

٣٧ - يختلف التحديد الفلسفي لمصدر سلطة الحاكم عن التحديدات التي تحاول بلورتها علوم السياسة، وبخاصة السوسيولوجيا المقارنة للأنظمة السياسية. فالسوسيولوجيا السياسية تبحث عن مصادر السلطة السياسية كسلطة حاكمية في تجارب الواقع التاريخي، الماضي والحاضر، وترتكز بصورة رئيسية على أنظمة الحكم القائمة في هذا الواقع التاريخي. وفي هذا الاتجاه، يمكن أن تتوصل إلى تصنيفات مختلفة لمكونات الشرعية السياسية بحسب الأنظمة السياسية المعتمدة. ففي نظام الحكم الدستوري، مثلاً، تتحدد الشرعية السياسية كشرعية دستورية، بمعنى أن الحاكم يكون صاحب سلطة سياسية لأنه يتولى الحكم بحسب أحكام الدستور القائم في الدولة. وفي نظام الحكم الثوري، تتحدد الشرعية السياسية كشرعية ثورية، بمعنى أن الحاكم يستمد سلطته السياسية من إرادة الثورة على النظام السابق ومن العقيدة المبررة والموجهة لهذه الإرادة. ولكن السوسيولوجيا السياسية، بقدر ما هي علم وضعي، لا تستطيع في النهاية إلا تسجيل ما هو قائم في الواقع التاريخي من دعاوى حكم في

أنظمة حكم مختلفة حول حقهم في الحكم، ومعالجته تحليلاً وتصنيفاً وترتيباً، دون أن تتمكن من وضع معايير قاطعة للفصل بين ما هو في تلك الدعاوى إثبات حقيقي للسلطة وبين ما هو تسلط وسيطرة أو تغطية لهما. فمن هذه الناحية، تتفوق العقيدة، وبخاصة الايديولوجية، على السوسولوجيا، لأن العقيدة تطرح معايير معينة لما تعتبره سلطة سياسية في الدولة القائمة أو في الدولة التي تسعى إلى إقامتها. وغالباً ما تكون العقيدة كامنة في السوسولوجيا، وراء الإجراءات المنهجية وفي ثنايا التحريات الموضوعية. إلا إن العقيدة السياسية، بقدر ما هي حاملة لمشروع سياسي معين، لا تنظر إلى مصدر سلطة الحاكم من زاوية الطبيعة الإنسانية العامة والنوع الإنساني بأسره، وإنما تنظر إليه من زاوية جماعة معينة أو مجتمع معين. فالخاص في العقيدة السياسية يتقدم على الإنساني العام ويستخدمه لأغراضه. وهذا بالضبط هو ما تحاول الفلسفة السياسية أن تتجنبه. فالسلطة الحاكمة بالنسبة إلى الفلسفة هي السلطة التي يمارسها أي حاكم، بصرف النظر عن لونه وجنسه ووضعه الاجتماعي والجماعة التاريخية التي يخدمها بحكمه. وبهذا المعنى أيضاً، تتجاوز الفلسفة مستوى البحث السوسولوجي عن مكونات الشرعية السياسية، دون أن تلغيه. إذ إن شرعية الحكام لا بد لها من أن تتلون وتباين مكوناتها بحسب أنظمة الحكم المتعددة. فيكون هنا انتخاب وتمثيل، أو تعيين وولاية عهد، وهناك زعامة تقليدية أو زعامة كاريزمية، وهناك طموحات وإنجازات أو مجرد اعتراف دولي. إلا أن الأهم من هذا وذاك هو ما يجعل سلطة الحاكم سلطة حقة، مشتقة من طبيعة الأشياء ومطروحة من وجهة الطبيعة الإنسانية الاجتماعية، لا من وجهة هذه أو تلك من التجارب التاريخية المختارة.

٣٨ - انطلاقاً من هذا التوضيح، يمكننا أن نقول إن المصدر الأصلي لسلطة الحاكم يجب أن يكون واحداً من المصادر الأصلية للسلطة في دنيا الإنسان الاجتماعي. وهي، كما رأينا في الفصل الثاني، الطبيعة والتعاقد والتفويض. فإما أن يستمد الحاكم سلطته على المحكومين من الطبيعة، وإما أن يستمدها من التعاقد بينه وبين المحكومين، وأما أن تتحدّر إليه تفويضاً من صاحب سلطة طبيعية على المحكومين. فما هي الحقيقة في هذه النقطة المركزية من مشكلة السلطة السياسية؟

٣٩ - لقد رأينا في الفصل السابق كيف يطرح أصحاب المذهب الطبيعي صورة الراعي وصورة الأب للإيحاء بأن مصدر سلطة الحاكم على المحكومين ليس شيئاً آخر سوى الطبيعة. وفي الواقع، لا يجد أصحاب هذا المذهب سبيلاً للوصول إلى مبتغاهم بالطرق البرهانية. إذ لا وجود لفارق جوهرى بين كيان أي حاكم ظهر في تاريخ الاجتماع البشرى وبين كيانات أفراد أي شعب من الشعوب. والاختلاف المشهود بين أي حاكم وبين أفراد شعبه هو نفسه الاختلاف القائم أو الممكن بين أي إنسان وبين أي إنسان آخر. ولذلك يلجأون أحياناً إلى الاستعارة، وأحياناً أخرى إلى نظرية في تفاضل الموجودات تنتهي بشكل أو بآخر إلى جعل الله، أو التأله، مصدراً لسلطة الحاكم.

يؤكد الماوردي في كتاب «نصيحة الملوك» أن الله جعل مرتبة الملوك بين بني البشر كمرتبة البشر بين مخلوقات الطبيعة كلها. «ثم فضل الله، جل ذكره، الملوك على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه، لجهات كثيرة، ودلائل موجودة،

وشواهد في العقل والسمع جميعاً حاضرة معلومة». وفي الواقع، لا يوجد بين ما يذكره الماوردي من شواهد ودلائل لإثبات اطروحته أي برهان مستمد بالعقل من طبيعة الأشياء نفسها. فهو يركز على بعض الآيات القرآنية وعلى أقوال مأثورة تقوم على تسمية الملوك بالرعاة أو بالخلفاء أو بظلال الله على الأرض أو بالسلطين أو بالأئمة، وتعني أنهم مالكو البشر، المسخرين لهم والمملوكين منهم والممتهين لخدمتهم والمتصرفين بأمرهم ونهيهم، رغم أنهم من نوعهم في الصورة ويشبهونهم في الخلقة. ومن جملة ما يذكر تأييداً لفكرته، هذا النص الذي يعبر بدقة عن معنى الفارق في الطبيعة وفي الدرجة بين ولي الأمر الواجبة اطاعته شرعاً وبين المأمورين. «ولجلالة حال الملوك، سمي أهل اللغة الملك رأساً، إذ جعلوا محله من رعيته محل الرأس من البدن، وكل الأعضاء مسخرة له، ومهيأة لحمله، ولأنه لا بقاء للجسد إلاّ به، ولا قوام له إلاّ معه، ولأنه العضو الذي تجتمع فيه الحواس، الذي لا بقاء للحيوان إلاّ به، ولا فرق بينه وبين الموات والجماد إلاّ من جهتها، وهو معدن العقل والتمييز، الذي فضل الله الإنسان به على جميع الحيوان».

