدول أكثر قدما، لكانت لنا أسباب وجيهة للقول بأن احتكار العنف هو الاختلاف الحقيقي المميز لها: فهذا الاحتكار الذي اعتبر لمدة طويلة كهدف وكنموذج مثالي لم يتحقق إلا في العالم الحديث أو تقريبا في العالم المعاصر. فعلى الأقل إلى حدود نهاية القرن 18، وعمليا حتى أواسط القرن الموالي، ظل استعمال العنف حكرا ـ في أغلب البلدان ـ على بعض الأشخاص في بعض المواقف (تجاه الأقنان والعبيد والنساء والأطفال إلخ). ومع ذلك، لما يتعلق الأمر بفهم دلالة هذه الواقعة، فالواقعة نفسها لا تكفي. ربما ليس بالأمر الحاسم ملاحظة أن هذا الاحتكار يرسم خطا عريضا وضيقا في نفس الوقت ليشكل، بمفرده، تعريف الدولة الحديثة: فهو خط عريض لأنه يسمح بظهور الأشكال الأكثر بدائية للاستبداد كأشكال حديثة (فالمستبد وحده

يملك حقوقا، ووحده يستعمل العنف في الواقع)، وهو خط ضيق لأنه يقصي من دائرة الدولة الحديثة بعض الدول التي تحتفظ بخصائص الحق القديم، (المبارزة، العقاب، الانتقام الشخصي، الخيانة الزوجية). وينضاف إلى نقص التعريف على مستوى الشكل نقصا أكثر أهمية وهو عدم توضيح سبب تشكل هذا الاحتكار والأسباب التي تجعله مستمرا.

وهكذا نواجه إلى جانب التعريف بواسطة احتكار العنف، تعريفا آخر يجعل من الدولة دولة الحق، ولا يرى الأساسي في احتكار العنف، ولكن في كون فعل الدولة، وكذا فعل كل مواطن، يخضع لقوانين. هذا التعريف يتضمن التعريف الأول، بما أن استعمال العنف يظل حكرا على الدولة التي تسن وتعم وتنفذ القوانين، وتنظم استعمال العنف بواسطة القانون. ولا تستعمله مع ذلك، إلا في بعض الظروف التي هي وحدها المخول لها تحديدها وفق القانون، وتمنع على نفسها استعمال العنف خارج تلك الظروف. هذا القانون مكتوب وقطعي، ولا يمكن مواجهته بأي قانون غير مكتوب: يمكن لمضمون القانون أن يتأثر أو يأخذ من بعض الحقوق التقليدية غير القابلة للتقادم، ولكن الاعتراف بهذه الحقوق من طرف الدولة واجب مطلق ولا تقدم هذه الحقوق إلا في صيغة قانون.

لتعريف الدولة كدولة حق عدة امتيازات مقارنة مع التعريف الأول. فهو ليس فضفاضا ولا ضيقا جدا. وبدون التضحية بامتياز التعريف الأول الذي يؤكد على خاصية أساسية للدولة الحديثة، يضيف إلى تلك الخاصية تحديدا إيجابيا بإشارته إلى طبيعة احتكار العنف في الواقع الحديث: فالاحتكار لا يكشف عن نفسه فقط في واقعة خام، أي التمركز الفعلي للسلطة الإكراهية في يد الدولة، وفي أيادي الذين يدَّعون أنهم هم الدولة، ولكنه يظهر في صيغة عقلانية لجميع المواطنين، مثل إطار قوانين ينظم جميع العلاقات فيما بينهم، ما بين المجتمع والدولة، ما دامت هذه العلاقات

بإمكانها أن تقود لاستعمال العنف.

Eric Weil, *philosophie politique*, Librairie philosophique, J.Vrin, 1965, p. 143?

16.II .أسسُ مشروعِيَةِ الدّولَة

ماكس فيبر

مثل جميع التجمعات السياسية التي وجدت قبل وجود الدولة تاريخيا، تعرف هذه الأخيرة انطلاقا من سيطرة الإنسان على الإنسان على أساس استعمال العنف المشروع (أي استعمال العنف الذي يعتبر شرعيا). لا يمكن للدولة أن توجد إلا شريطة خضوع الناس المسيطَر عليهم لنفوذ السلطة التي يطالب بها المسيطِرون على الدوام. ولهذا تطرح الأسئلة التالية: في أية شروط يخضع المسيطَر عليهم؟ ولماذا يخضعون؟ ما هي المبررات الداخلية؟ وما هي الوسائل الخارجية التي ترتكز عليها هذه السيطرة؟

توجد مبدئيا ثلاثة أسباب داخلية تبرر السيطرة. ونتيجة لذلك، توجد ثلاثة أسس للشرعية. أولا هناك سلطة «الماضي الخالد» أي العادات التي اكتسبت قدسيتها من صلاحيتها الغارقة في القدم ومن عادة احترامها المترسخة في ذاكرة الإنسان. هذه هي «السلطة التقليدية» التي كان يمارسها البطريرك أو السيد مالك الأرض. وفي الدرجة الثانية هناك السلطة التي ترتكز على الموهبة الشخصية والاستثنائية لشخص ما (أي الكاريزما)، وتتميز بإخلاص الرعايا لقضية فرد مَّا والثقة في شخصه فقط لتفرده بامتلاك خصال استثنائية، مثل البطولة أو مميزات مشابهة تجعل منه زعيما. إنها السلطة «الكاريزمية» التي مارسها النبي أو يمارسها في المجال السياسي زعيم الحزب المنتخب أوالعاهل المؤيد باستفتاء عام، والديماغوجي الكبير أو زعيم حزب سياسي. وهناك أخيراً السلطة التي تفرض نفسها بمقتضى«الشرعية»، بمقتضى الاعتقاد في صلاحية وضع شرعي و«كفاءة»

إيجابية تقوم على قواعد وضعت بطريقة عقلانية، وبعبارة أخرى، السلطة القائمة على الخضوع التي تقوم بواجباتها حسب النظام المعمول به. إنها السلطة كما يمارسها «خادم الدولة» الحديث وكذا جميع المالكين للسلطة الذين يقتربون منها من هذه الزاوية.

من البديهي أن هناك في الواقع أسباباً قوية للغاية يحكمها الخوف أو الأمل هي التي تشرط خضوع الرعايا (سواء الخوف من انتقام القوى السحرية أو المالكين للسلطة، أو الأمل في الحصول على مكافأة في هذا العالم أو في العالم الآخر). ولكن يمكن أن يشرط الخضوع أيضا بمصالح أخرى متنوعة جدّاً. ومهما كان الأمر، فكلما تساءلنا عن الأسس التي «تضفي الشرعية» على الخضوع، نعثر دوما وبلا منازع على هذه الصيغ الثلاث التي أشرنا إليها سابقا.

Max Weber, *Le savant et la politique*, tr. J.Freund, coll? 10/18, p. 124-125

17.II .مِنَ المجتمعِ إلى الدّولَة

برودون

أميز بين نوعين من المؤسسات في كل مجتمع: إحداهما أسميها المؤسسة الاجتماعية، والأخرى هي المؤسسة السياسية. لقد وجد الإنسان ليعيش داخل المجتمع، وهذا المجتمع لا يمكنه أن يوجد إلا بطريقتين، إما تنظيم الكفاءات الاقتصادية وتوازن المصالح، وإما عبر إقامة سلطة تمارس التحكيم والقمع والحماية.

وتسمى هذه الصيغة الثانية بالدّولة أو الحكومة. وليست المؤسسة الاجتماعية سوى توازن المصالح القائمة على عقد حر وتنظيم القوى الاقتصادية. كما أن مبدأ المؤسسة السياسية هو السلطة، فصل السلط، المركزية الإدارية، تمثيل السيادة عبر الانتخاب.

هذان المؤسستان مختلفتان في طبيعتهما، بل إنهما تتناقضان فيما بينهما، لكننا نجد أن «شيئا ما» من هذه المؤسسة ينساب ليستقر في المؤسسة الأخرى. ومن هذا المنظور، سنثمن النظرية العامة للمؤسسات. يجدر بنا أن نرى في فكرة الحق في العمل وفكرة التقدم تعبيرا ناقصا ومقنعا عن المؤسسة الاجتماعية. وهما فكرتان تتناقضان مع النزعة الحكومية. فالحق في العمل ليس من اختصاص الحكومة.

فالحق في العمل والحق في الرعاية الاجتماعية والحق في الملكية تجد تجسيدها في دستور آخر.

Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, 1849, Chapitre XIV

II.18. الدّولةُ سابقَةٌ على الفَرْد

عبد الله العروي

إن البحث عن هدف الدولة خارج نطاقها لا يفي بالمطلوب لكي نضطر إلى الانطلاق من الدولة كواقع أولي مزامن لكل ظاهرة إنسانية. عندئذ، لا يحق لنا أن نركب الكيان السياسي بدءاً بأفراد أحرار مستقلين، أو نضع في البداية أمرا يقضي بتجسيد نموذج مسبق. حتى ولو قام الدليل القاطع على اجتماع أفراد في وقت محدد ومكان معين لتأسيس دولة، أوعلى صدور أمر يزود الناس بالمعلومات الضرورية لإنشاء كيان سياسي، لما كان لهذه المعطيات التاريخية أدنى تأثير على الكيفية التي يجب أن نطرح بها قضية الدولة في ذاتها.

إذا قلنا: الدولة ظاهرة اجتماعية أساسية نريد أن نعرف مغزاها دون إخضاعها لما سواها، نكون قد وقفنا على أرضية الواقعية المطلوبة في كل بحث علمي. نرفض أن نتصور الفرد خارج الدولة. نرفض أن نميز بين الدولة والمجتمع. الفرد معطى داخل المجتمع، المجتمع معطى، ومن ضمن

تشكلاته الدولة(...)

لنضمن كلمة دولة معنى السلطة العامة، سنرى توا أنها متلازمة مع المجتمع وحتى مع الفرد. إننا بمجرد أخذنا الدولة مأخذ الجد، نافين عنها صفة الاصطناعية، ننحى بالضرورة منحى يستلزم قاعدتين منهجيتين: الأولى، رفض الأوليات، والثانية، رفض التمييز كحقيقة ملموسة. ماذا يعني التعريف المشهور: الإنسان حيوان سياسي بطبعه، إذا لم يعن أن الإنسان لا يسبق الإنسان؟ ما يسبق الإنسان هو الحيوان. لذا، عندما نتكلم عن حالة طبيعية سابقة على حالة المجتمع نتكلم عن حالة حيوانية، وعندما نتصور فردا خارج الدولة نتصور فردا غير إنساني: حيوان أو ملك.

صحيح أن المؤلفين السياسيين، في كل زمان ومكان، تعرضوا بإسهاب أو باختصار إلى ظروف نشأة الدولة واستعملوا مفهوم الفرد قبل وبعد ذلك الحديث العظيم. هذه مواضيع تقليدية لم يفلت منها حتى أئمة الواقعية مثل أرسطو، وماكيافلي وابن خلدون. لكن قراءة متعمقة تكشف لنا أن هؤلاء المفكرين بالذات كتبوا بكيفية تقليدية حول تلك المواضيع التقليدية وكأنها أجنبية عما جاءوا به من جديد بديع. هناك قاعدة عامة تقريبا، هي أن كل مفكر سياسي بقدر ما يتعلق بالواقعية، بقدر ما يتخلص بسرعة من أوليات المجتمع، من تأسيس الدولة، من مفهوم الفرد الحر المستقل. وهكذا، التفكير بالفرد هو تفكير بكائن لا وجود له، تفكير يصلح لمواضيع شتى سوى موضوع الدولة.

عبدالله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1998، ص. 17-18

II.19. مفهُوم الدّولة عندَ ابن خلدُون

محمد عابد الجابري

الدولة عند ابن خلدون هي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما. ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان، أي مدى نفوذها واتساع رقعتها. وما يتناول استمرارها في الزمان، أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة من يوم استلامها السلطة إلى يوم خروجها من يدها.

وهكذا فإذا نظر ابن خلدون إلى الدولة من حيث امتداد حكم العصبية الغالبة في المكان، ولنقل من الناحية الأفقية، وجدها نوعين: دولة خاصة ويقصد بها حكم عصبية خاصة في إقليم معين تابع، ولو نظريا لحكم عصبية عامة تمتد سلطتها إلى أقاليم عديدة، فتشكل هكذا الدولة العامة.

أما إذا نظر ابن خلدون إلى الدولة من الناحية العمودية، أي من حيث استمرار حكم العصبية الغالبة في الزمان، فهو يصنفها إلى صنفين: دولة شخصية، وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحب الملك والرئاسة، والصنف الثاني هو الدولة الكلية، وهي مجموع الدول الشخصية التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة، خاصة كانت أو عامة...

محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، الطبعة 6، بيروت، 1994

II.20. الملكُ عندَ العَرَب

ابن خلدون

لا يحصل الملك للعرب إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضُهم لبعض للغلظة والأنفة وبُعدِ الهمة والمنافسة

في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازعَ لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذْهِب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك. وهم مع ذلك أسرع الناس قَبُولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذمم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المتهيئ لقبول الخير، ببقائه على الفطرة الأولى، وبعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات..

ابن خلدون، المقدمة، المكتبة العصرية، بيروت، 2002، ص 140

II.21. معنَى اللاَّدَولة

عبد الله العروي

أصلُ السياسة هو الملك (السيادة أو الأمر أو الكلمة)، والملك يتجسد في حكم (دولة) الواحد أو القلة أو الجمهور. في كل حال تبدو الفضيلة ركيزة صلاح الحكم واستقراره. إذا وجدت، في الفرد أو البعض أو الكل، كان الحكم صحيحا، وإذا انعدمت فسد الحكم أكان بيد الواحد أو القلة أوالجمهور.

