

الدراسات والأبحاث | Research Papers

# السيادة ومعضلة الديمقراطية الحديثة في فلسفة كارل شميت

## Sovereignty and the problem of modern democracy in Carl Schmitt's philosophy

يوسف أقرقاش<sup>(1)</sup>

Youssef Akarkach

## ملخص البحث:

بهذه المبادئ الثلاثة، قد يُساعد على تحقيق سيادة الدولة وديمقراطيتها. فهل فعلاً تُعبر هذه المبادئ عن سيادة الشعب؟ وهل يحتاج فعل السيادة إلى التقنين والمأسسة؟

خَلَّصَ هذا المقال، بالرجوع إلى أعمال المفكر الألماني كارل شميت، باعتباره أبرز نُقاد الأنظمة الديمقراطية الحديثة، إلى أن المبادئ التي ترفعها هذه الأخيرة لا تعكس في الواقع إرادة الشعوب، بل هي مُستوحاة من الأيديولوجية الليبرالية التي تبنتها الدولة الحديثة، وزاوجت بين الممارسة السياسية والنشاط الاقتصادي.

الكلمات المفتاحية: السيادة - الديمقراطية - السياسي - النزعة المعيارية - النزعة القرارية.

## Abstract:

The modern state combines two characteristics that cannot be combined: sovereignty and democracy. Through the act of sovereignty, the state expresses its independence and its ability to establish security within its soil and through the principle of democracy; it expresses its legitimacy and the purpose of its existence. There is no legitimacy for any country whose sovereignty does not emanate from the will

تجمع الدولة الحديثة بين صفتين يصعب الجمع بينهما، هما السيادة والديمقراطية. إنها تُعبر من خلال فعل السيادة عن استقلاليتها وقدرتها على بسط الأمن داخل ترابها، وتعبّر من خلال مبدأ الديمقراطية عن مشروعيتها والغاية من وجودها، فلا شرعية لأي دولة لا تنبثق سيادتها من إرادة أفرادها، ولا مُبرر لوجودها بعيداً عن خدمة مواطنيها.

لم يطرح الجمع بين السيادة والديمقراطية أي معضلة للشعوب القديمة، سواء بالمدن اليونانية أو الرومانية؛ لأنه لم يُسمح لأي جهة باحتكار السلطة. على خلاف الشعوب القديمة، لم يكن الجمع بين الحاجة إلى السيادة ومبدأ حكم الشعب أمراً هَيِّئاً في العصر الحديث، بسبب التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتتها المجتمعات الحديثة.

قامت الدولة الحديثة، من أجل التغلب على هذه المعضلة، على مبدأ سيادة القانون، وحصّنته بمبادئ آخرين هما الحكم التمثيلي وفصل السلط. وهكذا ظلّ الاعتقاد راسخاً بأن تأطير الممارسة السياسية،

systems, this article concluded that the principles raised by the latter do not in fact reflect the will of peoples, but rather are inspired by the liberal ideology adopted by the modern state, which combined political practice and economic activity.

**Keywords:** Sovereignty- democracy- the political- normativism- decisionism.

تُحدّد السلطة، في القواميس والمعاجم الفلسفية، باعتبارها الحقّ في الأمر droit de commander، وهي تفترض في المقابل واجب الخضوع؛ أي أن واقع السلطة لا يستقيم إلا بوجود جهة أمرة وأخرى خاضعة. من هنا كان الجسم السياسي (الدولة) مجال تجاذب دائم بين من يأمر ومن يطيع. وقد لازم هذا التجاذب الحياة السياسية عبر التاريخ، ورغم أنه يحضر في كل تفاصيل الحياة اليومية، فبالكاد يُعترف به، وسواء تعلق الأمر بمن يأمر أو بمن يطيع، فالجميع يسعى إلى إخفائه وستره؛ يخفيه الطرف الأول حين يُزاح بين القوة والفضيلة، بينما يخفيه الطرف الثاني حين يتشبث بالكرامة والحاجة إلى الأمن.