إن تشبيه الحاكم بالرأس، تأسيساً على تشبيه الدولة بالجسم، الطف وأقوى من تشبيهه بالراعي. ولعل هذا هو سبب استمرار استخدامه حتى أيامنا. ولكن التحليل النقدي لا يعجز عن كشف الزيف الذي فيه. فالرأس يقوم بوظائف عدة في الجسم، بما فيه من دماغ وحواس، تدل على ما له من أمر ونهي بالنسبة إلى سائر أعضاء الجسم. ولكنه لا يقوم بهذه الوظائف إلاّ لأن تركيبه مختلف عن تركيب سائر الأعضاء. فاختلاف الوظائف بين الرأس وبين سائر الأعضاء في الجسم مساوق لاختلاف التركيب بينه وبينها. وليس

الوضع على هذا النحو بين الحاكم، وإن ملكاً، وبين الشعب. فالحاكم يقوم بوظائف تشبه تلك التي يقوم بها الرأس. ولكنه يقوم بها لأنها وظائف مسندة إليه بوصفه حاكماً، وليس لأنه وحده، بفضل مميزات كيانه، قادر على القيام بها. إنه مثلاً يحس بما يطرأ على الشعب من أحوال متغيرة، ويفكر في تلك الأحوال ويتخذ القرارات المناسبة في شأنها، لأن وظيفته الاجتماعية تقضي بذلك، وليس لعدم قدرة أفراد الشعب على الإحساس والتفكير. إن اختلاف الوظائف بين الحاكم وبين أفراد الشعب وفئاته وطبقاته لا يبني على اختلاف جوهري بين كيان الحاكم وكيان أي فرد من أفراد الشعب الذي يحكمه، إلا إذا كان فعلاً مصاباً بنقص عقلي أو بما في معناه. واستعارة الرأس لوصف الحاكم في الدولة تخفي هذه الناحية من علاقة الحاكم بالشعب لتظهر عكسها من خلال اظهار التشابه الوظيفي بين بعض أفعال الرأس وبعض أفعال الحاكم. ومن جهة الواقع التاريخي، إلى أي حد يمكن القول إن الحكام، ملوكاً أو غير ملوك، كانوا فعلاً في دولهم كالرأس في الجسم؟

لم يكن الماوردي من أصحاب المذهب الطبيعي الخالص في تعيين مصدر سلطة الحاكم. فهو، في الأساس، من أصحاب مذهب التفويض الإلهي. إلا أنه أدخل في عرضه لهذا المذهب أفكاراً تميل إلى المذهب الطبيعي عندما كان الموضوع حكم السلطان، وأفكاراً تميل إلى المذهب التعاقدي عندما كان الموضوع حكم الإمام أو الخليفة. ومن هذه الناحية، كان أقل تماسكاً وحماساً من الفارابي. ففي فلسفة الفارابي، السلطة الحقيقية هي السلطة التي يمارسها الحاكم في المدينة الفاضلة. وفي غير المدينة الفاضلة يكون الحكم السياسي إما عبارة عن سيطرة سافرة، وإما عبارة عن سلطة ناقصة أو

مشوهة. ولذا يهتم الفارابي بتبيين ماهية السلطة السياسية في نموذج المدينة الفاضلة. ولأجل هذا الغرض، يبني نموذج المدينة الفاضلة على نسقين واقعيين في العالم الطبيعي، هما نسق البدن التام الصحيح ونسق الكون الفائض من الموجود الأول الذي هو سبب لوجود الموجودات كلها. وبحسب منطق هذا البناء، تشبه المدينة الفاضلة البدن التام الصحيح والكون الفائض من الموجود الأول. ففي نظرة الفارابي إلى البدن، القلب هو الذي يحتل المركز الرئيسي، وليس الرأس. فالحاكم في المدينة الفاضلة يشبه القلب في البدن. فكما أن القلب يتكوّن أولاً، ثم يكون هو السبب لوجود سائر أعضاء البدن، على اختلافها وتكاملها وتعاونها وتراتبها، كذلك يتكوّن الحاكم في المدينة الفاضلة أولاً: ثم تتكون بفعله أعضاء المدينة الفاضلة على اختلافها وتكاملها وتعاونها وتراتبها، كأجزاء في كل واحد، وذلك على غرار ما تتكوّن الأجسام في الكون من فيض الموجود الأول. والنقطة الفارقة بين نسق البدن، ونسق الكون من جهة، وبين نسق المدينة الفاضلة من جهة أخرى هي أنّ التثام أجزاء المدينة يتطلب تدخل عنصر الإرادة، بالإضافة إلى الفطرة، بينما يحدث ما يحدث عن القلب وعن الموجود الأول من دون إرادة. وعلى هذا الأساس، لا يعترف الفارابي للحاكم في المدينة الفاضلة بسلطة تدبير شاملة وحسب، وإنما يعترف له أيضاً بسلطة تكوين وإيجاد. ومصدر هذه السلطة هو نظام الفيض الطبيعي الذي يجعل أفراد البشر مفتورين على التفاضل في الاستعدادات والقوى، فيصلح إنسان لإنسان، ولشيء دون شيء آخر، ابتداءً بمن هو معدّ بالفطرة لأن يكون رئيساً أعلى مطاعاً ومخدوماً، وانتهاءً بمن هو معدّ بالفطرة لأن يكون مرئوساً مطيعاً وخادماً، لا يطيعه ولا يخدمه أحد.

وليس المهم بالنسبة إلى موضوعنا ما يضعه الفارابي من شرائط وخصال لكي يكون الواحد من البشر رئيساً على الإطلاق على أهل المدينة الفاضلة. وإنما المهم ما يقرره من أن السلطة السياسية بالمعنى الحقيقي تنبع من الطبيعة المتفوقة التي يصدف أن يتمتع بها واحد من البشر، وهي طبيعة تؤهل صاحبها لكي يستجمع كل الكمالات العقلية والخلقية، فضلاً عن سلامة الأعضاء والحواس، ويتصل بالعقل الفعال الذي هو آخر العقول في سلسلة الفيض الإلهي، ويقوم في المدينة بما يقوم به القلب في البدن والله في الكون.

ولكن هل يمكن الركون إلى مثل هذه النظرة إلى مصدر السلطة السياسية؟ أن قيمة هذه النظرة تابعة لقيمة مفهوم الإنسان الذي فيها، ولقيمة الاستعارتين اللتين تقوم عليهما. وأقل ما يقال عن مفهوم الإنسان فيها إنه، لفرط ما جرى التركيز فيه على التفاضل الفطري بين البشر، غاب عنه التماثل الأصلي فيما بينهم، ولفرط ما وقع التشديد فيه على أنوار العقل، توارت عنه شعلة الحرية. أما مركز القلب ودوره في حياة البدن، فإنه لا يؤخذ منه لوصف مركز الحاكم ودوره في حياة المدينة سوى بعض ما يتعلّق بالحركة الدموية. وأمّا التشبيه بين الحاكم الشرعي، سواء كان ملكاً أو إماماً أو غير ذلك، وبين الموجود الأول الذي هو السبب لوجود سائر الموجودات كلها، فإنه يطرح مشكلة العلاقة بين السياسة والميتافيزيقا، ولا يصمد أمام النقد. فمن جهة أولى، إذا اعتبرنا الميتافيزيقا الخاصة التي يتم التعامل معها هنا، وهي الميتافيزيقا الفيضية، فإنه يمكن القول منطقياً، بصرف النظر عن صحة هذه الميتافيزيقا في نفسها أو عدم صحتها، إنها لا تصلح للتشبيه السياسي، لأنها محكومة بمبدأ الضرورة المطلقة، بينما السياسة تفسح في المجال للإمكان والإرادة الحرة. ومن جهة ثانية، إذا اعتبرنا

الميتافيزيقا على العموم، فإننا نجد أنه لا ضرورة للرجوع إليها وللتمثيل بواسطة نظرياتها لفهم الحياة السياسية، لأن مقومات الحياة السياسية وقوانينها موجودة في الوجود الاجتماعي الدنيوي للإنسان. ومن جهة ثالثة، إذا اعتبرنا المصلحة السياسية، فإننا نستطيع أن نؤكد أن تأسيس السلطة السياسية على ميتافيزيقا كالميتافيزيقا الفيزيقية ليس سوى استخدام سياسي للميتافيزيقا لمصلحة الحكم الاوطوقراطي المطلق، وأن اقحام الميتافيزيقا اجمالاً في نظرية السلطة السياسية ليس سوى وسيلة لترسيخ اقتناع الفاعل السياسي بصوابية اتجاهه وصحة مذهبه ومثانة موقعه.