ذهبنا في حكم الواحد الأمثل وتصورنا حاكما حكيما، وفي حكم البعض تخيلنا دولة الأفاضل الأخيار، وفي حكم الجمهور تخيلنا الديموقراطية. لماذا لا نخطو خطوة أخرى ونفترض حالة جمهور تهذب منذ فترة طويلة، قمع النوازع الحيوانية، تعود على الفضيلة حتى عاد وكأنه من جنس الملائكة لولا أنه نال بالاكتساب ما هو عند الملائكة خلق وطبع. في

هذه الحال ما الداعي إلى واعز خارجي، إلى قهر وزجر، إلى ملك ودولة وحكومة، إذ ينتصف المرء لنفسه من نفسه، فيتماهى فيه الحكم والمحكوم؟

تكون الدولة عندما يتميز الواضع والموضوع. الجمهورية هي الواضع، الديموقراطية هي الموضوع. إذا اتحد الأمران فهناك حالة لادولة، وهو المعنى، الاشتقاقي والحقيقي، للفظ أناركية الذي نترجمه بالفوضى، بمعنى الفوضى المنتظمة غير الداعية إلى حكومة.

يقال هذا تصور محض خيال في خيال. نعم اللادولة خيال كالملك الحكيم والنخبة الصالحة في كل وقت وحين والجمهور الفاضل متفرقا ومجتمعا. اللادولة خطوة رائدة على طريق التمثل والتنظير. غلوها يكشف مدى خيالية كل سياسة عقلية، كل مدينة فاضلة.

عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، الطبعو الأولى، 2009، ص.90-89

III. وظائف الدولة

1.III .ضرُورَةُ الدّولَة

برودون

إن الدولة، كما تصورتها الثورة، ليست شيئا مجردا تجريدا خالصا مثلما افترض ذلك روسو من بين آخرين، إنها واقع وضعي مثل المجتمع والفرد. فالدولة هي قوة الجماعة الناتجة في كل تكتل عن العلاقات المتبادلة بين أفراده، وعن ترابط وتكافل مصالحهم وعن فعلهم الجماعي وعن اندفاع آرائهم وأهوائهم.

لا وجود للدولة بدون وجود المواطنين بدون شك، فهي لا توجد قبل وجودهم، كما لا تعلو في وجودها عليهم، ولكنها توجد بوجودهم، وتتميز عن كل واحد منهم وعن الجميع من خلال وسائل واختصاصات خاصة بها وحدها.

الدولة هي حامية الحرية. وتراقب تنفيذ القوانين وهي المنصفة بامتياز. وبسبب ذلك، فلها حقوق. سيقال إن كل هذا كان موجودا في الدولة، وأنه لا شيء تغير. لكن هناك شيء تغير ما بين النظام القديم والنظام الجديد، في القديم كانت الدولة تتجسد في شخص، في القديم كانت مصالح الدولة تتطابق مع مصالح الأمراء. وابتداء من الثورة، أخذ المواطن يتعامل مع الدولة تعامل الند للند. احتفظت الدولة بسلطتها، أي بقوتها التي تجعلها تحظى بالاحترام وتشكل المصدر الوحيد للثقة بها وتمنحها اختصاصات وسلطات ولكنها فقدت نفوذها السلطوي.

Proudhon, Théorie de l'impôt, 1861, Chapitre II?

2.III . تَثْبِيت التَّوَافُق

سبينوزا

نعرف ما هو أفضل نظام بالنسبة لكل دولة بفحصنا لغاية المجتمع المدني، فهذه الغاية ليست شيئا آخر سوى السلم والحياة الآمنة. وكنتيجة لذلك، فأفضل دولة هي التي يقضي فيها الناس حياتهم في وئام، ولا تخرق فيها القوانين. وبالفعل، من الأكيد أن التمرد والحروب واحتقار أوانتهاك القوانين يجب أن تعزى لمكر الرعايا ولنظام الدولة السيئ. فالناس لا يولدون بالفعل قادرين على العيش في المجتمع، وإنما يصبحون قادرين على ذلك. إضافة إلى ذلك، فإن الأهواء الطبيعية للناس هي نفسها في كل مكان. فإذا كان المكر البشري، في هيئة سياسية معينة، يضمن بشكل أفضل سيطرته مقارنة بهيئة سياسية أخرى، وإذا كانت ترتكب فيها رذائل أكثر، فإن ذلك يرجع بكل تأكيد إلى أن هيئة سياسية من هذا القبيل لم تحقق ما يكفي من الوئام، لم تقم قوانينها بما يكفي من الحكمة، وكنتيجة لذلك، لم تحصل على الحق المطلق الذي هو حق الهيئة السياسية، لأن المجتمع المدني الذي لم يتخلص من أسباب التمرد، حيث يخشى دوما وقوع الحرب، وحيث تخرق القوانين دائما تقريبا، لا يختلف كثيرا عن حالة الطبيعة حيث يعيش كل فرد حسب ميولاته، ولكن في خطر دائم على حياته.

Spinoza, Traité politique, V, 2.

3.III . فِي أطوَارِ الدّولَة واختلافِ أحوالها

ابن خلدون

اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة (...). الطور الأول: طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع، والاستيلاء على

الملك وانتزاعه من أيدي الدولة... الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة... الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسعة... الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة. ويكون صاحب الدولة في هذا قانعا بما بنى أولوه (...)، مقلدا للماضين من سلفه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى أن في الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا من مجده. الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير. ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلف لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه (...) فيكون مخربا لما كان سلفه مؤسسون، وهادما لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء، إلى أن تنقرض.

ابن خلدون، المقدمة، المكتبة العصرية، بيروت، 2002، ص 165-163

4.III . خِصالُ رئِيس المَدينَة الفاضِلَة

أبونصر الفارابي

فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه أي إنسان آخر أصلا. وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها. ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها:

أحدها أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال

التي شأنها أن تكون بها، ومتى هم بعضو ما من أعضاءه عملا يكون به فإتى عليه بسهولة.

ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

ثم أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه، وفي الجملة لا يكاد ينساه.

ثم أن يكون جيد الفطنة، ذكيا، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

ثم أن يكون محبا للتعليم والاستفادة، منقادا له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم،ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه.

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبا بالطبع للعب، مبغضا للذات الكائنة عن هذه.

ثم أن يكون محبا للصدق وأهله، مبغضا للكذب وأهله.

ثم أن يكون كبير النفس، محبا للكرامة: تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

ثم أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

ثم أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله، ومبغضا للجور والظلم وأهلهما، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه، ويؤتي من حل به الجور مؤاتيا لكل ما يراه حسنا وجميلا، ثم أن يكون عدلا غير صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبي.

ثم أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسورا عليه، مقداما غير خائف، ولا ضعيف النفس.

واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس. فإن وجد

مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه، بعد أن يكبر، تلك الشرائط الست المذكورة قبل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيلة كان هو الرئيس.

الفارابي: **كتاب أهل المدينة الفاضلة**، منشورات سراس للنشر، 1994، ص.112-111

5.III .فِي الإمَامَة

أبوحامد الغزالي

إن البحث في الإمامة ليس من فن المعقولات، ولا من المهمات. بل إنها مثار للتعصبات، والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخصائص ولو أصاب، فكيف إذا أخطأ؟ ويمكن بحث هذا الموضوع وبإيجاز القول فيه من ثلاثة أطراف أو جوانب.

1. الطرف الأول: وجوب نصب الإمام
2. الطرف الثاني: شروط الإمام والإمامة
3. الطرف الثالث: عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين.

إن وجوب نصب الإمام مأخوذ من الشرع لا من العقل أولا، ومأخوذ من إجماع الأمة ثانيا، ولما فيه فوائد ودفع للأضرار في الدنيا.

– والبرهان القطعي الشرعي على وجوب نصب الإمام يكون على الشكل التالي:

الإمام يكون على الشكل التالي:

إن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع محمد (ص) (مقدمة كبرى)

لا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطلع (مقدمة صغرى)

صاحب الشرع هو الإمام المطاع (نتيجة)

– وللبرهان على أن نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطلع نقول:

نظام الدين لا يحصل إلا بنظام الدنيا (مقدمة كبرى)

نظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطلع (مقدمة صغرى)

نظام الدين لا يحصل إلا بإمام مطلع (نتيجة)

– وإن قيل: نظام الدين لا يحصل إلا بخراب الدنيا، لأن الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحدها خراب الأخرى.

والجواب يكون: إن لفظ الدنيا قد يطلق على جميع ما هو محتاج إليه الإنسان قبل الموت، وهذا لا يخالف الدين.

ونقول:

إن نظام الدين ـ بالمعرفة والعبادة ـ لا يتوصل إليه إلا بصحة الإيمان والأمن (مقدمة كبرى)

إن صحة الأبدان والأمن ـ بما فيها المال والحياة ـ لا تتحقق إلا بسلطان مطاع (مقدمة صغرى)

نظام الدين لا يتحقق إلا بسلطان مطاع (نتيجة)

إذن: نظام الدنيا شرط لنظام الدين. والسلطان ضروري في نظام الدنيا. ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعا، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع، الذي لا سبيل إلى تركه.

الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، شرح وتحقيق وتعليق، الدكتور إنصاف رمضان، دار قتيبة، دمشق، ط 1، 23003.

6.III . الدَّولةُ فِي خدمَةِ الشَّعب

جون لوك

مع أن الذين ينتمون إلى مجتمع مّا، يسلمون المساواة والحرية والسلطة التي كانت بحوزتهم في حالة الطبيعة إلى المجتمع لكي تستعملها السلطة

التشريعية بالكيفية التي تراها جيدة، وفق ما يتطلبه خير المجتمع، فإن هؤلاء الناس،مع ذلك، بتسليمهم امتيازاتهم الطبيعية بهذه الطريقة، ومع كونهم لا يريدون إلا التمكن من حفظ أشخاصهم وحرياتهم وممتلكاتهم بشكل أفضل من السابق (لأنه لا يعقل أن تغير كائنات عاقلة وضعها لتحصل على وضع أسوأ منه) فإن السلطة الاجتماعية أو السلطة التشريعية التي يقيمونها لا يمكن أن يفترض بالمرة أن تمتد أبعد مما يتطلبه الخير العام. وهكذا، كيفما كان هذا الذي له السلطة التشريعية أو السيادية على جماعة معينة، فإن من واجبه أن يحكم حسب القوانين القائمة والمعروفة من طرف الشعب، وليس انطلاقا من مراسيم اعتباطية ومصاغة للتو حسب الحاجة، وأن يعين قضاة نزيهين ومنصفين لحل النزاعات بواسطة هذه القوانين، واستعمال قوات الجماعة في الداخل فقط لتنفيذ القوانين، وفي الخارج لتجنب أو ردع الاعتداءات الخارجية، وحماية الجماعة ضد القرصنة والغزوات، وعدم اقتراح أية غاية أخرى ما عدا تحقيق الطمأنينة والأمن وخير الشعب.

Lock, *Traité du gouvernement civil*, Ed. Garnier-Flammarion, pp 277-278

7.III . مَبْدَأ المساوَاة أساسُ الدَّولة

دافيد هيوم

يعتبر الناسُ سواسية، إذا لم نأخذ بعين الاعتبار التربية التي تلقوها، سواء فيما يخص قوة الجسم أو ملكات الذهن، وإذا تأملنا قليلا في الأمر، يجب أن نتفق بالضرورة أن ما جمعهم في المجتمع في البداية وجعلهم يخضعون لسلطة معينة، هو توافقهم الحر لا غير. وإذا بحثنا عن الأصل الأول للحكومة في الغابات والصحاري، سنرى أن مصدر كل سلطة وكل قضاء هو الشعب. وسنرى أنه هو الذي ـ لحبه للنظام والسلم ـ تخلى

بمحض إرادته عن حريته الطبيعية، وتلقى قوانين من نظرائه ورفقائه. كما أن الظروف التي اختار الخضوع لها إما مصرح بها علانية أو تم التلميح لها صراحة لأنه لم يكن ضروريا التعبير عنها. وإذا كان هذا هو ما نقصده بالعقد البدائي، فمن الأكيد أن الحكومة تأسست على عقد من هذا القبيل، وأن هذا المبدأ هو الذي دفع الناس في الأزمنة الأولى إلى التجمع، وإلى أن يشكلوا فيما بينهم جماعات بدائية آنذاك، كانت تحمل آثار البربرية. سيكون من غير النافع العودة لمآثر التاريخ للبحث فيها عن شواهد حريتنا، فهذه الشواهد لم يتم خطها على جلد الحيوان ولا حتى على أوراق قشور الأشجار، إنها وجدت قبل اختراعات الكتابة والفنون وآداب اللياقة، ولكن نكتشفها واضحة في طبيعة الإنسان، وفي هذه المساواة التي لا زالت قائمة ما بين جميع أفراد نوعنا.