انعكس هذا التعارض بين من يأمر ومن يطيع حتى على الصّلة المفترضة بين لفظي السلطة والسياسة؛ فبقدر ما تسعى السلطة وراء القوة، تسعى السياسة وراء

of its members, nor is there any justification for its existence away from serving its citizens.

The combination of sovereignty and democracy did not present any dilemma for ancient peoples, whether in Greek or Roman cities, because no one was allowed to monopolize power. Unlike the ancient peoples, the combination of the need for sovereignty with the principle of the rule of the people was not easy in modern times due to the social and economic transformations that modern societies have known.

In order to overcome this dilemma, the modern state was established on the principle of the rule of law, which it fortified with two other principles: representative governance and the separation of powers. Thus, the belief that the framing of political practice with these three principles enables the realization of state sovereignty and democracy. Do these principles really express the sovereignty of the people and does the act of sovereignty need legalization and institutionalization?

By referring to the work of the German thinker Karl Schmitt, being the most prominent critic of modern democratic

تُمارس من قِبَلِ جهة سيادية واحدة، لها الحق المطلق في النهي والأمر. غير أنه لم يعد مقبولاً، بعد ثورات القرن الثامن عشر، أن تُخَصَّرَ السيادة في صورة الشخص الحاكم وحده، ولم يعد مقبولاً أن يُشرَّعَ القوانين من يُنفذها. وهكذا انتقلت السيادة، بموجب هذا الرفض، من سيادة شخصية إلى سيادة مجردة، يُعبر عنها بمجموعة من القوانين والمؤسسات، بدونها لا مجال للحديث عن أي مشروعية في الحُكم.

يضعنا هذا النموذج من الحكم أمام تصور جديد لمفهوم السيادة، يستبدل الفاعل السياسي أو العاهل *souverain* بالقانون، ويستبدل الواقع أو الحدث بالمعيار. لكن إذا كنا نعلم أن الحُكم، بما هو أمر وطاعة، صورة من صور الإرادة، فكيف يصير القانون، بوصفه قاعدة جامدة، مُجسِّداً للإرادة بوصفها دينامية وحيوية؟ وإذا كنا نعرف أن المعيار صورة ثابتة وأن الحدث متغيِّرٌ ومتجدد باستمرار، فكيف يمكن للأول أن يشمل الثاني وأن يعبر عنه؟

عُرِفت الأنظمة السياسية، التي استبدلت سيادة الشخص بسيادة القانون، باسم الديمقراطية. وقد حُدِّدَ هذا اللفظ بالمعنى نفسه الذي عُرِفَ به عند اليونان، أي سيادة الشعب. غير أن هذه السيادة لا تكون حقيقية إلا بالحرية والاستقلالية، فأن يكون الشعب سيِّداً معناه أنه صاحب القرار والحُكم. والحُكم لا يستلزم فقط

السياسة الممكنة لتلطيف القوة؛ كما أن ما يهَمُّ السلطة هو فقط الرغبة في التحكم والغلبة، في حين أن ما يهَمُّ السياسة هو الرغبة في استمراريتها وديمومتها؛ وفي الوقت الذي تميل فيه السلطة إلى التعجُّل واختيار أقصر السبل، تميل السياسة إلى التأني واستباق الآثار والعواقب. لا يرتبط هذا التعارض الذي يسكن لفظي السلطة والسياسة بالغايات المرجوة من كل واحد منهما فقط، وإنما يمتد أيضاً إلى أصولهما؛ فقد وُلدت السلطة من صراع الإيرادات، وولدت السياسة من توافقها.