٤٠ - ليست الطبيعة، إذن مصدراً لسلطة الحاكم في الدولة. فهل يكون التعاقد؟ إن التعاقد المقصود هنا غير التعاقد المقصود في نظرية العقد الاجتماعي. فهذا الأخير يتعلّق بنشوء المجتمع وتكوّن المجتمع السياسي عند خروج الإنسان من حالة الطبيعة أو من الطور الطبيعي، بينما يتعلّق التعاقد المعني هنا بنشوء سلطة الحاكم في الدولة. وفي الحقيقة، لم يخلط أصحاب نظرية العقد الاجتماعي بين هذين النوعين من التعاقد. فعلى سبيل المثال، ينفي روسو أن تكون سلطة الحاكم، وهي عنده سلطة تنفيذية فقط، ناشئة عن تعاقد بين الشعب والحاكم، بينما يقبل أن تكون سلطة التشريع، وهي عنده سلطة يتولاها الشعب نفسه، ناشئة عن التعاقد الأصلي الذي أوجد الشعب كشعب، وهو عنده التعاقد الوحيد في الدولة. ونحن إذ نميز بين هذين النوعين من التعاقد، لا نبتغي تأييد هذا أو ذاك من أصحاب نظرية العقد الاجتماعي. وإنما نفعل ذلك لضرورة منهجية، ومن أجل نفي النوعين معاً، بحسب ما يقتضي كل منهما، انطلاقاً من مفهوم



سلطة الحاكم كما حددناه في الفصل السابق.

من الناحية الشكلية، لا تنطبق علاقة التعاقد على العلاقة بين الحاكم والشعب. فالتعاقد الصحيح يتم بين فريقين مستقلين الواحد عن الآخر وقادرين على تبادل الالتزام والمنفعة، بحسب شروط محددة، وفي فترة زمنية معينة. هكذا التعاقد على البيع، والتعاقد على النشر والتوزيع، والتعاقد على التطيب، وسائر أنواع التعاقد الصحيح. في البيع يوجد بائع ومشتري وشيء يباع وثمان يدفع بدلاً من الشيء المشتري. وفي النشر، يوجد مؤلف وناشر، يتفقان على طبع كتاب وعلى توزيعه، ويتقاسمان التكاليف والعائدات لمدة معلومة. وفي التطيب، يوجد طبيب ومريض، وخدمة طبية ومبلغ من المال لقاء هذه الخدمة. فهل تنشأ علاقة الحكم المبينة على التراضي كما تنشأ علاقة البيع أو علاقة النشر أو علاقة التطيب؟ بعبارة أخرى، هل يوجد الحاكم قبل أن يصبح حاكماً، على غرار ما يوجد الطبيب بالنسبة إلى المريض أو الناشر بالنسبة إلى المؤلف أو المشتري بالنسبة إلى البائع؟ الجواب عن هذا السؤال جواب بالنفي، لأن الحاكم قبل أن يصبح حاكماً ليس سوى فرد من الشعب، لا يتمتع بأي قدرة خاصة، كمثل القدرة التي يتمتع بها الطبيب أو الناشر أو المشتري، تؤهله مسبقاً لكي يطرح نفسه حاكماً على الشعب، كما يطرح الطبيب نفسه على المريض أو المشتري على البائع أو الناشر على المؤلف. وفي الواقع، ليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب. فمن هو الذي يمتلك القدرة المسبقة على وضع الشرائع ورسم الخطط وتنفيذها في ميادين تأمين الأمن وإقامة النظام وتدبير الخير المشترك وإنماء المصالح العامة لأعضاء شعب معين بكامله، حتى يدخل هذا الشعب برضاه في عقد أمر وطاعة معه لفترة زمنية معينة؟

هذا السؤال ينقلنا من الشكل إلى المضمون. ومن أجل إدراك الوضع الحقيقي لقدرة الحاكم، يحسن النظر إليه من وجهة معكوسة. فالقوة اللازمة لتوفير الأمن الداخلي في البلاد ودفع العدوان الخارجي عن البلاد ليست في النهاية قوة الحاكم نفسه، وإنما هي قوة الشعب أو قوة جماعة محترفة من الشعب. والقدرة التنظيمية اللازمة لضبط أو تحديد الأمور والعلاقات بين أفراد الشعب وفئاته محكومة بمدى استعداد الشعب للانتظام، والاستجابة لضرورات العمل في اطار أنظمة تطاوعه وتناسبه. والسعي في تدبير الخير المشترك وانماء المصالح العامة مرهون بمدى حيوية الشعب المنتجة للخيرات الخاصة وللخير المشترك، والمولدة للمصالح الخاصة وللمصالح العامة. فإذا كان كل ما يستطيع الحاكم تقديمه من خدمات ومنافع للشعب مشروطاً بمدى استعداد الشعب ومشاركته في إنتاج تلك الخدمات والمنافع، فإنه لا يصح القول بأن الشعب يتعاقد مع الحاكم للحصول على تلك الخدمات والمنافع. وإنما يصح القول بأن الشعب نفسه ينتج تلك الخدمات والمنافع لنفسه بواسطة الحاكم.

وفي ضوء هذا التحليل، يتبين الخطأ الخطير الكامن في ترجمة إقامة علاقة الحكم بين الشعب والحاكم بلغة المبايعة. إن مفهوم المبايعة يفترض أن الحكم سلعة، وأن الحصول عليه يتم بالتراضي والتبادل بين فريق يطرح نفسه حاكماً وفريق يقبل أن يكون محكوماً من قبل الفريق الأول. وباعتبار الحكم سلعة أو كالسلعة، فإن الحاصل عليه يعتبر نفسه قادراً على التصرف فيه كما يشاء، على غرار تصرفه في سائر السلع التي يملكها. ومن هذه الناحية، يأتلف مفهوم المبايعة تماماً مع النظرة إلى الحكم والسلطة بوصفهما ملكاً. وليس المهم في المبايعة الأشكال والعلامات التي تدل على حصولها. فهذه الأشكال