Hume, *Essai sur le contrat primitive*, tr. Anonyme du XVIII siécle

8.III .تَحريرُ الدّولةِ للإنسَان

جان جاك روسو

لن يكون من المعقول الاعتقاد أن الشعوب ألقت بنفسها في البداية في أحضان سيد مطلق بدون شروط وبشكل نهائي، وأن أول وسيلة لضمان الأمن الجماعي التي تخيلها البشر المفتخرون بأنفسهم وغير المروضين، كانت هي الارتماء في العبودية. ويمكن التساؤل بالفعل، لماذا أوجدوا أسيادا لهم إذا لم يكن الهدف هو الدفاع عنهم ضد القمع، وحماية ممتلكاتهم وحرياتهم وحياتهم، والتي هي العناصر المكونة لوجودهم؟ والحال هذه، في العلاقات ما بين الإنسان والإنسان، أسوأ ما يمكن أن يقع لفرد هو خضوعه لفرد آخر، ألم يكن مخالفا للحس السليم أن يبدأ الناس في تجريد أنفسهم

أمام زعيم من الأشياء الوحيدة التي لا بد من مساعدته للحفاظ عليها؟ ما هو المقابل الذي استطاع تقديمه لهم لتنازلهم عن حق جميل للغاية، وإذا تجرأ على فرضه بمبرر الدفاع عنهم، ألم يتلقى الجواب مباشرة... «ما الذي سيفعله بنا العدو أكثر من ذلك؟» إنه من الأكيد ـ وهذا هو المبدأ الأساسي لكل حق سياسي ـ أن الشعوب أوجدت لها قادة للدفاع عن حريتها وليس لإخضاعها. قال بلين Pline لتراجان Trajane: «لو كان عندنا أمير، فالهدف هو أن يجنبنا الخضوع لسيد».

Rousseau, *Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, seconde partie*, Livre de poche, p. 122

9.III .الدّوْلَةُ السَّوِيَّة

كارل شميت

تـملك الدولةُ وتحتكر، كوحدة سياسية ومركز للقرار، سلطةً هائلة، فهي تملك إمكانية القيام بالحرب وبالتالي تتصرف علانية في حياة البشر. لأن الحق في القيام بالحرب يتطلب التصرف بهذا الشكل، أي يمثل هذا الاحتمال المزدوج المتمثل في إرغام السكان المحليين على أن يكونوا مستعدين للموت ووهب حياتهم من جهة، ومن جهة أخرى، قتل كائنات بشرية توجد في خندق العدو. ولكن مهمة الدولة العادية هي قبل كل شيء تحقيق الهدوء التام داخل حدود الدولة ومجالها الترابي. وفرض «الطمأنينة والأمن والنظام» وخلق بهذه الكيفية الوضعية العادية ، والتي هي الشرط الضروري للاعتراف بمعايير الحق بما أن كل معيار يفترض مسبقا وضعية عادية وليس هناك أي معيار يمكن أن يصبح سلطة في وضعية غير عادية كليا بالنسبة لها.

Carl Schmitt, *La notion de politique*, tr. Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, 1992, p. 85

10.III .الدّوْلَةُ وتدْبِير التَّنافُس

فريديرك حايك

هناك حقول لا يمكن لأي إجراء قانوني أن يخلق فيها الوضعية الرئيسية التي ترتكز عليها فعالية نظام المنافسة والملكية الخاصة، أي أن المالك يستفيد من كل الخدمات التي تقدمها ملكيته ويعاني من كل الخسائر التي تلحق بالغير من جراء استعماله لهذه الملكية. لما يكون من المستحيل الحصول على ثمن بعض الخدمات، فإن المنافسة لن تمكن من الحصول عليها، ويصبح نظام الأسعار عديم التأثير لما لا يمكن تحميل المالك الخسارة التي تلحق بالغير من جراء بعض استعمالات الملكية.

في جميع هذه الحالات، هناك تضارب في العناصر التي تأخذ بعين الاعتبار في الحسابات الفردية والتي تضر برغد العيش الاجتماعي، وكلما أصبح هذا التضارب كبيرا، يبدو أنه من الواجب التفكير في منهج آخر غير المنافسة لتقديم تلك الخدمات. وهكذا، فلا علامات الإرشاد، ولا الطرقات نفسها، في أغلب الأحيان، يمكن أن يؤدي تكاليفها كل مستعمل لها. وكذلك، فلا النتائج المشؤومة الناتجة عن إتلاف الأشجار، وعن بعض الطرق الزراعية، وعن الدخان أو ضجيج المعامل يمكن تحميلها للمالكين المعنيين، ولا لمن هم مستعدون لتحمل الخسارة مقابل التعويض. في هذه الحالات، يجب أن نتخيل شيئا ما يحل محل آلية الأسعار. يجب بالتأكيد طلب تدخل السلطة كلما استحال تشغيل المنافسة، ولكن هذا لا يبرهن على ضرورة إلغاء المنافسة لما يكون من الممكن استعمالها. تملك الدولة، إذن، مجال نشاط واسع وأكيد: خلق الظروف التي تكون فيها المنافسة أكثر فعالية قدر الإمكان، وتعويضها في الحالة التي لا تكون فيها فعالة، وتقديم الخدمات التي ـ كما قال آدم سميث ـ «في الوقت الذي تقدم فيه أكبر

الامتيازات لجماعة كبيرة، لها مع ذلك طبيعة تجعل من الربح عاجزا عن تسديد الكلفة لأي فرد أو لمجموعة صغيرة من الأفراد». ليس هناك نظام مقنع عقلانيا لا تقوم فيه الدولة بأي شيء. فالنظام التنافسي الفعال يقتضي، مثله في ذلك مثل أي نظام آخر، ترسانة قانونية تم إعدادها بذكاء،وتتم ملاءمتها باستمرار مع المتطلبات. إن أهم الشروط المسبقة لاشتغاله ـ أي الوقاية من الغش والخداع بما في ذلك استغلال الجهل ـ تقدم للنشاط التشريعي مهمة ضخمة وغير منجزة بالمرة.

Frieedrich A. Hayek, *La route de la servitude*, chap. III, tr. G.Blumberg, PUF, 1985, pp? 34-35

11.III .المُهِمَّةُ التَّربوِيَة لِلدَّوْلَة

آدم سميث

ألا يجب على الدولة إذن أن تهتم بتعليم الشعب؟ ولكن بأي طريقة عليها أن تفعل ذلك؟ في بعض الظروف، من الضروري أن تتخذ الحكومة بعض الاحتياطات لمنع انتشار الفساد والرشوة الشاملة في هيئة الأمة.

في مختلف أشكال التقدم التي يحققها تقسيم العمل، يقتصر اهتمام أكبر عدد من الذين يعيشون بفضل العمل ـ أي جماهير الشعب ـ على عدد قليل من العمليات البسيطة، وفي أغلب الأحيان، يتعلق الأمر بعملية أو اثنين، ويتكون معظم الناس بالضرورة بواسطة الاهتمامات العادية. فالشخص الذي يقضي حياته في القيام بعدد قليل من العمليات البسيطة، والتي قد لا تتغير نتائجها أبدا، لا يجد ما يدفعه لتطوير ذكائه ولا لاستخدام خياله في البحث عن ذرائع لتجنب مشاكل لا يواجهها أبدا. ولذلك فهو يفقد بشكل طبيعي عادة توسيع مجال ملكاته أو مجال تطبيقها، ويتحول بصفة عامة إلى أغبى وأجهل مخلوق بشري يمكن تصور وجوده.

إن فتور ملكاته الأخلاقية لا يجعله فقط عاجزاً عن تذوق أي حوار عقلاني ولا عن المشاركة فيه، ولكن يجعله أيضا عاجزا عن الإحساس بأية عاطفة نبيلة وسخية وحنونة، وكنتيجة لذلك، يعجز عن تكوين أي حكم سليم شيئا مَّا حول معظم الواجبات، وحتى الواجبات العادية المتعلقة بالحياة الخاصة. أما بخصوص الاهتمامات الكبرى والقضايا الكبرى للبلد، فإنه بعيد عنها كل البعد.

Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, tome II, Flammarion, 1991

12.III .الدّوْلَةُ الحَامِيَّة

فريدريك حايك

لا توجد أية أسباب تجعل الدولة لا تحمي الأفراد ضد الصدف العادية للحياة والتي لا يستطيع إلا بعضهم حماية أنفسهم منها. تملك الدولة، من خلال نظام متكامل من التأمينات الاجتماعية، مناسبةً ممتازة للتدخل لما يتعلق الأمر حقا بمخاطر قابلة لأن يغطيها التأمين. إن أنصار المنافسة وأولئك الذين يريدون تعويضها بنظام آخر سيختلفون في العديد من التفاصيل، لأنه يمكن تحت يافطة التأمين الاجتماعي سن تدابير قابلة لأن تحذف كليا أو جزئيا لعبة المنافسة. لكن مبدئيا، ليس هناك تعارض ما بين تدخل الدولة لضمان أكبر ما يمكن من الأمن من جهة، والحرية الفردية من جهة أخرى. في حالة الكوارث الطبيعية، يمكن للدولة أن تقدم أيضا مساعدتها، بدون أن تنتج عن ذلك أية نتائج سلبية، فكلما استطاعت الجماعة القيام بأي فعل من أجل التخفيف من نتائج الكوارث التي يعجز الفرد عن مواجهتها، عليها أن تفعل ذلك.

Friedrich A. Hayek, *La route de la servitude*, tr. G.Blumberg, PUF, 1985, p.90

13.III .الدّوْلَةُ العَادِلَة

جان جاك روسو

إن أكثر الأمور ضرورة في الحكومة، وربما الأكثر صعوبة، هي النزاهة الصارمة التي تمكّنُ من تحقيق العدالة للجميع، وخصوصا حماية الفقير ضد استبداد الغني. فالشر الأعظم موجود سلفا وهو المتجسد في وجود فقراء يحتاجون للدفاع عنهم، وأغنياء يجب كبحهم. إن قوة القوانين تطبق على كل من هو ضعيف، وهذه القوانين لا تأثير لها على كنوز الغني وعلى بؤس الفقير، فالأول يراوغها، والثاني يَفلِتُ منها.

إن إحدى أهم قضايا الحكومة إذن هي الوقاية من التفاوت الساحق في الثروات، ليس بتجريد مالكي الكنوز من كنوزهم، ولكن بحرمان الجميع من الوسائل التي تمكنهم من مراكمتها، ولا يتم ذلك أيضا ببناء مستشفيات من أجل الفقراء، ولكن بحماية المواطنين حتى لا يصبحوا فقراء: الناس موزعون بشكل غير متكافئ على المجال الترابي ومكدسون في مكان محدد، بينما الأمكنة الأخرى تفرغ من السكان، الفنون الترفيهية والصناعة الخالصة تتم العناية بها على حساب المهن النافعة والشاقة، لقد تمت التضحية بالفلاحة لصالح التجارة، و أصبح جابي الضرائب ضروريا بسبب الإدارة السيئة لأموال الدولة، وأخيرا، تم الإفراط في البيع والشراء إلى حد أن الاحترام أصبح يقاس بالمال، بل إن الفضائل نفسها أصبحت تباع... هذه هي الأسباب المؤثرة جدّاً في الرخاء والبؤس، وبعبارة أخرى، تعويض المصلحة العامة بالمصلحة الخاصة، و انتشار الكراهية المتبادلة بين المواطنين، و عدم اكتراثهم بالشأن العام، و ارتشاء الشعب وإضعاف جميع اختصاصات الحكومة.

Rousseau, *Discours sur l'Economie politique*, 1755

14.III .الدّوْلَةُ ومبدَأُ الإنصَاف

توماس هوبز

يتطلب أمن الشعب من الذي أو من الذين يملكون القوة المهيمنة أن تطبق العدالة على جميع فئات الشعب، بشكل متساوي، أي أن يتمكن الأشخاص الأغنياء والنافذون وكذا الأشخاص الفقراء والمغمورون من استعادة حقوقهم من جراء الأضرار التي لحقت بهم، بالشكل الذي لا يمكن للأشخاص الذين يحتلون مكانة سامية في المجتمع أن يأملوا في الإفلات من العقاب لما يتصرفون بعنف تجاه الأشخاص الذين ينتمون لمكانة أدنى منهم، ويهينونهم ويلحقون بهم الأضرار، أو العكس، وهذا هو معنى الإنصاف. وبما أن الأمر يتعلق بمبدأ القانون الطبيعي، فإن الحاكم يخضع له مثلما يخضع له أي كائن حقير من شعبه.

Thomas Hobbes, Léviathan, livre II, 30, p. 506

15.III .لاَ معنَى للعدَالَةِ خارجَ إطارِ الدَّوْلَة

سبينوزا

لا يمكن تصور العدالة والظلم، بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا داخل الدولة. فلا يوجد أي شيء في الطبيعة يمكن الجزم بانتمائه قانونيا لهذا الشخص وليس لشخص آخر. فكل الخيرات هي ممتلكات لكل الذين لهم القوة على الادعاء بحيازتها. بينما يتعلق الأمر في الدولة بتشريع عام يمنح الملكية لهذا الإنسان أو ذاك. فالشخص العادل إذن هو الذي تحركه إرادة ثابتة في أن يعطي لكلٍّ ما يستحقه، وعلى العكس من ذلك، يكون الشخص الظالم هو الذي يحاول الاستيلاء على خيرات الغير.