تتوالى أشكال هذا التعارض كلما تشعبنا أكثر في الجسم السياسي أفقياً، فمفارقة السيادة والديمقراطية ما هي إلا الصورة الحديثة لمفارقة السلطة والسياسة، أو القوة والفضيلة. تقتضي السيادة<sup>(2)</sup> *souveraineté*، باعتبارها سلطة عليا، القوة المطلقة لضمان سريان الحُكم وديمومته، بينما تقتضي الديمقراطية، باعتبارها سيادة شعبية، التحرُّر والاستقلالية في القرار السياسي. فكيف يستقيم الجمع بين الإرادة المطلقة في التحكم والإرادة المطلقة في التحرُّر؟

كانت السيادة، داخل الملكيات التقليدية،

(2) تُعد السيادة جوهر الدولة الحديثة، وهي تُعرف في القواميس والموسوعات الفلسفية باعتبارها حق الدولة، في صورة ممثليها الشرعيين، في احتكار القرار السياسي وإجبار جميع من يوجد على أراضيها على الخضوع لسلطانها. انظر: أوليفيه ناي، وآخرون، **قاموس الفكر السياسي**، ترجمة لطفي السيد منصور، بيروت، الراقدين، 2020، ص265.

بصفة المواطنة التي يتمتع بها كل من ينتمي عُضويًا إلى المدينة.

لم تكن المدينة polis أو cité، تعني قديمًا ما نفهمه منها اليوم، أي العمران المنظم والبنيات المتراسة (ville)، وإنما كانت تنشير إلى نمط من التنظيم السياسي يقوم على وجود جماعة موحدة ومستقلة. يتمتع من ينتمي إلى هذه الجماعة بكل الحقوق التي يتمتع بها أعضاؤها، ويسري عليه ما يسري على الباقي، دون تفضيل أو تمييز. غير أن هذا النمط من التنظيم لم يستمر طويلًا، بسبب التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها القرون الوسطى.

غابت فكرة المواطنة من المشهد السياسي، بزوال الأنظمة المَدِينِيَّة<sup>(4)</sup> القديمة، وصارت السلطة كيانًا مستقلًا بذاته، سواء داخل الأنظمة الفيوذالية أو داخل الأنظمة الدُولِيَّة<sup>(5)</sup> systèmes étatiques. صارت السياسة، باستقلال السلطة عن الجماعة، تُفهم بدلالة النظام الذي يملك السلطة، أو بدلالة الوسائل التي من خلالها تُمارَسُ السلطة، وليست جوهرًا مستقلًا بذاته: وصرنا بذلك نخلط بين ألفاظ متباعدة الدلالة، كما هو الحال بالنسبة للفظي الدولة والسياسة.

(4) المقصود بالأنظمة المدنية نظام الحكم الذي كان سائدًا في المدن اليونانية خلال المرحلة الهيلينية (القرنان الخامس والرابع ق.م).

(5) المقصود بالأنظمة الدولية الأنظمة السياسية المُفْرَكَة للسلطة في يد جهة سيادة واحدة.

وضع القوانين، بل يستلزم أيضًا تعديلها أو تغييرها أو تعليقها. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن تكون «سيادة الشعب» هي نفسها «سيادة القانون»؟

سنحاول خلال هذه الورقة أن الوقوف على هذه الإشكالية، بالرجوع إلى أعمال الفيلسوف والفيقيه القانوني كارل شميت Carl Schmitt (1888-1985)، باعتباره أبرز من تناول إشكال السيادة والديمقراطية في الفكر السياسي المعاصر. وسنقسم موضوعنا إلى سبعة محاور، بحيث ستضم الأربعة الأولى تصور الفيلسوف لما المقصود بالسياسة وعلاقتها بالسيادة، في حين ستشمل المحاور المتبقية علاقة السيادة بالقانون الوضعي.

## 1. مفهوم السياسي

يرد لفظ السياسة Politeia عند أرسطو بمعنى الحياة داخل المدينة<sup>(3)</sup>، وهو المعنى نفسه الذي يشير إليه معجم Grand dictionnaire de la philosophie على لسان هيرودوت Hérodote لفظ Politeia بمعنى الحق المدني أو السياسي Droit de Cité. ولا يرتبط هذا الحق عند اليونان بوجود سلطة عليا، هي التي تملك حق القرار فيما يتعلق بالحقوق والواجبات، بقدر ما يرتبط

(3) ورد هذا التحديد على هامش من كتاب السياسات لأرسطو. انظر:

Aristote, *Les politiques*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, (1993), p. 138.