والعلامات تتغير بحسب الظروف والبيئات. وإنما المهم هو التفسير الخاطيء الذي تنطوي عليه لعلاقة الحكم ومعنى حصول الحاكم على الحكم، والذي ينبغي تعريته والقضاء عليه. فلو افترضنا أن الحكم سلعة أو كالسلعة، فماذا يدفع طالبه للشعب غير ما يمتلكه الشعب في الأصل؟ المال؟ إنه مال الشعب، أو مال من الشعب. الأمان؟ إن توفيره يتطلب نفقات كثيرة، والشعب هو الذي يتحمل هذه النفقات. أسباب النمو والازدهار؟ إنها حصيلة ظروف وجهود كثيرة مختلفة، وللحاكم فيها دور دون شك، إلا أن الدور الأكبر هو للشعب العامل والمنتج بعمله للنمو والازدهار. وفي الحقيقة إن افتراض الحكم سلعة أو كالسلعة ينبغي أن يقودنا إلى النظر في ما يأخذه الحاكم بحصوله على الحكم أكثر مما ينبغي أن يقودنا إلى النظر في ما يدفعه أو ما يعطيه. إن طالب السلعة يسعى إلى الحصول عليها بأقل ما يمكن من الاثمان. وعندما يحصل عليها، ينصرف إلى استخدامها والاستمتاع بها بأقل ما يمكن من القيود. والحاكم، إذا كان الحكم سلعة، لا يسعه إلا التصرف فيه بحسب منطق السلعة، تحصيلاً واستخداماً واستهلاكاً. ولكن الحكم ليس سلعة. فماذا يجعل اعتباره سلعة أمراً ممكناً؟ إن الجواب عن هذا السؤال يتطلب اختراق الأفتعة وكشف اللعبة الخفية التي تجري في ممارسة الحكم. هذه اللعبة تركز على قاعدة مؤداها الخلط بين الوظيفة والوسيلة في طبيعة الحكم نفسه. فالحكم في حد ذاته وظيفة اجتماعية. ولعله أهم الوظائف الاجتماعية على الإطلاق. وهو أيضاً وسيلة في يد الحاكم، يمكنه أن يستخدمها لمقاصده وأغراضه الخاصة. فمن حيث إنه وسيلة، يؤدي إلى الحصول على شتى أنواع السلع. ويقدر ما تعظم أهميته كوسيلة في يد الحاكم، تتضاءل أهميته كوظيفة اجتماعية. وفي هذا الاتجاه، ينزع إلى أن يتحول من

وسيلة إلى السِّلَع إلى سلعة يتم اقتناؤها كغيرها من السلع وبما يخصها من الطرق والأدوات. وهذا التحول يجري بحسب تغلب منطق التملك والسيطرة في حياة المجتمع وامتداده إلى العلاقات السائدة بين أفرادها وجماعاته. وليس مفهوم المبايعة سوى تكثيف وتكريس لهذا التحول الخطير على صعيد فهم العلاقة الأصلية بين الحاكم والمحكوم. فإذا عدنا إلى طبيعة الأشياء نفسها، فإننا نجد أن الحكم وظيفة اجتماعية يسعى الحاكم، مدفوعاً بمنطق التملك والسيطرة، إلى إنكار طابعها الأساسي كوظيفة اجتماعية لكي يتخلص من قيودها وتبعاتها، ونجد أيضاً أن عملية اسناد الحكم إلى الحاكم في الدولة بمنطق الحق بين الناس، لا بمنطق الاستيلاء على الأشياء، ليست مبايعة، ولا أي نوع شبيه من أنواع التعاقد، وإنما هي تفويض فقط.

٤١ - يستلزم التفويض فريقاً يعطيه، هو صاحب التفويض، وفريقاً يتسلمه، هو المفوض إليه، وحقاً أو صلاحية تنتقل من صاحب التفويض إلى المفوض إليه لمدة معلومة. فمن البديهي، بموجب هذا الوضع، أن صاحب التفويض لا يستطيع أن يعطي المفوض إليه أكثر مما له من حق أو صلاحية، وأن المفوض إليه مسؤول أمام صاحب التفويض، وأن التفويض ينتهي لأسباب، منها إرادة تابعة لاعتبارات تدعو إلى انتهائه وإرادة تابعة لاعتبارات تدعو إلى تركه. وعندما يكون الموضوع الحق في الأمر، يقابله واجب الطاعة، فإن صاحب التفويض ينبغي أن يكون صاحب هذا الحق بالطبيعة، لأن التعاقد الذي يعطي الحق في الأمر محصور في طرفي التعاقد، فلا يجوز تفويض سلطة ناشئة بالتعاقد إلا بالرجوع إلى طرفي التعاقد، وهذا يعني إقامة تعاقد جديد. وفي حالة السلطة السياسية، يعني التفويض

أن الحاكم يتسلم سلطته من الصاحب الطبيعي لهذه السلطة، وانه مسؤول أمامه، في إطار الحدود والشروط التي ينطوي عليها التفويض. فمن هو الصاحب الطبيعي للسلطة السياسية؟ ولماذا يقوم بفعل التفويض؟

٤٢ - الصاحب الطبيعي للسلطة السياسية في الدولة هو الدولة نفسها، والسلطة السياسية الأصلية والعليا في الدولة هي سلطة الدولة. فالدولة في الأساس هي المجتمع السياسي المستقل، قبل أن ينقسم إلى حاكم وشعب. وبوصفها كذلك، فهي تمتلك شخصية تسمح لها بأن تشير إلى نفسها بأنها، كما يشير الفرد إلى نفسه بأنها، وبأن تتعامل مع غيرها من الدول كما يتعامل الفرد مع غيره من الأفراد. إلا أن أنا الدولة مغايرة لأنا الفرد، لأنها في الحقيقة تعبير عن نحن معينة، تعي نفسها على نمط الأنا الفردية، من دون أن تتحول إلى أنا فرد تعي نفسها كأنا فرد. ومن هذه الجهة، تختلف نحن الدولة عن نحن الجماعات الصغيرة التي يدرسها علم النفس الاجتماعي والميكروسوسولوجيا. فالجماعات الكبيرة الشاملة والمجتمعات السياسية لها النحن التي تخصصها وتميزها، وتعبّر عن وحدة كيانها. وعلى هذا الأساس، تتمتع الدولة بسلطة طبيعية على نفسها، أي إن لها الحق الطبيعي في أن تأمر نفسها وأن تتصرف في شؤونها الخاصة من دون الرجوع إلى إرادة غيرها.

يصف روسو الدولة بأنها جسم معنوي وجمعي، وبأنها شخص معنوي أو عام، له وحدته وأناه المشتركة وحياته وإرادته. وتبعا لذلك يرى أن سلطة الدولة على نفسها تتمثل في الإرادة العامة التي هي وليدة الميثاق الاجتماعي. ولكن تفكير روسو في سلطة الدولة مبني على