Spinoza, Traité politique, 1677, II, 23

16.III .الدّوْلَةُ الدِيمقرَاطِية

سبينوزا

إليكم الآن الشرط الذي يمكن المجتمع من التشكل بدون أن يتناقض مع الحق الطبيعي بالمرة، إضافة إلى الاحترام التام لكل ميثاق: يجب أن يخول كل فرد إلى المجتمع كل القوة التي يملكها، بحيث يكون للمجتمع وحده حق السيادة الطبيعي على جميع الأشياء، أي سيادة القيادة التي على كل فرد الخضوع لها، إما بحرية، أو خوفا من عقوبة الإعدام. إن سيادة الحق في مجتمع من هذا النوع يسمى الديمقراطية. والديمقراطية تعرف كالتالي: وحدة البشر في نسق كلي له حق السيادة الجماعي على كل ما يدخل في نطاق سلطته. ومن ثمة الكفاءة التي يتمتع بها الحاكم الأسمى والمتمثلة في كونه لا يخضع لأي قانون، وأن على الجميع أن يخضع له في كل شيء، لأنه كان على الجميع ـ من خلال ميثاق ضمني أو علني ـ أن يحولوا إليه كل قوتهم التي يستعملونها للحفاظ على أنفسهم، أي كل حقهم الطبيعي. وإذا أرادوا بالفعل أن يحتفظوا لأنفسهم بشيء من هذا الحق الطبيعي، سيكون عليهم في الوقت نفسه أن يكونوا قادرين على الدفاع عنه بكل ثقة، وبما أنهم لم يفعلوا ذلك، ولن يستطيعوا، بدون أن يتسبب فعلهم في تقسيم الحق الطبيعي، ومن ثمة تدمير القيادة، وهذا يجعلهم يخضعون لإرادة سلطة الحاكم الأسمى (كيفما كانت تلك الإرادة) وبعد خضوعهم لهذه الإرادة بفعل الضرورة أو الاقتناع بما أملاه العقل نفسه، ما عدا إذا أرادوا أن يكونوا أعداء للسلطة القائمة. ويعملوا ضد العقل الذي يقنعهم بالحفاظ على استقرار قواهم، فهم ملزمون بتنفيذ كل ما يأمرهم به العاهل بشكل مطلق، حتى وإن كانت أوامره أكثر عبثية، فالعقل يأمرهم بفعل ذلك، لأن الأمر يتعلق باختيار أهون الشرين. ولنضف أنه يمكن للفرد أن يواجه بكل

يسر خطر الخضوع المطلق لقيادة وقرار شخص آخر، لقد بينا ذلك بالفعل، فحق الحكام في التحكم في كل شيء لا يملكونه إلا بقدر ما يملكون سلطة السيادة. وحين يفقدون هذه السلطة، يفقدون في نفس الوقت الحق في التحكم في كل شيء، ويعود هذا الحق للذي أو للذين يحصلون عليه ويحتفظون به. ولهذا السبب، من النادر جدا أن يأمر الحكام بأشياء جد عبثية، فمن الأهمية بمكان بالنسبة لهم ـ بفعل الفطنة أو من أجل الحفاظ على السلطة ـ أن يسهروا على الأموال المشتركة وتدبير كل شيء وفق ما يأمر به العقل.

Spinoza, Traité thèologico-politique, 1670, chapitre XVI, tr. Ch. Appunh, Ed. Flammarion, 1965, pp. 266-267

17.III . السُّلْطَةَ السِّيَاسِيَّة للدَّوْلَة

ألكسندر كوجيف

السلطةُ السياسية هي سلطة الدولة التي تمارس عن طريق الذي أوالذين يمثلونها أو يجسدونها. وبدون دولة، بالمعنى الواسع للكلمة، لا وجود لسلطة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة. وحتى في الدول المسماة «ديمقراطية» حيث يبدو أن السلطة في يد الجماهير، في الحقيقة، الدولة هي التي تملك السلطة وتمارسها، لكن الدولة، في هذه الحالة، مجسدة أوممثلة من طرف مجموع «المواطنين، لكن حتى في هذه الحالة، فالأفراد لا يملكون السلطة السياسية إلا باعتبارهم مواطنين، أي يمثلون أو يجسدون جماعيا الدولة وليس «كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض». (فالأطفال مثلا ليست لهم أية سلطة سياسية). وحول هذه النقطة، لا تختلف سلطة مواطني دولة «ديمقراطية» في ما هو أساسي عن دولة أوليغارشية أو حتى دولة يحكمها ملك حكما مطلقا أو دولة «مستبد» و«دكتاتور» إلخ...

في الواقع، يمكن أن تتأسس السلطة السياسية على القوة. ولكن، مبدئيا، يجب أن تمكن السلطة السياسية من الاستغناء عن القوة، وفي هذه الحالة فقط لا يكون وجود الدولة «عرضيا» وتدوم الدولة، بعبارة أخرى، إلى ما لا نهاية. فالنظرية حول الدولة (كنقيض للممارسة) تستغني عن مفهوم «القوة»، والحال هذه، فالسلطة التي لا تقوم على القوة لا يمكنها أن تقوم إلا على ممارسة النفوذ (والسلطة التي لا تقوم على النفوذ يمكنها طبعا استعمال القوة، ولكن إذا كان بوسع النفوذ أن يولد القوة، فيستحيل أن تولد القوة نفوذا سياسيا). فالنظرية حول «السلطة السياسية» ليست شيئا آخر سوى نظرية حول النفوذ (والتي تتمظهر في «الحقل» السياسي)، وبشكل أدق، هي تطبيق «نظري» لنظرية النفوذ على السياسة (أي الدولة). ولتجنب كل لبس، سنستبدل مصطلح «سلطة سياسية» بمصطلح «النفوذ السياسي».

Alexandre Kojeve, *la notion de l'autorité*, Gallimard, 2004, pp. 136-138

18.III .الدّوْلَةُ للمصالح المَدَنِية

جون لوك

الدولة، حسب ما أعتقد، هي جماعة من الناس تكونت من أجل هدف واحد هو تحقيق مصالحهم المدنية والحفاظ عليها والارتقاء بها إلى الأحسن. وأقصد بالمصالح المدنية الحياة والحرية وصحة الجسم وامتلاك الخيرات الخارجية مثل المال والأراضي والمنازل والأثاث وما شابه ذلك.

وليقتنع الجميع بأن صلاحية السلطة القضائية لا يجب أن تتعدى الخيرات الزمنية، وأن كل سلطة مدنية تقتصر على الاهتمام بالحفاظ على تلك الخيرات الزمنية والعمل على تنميتها، دون أن تتمكن، ودون أن تكون مجبرة، بأية كيفية كانت، على العمل من أجل توسيع صلاحياتها لتشمل

خلاص الأرواح، ولتبرير ذلك يتعين التفكير في الأسباب التالية، والتي تبدو لي مقنعة:

أولا، لأن الله لم يفوض العناية بالأرواح للقاضي المدني ولا لأي أحد آخر، ولا يبدو أنه أجاز لأي إنسان إجبار الآخرين على تقبل ديانته، كما أن اتفاق الشعب نفسه لن يخول للقاضي هذه السلطة، لأنه من المستحيل أن يتخلى إنسانٌ عن العناية بخلاصه، ليصاب بالعمى ويترك إنسانا آخر، سواء كان أميراً أو رعية، يختار له الإيمان، والطقس الذي عليه تبنيه، لأنه لا يوجد أحد باستطاعته، حين يريد ذلك، ترتيب إيمانه على أساس قواعد إنسان آخر. فماهية قوة كل دين حقيقي تكمن في الإقناع المطلق والداخلي للعقل، ولا يبقى الإيمان إيمانا إذا لم نؤمن، فكيفما كانت العقائد التي نتبعها، وكيفما كان الطقس الخارجي الذي نضيفه إليها، إذا لم نكن مقتنعين تمام الاقتناع بأن هذه العقائد صحيحة، وأن هذا الطقس يتقبله الله، فعوض أن تساهم هذه العقائد وهذا الطقس في خلاصنا، سوف نضع أمام تحقيقه العقبات الكبرى. وبالفعل، إذا خدمنا الخالق بطريقة نعرف أنه لا يتقبلها، فعوض أن نكفِّر عن خطايانا بهذه الخدمة، فسوف نرتكب خطايا جديدة، وسنضيف إليها الرياء واحتقار الخالق لنا.

وثانيا، لن تكون العناية بالأرواح من اختصاص القاضي المدني، لأن سلطته لا تتجاوز القوة الخارجية. ولأن الدين الحقيقي يكمن في الاقتناع الداخلي للعقل، والذي بدونه يستحيل الحصول على رضا الله. إضافة إلى أن لعقلنا طبيعة يستحيل معها جعله يعتقد بشيء ما تحت الإكراه. فحجز الممتلكات والسجون الانفرادية والآلام والعقاب... لا شيء من كل هذا بإمكانه إفساد أو القضاء على الحكم الداخلي الذي نكونه عن الأشياء.

Locke, *Lettre sur la tolérance*, tr. Jean Le Clerc, Garnier Flammarion, 1992, pp. 168-169

19.III. الدّوْلَةُ رَاعِيةُ المصلَحَة العَامَّة

سبينوزا

إن الذين يقنعون أنفسهم أنه بالإمكان جعل الجماهير أو الناس يهتمون بالشؤون العامة والعيش وفق ما تقتضيه مبادئ العقل، يحلمون بعصر الشعراء الذهبي، أي يتلذذون بالخيال.

فالدولة التي يرتهن خلاصها بإخلاص بعض الأشخاص، والتي يتطلب التسيير الجيد لشؤونها أن يتصرف المسؤولون عنها بإخلاص، لن تعرف أي استقرار. ولكي تستمر، يجب تنظيم الأشياء بالكيفية التي تجعل الذين يديرون شؤون الدولة ـ سواء كانوا يأتمرون بالعقل أو كانوا تحت تأثير العاطفة ـ لا يستطيعون التصرف بطريقة غادرة ومعادية للمصلحة العامة، ولا يهم بصدد أمن الدولة معرفة الدافع الداخلي الذي يحرك الأشخاص الذين سيديرون بشكل جيد الشؤون العامة، شريطة أن يديروها جيدا بالفعل: فحرية الرأي، أي الشجاعة، هي فضيلة خاصة، أما الفضيلة الضرورية للدولة فهي الأمن.

Spinoza, Traité politique, I, 6.

20.III. النَّماذِجُ الأربَعَة لمفهُومِ الدّوْلَة

عبد الله العروي

نجد على الأقل أربع تصورات عند كبار علماء الاجتماع، تعني الدولة القائمة:

عند إنجلز والاثنولوجيين الدولة التاريخية، المرتبطة باستقرار القبائل الرحل والملكية الخاصة والكتابة، وهي خصائص نشأة التاريخ المكتوب،

ابتداء من القرن الخامس عشر قبل الميلاد على أقل تقدير، والتي تدوم بدون تغيير جذري إلى أن ينتهي عهد الملكية الخاصة وتقسيم المجتمعات إلى طبقات. «ستنهار الطبقات ومعها تنهار الدولة» حسب قول إنجلز.

وعند ماركس في نقد فلسفة القانون لهيغل تعني التنظيمات الجديدة التي عرفها عهد النهضة وعهد الثورة الفرنسية. يتخذ ماركس كنموذج لتلك الدولة ملكية فريدريك الثاني ولويس الرابع عشر وإمبراطورية نابوليون الأول.

في اجتماعيات القرن الماضي تعني الدولة الصناعية، دولة مجتمع يغلب العمل في المصانع والمتاجر على العمل في الحقول، طبقة الأجراء الصناعيين على الفلاحين، الرأسمال النقدي على الملكية العقارية، وكلها تطورات تنعكس على وظائف الدولة وأجهزتها.

في اجتماعيات أواسط هذا القرن، تعني الجهاز المترتب عن تداخل العلم والصناعة وارتفاع نسبة قطاع الخدمات على حساب قطاع الصناعة التحويلية وانتشار وسائل الاتصال السمعبصرية واستعمال الإعلاميات لتنظيم العمل ومراقبة العمال، وكلها ظروف غيرت بالأساس قدرات ووظائف وأجهزة الدولة.

أي نموذج نعني بالدولة القائمة: التاريخية؟ الحديثة؟ الصناعية؟ المعاصرة؟ من البديهي أن أي حكم نطلقه على الدولة منوط بالنموذج الذي نتمثله عندما نصف وظائفها ووسائلها.

عبدالله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1998، ص. 62-61

IV. إحراجات الدولة

1.IV . الحيَاةُ السيَاسِيّة وإكراهات الدّوْلة

جوليان فروند

بصفة عامة، تعرف الحياة السياسية بالإكراه، الذي هو التمظهر المميز للقوة العمومية، والتي بدونها لن يكون هناك وجود ليس فقط للنظام ولكن أيضا للدولة. بما أن كل دولة عبارة عن إكراه، ما دامت تقوم على مفترض في القيادة والخضوع، فإن القوة هي، وبشكل حتمي، الوسيلة الوحيدة للسياسة كما أنها تنتمي لماهيتها. وهذا لا يعني مع ذلك أن القوة تشكل كل مكونات الوحدة السياسية ولا أنها الوسيلة الوحيدة لنفوذ سلطتها، لأن الدولة هي أيضا تنظيم قانوني، خاصة اليوم، حيث، تحت تأثير العقلنة المتنامية للحياة عموما تنحو الشرعية نحو تلطيف التدخلات المباشرة للقوة. ومع ذلك، مهما كانت أهمية العقلانية المستندة للشرعية (أي التنظيم وفق القوانين) في المجتمعات الحديثة، لما ينشب صراع داخل نظام يرتكز على الشرعية، ويرفض المتصارعون أي حل توفيقي، يتم اللجوء للقوة، كحل وحيد، للحسم في آخر المطاف، ولا يعود ذلك لأن القوة هي غاية في ذاتها، ولا لأن الدولة لم توجد إلا لتمارس القوة دفاعا عن نفسها، بل لأن القوة هي في خدمة النظام واحترام العادات والتقاليد والمؤسسات والمعايير وبنيات قانونية أخرى. من الأكيد، أنه لا وجود لوئام ممكن بدون قواعد واتفاقات أو قوانين مشتركة وصالحة لجميع الأعضاء، إذن، لا وجود لنظام بدون قانون (كيفما كانت طبيعته: الشفوي أو المكتوب). تبدو الدولة وكأنها أدلة تمظهر الحق، سواء كرست تقاليد موجودة سلفا، أو أصدرت قوانين جديدة. ومع

ذلك، بدون الإكراه وإمكانية تطبيق عقوبات على الذين يخرقون الأنظمة والقوانين فلن يكون بالإمكان الحفاظ على النظام طويلا.