يتحدث شमित عن السياسي *le politique* الذي هو مجال مستقل عن مجال الدولة. ولا يجب أن يُفهم السياسي بالتقابل مع مجالات أخرى كأخلاق، الاقتصاد، والفن؛ لأنه هو الأصل والمحدد لباقي المجالات. وتُستبان أصالة السياسي، في نظر الفيلسوف، من أوقات الحرب والصراع؛ إذ لا يعود، في هذه الحالات، لأحكام خير-شر، جميل-قبيح، صالح-طالح، أي قيمة، حين يوضع وجود الإنسان أمام خيار الحياة أو الموت، تغدو القيمة للحياة وحدها، وما ينسف هذه الحياة هو الشر المطلق. وإذا كان الفعل السياسي يتحدد بالجماعة لا الفرد، فكل تهديد سياسي يصير تهديدًا لوجود الجماعة وبقائها، وما يهدد الجماعة هو عدوها الأوحده. هنا يتحدد السياسي، في نظر شमित، وهنا يجب البحث عن خصائصه الجوهرية<sup>(7)</sup>.

ينتقد شमित، في محاولته الوقوف على تحديد دقيق لماهية السياسي، التعريفات التي تكتفي بالوصف أو التشخيص الظاهري لهذا الكيان؛ ويتوقف في المقابل عند التفاصيل الدقيقة من أجل القبض على ما يوجد وراء الوصف. ويقر في البداية بصعوبة المهمة؛ لأن السياسي غالبًا ما يشار إليه سلبياً باعتباره مجالاً متعارضاً مع مجالات أخرى (السياسي والاقتصادي، السياسي والأخلاقي، السياسي والقانوني)، وكأنه مجرد واحد من باقي المجالات؛ لذلك فهذه المقارنة السلبية لا تسمح، في

يأخذ أغلب من كتبوا في السياسة، خلال العصر الحديث، وبالخصوص فلاسفة العقد الاجتماعي، مفهومي الدولة والسياسة بمعنى واحد، وكأنهما لفظان لدلالة واحدة؛ لكن لما كان المنطق الذي يحكم اللغة لا يمكن أن يسمح بتقاسم دلالة واحدة بين لفظين مختلفين في النطق والكتابة، فلا بد لكل اسم أن يزيد أو ينقص عن الآخر في المعنى والدلالة. وإن كانت هذه القاعدة سليمة فلا يمكن للفظ السياسة أن يعني الدولة، والعكس صحيح.

يُعتبر المفكر الألماني كارل شमित أول من تَبَّه إلى هذا الخلط بين لفظي الدولة والسياسة، وقد عزاه إلى اعتقاد الناس أن وجود هذين الجوهرين قد تم بالتساوق؛ إذ لا وجود للدولة إلا بالسياسة، ولا وجود للسياسة إلا بوجود الدولة. وترسخ هذا الاعتقاد في أذهان الناس، وصاروا يظنون أن السياسة هي ما يجعل الدولة قائمة، وأن ما تمارسه الدولة سياسة، حتى وإن بدا في صورة الاقتصادي أو الثقافي. ولا يعترض الفيلسوف على هذا التحديد، بقدر ما يرفض أن نفهم من السياسة أو من الفعل السياسي ما تمارسه الدولة فقط<sup>(6)</sup>. فما الفرق إذن بين السياسة والدولة؟

تجدد الإشارة، قبل التطرق إلى تفاصيل التمييز بين اللفظين، إلى أن شमित لا يتحدث عن السياسة اسمًا أو لفظًا، وإنما باعتبارها مجالًا أو نطاقًا؛ بدلا من السياسة *la politique*

(6) Carl Schmitt, *La Notion de politique*, traduit par Marie-Luise Steinhauser, Paris, Flammarion, (1992), p. 64-65.