افتراض مفاده أن أفراد البشر اضطروا إلى الخروج من حالة الطبيعة إلى الحالة السياسية، وأن فعل خروجهم هذا إنما هو فعل تنازل متبادل وشراكة واتحاد تام فيما بينهم. وهذا الافتراض لا يجد سنداً كافياً له في الواقع، ولا في طبيعة الأشياء. وروسو نفسه يلقي شكوكاً حول الوجود الحقيقي لحالة الطبيعة. ونقطة الضعف الرئيسة في نظرية انبثاق الدولة من الميثاق الاجتماعي هي تجاهل الوضع السابق لفعل الشراكة، وأعني به وضع الانتماء الذي يتواجد عليه الأفراد في الحالة الاجتماعية الطبيعية. فكل إنسان اجتماعي يأتي إلى الوجود محاطاً بمجموعة من الانتماءات، والمتكونة تاريخياً، على تداخل وتراتب ما فيما بينها، والمحددة لأنواع من الجماعات ذات الهوية الراسخة نسبياً، كالانتماء القرابي الذي تنشأ عنه أنواع عدة من الجماعات الصغيرة أو الكبيرة، والانتماء اللغوي، والانتماء الطبقي، والانتماء الإقليمي، والانتماء الحضاري، وسوى ذلك من الانتماءات الضيقة أو الواسعة. وانطلاقاً من هذه الانتماءات، يتحدّد وجوده السياسي وفعله السياسي. فالانتماء غير الانتساب، وجماعة الانتماء غير جماعة الانتساب. إذ إن الانتساب فعل ارتباط إرادي طوعي، كما هو ظاهر في الانتساب إلى حزب سياسي معين، بينما الانتماء ارتباط عضوي عميق، يرثه الإنسان في جملة تكوينه الاجتماعي، ويتفاعل معه بنوع معين وبدرجة معينة من الوعي والفهم والتفسير والإرادة. ويمكن أن يتحول الانتساب إلى انتماء، إذا طالت مدته وتعمقت وشائجه ونتائجه. ولكن الانتماء لا يتحوّل إلى انتساب، بل يتراخي ويضعف ويتلاشى، من جهة مقوماته الموضوعية أو من جهة شروطه الذاتية. والأنا التي تتمتع بها الدولة هي، من هذا المنظار، تعبير عن وضع انتماء أساسي سائد في مجتمع معين، أو بالأحرى تعبير عن

منظومة معينة من الانتماءات، قبل أن تكون تعبيراً عن فعل شراكة واتحاد تام، إذا حالفها الحظ وأمكنها أن تكون كذلك. وفي اختصار، إن أنا الدولة هي نحن مجتمعية معينة توصلت إلى الاستقلال. وإرادة نحن محكمة بجدلية الانتماء الاجتماعي التي تسودها.

يقودنا هذا التحليل إلى الحقيقة الكامنة التي ليست سلطة الدولة سوى التعبير الأظهر والأكمل عنها. وفي الواقع، إن ما يدفع افراد البشر، في الحالة الاجتماعية التي هي حالتهم الطبيعية، إلى التعرف على أنفسهم في شكل نحن مجتمعية سياسية ليس الحاجة إلى الاستجابة للانتماءات الموضوعية العاملة في وضعهم الاجتماعي وحسب، بل هو ظاهرة شديدة التعقيد تضم إلى هذه الحاجة خليطاً ديناميكياً من الدوافع الذاتية المتفاوتة، يحسن أن نسميها الإرادة الجامعة. إن في صميم كل مجتمع أو جماعة من الجماعات البشرية القائمة بنفسها، والمدركة لشخصيتها، من الوجهة السياسية، إرادة جامعة، تخترق الوجودات الفردية، وتعلو عليها، من دون أن تلغيها ومن دون أن تعطلها، وتلعب دور المبدأ في تشكيل وحدة الجماعة وفعاليتها. وهذه الإرادة، التي تكمن في كل فرد اجتماعي، متعارضة نوعاً من التعارض مع إرادته الخاصة، المتمحورة على ذاته، والتي تحملها على الترابط مع غيره من الأفراد الاجتماعيين في شكل دولة، هي بطبيعة الحال أكثر من إرادة تعاون لتحصيل القوت والمعاش. إنها إرادة تواصل مستمر، وإرادة عيش مشترك، وإرادة توحيد عميق، وإرادة استقلال، وإرادة مصير واحد. فالمستوى الأول من عمل الإرادة الجامعة هو مستوى إقامة الصلات المتبادلة لتأدية مهمة معينة من مهمات الحياة المادية أو الروحية. فإذا نمت هذه الصلات

واستقرت، وساعدتها ظروف البيئة، فانها تفسح في المجال لإرادة العيش المشترك التي هي أكثر من إرادة تعايش. وبقدر ما ينجح العيش المشترك وتتوطد أسبابه ووجوهه ونتائجه، تنتقل الإرادة الجامعة إلى مستوى التوحيد العميق، أي إلى دمج الأفراد والجماعات الجزئية في أنماط معينة واحدة من التفكير والشعور والسلوك تغلب على تبايناتهم. ومن هذا المستوى، تندفع الإرادة الجامعة إلى ما هو أرقى وأصعب، ألا وهو الاستقلال الذي يعلن سيادة الجماعة على نفسها، ويتكّرس نهائياً في العمل الدؤوب على صنع مصيرها بنفسها. ومن الوجهة الزمنية، ليست هذه المستويات من عمل الإرادة الجامعة محكومة بقانون صارم من التعاقب الزمني. فالتداخل فيما بينها، من دون اكتمال العمل في بعضها، وارد بحسب ظروف نشأة الدولة، وبحسب التفاوت والتضارب بين الروابط الموضوعية وبين الروابط الذاتية التي تلقاها الإرادة الجامعة أمامها. وليس الوصول إلى مستوى الاستقلال ومستوى المصير الواحد حتمياً. فقد تكتفي الإرادة الجامعة بما هو دون ذلك من الترابط. إلا أن بلوغ الاستقلال التام الذي يؤدي بالجماعة إلى حكم نفسها بنفسها وتقرير مصيرها كما تشاء، لا كما يشاء غيرها، يبقى المحطة التي تنزع كل ارادة جامعة إلى بلوغها.

إن الأفق الأعلى للإرادة الجامعة يتطابق مبدئياً مع النوع الإنساني بأسره. ولكن جدلية الاختلاف بين أفراد النوع الإنساني المنتشرين في أقاليم المعمورة يمنع على الإرادة الجامعة بلوغ افقها الأعلى سياسياً، إلا في حالة قصوى. ومن هنا، بات المجتمع السياسي المستقل أعلى ما تحقّقه الإرادة الجامعة سياسياً في المجرى العادي لحياة الإنسان الاجتماعي. ولكن إذا كان من المتعذر على الإرادة الجامعة الغاء مستوى المجتمع السياسي المستقل، فإنه لا



يتعذر عليها الغاء هذا أو ذاك من المجتمعات السياسية المستقلة القائمة في الواقع العيني. فما أبدعته الإرادة الجامعة عبر تحولاتها في التاريخ يبقى تحت حكمها وفي قبضتها، تعمل فيه ترسيخاً وتدويماً أو تغييراً وتبديلاً. وهكذا يكون مسرح المعمورة مجالاً مفتوحاً لتعيين المجتمعات السياسية المستقلة وتشكيلها وإعادة تشكيلها وتفكيكها وتجاوزها. وتكون مشكلة المجتمع المتعين في المكان والزمان هي المشكلة التي تحاول الإرادة الجامعة حلها لتظهر كسلطة سياسية تامة. وعندما تتوصل في سعيها هذا إلى نتيجة مقبولة نسبياً لدى الوجودات الفردية والجماعية المنضوية تحتها، فإنها تنصرف إلى الاهتمام بما توصلت إليه، وحمايته من أعداء الخارج وأعداء الداخل.

٤٣ - من الطبيعي، إذن، أن يكون المجتمع المتعين في المكان والزمان، والبالغ شكل المجتمع السياسي المستقل، صاحب سلطة على نفسه. فمن أين يأتي الحق في حكم المجتمع، إن لم يأت من المجتمع نفسه؟ ومن أين يستمد المجتمع حقه في حكم نفسه، إن لم يكن من الطبيعة التي جعلت تكوّن المجتمعات السياسيّة، ضمن وحدة النوع الإنساني، ظاهرة أساسية لا يمكن القفز فوقها، ولا الالتفاف عليها؟

٤٤ - ولكن كيف يتحقّق حكم المجتمع لنفسه عن حق؟ يجب أفلاطون عن هذا السؤال بنظرية التشابه بين الفرد والمجتمع. ففي رأيه، الحكم العادل في الفرد هو نموذج الحكم العادل في المجتمع. والفرد، من جهة تركيبه الذاتي، يتألف من ثلاث قوى، أو نفوس، في وحدة غير مستقرة، هي القوة الشهوانية والقوة الغضبية والقوة العاقلة.