Julien Freund, *L'essence du politique*, Ed. Sirey, 1966

2.IV . فِي اخْتِلاَل وتوَازُنِ الدّولَة

مونتسكيو

إن البحث، في دولة حرة، عن أشخاص جسورين في الحرب وخجولين في السلم يعني البحث عن أشياء مستحيلة، وكقاعدة عامة، في كل مرة نرى فيها الجميع هادئا في دولة أطلقت على نفسها إسم الجمهورية (أي دولة ليست بالضرورة ديمقراطية)، يمكننا أن نطمئن على أن الحرية غير موجودة فيها.

فما ننعته بالوحدة في هيئة سياسية هو شيء ملتبس جدّاً: فالوحدة الحقيقية هي وحدة الانسجام، وهو ما يجعل كل الأجزاء، مهما بدت لنا متعارضة، تتآزر فيما بينها من أجل الصالح العام للمجتمع، وكما يتعاضد تنافر الأصوات في الموسيقى لتحقيق الائتلاف التام، يمكن أن توجد وحدة في دولة يبدو لنا أن ما يوجد فيها هو الاضطراب، يعني يمكن أن يوجد انسجام تنتج عنه السعادة، والتي هي وحدها تشكل السلم الحقيقي، يمكن تشبيه ذلك بأجزاء هذا الكون والتي ترتبط فيما بينها بشكل دائم عبر فعل بعض الأجزاء ورد فعل أجزاء أخرى.

ولكن فيما يخص ائتلاف الحكم الاستبدادي (الحكم الذي يتميز بإطلاقية السلطة وبكون إرادة المستبد لها قوة القانون)، أي كل ائتلاف حكومة ليست معتدلة، هناك دوما انقسام فعلي: المزارع، والمحارب، والمفاوض والقاضي والنبيل لا يجتمعون إلا لأن بعضهم يقمع البعض

الآخر بدون مقاومة، وإذا بدا أن هناك وحدة فيما بينهم، فلا يتعلق الأمر بمواطنين متحدين، ولكن بأجسام ميتة مكفنة الواحد بجانب الآخر.

Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et leur décadence*, Garnier-Flammarion, Paris, 1968, P85.

3.IV. الدّوْلَة وقواعِدَ اللُّعبَة السِيَاسيَّة

ماكس ستارنير

تترك الدولة، قدر المستطاع، المواطنين يتصرفون بحرية، شريطة ألا يعتقدون بجدية أنهم أحرار وأن لا ينسوا وجودها. لا يمكن أن تقوم علاقات آمنة بين إنسان وإنسان آخر بدون مراقبة وتدخل من أعلى. لن أستطيع أن أفعل كل ما أقدر على فعله، ولكن ما أستطيع فعله هو ما تسمح لي الدولة بفعله، ولا يمكنني الاستفادة من أفكاري وعملي وبصفة عامة من كل ما أملك بدون الدولة.

للدولة هدف واحد وهو: وضع حدود للفرد وتقييده بإخضاعه لجهة ما. فلا يمكن للدولة أن تستمر في الوجود إلا شريطة ألا يوجد الفرد من أجل ذاته في كل شيء. كما تقتضي بالضرورة الحد من الأنا وتشويهها واستعبادها. ولا تقترح الدولة أبدا تحفيز النشاط الحر للفرد: والنشاط الوحيد الذي تشجعه هو المرتبط بالهدف الذي تتبعه هي نفسها.

تبحث الدولة عبر رقابتها ومراقبتها وشرطتها عن عرقلة كل نشاط حر، وبقيامها بهذا الدور المعرقل، تعتقد (وهي على صواب لأن ذلك هو ثمن استمراريتها) أنها تقوم بواجبها. تريد الدولة أن تجعل من الإنسان «شيئا ما»، تريد أن تشكله كما تريد، والإنسان بدوره ككائن حي داخل الدولة، ليس إلا إنسانا مزيفا. وكل من يريد أن يكون هو نفسه يعتبر معاديا للدولة، وبالتالي يصبح مجرد لا شيء، «وكونه لا شيء» يعني أن الدولة لا تستعمله، لا تمنحه أية صفة ولا أية مهمة، الخ.

Max Stirner, *L'unique et sa propriété*, 1845, trad. R.L. Reclaire, édition Stock, Paris, 1899, p.182.

4.IV . في الدّولَة العامّة والمُلك والخِلاَفة

ابن خلدون

قررنا أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية (...) ثم إن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية فيقع فيه التنافس غالبا، وقَلَّ أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء مما لا يقع إلا بالعصبية. وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة ومتناسون له، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها، وطال أمد مرباهم في الحضارة وتعاقبهم فيها جيلا بعد جيل، فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة، إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ووقع التسليم لهم،والاستغناء عن العصبية في تمهيد أمرهم، ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله، وما لقي أولهم من المتاعب دونه، وخصوصا أهل الأندلس في نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم في الغالب عن قوة العصبية بما تلاشى وطنهم وخلا من العصائب.

ابن خلدون، **المقدمة**، المكتبة العصرية، بيروت، 2002، ص 143

5.IV . إنحطَاطُ الدّوْلَة

نيتشه

لا يمكن للحذر من كل ما يتعلق بالحكومة والكشف عن لا جدوى الصراعات اللاهثة والمرهقة إلا أن يدفع الناس إلى تبني حلٍّ جديد جذرياً: حذفُ مفهوم الدولة وهدمُ التعارض ما بين «الخاص والعام». فالمجتمعات الخاصة ستبتلَع تدريجياً شؤون الدولة: وحتى البقية العنيدة من العمل العتيق للحكومة التي ستستمر في الوجود (مثلا الوظيفة الخاصة بحماية الخواص

ضد الخواص) سيتحمل مسؤولية القيام بها المقاولون الخواص ذات يوم. إن احتقار وانحطاط وموت الدولة، وتحرير الكائن الخاص (لا أستطيع قول: الفرد) هي نتيجة التصور الديمقراطي للدولة، وهذه هي مهمتها... وستكون الديمقراطية الحديثة شكلا تاريخيا لانحطاط الدولة.

Nietzsche, Humain trop humain, tr. R. Rovini, Folio, pp. 281-282

6.IV . منْ أجلِ مُجتَمعٍ بدُونِ دولَة

فريدريك إنجلز

حينما تصبح الدولة، أخيراً، الممثل الحقيقي للمجتمع، تصبح بفعل هذا الأمر نفسه بدون فائدة. بمجرد انعدام أية طبقة اجتماعية تحتاج للإخضاع، تصبح الدولة غير ضرورية. فالفعل الأول الذي تتشكل الدولة بموجبه باعتبارها ممثلا للمجتمع كله، أي السيطرة على وسائل الانتاج باسم المجتمع، هو في نفس الوقت فعلها المستقل الأخير كدولة. ويصبح تدخل الدولة في العلاقات الاجتماعية، في مجال تلو الآخر، عديم الفائدة، ثم يضمحل من تلقاء نفسه، وتحلُّ إدارة الأشياء وقيادة عملية الإنتاج محلَّ حكومة الأشخاص. فالدولة لم تتعرض «للهدم» وإنما اضمحلت.

Friedrich Engels, *éité* in La tradition sociologique, Robert A. Nisbet, PUF, p. 170

7.IV . تَنَاقُضُ التصوُّرِ الماركسِي للدَّوْلَة

عبد الله العروي

بالمحافظة على مفهوم الفصم بين الدولة(السياسية) والمجتمع نعترف ضمنيا بأن جميع المشاكل القائمة تدور حول الدولة. مادامت الثورة التي ستمحي الفصم بإغراق الدولة في المجتمع لم تتحقق بعد، يبقى الواقع المعاش هو التناقض. هكذا نصل إلى نتيجة غير منتظرة: إن النقد الماركسي

لا ينفي في الحال صحة التحليل الهيغلي وإن كان يتصور المستقبل تصورا جديدا. يعيش عندئذ الماركسي تناقضا من نوع آخر، بين الطوبى(انحلال السياسة في إدارة الإنتاج بعد القضاء على الملكية الخاصة) وبين الواقع الذي لا يمكن أن يكون إلا الواقع الهيغلي.

كان أمام ماركس طريقان: انطلاقا من نقدين موجهين لهيغل: يقود الأول إلى تعميق فكرة استقلال الكيان السياسي كما أفرزه التطور الحديث، والثاني إلى إذابة جدل الدولة في جدل المجتمع الناتج عن الملكية الخاصة وصراع الطبقات. يحمل الأول في ذاته براعم نظرية سياسية بمعنى دقيق ويحمل الثاني بذور اجتماعيات تاريخية. اهتم ماركس بالاقتصاد وأهمل القضايا السياسية الصرف. أما إنجلز فإنه اختار الطريق الثاني، فاحتفظ في النهاية، رغم الظواهر، بالمقولات الهيغلية التي تختلط فيها الدولة ـ المجتمع بالدولة ـ كسلطة مستقلة. إذا وضعنا أنفسنا في المستقبل نجد أن النظرة الماركسية تعارض تماما نظرية هيغل، لكن إذا اقتصرنا على الواقع الآني فإن النظريتين تتقاربان إلى حد التوحيد.

عبدالله العروي: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، 1998، ص. 54-53

8.IV . مُفَارَقَةُ الدّوْلَة

دافيد هيوم

لا شيء يبدو أكثر مدعاة للحيرة بالنسبة لأولئك الذين يتأملون الأمور الإنسانية من زاوية فلسفية من رؤية السهولة التي يحكم بها عدد قليل من الناس العدد الضخم منهم، وكذا الخضوع المتواضع الذي يضحي من خلاله الناس بأحاسيسهم وميولاتهم لصالح أحاسيس وميولات رؤساهم، ما هو سبب هذه الأعجوبة؟ لا يتعلق الأمر بالقوة، فالرعايا هم دوما الأقوى،

فالسبب إذن هو الرأي. فكل حكومة ترتكز على الرأي سواء كانت الحكومة الأكثر استبدادية أو الأكثر عسكرية أو الأكثر شعبية والأكثر حرية. يمكن لسلطان مصري أو إمبراطور روماني أن يجبرا شعبيهما البريئين على القيام بما يريدان ولكن يجب قبل ذلك أن يترسخ الولاء لهما في رأي حراسهما: يمكنهما حكم رعاياهما مثل الدواب، ولكن يجب أن يتعامل الأول مع مماليكه والثاني مع حرسه معاملة إنسانية.

Hume, *Essai sur les premiers principes du gouvernement*, 1752, tr. Anonyme XVIII.

9.IV . الحربُ محرِّكُ الدولَة

ميشيل فوكو

لا تبدأ السلطة السياسية حينما تنتهي الحرب. فالتنظيم أو البنية القانونية للسلطة وللدول وللملكيات والمجتمعات لها مبدأها هناك حيث يخرس ضجيج السلاح. فالحرب لا تنتج عن المؤامرة. أولا، وبكل تأكيد، عملت الحرب على ميلاد الدول: فالحق والسلم والقوانين ولدت في دماء وأوحال المعارك. ولكن لا يجب أن نفهم من هذا أن الأمر يتعلق بمعارك مثالية، ولا بمنافسات مثل ما يتخيل ذلك الفلاسفة والقانونيون: لا يتعلق الأمر بنوع من التوحش النظري (لا يتعلق الأمر بما افترضه فلاسفة وقانونيو القرن 18 حول وجود حالة طبيعية صراعية ما بين الناس الأحرار وغير المتحضرين سبقت وجود المجتمع المدني والقوانين). فالقانون لا يولد من الطبيعة، من عيون الماء التي كان يرتادها الرعاة الأوائل، فالقانون يولد من المعارك الحقيقية والانتصارات والمجازر والغزوات التي لها تواريخها وأبطالها المرعبون، القانون يولد من المدن المحروقة ومن الأراضي المدمرة، يولد القانون مع الأبرياء ذائعي الصيت الذين يحتضرون في طلوع النهار.

ولكن هذا لا يعني أن المجتمع والقانون والدولة تشبه الهدنة في هذه الحروب، أو النتيجة النهائية للانتصارات. فالقانون ليس تهدئة، لأنه تحت سيادة القانون، تستمر الحرب في التدمير داخل جميع آليات السلطة، بما فيها الأكثر انتظاما. إن الحرب هي محرك المؤسسات والنظام: فالسلم في أدنى دواليبه يحارب في صمت. وبتعبير آخر، يجب الكشف عن الحرب في قلب السلم، أي أن الحرب هي الأرقام. نحن إذن في حرب شاملة، بشكل مستمر ودائم. وجبهة المعارك هذه هي التي تدفع الواحد منا إلى هذا الخندق أو ذاك. لا وجود لموضوع محايد، فالواحد منا هو بالضرورة عدو لشخص ما.