(7) Ibid, p. 57.

## 2. العدو والصديق

لم يكن أحد، قبل شميت، ينظر إلى لفظي الصداقة والعداوة باعتبارهما لفظين سياسيين، فالجميع يربطهما بمجال الأخلاق أو بالعلاقات الخاصة بالأفراد. وقد سعت أغلب الثقافات إلى تغليب ما يجمع الأفراد ويوحد بينهم على ما يفرقهم ويزرع بينهم الأحقاد. لذلك لم يكن مقبولاً أن يجهر أحد بمشاعر العداوة تجاه الآخرين، وإلا أُسقطت عنه قيم المرورة والإنسانية. وهكذا صار السمو الإنساني يُقاس، في كل الثقافات والحضارات، بدرجة الميل نحو الحب والصداقة والنفور من الكراهية والعداوة.

ما كانت تسعى وراءه الثقافات والحضارات بشكل عام، جسده أفلاطون في السياسة: فقد أورد في مؤلفه **القوانين** أن الهدف من السياسة ليس حفظ الإنسان وبقائه وإنما فضيلته<sup>(11)</sup>. والفاضل عند أرسطو هو من يقبل طواعية بالعيش داخل المدينة، أما من يرفض ذلك، فهو واحد من إثنين؛ إما كائن مُنحط être dégradé، وإما كائن فوق الإنسان<sup>(12)</sup> être surhumain. وقد صار على منوال أفلاطون وأرسطو أغلب من كتب في السياسة من بعدهما، فلم يجرؤ أحد، طيلة القرون الوسطى، أن يحصر غاية السياسة خارج الفضيلة.

نظرة، بتحديد طبيعته الخاصة<sup>(8)</sup>. تضاف هذه الصعوبة إلى معضلة أخرى، حينما ننظر إلى الدولة باعتبارها وحدة سياسية، فتصير بذلك حقيقة السياسي حقيقة الدولة ذاتها. بينما السياسي، في الواقع، سابق على وجود الدولة؛ لأن هذه الأخيرة «تقتضي وجود السياسي»<sup>(9)</sup>. ولقد استهل شميت بهذه العبارة كتابه **مفهوم السياسي**، ليخلص بذلك إلى أن الدولة ظاهرة تاريخية، بينما السياسي فعل أصيل منذ أن أصبح وجود الإنسان رهيناً بوجود جماعة موحدة ومستقلة.

يصير السياسي، وفقاً لهذا التحديد، ما به تدرك الجماعة السياسية ذاتها باعتبارها وحدة مستقلة، في مواجهة جماعات أخرى مستقلة بدورها، أي أنه لا يكتمل استقلال الجماعة إلا حينما تتبين الجماعة أعداءها. بتعبير آخر، لا يتحدد السياسي بما تمارسه الدولة داخلياً، وإنما بالقدرة على «التمييز بين الصديق والعدو»<sup>(10)</sup>. يبدو غريباً هذا الربط الذي يقيمه شميت بين السياسي وتمييز الصديق عن العدو؛ لأنه لا أحد قبله اشترط هذا التمييز في تحديد ما المقصود بالسياسي؛ فما وجه الصلة بين الأمرين؟

(8) Ibid, p. 64.

(9) Ibid, p. 58.

يقول كريستيان دولاكمان في هذا الإطار: «ليست الدولة إذن نتاجاً لضرورة متعالية على التاريخ [...] نستطيع أن نتخيل في مستقبل بعيد عالماً بدون دولة». انظر: كريستيان دولاكمان، **الفلسفة السياسية اليوم**، ترجمة نبيل سعد، القاهرة، دار عين، (2003)، ص 313.

(10) « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi.». Carl Schmitt, *La Notion de politique*, op. cit, p. 64.

(11) Platon, *Les Lois*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, (2008), IV- 707b-708a, p. 766.

(12) Aristote, *Les Politiques*, op. cit, I, 2, 1252-b, p. 90.