فإذا سادت القوة العاقلة وخضعت القوتان الشهوانية والغضبية لأوامر القوة العاقلة وتوجيهاتها، كان حكم الفرد لنفسه مطابقاً لمقتضى العدل، ومتناسباً مع مستلزمات الوحدة والانسجام والسعادة لدى كل فرد بحسب مواهبه الخاصة. وعليه، فإن السلطة في كيان الفرد هي سلطة الإرادة الخاضعة للعقل، وليست سلطة الإرادة الهوجاء. ولا سلطة الشهوات والأهواء والاندفاعات اللاعقلية. وقياساً على كيان الفرد، لا يمكن التكلم على سلطة بالمعنى الحقيقي في المجتمع، إلا إذا كانت سلطة الإرادة الخاضعة للعقل. ويرى أفلاطون، تبعاً لذلك، أن هذه السلطة ينبغي أن تتسلمها وتمارسها طبقة من المجتمع تقوم في المجتمع بمثل ما تقوم به القوة العاقلة في الفرد. وهذه الطبقة موجودة في المجتمع بحكم الطبيعة المثالية وإن غاب وجودها بحكم الواقع التاريخي. إذ إن كل مجتمع سليم يتألف من ثلاث طبقات مترتبة: طبقة المنتجين، من فلاحين وصنّاع وما أشبه، وطبقة الحراس، وطبقة الحكماء الذين يعرفون المعرفة الحقة ويعملون بما يعرفون، فهم أصحاب الحكمة والفضيلة في أرقى مراتبها. فالحكم العادل في المجتمع هو الحكم الذي تقوم به طبقة الحكماء وتحقق به وحدة المجتمع وانسجامه وسعادته، على شاكلة ما يحقق حكم القوة العاقلة في الفرد وحدته وانسجامه وسعادته.

لهذا الجواب بريق وجاذبية. ولكنه، للأسف، ليس مقنعاً لمن يبحث عن الحقيقة في طبيعة الأشياء نفسها. فالسلطة التي يمارسها المجتمع على نفسه ليست على شاكلة السلطة التي يمارسها الفرد على نفسه. فإذا سلمنا بنظرية النفوس الثلاث في كيان الفرد، فإنه من الضروري أن نعترف بأن كيان الدولة، في المقابل، وبحسب المعيار نفسه، يتألف من طبقتين هما طبقة الحكام، وهي تشمل القادة ومن

يسميهـم أفلاطون الحراس . وطبقة المحكومين ، وهي تشمل جميع فئات الشعب على اختلافها . وهاتان الطبقتان طبيعتان في كل مجتمع سياسي مستقل ، بمعنى أنه لا بد في المجتمع السياسي المستقل من طبقة حاكمة ومن طبقة محكومة . ولكنهما لا تأتيان إلى الوجود ، كطبقتين متميزتين تماماً ، بتقسيم طبيعي لأفراد المجتمع ، يجعل الصفات المؤهلة للحكم في طبقة ، والصفات المؤهلة للطاعة في طبقة مقابلة . بعبارة أخرى ، ليس الفرد من الفرد ، ولا الطبقة من الطبقة ، في المجتمع كالنفس العاقلة من النفس الشهوانية في الفرد . فالنفس العاقلة معطاة بالطبيعة للفرد ، كالنفس الشهوانية . ومشكلة سلطة الفرد على نفسه هي مشكلة سيادة إرادته المستنيرة على قواه الأخرى المختلفة في طبيعتها عنها . أما في الدولة ، فإن القوى المعطاة بالطبيعة لتأليفها متماثلة في الأصل ومختلفة ضمن تماثلها الأصلي . فكل فرد من كل فرد كائن مثل وفريد . انه مثل له ، لأنه يحمل نفساً عاقلة ونفساً شهوانية وأخرى غضبية ، وهو فريد ، لأنه كائن حي ، يشعر بذاته ويعاني ذاته ، ويحقق متطلبات قواه وتوازنها بكيفية لا تتكرر إطلاقاً لدى أي فرد آخر . ولذلك لا يجوز تشبيه الحاكم في الدولة بالقوة العاقلة في النفس ، ولا يجوز تصور سلطة الحكم في الدولة على شاكلة سلطة العقل في الفرد . فالحاكم في الدولة يصير حاكماً ، لا كما يصير العقل حاكماً في كيان الفرد ، بل كما يقتضي منطق ممارسة سلطة المجتمع على نفسه .

٤٥ - نستنتج من هذا النقد لنظرية التشابه بين سلطة الفرد الراشد على نفسه وبين سلطة المجتمع السياسي السليم على نفسه أن الدولة ، وإن كانت كالفرد بالنسبة إلى دولة أخرى ، فإنها تتبع نمطاً

خاصاً في ممارسة سلطتها على نفسها، يقوم على اعتبار جميع أفرادها، مبدئياً على الأقل، مشاركين على السواء في الأمر والطاعة فيما يخص وجودهم المشترك ومصيرهم معاً. إن سلطة الدولة لا تتماهى مع سلطة الحاكم، ولا تترد إليها. وإن من أكبر الأخطاء في النظر إلى السلطة السياسية الخلط بين سلطة الحاكم وسلطة الدولة بكيفية تؤدي إلى جعل سلطة الحاكم تتماهى مع سلطة الدولة، أو إلى جعل سلطة الدولة تترد إلى سلطة الحاكم. ففي الحقيقة، تتقدم سلطة الدولة على سلطة الحاكم في الحق وفي الوجود. فهي الأصل أو الجوهر، وسلطة الحاكم الفرع أو المظهر. غير أن الحاكم لا يميل إلى قبول هذه الحقيقة تلقائياً، بل يميل، على العكس، إلى أبعادها، أو إلى إنكارها، أو إلى التحايل عليها، حتى لا تكون فوق سلطته سلطة يرجع الشعب إليها. والفلسفة التي تعنى بالحكم كسلطة ولا تميز تمييزاً حاسماً بين سلطة الدولة وبين سلطة الحاكم، ولا تقرر أسبقية سلطة الدولة، لا تفعل أكثر من تبرير إسناد الحكم لفئة معينة من الناس دون غيرها.