Michel Foucault, *Il faut defender la société?*, cours au collège de France, 21 janvier, 1976, Ed. du Seuil/Gallimard, coll. Hautes études, 1997

10.IV . حُدودُ مُعارَضَةِ الدّولَة

كانط

تعتبر كل معارضة للسلطة التشريعية العليا، وكل ثورة موجهة للتعبير بالملموس عن غضب الرعايا، وكل عصيان يتحول إلى تمرد، في جمهورية ما، أخطر جريمة يجب إدانتها بشدة، لأنها تقوض أساس الجمهورية ذاته. وهذا المنع لا مشروط، إلى درجة أنه إذا عملت السلطة أو عمل رئيس الدولة على خرق العقد الأصلي وتم تجريدهما بالنسبة للرعايا من حقهما كمشرعين، بما أنهما أجازا للحكومة أن تتصرف بطريقة عنيفة، فلا يسمح مع ذلك، للرعية بالمقاومة، وبالتعامل مع العنف بالعنف المضاد، وسبب ذلك هو الآتي: ففي دستور مدني قائم، لا حق للشعب في أن يبث في الطريقة التي يجب أن يطبق بواسطتها هذا الدستور. لأنه إذا افترضنا أن من حقه أن يعارض قرار الرئيس الفعلي للدولة، فمن سيقرر أية جهة تتصرف وفق ما يقتضيه القانون، فالطرفان معا لا يستطيعان ذلك، لأن من سيقوم

بذلك سيكون حكما في قضية هو طرف فيها، ولذلك يجب أن يوجد رئيس أعلى من الرئيس ليحسم بين هذا الأخير والشعب وهذا أمر متناقض.

Kant, Sur l'expression courante: il se peut que cela soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien, 1793, tr. L. Guillermit, Vrin

11.IV . نقْدُ الدّولَة

هنري دافيد طورو

أقبل عن طيبة خاطر الشعار الذي يقول: «أفضل حكومة هي التي تحكم أقل»، وأحب أن أرى نتائج تطبيق هذا الشعار بأسرع ما يمكن وبشكل أكثر انتظاما. ويمكن تلخيص الشعار بعد تطبيقه على الشكل التالي: «أفضل حكومة هي التي لا تحكم بالمرة»، وأقبل هذا الشعار أيضا. وهذا هو نوع الحكومة الذي ينتظر الناس لما يستعدون لتقبله. فالحكومة ليست في أفضل الأحوال إلا وسيلة ولكن معظم الحكومات هي مجرد عادة، ولكن معظم الحكومات هي مضرة. نفس الاعتراضات التي وجهت للجيش الدائم يمكن توجيهها في آخر المطاف لحكومة دائمة. فالجيش الاحترافي ليس إلا ذراع الحكومة الاحترافية. والحكومة نفسها ـ والتي ليست إلا وسيلة اختارها الشعب لتنفيذ إرادته ـ هي أيضا قابلة لأن تخدع ويصيبها الفساد قبل أن يتمكن الشعب من التصرف من تلقاء نفسه.

ولكن إذا أردت أن أتكلم عمليا كمواطن، وخلافا للذين ينصبون أنفسهم معادين للحكومة، أطالب ليس بغياب فوري للحكومة، ولكن أطالب بأفضل حكومة فورا. ولينشر كل واحد نوع الحكومة التي سيحترمها وسنكون قد قطعنا خطوة في اتجاه تحقيقها.

Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, 1849, Mille-et-une-nuits, p. 9-11.

12.IV . نَقدُ الاستِبدَادِ الجَدِيد

طوكفيل

أعتقد أن نوع القمع الذي يهدد الشعوب الديمقراطية لا يشبه في شيء القمع الذي عرفه العالم في الماضي. ولن يتمكن معاصرونا من إيجاد صورة لهذا القمع في ذكرياتهم. أبحث عن نفسي بدون جدوى، أبحث عن تعبير يعبر بدقة عن الفكرة التي أكونها عن ذلك القمع ويحتويها لأن الكلمات القديمة مثل الطغيان والاستبداد غير صالحة. فهذا القمع جديد، لذلك يجب العمل على تعريفه بما أنني لا أستطيع تسميته.

أريد أن أتخيل السِّمات الجديدة التي ستميز الطغيان في العالم: أرى حشدا هائلا من الناس المتماثلين والمتساوين يدورون حول أنفسهم بلا كلل للحصول على ملذات ضئيلة وحقيرة، والتي يملؤون بها نفوسهم. كل واحد منهم في عزلة عن الآخرين، ولا علاقة له بمصيرهم: فأطفاله وأصدقاؤه الخاصين يشكلون بالنسبة له النوع البشري كله، أما بخصوص مواطنيه، فهو يوجد بجانبهم ولكنه لا يراهم، يلمسهم ولكنه لا يحس بهم، لا يوجد إلا في داخله ومن أجل نفسه فقط، وإذا بقيت له عائلة، فيمكن أن نقول إنه بدون وطن.

تتربع سلطةٌ شاسعة وصية على هؤلاء الناس جميعا، والتي تتكلف بمفردها بتأمين متعهم والسهر عل مصيرهم. إنها سلطة مطلقة، دقيقة، منتظمة، متبصرة ووديعة. وقد تشبه القوة الأبوية، لو كان موضوعها مثل الأخرى هو إعداد الناس لسِنّ النضج، ولكنها تبحث، على العكس من ذلك، عن كيفية حجزهم في الطفولة بشكل نهائي، تحب أن يتمتع المواطنون شريطة ألا يفكروا في شيء آخر ما عدا المتعة، تشتغل بسرور لتحقيق سعادتهم، ولكنها تريد أن تكون الفاعل الفريد والحكم الوحيد، توفر لهم

الأمن، تتوقع وتضمن حاجياتهم، وتيسر حصولهم على المتع، وتوجه أعمالهم الأساسية، وتدير صناعتهم وترتب تركتهم وتقسم ميراثهم: فلماذا لا تخلصهم مرة واحدة من قلق الفكر وعناء الحياة؟

وهكذا تجعل السلطة كل يوم استعمال حرية الإرادة أقل نفعا وأكثر ندرة وتسجن فعل الإرادة في مجال ضيق جدا، وتسرق من كل مواطن حتى استعماله لنفسه. هيأت المساواة المواطنين لكل هذه الأشياء، أعدتهم ليعانوا منها وفي غالب الأحيان للنظر إليها كنعيم. وبعدما أحكمت قبضتها القوية على كل مواطن، وعجنته كما يحلو لها، يبسط الحاكم ذراعيه على المجتمع بأكمله، يغطي سطحه بشبكة من القواعد الصغيرة المعقدة والدقيقة والمتماثلة، والتي عبرها لا يمكن للعقول الأكثر أصالة والنفوس الشديدة البأس أن تولد لتتجاوز وضع الرعاع، إنه لا يحبط الإرادات وإنما يرخيها ويخضعها ويوجهها، إنه نادرا ما يجبر على الفعل، ولكنه يعارض دوما القيام بأي فعل، إنه لا يحطم، وإنما يحول دون الولادة، إنه لا يرعب أبدا، وإنما يعرقل، يضغط، يقلق، يخمد، ويختزل في الأخير كل أمة إلى مجرد قطيع من الحيوانات الخجولة والماهرة، ترعاه الحكومة.

لقد اعتقدت دائما أن هذا النوع من العبودية المنتظمة والوديعة والهادئة التي وصفتها أعلاه يمكنها أن تتلاءم مع بعض الصيغ الخارجية للحرية، وأنه من الممكن أن تجد لنفسها مكانة في ظل سيادة الشعب.

Tocqueville, *De la Démocratie en Amerique*, 1840, vol. II, 4e partie, chapitre 6

13.IV . موقفُ ابنُ رشد منَ الطَّاغِيَة

محمد عابد الجابري

يقول ابن رشد عن الطاغية بالاصطلاح اليوناني«وحداني السلطة» باصطلاحه هو:«ولهذا يعظم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أن فعله هو

عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة، لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار ويقربهم من ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة لما كان هو من أصحاب الحكم والسلطان ليستتب أمرهم بسياسته وسياسة خدامه. ولذلك تسعى الجماعة الغاضبة عندها إلى إخراجه من مدينتهم، فيضطر هو إلى استعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه كما يقول المثل: كالمستجير من الرمضاء بالنار. وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه، فإذا هي تقع في استعباد أكثر قسوة. وهذه الأعمال هي جميعها من أعمال رئاسة وحدانية السلطة، وهي شيء بين في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب ولكن أيضا بالحس والمشاهدة». فواحدي السلطة أشد الناس عبودية، وليس له حيلة في إشباع شهواته. بل هو أبدا في حزن وأسى دائمين. ومن هذه صفته، فهو ضعيف النفس، وهو حسود وظالم، ولا يحب أحدا من الناس....

محمد عابد الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر، دراسة ونصوص**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيرون 1998، ص 256-255

14.IV . نَحوَ دَولةٍ أفضَل

هنري دافيد طورو

تظلُّ سلطة الحكومة مدنَّسة حتى وإن كانت بالكيفية التي أقبلُ الخضوعَ لها، فأنا سأخضع بكل سرور للذين يعرفون أكثر مما أعرف، ويُنجزُون على أرض الواقع أفضل مما أنجز، بل سأخضع لعدة أسباب عن طيب خاطر، حتى لأولئك الذين لا يعرفون قدر ما أعرف ولا ينجزون في الواقع أفضل مما أنجز، ولكي تكون هذه السلطة عادلة، يجب أن تملك رضى وموافقة المحكومين. لا يمكن أن تكون لها سلطة مطلقة على شخصي وملكيتي

ما عدا ما أتنازل لها عنه. فالانتقال من ملكية مطلقة إلى ملكية دستورية، ومن ملكية دستورية إلى الديمقراطية يعني التقدم نحو الاحترام الحقيقي للفرد، فحتى الفيلسوف الصيني كان حكيماً جداً لما اعتبر الفرد أساس الإمبراطورية. فهل الديمقراطية كما نعرفها هي آخر تحسين ممكن للحكومة؟ أليس من الممكن الذهاب إلى أبعد من ذلك في ما يخص معرفة تنظيم حقوق الإنسان ـ لن توجد دولة حرة ومستنيرة بالفعل مادامت لم تعترف بالفرد كسلطة أكثر عظمة واستقلالا، ومنه تنبع سلطتها ونفوذها. يروقُ لي أن أتخيل دولةً تتمكن من أن تكون عادلةً تجاه جميع الناس، وتعامل الفردَ باحترام كجار، دون أن تهدد طمأنينتها إذا انعزل بعضُ الأشخاص عن الآخرينَ واختاروا عدم المساهمة في تحقيق هذه الطمأنينة ورفضوا كل الضغوطات، و بالرغم من ذلك، فهم لا يمتنعون عن أداء الواجبات كجيران وكمواطنين صالحين. إن الدولةَ التي تثمر هذا النوع من الثمار وتتركه يتساقط بمجرد نضجه، ستفتح الطريق أمام دولة أكثر روعة وكمالا، والتي تخيلتها أيضا دون أن أكون قد شاهدتها في أي مكان.

Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, 1849, tr. Guillaume Villeneuve, Mille et une nuits, pp. 47-48

15.IV. مَصْلَحة الدّولَةَ

جان جاك روسو

لكل إنسان الحق في المخاطرة بحياته من أجل الحفاظ عليها، هل قال أحد يوما مَّا إن الذي يلقي بنفسه من النافذة ليتجنب الحريق هو مذنب بارتكابه لفعل الانتحار؟ هل ألصقت هذه التهمة بالذي يفقد حياته في عاصفةٍ كان يعرف خطورتها قبل أن يقدم على مواجهتها؟

إن غاية العقد الاجتماعي هو الحفاظ على المتعاقدين. ومن يريد الغاية يريد أيضا الوسائل، وهذه الوسائل لا تنفصل عن بعض المخاطر، بل لا

تنفصل عن بعض الخسائر. من يستطيع الحفاظ على حياته على حساب الآخرين عليه أن يقدم حياته ثمناً لهم عند الاقتضاء. والحال هذه، فإن المواطن لم يعد قاضياً يصدر أحكاما عن المجازفة بالحياة، وهو موضوع يخص القانون. ولما يقول له الأمير: «إن موتك سيفيد الدولة» فعليه أن يموت، لأنه عاش في أمن وأمان إلى حدود هذه الساعة وفق هذا الشرط، ولأن حياته لم تكن فقط نعمة من نعم الطبيعة وإنما هي أيضا هبة مشروطة وهبتها له الطبيعة.

إن الحكم بالإعدام الذي يصدر كعقاب على المجرمين يمكن التفكير فيه من نفس زاوية النظر تقريبا: فلكي لا يسقط أحد ضحية مجرم قاتل، يتفق الجميع على إعدام من يصبح مجرما قاتلا. في هذه المعاهدة، وبعيدا عن امتلاك الشخص لحياته، لا يتم التفكير إلا في ضمانها. ولا يجب الافتراض أن أحد المتعاقدين تعمَّدَ أن يُعدَم. وفضلا عن ذلك، كل مجرم يهاجم الحق الاجتماعي يصبح بسبب هذه الجرائم الشنيعة متمردا وخائنا للوطن. ولا يمكن اعتباره عضوا في المجتمع بسبب خرقه للقوانين، بل تشن عليه الحرب. وهكذا فالحفاظ على الدولة يتناقض مع الحفاظ عليه، يجب أن يفارق أحدهما الوجود، وحين يقتل المجرم، فإن ذلك يتم باعتباره عدوا أكثر مما يتم باعتباره مواطنا.

Rousseau, *Du contrat social*, 1762, Livre II, chapitre 5.