وسيادتها. وهذا يعني أن السياسي يبدأ فقط عندما يوجد ما يهدد بقاء الدولة.

لا يتحدد السياسي، في نظر شميت، بما هو أخلاقي أو اقتصادي، أو بالمهام التي تمارسها الدولة بشكل يومي، بل للسياسي بعد أنطولوجي، يظهر عندما يوجد ما يهدد كيان الدولة، ولا شيء يهدد الدولة غير الأعداء المتربصين بها. يتحدد مجال السياسي إذن بالحرب والصراع من أجل الوجود والاستقلالية إزاء أي إرادة أو سيادة خارجية، وبغياب الصراع يكف السياسي عن الوجود. وإذا كان مجال السياسي هو الصراع، فإن معياره هو «التمييز بين الصديق والعدو»، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. هذا التمييز هو ما يسمح للدولة أن تعبر عن درجة الاتحاد أو الشقاق نظرياً وعملياً، دون الحاجة إلى العودة إلى أي معيار آخر، في كل ما يربطها بالخارج.

وإذا كنا نروم أن يكون التحديد تحديداً سياسياً، فالعدو السياسي ليس بالضرورة هو الشرير أو القبيح أو المنافس، بل من الناحية الاقتصادية قد يكون الشريك الذي لا غنى عنه؛ كما أن الخير، أو الجميل، أو الشريك، ليس بالضرورة صديقاً. وهذا يعني أن العدو لا يتحدد بأي مجال غير المجال السياسي، ومن هذا المنظور فهو الآخر الغريب الذي يجعل إمكانية الحرب واردة. وهنا يدعونا شميت إلى الحيطة والحذر؛ لأن مفهومي الصديق والعدو لهما طابع ملموس وواقعي وليس مجرد استعارات أو رموز. ولا يجب التقليل من

بدأت معالم السياسة تتغير خلال عصر النهضة، خاصة بعد كتاب **الأمير** الذي اشتهر به نيكولاس ميكافيلي، وصارت نصائحه مُحدداً أساسياً للنظر في الوقائع السياسية. لكن وعلى الرغم من هيمنة الميكافيلية، التي يُنظر إليها عادة باعتبارها المذهب الذي أقمّم قيم المكر والخداع في المجال السياسي، فإن ميكافيلي نفسه لم ينظر إلى المتربصين بالسلطة باعتبارهم أعداء، بل هم مجرد خصوم يسعون وراء السلطة كما سعى إليها الأمير من قبلهم.

لقد كانت الغاية من السياسة دائماً السمو للإنسان، والبحث عن أفضل الأنظمة الصالحة للتعايش بين الناس؛ لذلك حُدّت باعتبارها فناً للقيادة والحكم. هكذا كانت السياسة داخل الأنظمة المدينيّة القديمة، وهكذا صارت داخل الأنظمة الدّولتيّة الحديثة. وكان يُقاس صلاح الأنظمة بمدى تفانيها في خدمة الناس، ويُقاس فسادها بحجم الظلم الذي قد يطالهم.

يرفض شميت أن يُحدّد ما هو سياسي بالاعتبارات السابقة؛ لأننا حين نربط بين وجود الدولة وتحقيق الأمن أو خدمة الناس، فنحن نحدد السياسي بما تمارسه الدولة في الداخل، بينما يقترن السياسي بالعلاقات الخارجية للدولة. إن كل أشكال الهيمنة التي تمارسها الدولة داخلياً لا تنتمي إلى السياسي ولا تحده؛ لأن هذا الأخير لا يبرز إلا حين تبدأ الدولة أو الجماعة السياسية تميز من يهدد وحدتها

المخالف للجماعة والمهدد لوحدها. وهنا قد يكون لمفاهيم العرق، الدين، اللغة، وكل ما له صلة بالوطنية أو القومية، الدور الحاسم ليتخذ العدو صفة العمومية.