٤٦ - وهنا، رب معترض يقول: إذا كان المجتمع السياسي المستقل هو الصاحب الطبيعي للسلطة السياسية، وإذا كانت سلطته منوطة بمشاركة جميع أفراد المتواحدين بالإرادة الجامعة التي تشد بعضهم إلى بعضهم الآخر، فما الداعي إلى سلطة أخرى غير سلطة الدولة نفسها؟ أليس من الممكن، بل ومن الأفضل، أن يستغني الإنسان الاجتماعي عن الحكام، وأن تمارس كل دولة سلطتها الطبيعية على نفسها بكيفية مباشرة، وبالطرق المناسبة لما هي عليه بوصفها نحن معينة؟

إن حلم الاستغناء عن الحكام من الأحلام التي تظهر من حين إلى آخر في الفكر السياسي، الفلسفي أو الطبواوي أو الإيديولوجي، وتتخذ شكلاً جزئياً أو شكلاً كلياً وجذرياً، بحسب النظرة إلى طبيعة الحكم السياسي وعمق الاحتجاج على الظلم المقترن به. ففي المدينة الفاضلة الكاملة كما يشير إليها ابن باجة في «تدبير المتوحد»، لا يوجد قضاة، كما لا يوجد أطباء، لأن أهل هذه المدينة تسود بينهم جميعاً المحبة، ولا يأكلون الأغذية الضارة. وفي دولة الميثاق الاجتماعي كما يتصورها روسو في «العقد الاجتماعي»، ليس حق التشريع من حقوق الحاكم. وفي المجتمع الشيوعي، كما نتخيله جملة من الروايات السياسية الطبواوية الحديثة، وكما تطرحه المذاهب الأنارشية المعاصرة، لا وجود للحاكم إطلاقاً، وليس فقط لجزء منه. ولكن التجربة التاريخية الممتدة على آلاف السنين تدل على أن الاستغناء عن الحاكم في دنيا الإنسان الاجتماعي بعيد البعد كله عن التحول من الحلم إلى المطلب القابل التحقيق. والسبب الحقيقي ليس لأن واقع هذه التجربة لا يتجه نحو الاستغناء عن الحكم أو لأنه لم يوفر حتى اليوم الشروط المناسبة لهذا الاستغناء، فالواقع السياسي كواقع تاريخي يمكن تغييره وتوجيهه في هذا الإتجاه أو ذلك، على الأمد القصير أو البعيد، بحسب جدلية معينة. وإنما هو لأن طبيعة الأشياء لا تجعل الاستغناء عن الحاكم وضعاً ممكناً. فالدولة كدولة تتمتع بسلطة طبيعية على نفسها، ولكنها في الممارسة اليومية لهذه السلطة تحتاج إلى تسليمها إلى فرد أو إلى جملة أفراد يقومون بها، لضرورات إجرائية محضة. وليس من الممكن اجتماعياً تجاوز هذه الضرورات. وإذا أمكن تجاوزها، بطلت الحاجة إلى الحاكم.

السلطة السياسية سلطة تشريعية، والدولة التامة تسوس نفسها

عن طريق التشريع لنفسها. أجل، ولكن كيف يتيسر للدولة أن تقوم بنفسها بوظيفة التشريع لنفسها؟ إن التشريع عملية جليلة ومعقدة، تمر في أطوار عدّة، من الاقتراح إلى الإصدار، مروراً بالصياغة والمناقشة والإقرار. فكيف يمكن أن يشارك جميع أفراد الدولة في هذه العملية عبر الأطوار التي تمر فيها؟ هل يمكن أن يمارس حق اقتراح القانون كل فرد من أفراد الدولة؟ إذا كان الأمر مباحاً بهذا الشكل، فلا شيء يمنع مبدئياً من أن يكون عدد الاقتراحات لقانون معين مساوياً لعدد أفراد الدولة. فكيف يتم التوفيق، والوصول إلى الاقتراح الأفضل؟ إن التأمل قليلاً في هذه النقطة وفي النقاط التي تليها يوصلنا إلى القول بأن الوقت الذي تستغرقه عملية التشريع، إذا شارك فيها جميع أفراد الدولة، لن يترك لهم مجالاً للاهتمام بشؤونهم الخاصة. فكل قاعدة من القواعد اللازمة لتنظيم العمل في طور معين من عملية التشريع تتطلب اجماعاً في بداية الأمر. والإجماع صعب المنال، إن لم يكن مستحيلاً. والمناقشات التي تلزم في إطار القواعد المحترمة قد تطول وتتطور بشكل يدخل التعب والكسل والفتور والتنافر في نفوس الأفراد، بدلاً من الحماس والتناغم فيما بينهم. فمثلاً قبل تطبيق قاعدة الأكثرية المطلقة على شأن من الشؤون، لا بد من الإجماع على اعتماد قاعدة الأكثرية المطلقة كقاعدة أصلح من غيرها لمعالجة ذلك الشأن. فكيف يمكن تأمين التواصل بين جميع أفراد الدولة للوصول بعملية التشريع إلى نهايتها، علماً بأن التشريع يشمل النواحي الأمنية والتنظيمية والتدبيرية والإنمائية، وهي تتغير باستمرار؟ وإذا كان القيام بالوظيفة التشريعية، في حالة حكم الدولة لنفسها بنفسها بكيفية مباشرة، على هذا النحو من التطلب والامتناع العملي، فعلى أي نحو يكون القيام بالوظيفة التنفيذية، وبالوظيفة القضائية؟ هل يعقل أن

يشارك جميع أفراد الدولة في رسم وفي تطبيق الخطط التي يسمح بها أو يقتضيها تنفيذ القوانين؟ وهل يعقل أن يشارك جميع أفراد الدولة في محاكمة عضو في الدولة ارتكب مخالفة لأحد القوانين؟

ولكن الممارسة اليومية للسلطة السياسية ليست الممارسة الوحيدة المتاحة أمام الدولة. إن اليومي في حياة الدولة، كما في حياة الفرد، يجري في إطار مبادئ عليا واختيارات أساسية يتعذر وصفها بالثبات التام، ولكنها لا تتغير بسرعة تغير الظروف اليومية، فعلى صعيد هذه المبادئ والاختيارات، تستطيع الدولة أن تتحرك بدون واسطة الحكام، لكي تمارس سلطتها على نفسها بكيفية مباشرة، ولكي تحدّد بالفعل نفسه القواعد والضوابط التي تراها ضرورية لانتظام الممارسة اليومية لهذه السلطة. وهذا ما يحدث بالفعل عندما يختار المجتمع السياسي المستقل نظاماً معيناً للحكم، أو عندما يقرر، عن طريق الاستفتاء العام مثلاً، شأناً مصيرياً لا يمكن ترك الحسم فيه للحكام، كالانضمام إلى مجتمع سياسي آخر والاتحاد معه.

ويمكننا أن نتوصل إلى هذه النتيجة عن طريق تحليل نقدي للأطروحة السياسيّة الرئيّسة للمفكرين الأنارشيّين المعاصرين. تقول هذه الأطروحة إن وجود الحاكم السياسي نتيجة لروح السيطرة والعنف بين أفراد البشر وطبقاتهم، وإن الحكم السياسي هو في الوقت نفسه نتيجة للامتيازات وسبب لها، فلا بد، لتحقيق الحرية والمساواة بين أفراد البشر، من الاستغناء عن الحكام وتحطيم مؤسسة الحكم السياسي نفسها. ليس المطلوب تحقيق نظام حكم معين، وإنما المطلوب الغاء كل أنظمة الحكم على الإطلاق، بكل ما فيها من رؤساء ومجالس وقضاة وجيوش وأجهزة بوليس ووسائل ضغط وقمع، وتنظيم الحياة الاجتماعيّة في شكل جمعيات حرة وفدراليات تقوم بين

المنتجين والمستهلكين ولا تخضع إلا لإرادة أعضائها، المستتيرة بالعلم والتجربة، ولأحكام الضرورات الطبيعية، والغاء الحدود بين الدول، وإقامة الآخاء التام بين جميع الشعوب. وفي عصرنا المطبوع بالنظام الرأسمالي، يعني هذا أن الكفاح للتحرر من الحكم السياسي ومن الاستغلال الاقتصادي هو صراع الطبقة البروليتارية ضد الطبقة البورجوازية. وهو صراع لا هوادة فيه، ولا تسوية. فما هي قيمة هذه الأطروحة؟