16.IV . الدّوْلَةُ ودَرَجاتُ الفردَانِية

نوربير إلياس

تقوم الدولة إزاء مواطنيها، وذلك في إطار علاقتها بكل فرد على حدة، بوظيفةٍ مزدوجةٍ تكتسي خصوصية كبيرة، والتي تبدو لأول وهلة متناقضة. فمن جهة، تمحو الاختلافات ما بين الأفراد، ففي السجلات الرسمية وفي

مكاتب إدارات الدولة، يتم تجريد الفرد، عملياً، من شخصيته المميزة له. يتحول الفردُ إلى اسم يضاف إليه رقم، مؤد للضرائب، أوفرداً يطالب بالمساعدة والحماية، والذي من واجب السلطات الرسمية أن تلبِّي طلباته، ولكن بإمكانها أيضا أن ترفض مساعدَتَهُ. ومع ذلك، بما أن جهاز الدولة يسجن الفرد في شبكة قوانينه، والتي هي نفسها بالنسبة لكل المواطنين، فإن من تُطبَّق عليهم الحقوق والواجبات المدنية في إطار تنظيم الدولة الحديثة، ليسوا هم الأفراد كأخت وعم، كأعضاء لمجموعة عائلية أو لأي شكل آخر من أشكال الاندماج كما كان فيما قبل الدولة، ولكن الأفراد المنعزلين عن بعضهم البعض، وفي ذروة التطور إلى يومنا هذا ، تساهم عملية تنظيم الدولة، وبشكل كبير، في دفع الفردانية لتصبح ظاهرة جماهيرية.

لكن حجم وأنماط هذه الفردانية تختلف كثيراً حسب بنية الدولة، وخصوصاً حسب توزيع السلط ما بين حكام ومحكومين، ما بين جهاز الدولة والمواطنين. ففي ظل الأنظمة الديكتاتورية في بلدان أوروبا الشرقية، وبصفة عامة، في ظل جميع الأنظمة الديكتاتورية، تضيق شبكة قوانين حول عنق الفرد، فتبادل مختلف أنواع الرقابة ما بين الحاكمين والمحكومين ضعيفة جداً، مما يجعل هامش اتخاذ المواطنين للقرار، وبالتالي، إمكانية تحقيق التفرد الشخصي محدودين نسبياً. وخصوصا في الحياة العمومية، فالمراقبة الخارجية لها الغلَبَة على المراقبة التي يمكن للفرد أن يمارسها على نفسه، والتي يتم إبعادُها في أغلب الأحيان إلى المجال الخاص. وحتى على المستوى الخاص، فإن إمكانيات التفرد لازالت محدودة بسبب احتكارات الدولة لنشر المعارف والتربية، الحق في الانتماء لجمعيات وحق التجمع إلى غير ذلك من الحقوق الأخرى.

إن هامش المراقبة الفردية والاختيار الحرّ الشخصي الذي يمنحه هذا النوع من المجتمع، الذي تتحكم فيه الدولة لمثليه، هو معيار هام يتعلق

بدرجة التفرد. فإحدى الخصائص المميزة لنظام ديكتاتوري هي تطوير منظومة الاستعدادات المنتظمة الاجتماعية المميزة للأفراد الذين يعيشون تحت ظله. ويتكيفون على حد كبير مع المراقبة الخارجية التي يخضعون لها، ويبدون في أغلب الأحيان مضطربين ـ لأول وهلة ـ لما تضعف أو تختفي هذه المراقبة. وبما أن المبادرة الشخصية وملكة اتخاذ القرار الفردية لا تحظيان أبداً بالتشجيع، بل قد تحتقران وتقمعان من طرف هذا النوع من الدولة، ونتيجة ذلك هي تأييد هذا النوع من الأنظمة لنفسها. ويفقد الأفراد الذين يعيشون جماعياً الثقة في أنفسهم إلى هذا الحد أو ذاك، ويعيشون صراعا داخليا لما يفرض عليهم، بكيفية أو بأخرى، درجة أعلى من المراقبة الفردية، وتدفعهم أوضاعهم الاجتماعية، بالرغم منهم، إلى العمل من أجل إعادة فرض الإكراه الخارجي، وبتعبير آخر، تأسيس حكومة قوية.

Norbert Elias, Les transformations de l'équilibre «nous-je», 1987, in La société des individus, tr. Fr. Jeanne, Pocket, 1997, pp. 237-238

IV.17. مفهومُ الحاكِميّة والديمُقراطِية

أبو الأعلى المودودي

الخصائص الأولية للدولة الإسلامية كما يظهر من الآيات التي ذكرناها ثلاث:

1. ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين في الدولة نصيب من الحاكمية فإن الحاكم الحقيقي هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه في هذه المعمورة إنما هم رعايا في سلطانه العظيم.

2. ليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون لأن يشرعوا قانونا ولا يقدرون

أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم.

3. إن الدولة الإسلامية لا يؤسس بنيانها إلا على ذلك القانون المشرع الذي جاء به النبي من عند ربه مهما تغيرت الظروف والأحوال والحكومات التي بيدها زمام هذه الدولة، لا تستحق طاعة الناس، إلا من حيث إنها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى في خلقه.

وكل من نظر إلى هذه الخصائص التي ذكرناها آنفا، علم لأول وهلة أنها ليست ديمقراطية، فإن الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم، تكون السلطة فيه للشعب جميعا، فلا تغير فيه القوانين ولا تبدل إلا برأي الجمهور ولا تسن حسب ما توحي إليهم عقولهم. فلا يتغير فيه من القانون إلا ما ارتضته أنفسهم وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج عن الدستور.

هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الإسلام في شيء. فلا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الإلهية أو التيوقراطية، ولكن التيوقراطية الأوروبية تختلف عنها الحكومة الإلهية (التيوقراطية الإسلامية) اختلافا كليا. فإن أوروبا لم تعرف منها إلا التي تقوم فيها طبقة من السدنة مخصوصة، يشرعون للناس قانونا من عند أنفسهم حسب ما شاءت أهواؤهم وأغراضهم، ويسلطون ألوهيتهم على عامة أهل البلاد متسترين وراء القانون الإلهي. فما أجدر مثل هذه الحكومة أن تسمى بالحكومة الشيطانية منها بالحكومة الإلهية.

وأما التيوقراطية التي جاء بها الإسلام فلا تستبد بأمرها طبقة من السدنة أو المشايخ، بل هي التي تكون في أيدي المسلمين عامة وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها وفق ما ورد به كتاب الله وسنة رسوله، ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لأثرت كلمة «التيوقراطية الديمقراطية»،

أو «الحكومة الإلهية الديمقراطية» لهذا الطراز من الحكم لأنه قد خول فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيدة. وذلك تحت سلطة الله القاهرة وحكمه الذي لا يغلب، ولا تتألف السلطة التنفيذية إلا بآراء المسلمين، وبيدهم يكون عزلها من منصبها، وكذلك جميع الشؤون التي لا يوجد عنها في الشريعة حكم صريح لا يقطع فيها بشيء إلا بإجماع المسلمين.

وكلما مست الحاجة إلى إيضاح قانون أو شرح نص من نصوص الشرع، لا يقوم ببيانه طبقة أو أسرة مخصوصة فحسب، بل يتولى شرحه وبيانه كل من بلغ درجة الاجتهاد من عامة المسلمين.

أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسي**، إعداد محمد عاصم حداد، دار الفكر، 1967، ص: 32-28

18.IV . مفهومُ الدولةِ الإسلاَمية

عبد الله العروي

إن العبارة الإسلام دين ودولة، وصف للواقع منذ قرون، أي لحكم سلطاني مطلق يحافظ، لأسباب سياسية محضة، على قواعد الشرع؛ وليست بأي حال تعبيرا عن طوبى الخلافة. ما يجب أن يلفت القارئ في العبارة المذكورة هو واو الربط الدال على التساكن لا على الاندماج والانصهار، مع أن منطق الخلافة الحق يقضي أن الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها إلى لا دولة. تعني كلمة الإسلام في العبارة المذكورة الحضارة التي تطورت أثناء التاريخ في دار الإسلام ولا تعني أبدا العقيدة. لتلك الحضارة مميزات من ضمنها تساكن الدين والدولة دون أن يغير في العمق أحدهما الآخر. نلاحظ بالفعل من جهة أن الدولة لم تحول الإسلام لتجعل منه دين دولة؛ لو تحقق هذا لكانت الدولة صنما يعبد، لكان في ذلك

شرك بالله وهو ما يحرمه الشرع تحريما قطعيا، ومن جهة ثانية إن الإسلام لم يحول الدولة إلى مؤسسة دينية لأن الدولة في الظروف العادية تعني دائما الملك الطبيعي؛ لو حصل التغيير المذكور وأصبحت الدولة أداة تمكن كل فرد من التحلي بمكارم الأخلاق لما نشأت الحركة الصوفية التي تدعو كل فرد إلى النجاة بنفسه غير عابئ بغيره.

(...) إن العبارة التي نحن بصددها تبررها ظروف القرن الماضي، ظروف مواجهة الفقهاء لليبيرالية الغربية. لكنها لا تعبر عن روح الدعوة الإسلامية. التعبير الصحيح، حسب مصطلحاتنا، هو أن نقول: الدولة السلطانية دين ودولة. أما الإسلام فإنه دين الفطرة الذي يهدف إلى إحالة الدولة إلى لا دولة.

كما أن التاريخ الوقائعي لم يعرف دولة-إسلامية-باستثناء فترة الوحي والإلهام- ، كذلك لم تظهر في التأليف الإسلامي نظرية دولة إسلامية. نجد فيه نظرية الدولة الطبيعية وبالمقابل فكرة الخلافة: الواقع وقانونه العادي في جانب، الطوبى وقيمتها الأخلاقية في جانب آخر. أما الدولة الشرعية، وهي الدولة الطبيعية التي تتخذ الشريعة قانونا لها، فإنها ليست دولة-إسلامية بمعنى دقيق.

عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**، البمركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة 1998، ص. 122-123

19.IV . مفهومُ الدَّولَةِ في ظِلِّ العولَمة

دونيس ديكلوس

أعتقد أنه يتعين علينا أن نأخذ بعين الاعتبار ظاهرة العولمة، مركزين على طبيعتها، ومحاولين تقديم تقويم سليم لتأثيراتها الحالية و المستقبلية. هل يتعلق الأمر «بنظام عالمي جديد»، أو«بجيوبوليتيكا الكووس»؟ إن كل

واحدة من هتين الصيغتين لا تأخذ بعين الاعتبار البعد الواقعي للتحول، أي لسيرورة تخضع لمنطق تاريخي عميق («النظام»). ومولدة لتوترات متطرفة قصوى، ولصراعات ولأنواع من العنف، وهي الأشكال الأكثر مرئية بصدد «الاختلال» الذي يطال العالم الإنساني. أن نعمل على تجديد التفكير في العالم، يعني أن ننحت أدوات ثقافية جديدة، تتضمن لكنها تتجاوز أيضا المفاهيم التي تدعي وصف علاقات القوى بين المجتمعات (الإمبريالية والاستعمار)، والمفاهيم التي تحيل على الصراعات والانشقاقات بين الجماعات (نزعة التمركز حول العرق، النزعات القبلية، والنزعات العرقية(، وكذا المفاهيم التي تدعي وصف السيرورات التاريخية المعاصرة الكبرى (التقدم، التطور، الحداثة، التثاقف، الغوربة، الأمركة)، ثم المفاهيم التي نحتت من أجل التفكير في الطابع الكوني لهذه السيرورات ولهذه المشاكل (المواطنة العالمية، النزعة الكوسموبوليتية، الأممية). فالعولمة لا تختزل في الأمركة (ولا في الغوربة). وليست مثيلة لأممية الرساميل أوالإيديولوجيات، ولا لتأسيس نزعة كوسموبوليتية متعلقة بمواطنة عالمية (اللهم إذا تعلق الأمر بنزعة طوباوية).

هل ستؤدي النزعة الكوكبية لتوحيد العالم؟ مجلة إسبري Esprit دجنبر، 2000، منشور في«الإسلام والعولمة والإرهاب» نصوص معاصرة، ترجمة عزيز لزرق، منشورات كلمات بابل، 2007، ص. 60

20.IV. الدّولَةُ المعاصِرَة في خِضَمّ الإرهَاب

ستانلي هوفمان

خلال السنوات التي تلت الحرب الباردة والثنائية القطبية، توجه اهتمام المختصين على الخصوص إلى عملية التفكيك الجزئية التي تعرضت لها أسس هذه العلاقات بين الدول، فبعض هذه الدول، والتي كانت وليدة

التحرر من الاستعمار، ستكتشف أنها ليست سوى أشباه دول، تفتقر لمؤسسات عتيدة، ويعوزها الانسجام والحس الوطني. لقد أدت نهاية القهر الشيوعي في الاتحاد السوفياتي سابقا وفي يوغوسلافيا، إلى ظهور صراعات إثنية عنيفة ونابذة. فقد طلبت الأقليات المقموعة ـ أو التي تنظر إلى نفسها على أنها كذلك ـ باستقلالها. ففي العديد من الدول: العراق، أفغانستان، هايتي قاد زعماؤها نوعا من الحرب المفتوحة ضد رعاياها. من هنا الأهمية التي اكتساها مشكل التدخلات الخارجية التي تتم باسم حقوق الإنسان، والتي تضرب بعرض الحائط قدسية مبادئ السيادة وعدم التدخل في الشؤون الداخلية(...)

إن الإرهاب هو بمثابة صلة وصل دموية تربط بين الدول والمجتمع الدولي: وهذا شيء لم نكن نتوقعه أو نأمله. لقد فهمنا فجأة أن عالمنا مكونٌ من ملايير الأفراد وآلاف المقاولات والجماعات الفاعلة سواء في صالح الدول أو ضدها، إن مثل هذا العالم يمكن أن يعرض الجميع للاأمن وللانجراح.