حين تشتغل الدولة سياسياً وتميز عدوها من صديقها، لن يبقى بيدها حل إلا المواجهة والصراع من أجل السيادة والبقاء. بقاء الدولة وديمومتها رهينان إذن بمدى قدرتها على المواجهة والحفاظ على الاستقلالية، وهذا لا يتحقق من الناحية السياسية إلا بمواجهة أعدائها، وأي تردد في هذا الأمر يعني أن الدولة تتصرف ضد المبدأ الذي يحدد وجودها، وهو تصرف خاطئ وغير سياسي.

الصراع، وفق ما يحدده شميت، جزء لا ينفصل عن السياسي، وفيلسوفنا ليس أول من يشير إلى ذلك، لكن أن يذهب إلى الحد الذي يجعل من الربط بين السيادة والصراع عقيدة في المجال السياسي، فهذا نهج جديد، ولم يسبقه في ذلك أحد. فبأي وجه إذن ترتبط السيادة بالصراع والحرب؟

### 3. الحرب أو ظاهرة العداء

ارتبطت الحرب عند القدماء بالدفاع عن المدينة، لذلك كان يُنظر إليها باعتبارها حالة استثنائية، لا تلجأ إليها الشعوب إلا حين تستنفذ الوسائل السلمية الممكنة لحل النزاعات. لم تكن الحرب ضرورة، ولم تكن أيضاً ممّا يمكن تجنبه أو تفاديه، إنها

خطورتها بخلطهما بدلالات مُستقاة مما هو اقتصادي أو أخلاقي، أو تحديدهما بناء على تأويلات سيكولوجية وذاتية<sup>(13)</sup>.

سبقت الإشارة إلى أن الفعل السياسي لا يرتبط بالفرد بقدر ما يرتبط بالجماعة، أي أنه فعل يتميز بالعمومية *acte public*. وإن كان كذلك، فالفرد لا عدو له؛ للفرد خصم أو نذ أو منافس فقط، ولا نتحدث، في الحياة الخاصة، عن العدو وإنما عن المناوئ *adversaire*. أما العدو فهو عدو الجماعة، ويتصف هو الآخر بصفة العمومية<sup>(14)</sup>. إنه عدو عمومي ينضوي هو الآخر تحت جماعة سياسية، قد تتمثل في سيادة مستقلة، أو جماعة داخلية تُنازع السلطة العامة في سيادتها. بتعبير آخر، لا تكتمل صفة العمومية للعدو إلا إن كان عدوً سياسياً.

ما يجعل شميت يولي كل هذه الأهمية لمعيار التمييز بين الصديق والعدو، هو أنه متيقن من أن كل الجماعات السياسية إنما تتكّثل وفق معيار الصديق-العدو، ومن دونه لا يمكن فهم معنى السيادة؛ فالجماعة لا تسود إلا عندما تتبين من يعضد وحدتها أو من ينسفها. وإذا ما جاز للعدو أن يتخذ هوية خاصة به، فالمقصود بهذه الهوية هنا كل ما هو مخالف للجماعة السياسية ويحمل في ذاته إمكانية فنائها. لذلك فالعدو العام هو

(13) Carl Schmitt, *La Notion de politique*, op. cit, p. 65.

(14) « L'ennemi ne serait être qu'un ennemi public. ». Ibid, p. 67.

فهم حقيقة الحرب؛ لأننا بذلك نخلط بين الدوافع الاقتصادية والسياسية لنشأة الحرب. ليست كل أشكال الصراعات حروبًا، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إن كانت بدوافع سياسية محض. فالحرب هي الصراع المسلح الذي ينشب بين دولتين ذاتي سيادة، أو بتعبير شميت نفسه: «الحرب صراع مسلح بين وحدات سياسية منظمة»<sup>(17)</sup>. وسبب الحرب متضمن فيما هو سياسي؛ إذ تصبح إمكانية الحرب واردة حين يتَغَيَّنُ العدو، ويبرز خصمًا سياسيًا ومنازعًا لنا في السيادة. وإن شئنا تعريف الحرب من خلال مفهومي الوجود بالقوة والوجود بالفعل الأرسطيين، يمكن القول إن الحرب دفع للعداوة للخروج من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