من وجهة تاريخ الفكر السياسي، تبدو هذه الأطروحة تأويلاً راديكالياً للنظرة الليبرالية إلى الحياة الاجتماعية، تأويلاً يلامس حدود الطوبى عن طريق استعادة نظرية الطور الطبيعي اللاسياسي وإسقاطها على المستقبل مروراً بالصراعات التي أفرزها تطور المجتمع الرأسمالي الغربي. فكما افترضت نظرية الطور الطبيعي أن الإنسان عرف نمطاً من الحياة خالياً من الحكم السياسي، تفترض نظرية الأنارشية أن الإنسان يمكن أن يعرف في المستقبل، بعد تجاوز تناقضات المجتمع الرأسمالي، نمطاً جديداً من الحياة خالياً من الحكم السياسي. ولكن هذا الافتراض مبني على تصور اجتماعي لا يميز بين الحكم السياسي في ذاته وبين الحكم السياسي في أشكاله التاريخية. فالنقد الذي يمكن توجيهه إلى شكل تاريخي معين من أشكال الحكم السياسي لا ينطبق بالضرورة على الحكم السياسي في ذاته، لأن علة الحكم السياسي في ذاته موجودة في طبيعة الحياة الاجتماعية، وليس في الأشكال التاريخية لهذه الحياة. أن الحكم السياسي في ذاته ممارسة عينية لسلطة المجتمع على نفسه، فلاستغناء عنه يعني تخلي المجتمع عن ممارسة سلطته على نفسه. وهذا أمر مستحيل. أمّا الحكم السياسي في هذا الشكل التاريخي أو في ذلك،



فإنه حدث تاريخي يمكن التفكير والعمل في سبيل تغييره والغائه . بل يجب ذلك سعياً إلى تحقيق أفضل قدر ممكن من العدل في دنيا الإنسان الاجتماعي . وفي هذا السياق ، يتحدّد المعنى الصحيح لفقد السيطرة في دنيا الإنسان الاجتماعي . فالتقد المشروع لسيطرة طبقة اجتماعية في مجتمع سياسي معيّن يستتبع رفضاً للحكم السياسي القائم في هذا المجتمع بوصفه أداة في خدمة الطبقة المسيطرة ، ولكنه لا يستتبع بالضرورة رفضاً للحكم السياسي في ذاته . فلا بد لإلغاء حكم سياسي قائم من إحلال حكم سياسي جديد محله . وفي هذه العملية ، يمكن أن تتغيّر النسبة بين السيطرة والسلطة في الحكم السياسي . وفي أقصى حد ، إذا توصلت العملية التغييرية إلى تخليص العلاقات الاجتماعية من السيطرة ، فإنها لن تصل بالفعل نفسه إلى الغاء الحكم السياسي من الحياة الاجتماعية ، بل إلى ترسيخه وتعزيزه كتجسيد للسلطة العامة في المجتمع . ولو تابع الأنارشيون منطق التنظيم الذي يعترفون بضرورته إلى النهاية ، لتوصلوا إلى إعادة الإعتبار للحكم السياسي ، على الأقل في وظيفته الاقتصادية . فلو افترضنا معهم أن الإنسان الاجتماعي يرتد ، في آخر المطاف ، إلى منتج اقتصادي وإلى مستهلك اقتصادي ، فإننا سنجد أن التنظيم المطابق والنافع لعمله وحقوقه وعلاقاته يتطلب التعامل مع المستويات المختلفة للعمل الاقتصادي ، وهي تستلزم ألواناً مختلفة من الأمر والطاعة ، كما يتطلب التسيق والمراقبة والتوازن بين تلك المستويات لتأمين المشاركة العادلة في الثروة الاقتصادية للمجتمع ، ويتطلب ثالثاً التعامل مع الروابط الاجتماعية ، الموضوعية والذاتية ، التي تحدد تجمع المنتجين والمستهلكين في شعوب أو في مجتمعات متميزة بعضها عن بعضها الآخر وعاملة في وحدة حياة ومصير لكل منها .

فمن يقوم بهذه المهمة المتعددة الجوانب والمستويات؟ في ضوء هذه الاعتبارات، يمكن القول إن دعوة الأناشيين إلى إزالة الحدود بين الدول وإلى الأحاء بين الشعوب تشكل نقداً أخلاقياً لنزعة السيطرة والعدوان في بعض الدول أكثر مما تشكل نقداً سياسياً يتفهم حقيقة الوطنية ويفضح الأسباب التي تجعلها تتحول في حالات وظروف معينة إلى شوفينية وإلى مشاريع أو ممارسات للتسلط والسيطرة. إن المجتمع المتعين في المكان والزمان، والمشمول ضمن روابطه العامة على علاقات الإنتاج والاستهلاك، لا يقل حقيقة عن الفرد الحر، أو الساعي إلى الحرية، في دنيا الإنسان الاجتماعي، وكما يتمتع الفرد بسلطة طبيعية على نفسه، يتمتع المجتمع البالغ مستوى الاستقلال، بسلطة طبيعية على نفسه. وهذه السلطة يستطيع المجتمع أن يمارسها بكيفية مباشرة، على مستوى المبادئ العليا والتوجيهات الأساسية والاختيارات المصيرية، وبكيفية غير مباشرة، على مستوى القرارات العادية، على تفاوت أهميتها وانعكاساتها، الضرورية لتسيير حياته اليومية ومعالجة مشكلاته المتجددة.

٤٧ - في خلاصة هذا التحليل، يتبين لنا إن السلطة في الدولة سلطتان: سلطة الدولة، وهي سلطة طبيعية أصلية، وسلطة الحاكم، وهي سلطة تفويضية مستمدة من سلطة الدولة وراجعة إليها. وتفويض الحق لا يعني التنازل عنه. فالدولة، إذ تفوض إلى فرد، أو إلى جملة أفراد، الحق في أمر أعضائها، جاعلة بالفعل نفسه من يتولى الأمر حاكماً ومن يتلقاه شعباً، لا تتنازل عن هذا الحق في أي شكل من الأشكال. فهو حقها الطبيعي الذي يعني التنازل عنه نفياً لوجودها. وفي الاتجاه نفسه، لا يمكن أن يكون تفويض سلطة الدولة إلى

الحاكم تفويضاً مطلقاً وكلياً، لأن التفويض الكلي والمطلق لحق من الحقوق يساوي التنازل عنه. وهذا يعني أنه لا بد في كل دولة محققة لماهية الدولة من نظام لتفويض السلطة العامة إلى الحاكم، نظام يحدد ما ينتقل وما لا ينتقل إلى الحاكم من صلاحيات، وكيفية انتقاله، ومدته، ومسؤولية الحاكم في ممارسة السلطة المفوضة إليه، وكيفية مراقبته ومحاسبته على أعماله، وطريقة عزله إذا دعت الحاجة.

والبحث في أنظمة تفويض سلطة الدولة يقع دون شك، في نطاق الفلسفة السياسية. غير أنه يقع في نطاق الفلسفة السياسية التطبيقية أكثر مما يقع في نطاق الفلسفة السياسية الأساسية أو المبدئية. وعنايتنا في هذا البحث إنما هي بالأسس أو المبادئ أكثر مما هي بالتطبيقات، سواء تلك التي يمكن ملاحظتها في الواقع التاريخي أم تلك التي يمكن تخيلها للأجيال الآتية في المجتمعات السياسية المختلفة.