العالم في خضم الإرهاب، le monde يناير 2002، منشور في«الإسلام والعولمة والإرهاب» نصوص معاصرة، ترجمة عزيز لزرق، منشورات كلمات بابل، 2007، ص. 147

أقوال فلسفية

1. أرسطو: «الدولة هي مجتمع الرخاء بالنسبة للعائلات ومجموعات العائلات وهدفُها تحقيق حياة كاملة تكفي ذاتها بذاتها». (السياسة، ج 3، ترجمة تريكو)

2. هيجل: «الدول هي الشكل التاريخي الخاص الذي تكتسب فيه الحرية وجودا موضوعيا» (العقل في التاريخ، 10/18، ص 140)

3. هيجل: «يقول مثل شهير إن نصف الفلسفة يبعد عن الله وأن الفلسفة الحقة تقود إليه، ويمكن قول الشيء نفسه عن الدولة؟». (مبادئ فلسفة الحق، غالمار، ص 44)

4. هيجل: «الدولة بصفة عامة ليست عقدا، كما أن ماهيتها الجوهرية ليست هي، على وجه الحصر، ضمان حماية وأمن ملكية الأفراد المنعزلين عن بعضهم البعض. إن الدولة تطالب بالأحرى بالتضحية بالحياة والملكية من أجلها». (مبادئ فلسفة الحق، غاليمار، ص 135)

5. كانط: «الدولة هي توحيد عدد كبير من الناس بإخضاعهم للقوانين». (ميتافيزيقا الأخلاق، ج 1، فران، ص 195)

6. كانط: «ليست الدولة ملكا من الممتلكات، وإنما هي مجتمع لا يمكن لأحد التحكم فيه أو استعماله لأي غرض من الأغراض، فهي وحدها التي تتحكم في نفسها وتستعمل نفسها كما تشاء». (مشروع للسلام الدائم)

7. كانط: «إن الدولة التي تحرم الناس من إمكانية التعبير علانية عن آرائهم تحرمهم في نفس الوقت من حرية التفكير». (ماذا يعني إتباع وجهة مَّا داخل الفكر؟)

8. كانط: «الحكومة الاستبدادية هي التي ينفذ فيها رئيس الدولة تعسفيا القوانين التي وضعها على مقاسه، ويحل بذلك إرادته الخاصة محل الإرادة العامة». (مشروع للسلام الدائم)

9. لينين:«الدولة هي التنظيم الخاص لسلطة ما، إنها تنظيم للعنف الموجه لإخضاع طبقة ما». (الدولة والثورة، المنشورات الاجتماعية، ص 37)

10. لينين: «لقد استنتج ماركس من تاريخ الاشتراكية وتاريخ الصراع السياسي أنه يجب على الدولة أن تختفي، وأن الشكل الانتقالي لاختفائها سيكون هو «البروليتاريا المنظمة في طبقة سائدة». (الدولة والثورة، المنشورات الاجتماعية، ص 83)

11. ماركس: «بما أن الدولة هي الشكل الذي يقوم أفرادُ طبقة مسيطرة باستخدامه للدفاع عن مصالحهم المشتركة والتي يختزل فيها المجتمع المدني لعصر مَّا، فإن جميع المؤسسات المشتركة تمر عبر الدولة وتكتسي شكلاً سياسيا، وهو ما يؤدي إلى الوهم القائل بأن القانون يقوم على الإرادة بل والقائم على الإرادة الحرة المنفصلة عن قاعدتها المادية». (الإيديولوجية الألمانية، المنشورات الاجتماعية، ص 106)

12. نيتشه: «الدولة هي أكثر الوحوش لامبالاة، إنها تكذب بدون أن تكترث بأي شيء، وإليكم أكبر كذبة تخرج زاحفة من فمها: «أنا الدولة، أنا

الشعب». (هكذا تكلم زرادشت، ميركور دو فرانس، ص 56)

13. نيتشه: «الدولة؟ ما هذا؟ هيا لتصغوا جيدا... سأحدثكم عن موت الشعوب». (هكذا تكلم زرادشت)

14. نيتشه: «ينقسم جميع الناس في كل زمان وإلى يومنا هذا إلى أسياد وعبيد، لأن الذي لا يملك الثلثين من يومه لنفسه هو عبد سواء أكان رجل دولة أو تاجرا أو موظفا أو عالما». (إنساني، إنساني جدا)

15. شوبنهاور : «تولد الدولة من أنانية تتجاوز وجهة النظر الفردية لتعانق وجهات نظر مجموع الأفراد، وهذا يعني أن سبب وجودها هو خدمة هذه الأنانية». (العالم كإرادة وتمثل، م.ج.ف، ص 440)

16. شوبنهاور : «إن عدم الإنصاف والظلم الفادح والقسوة بل والضراوة هي بصفة عامة الصفات الأساسية التي تميز تصرف الناس تجاه بعضهم البعض، أما عكس ذلك فما هو إلا استثناء نادر، وهذا هو أساس ضرورة الدولة والتشريع». (العالم كإرادة وتمثل، م.ج.ف، ص 1340)

17. شوبنهاور: «ليست الدولة إلا كمامة الهدف منها هو جعل الإنسان، هذا الحيوان الضاري، مسالما، وتحويله إلى حيوان عاشب». (العالم كإرادة وتمثل)

18. فاليري: «تكون الدولة أقوى كلما احتفظت بداخلها بكل ما يحيى ضدها ويقاومها». (الأعمال الكاملة، بلياد، ص 903)

19. إريك فايل: «الدولة هي كل عضوي يتكون من مؤسسات تخص جماعة تاريخية» (الفلسفة والسياسية)

20. سبينوزا: «لا يمكن فقط السماح بحرية الرأي، وهو الأمر الذي لا يشكل خطرا على التقوى وسلامة الدولة، بل لا يمكن القضاء على حرية إبداء الرأي دون القضاء على سلامة الدولة والتقوى». (الرسالة اللاهوتية السياسية)

21. توماس هوبز: «لكل فرد خارج المجتمع الحق في كل شيء، إلى الحد الذي لا ينتفع فيه بأي شيء، ولا يملك أي شيء، ولكن في الدولة، يتمتع كل فرد بحقه الخاص بسلام». (المواطن)

22. جون جاك روسو: «الشعب الحر يمتثل ولا يخدم أحدا، له قادة وليس له أسيادا، يمتثل للقوانين، ولا يمتثل إلا للقوانين، ولا يمتثل للقادة إلا بقوة القوانين». (رسائل من الجبل، الرسالة الثامنة)

23. إرنست بلوخ: «هانحن نرى إلى أي حد كشفت الدولة عن وجهها الحقيقي مبرزة ماهيتها الخاصة التي هي الإكراه الوثني الشيطاني». (روح الطوبى)

24. باكونين: «الدولة هي معبد الدين السياسي الذي يستمر ذبح المجتمع الطبيعي بداخله: الدولة الكونية الملتهمة التي تقتات من القرابين البشرية». (باكونين)

25. مكيافيللي: «يجب أن نفهم أنه يستحيل على الأمير أن يحترم القيم الأخلاقية وأنه مجبر في أغلب الأحيان على التصرف ضد الإنسانية والإحسان بل وضد الدين من أجل المحافظة على الدولة». (الأمير)

26. مكيافيللي: «على الأمير أن يهتم فقط بالحفاظ على حياته وعلى الدولة، وإذا نجح في ذلك، فإن جميع الوسائل التي قد يكون استعملها ستعتبر محترمة وسيمدحها الجميع». (الأمير)

28. مكيافيللي: «يتفق جميع الكتاب الذين اهتموا بالسياسة على أن الذي يريد تأسيس دولة وتمتيعها بقوانين ينبغي عليه أن يفترض أن الناس أشرار، وأنهم دوما على أهبة التعبير عن طبيعتهم الشريرة كلما سمحت لهم الظروف بذلك». (حول العقد الأول لـ«تيت-ليف»)

29. برودون: «لا يوجد أي شيء في الدولة من أعلى الترانبية إلى أسفلها لا يعتبر تعسفا يحتاج للإصلاح، تطفلا يجب القضاء عليه، أداة

للاستبداد ينبغي تدميرها». (الفكرة العامة عن الثورة)

30. برودون: «يجب أن يكون الموضوع الوحيد والمباشر للسياسة هو تدمير الدول». (رسالة بتاريخ 5 أكتوبر 1872)

31. موسوليني: «كل شيء داخل الدولة، لا شيء ضد الدولة، لا شيء خارج الدولة». (خطاب 26 ماي 1927)

32. جون ستيوارت ميل: «إن دولة تقزم رعاياها لتجعلهم مجرد أدوات خنوعة لخدمة مشاريعها، حتى وإن كانت هذه المشاريع مفيدة، ستعجز في النهاية عن القيام بمنجزات كبرى اعتمادا على أقزام». (حول الحرية)

33. مونتسكيو: «تعتبر الحرية في دولة ما، أي في مجتمع توجد فيه قوانين، هي القدرة على فعل ما يجب علينا أن نريده، وأن لا نكون مجبرين أبدا على أن نفعل ما لا يجب علينا أن نريده». (حول روح القوانين).

الفهرس

تـمهيد 5

I.تحديدات 9

1.I .تعدد التعاريف (جورج بوردو) 9
2.I .الدولة ركيزة السلطة السياسية (جورج بوردو) 9
3.I .الدولة مؤسسة (جورج بوردو) 10
4.I .الدولة رهان الصراع السياسي (جورج بوردو) 11

II. تكون الدولة 13

1.II . احتياج الإنسان إلى التعاون (الفارابي) 13
2.II . المجتمع البدائي وما قبل الدولة (بيير كلاستر) 14
3.II . القبيلة وغياب الدولة (بيير كلاستر) 16
4.II .تدبير الشأن العام في ظل الزعامة (ك.ل.ستروس) 17
5.II . التوافق هو أصل السلطة (ك.ل.ستروس) 21
6.II . مجتمعات ماقبل الدولة (مارسيل غوشي) 23
7.II . الدولة ومبدأ العقلانية (عبد الله العروي) 24
8.II . المشاركة في السلطة أو تشكل الدولة (ماكس فيبر) 25
9.II . الدولة كمجتمع سياسي (جوليان فروند) 27
10.II . سيادة الدولة (توماس هوبز) 28

11.II . ميلاد الدولة الحديثة (كارل ماركس) 29
12.II . الدولة الحديثة والدولة المعاصرة (ماكس فيبر) 31
13.II . نوعا احتكار السلطة (نوربرت إلياس) 32
14.II . الثورة الفرنسية وتغير طبيعة النظام السياسي (زيغمونت بومان) 33
15.II . دولة الحق والقانون (إريك فايل) 34
16.II . أسس مشروعية الدولة (ماكس فيبر) 36
17.II . من المجتمع إلى الدولة (برودون) 37
18.II . الدولة سابقة على الفرد (عبد الله العروي) 38
19.II . مفهوم الدولة عند ابن خلدون (محمد عابد الجابري) 40
20.II . الملك عند العرب (ابن خلدون) 40
21.II . معنى اللادولة (عبد الله العروي) 41

III. وظائف الدولة 43

1.III . ضرورة الدولة (برودون) 43
2.III . تثبيت التوافق (سبينوزا) 44
3.III . في أطوار الدولة واختلاف أحوالها (ابن خلدون) 44
4.III . خصال رئيس المدينة الفاضلة (الفارابي) 45
5.III . في الإمامة (الغزالي) 47
6.III . الدولة في خدمة الشعب (جون لوك) 48
7.III . مبدأ المساواة أساس الدولة (هيوم) 49
8.III . تحرير الدولة للإنسان (روسو) 50
9.III . الدولة السوية (كارل شميت) 51
10.III. الدولة وتدبير التنافس (ف.أ.حايك) 52

11.III. المهمة التربوية للدولة (آدم سميث) 53
12.III. الدولة الحامية (ف.أ.حايك) 54
13.III. الدولة العادلة (روسو) 55
14.III. الدولة والإنصاف (هوبز) 56
15.III. لا معنى للعدالة خارج الدولة (سبينوزا) 56
16.III . الدولة الديمقراطية (سبينوزا) 57
17.III . السلطة السياسية للدولة (أ.كوجيف) 58
18.III . الدولة كحافظة لمصالح المدينة (لوك) 59
19.III . الدولة راعية المصالح العامة (سبينوزا) 61
20.III . النماذج الأربعة لمفهوم الدولة (عبد الله العروي) 61

IV. إحراجات الدولة 63

1.IV . الحياة السياسية وإكراهات الدولة (جوليان فروند) 63
2.IV . في اختلال توازن الدولة (مونتسكيو) 64
3.IV . الدولة وقواعد اللعبة السياسية (ماكس سترنر) 65
4.IV . في الدولة العامة والملك والخلافة (ابن خلدون) 66
5.IV . انحطاط الدولة (نيتشه) 66
6.IV . من أجل مجتمع بدون دولة (ف.أنجلز) 67
7.IV . تناقض التصور الماركسي (عبد الله العروي) 67
8.IV . مفارقة الدولة (هيوم) 68
9.IV . الحرب محرك الدولة (م.فوكو) 69
10.IV . حدود معارضة الدولة (كانط) 70
11.IV . نقد الدولة (ه.د.طورو) 71

19.IV. نقد الاستبداد الجديد (طوكفيل) 72
20.IV. موقف ابن رشد من الطاغية (م. عابد الجابري) 73
12.IV. نحو دولة أفضل (ه.د.طورو) 74
13.IV. مصلحة الدولة (روسو) 75
14.IV. الدولة ودرجات الفردانية (نوربرت إلياس) 76
15.IV. الحاكمية والديموقراطية (أبو الأعلى المودودي) 78
16.IV. مفهوم الدولة الإسلامية (عبد الله العروي) 80
17.IV. الدولة المعاصرة في محك العولمة(دونيس ديكلوس) 81
18.IV. الدولة المعاصرة في خضم الإرهاب (ستانلي هوفمان) 82
أقوال فلسفية 85