ليست الحرب إذن «تتمة للفعل السياسي بوسائل أخرى»، بل هي السياسي عينه، ومن دونها يكف كل ما هو سياسي عن الوجود. وينضب السياسي باختفاء الصراع (بغيباب العدو)، وتتلأشى الجماعة السياسية وتختفي. وهذا يعني، عكس كل الطوباويين، أنه لا وجود لدولة دون أن تحمل في طياتها إمكانية الصراع. وفي هذا يقول شميت: «إذا كان قد حصل هذا في الماضي فأنا أجهله [...] وإذا كان سيحصل مستقبلاً فهو غير موجود»<sup>(18)</sup>.

أقرب إلى القَدَر منه إلى القوانين التي تحكم العلاقات بين الشعوب. بتعبير آخر، يمكن القول إن الحرب بقدر ما كانت مرفوضة عقليًا كانت مقبولة واقعيًا. وهذه الازدواجية التي اتسمت بها الحرب هي التي جعلت أفلاطون لا يعتبرها خيرًا ولا شرًّا، لكنها أصل شرور المدينة<sup>(15)</sup>.

لم تكن الحرب عند اليونان فعلًا مَقَامًا تمليه السياسة، وإنما كانت الفعل الذي يوقف السياسة، أي أنها جوهر مفارق لجوهر السياسة، تظهر حين تختفي السياسة، وتختفي حين تظهر السياسة. اختفت هذه النظرة إلى الحرب من المجال السياسي مع تأسيس الدول الحديثة، حيث صارت المسألة الحربية أولوية قصوى في المشاريع السياسية لهذه الدول. وقد عبر كارل فون كلاوزفيتز Clausewitz عن العلاقة التي تجمع الحرب بالسياسة حين قال: «الحرب استمرار للسياسة بوسائل أخرى»<sup>(16)</sup>. قد يكون كلاوزفيتز، بهذا التعبير البليغ، أدرك كنه الحرب، لكنه لا يزال ينظر إليها باعتبارها مجرد أداة أو وسيلة بالنسبة للسياسي.

تتملك أغلب من يحللون ظاهرة الحرب رغبة قوية للوقوف على أسبابها ودوافعها، سواء من أجل الحدّ منها أو من أجل رفع حدّتها، غير أن هذه النظرة لا تساعدنا على

(15) Platon, *La République*, traduit par Pierre Pachet, Gallimard, 1993, II- 373e-374b, p. 123.

(16) نقلًا عن: زهير العكوبي، *الحرب*، الرباط، دار الأمان، 2016، ص. 48.

(17) Carl Schmitt, *La notion de politique*, op. cit, p. 70.

(18) Ibid, p. 96.

Proudhon. وإذا كانت الإنسانية تعني التضليل والخداع، فلا يمكن العدول عن الحرب باسم الإنسانية؛ ولا يمكن أيضا شن الحروب باسمها؛ لأن القيام بحروب باسم الإنسانية، في نظر شميت، يعني تجريد العدو من صفاته الإنسانية، والدفع بالحرب إلى أقصى أبعادها اللإنسانية<sup>(22)</sup>.

ليس مفهوم الإنسانية مفهوماً مضللاً فحسب، بل هو في الحقيقة مفهوم إيديولوجي، توظفه النزعة الامبريالية لغايات اقتصادية محض؛ فبفعل تنامي الأنشطة الاقتصادية للدول الأوروبية في القرن التاسع عشر، كان لا بد للهيمنة الاقتصادية أن تصدر أولويات الأمم الأوروبية. ولتحقيق هذا الهدف، اختلقت هذه الامبريالية إيديولوجية جديدة (الليبرالية) تنزع إلى تحييد كل شيء، وحصر السياسي في نطاق قانوني محض. ولقد أصبحت الإيديولوجية الليبرالية، بعد أن نجحت في تحييد مجال التقنية، تتطلع إلى تحييد مجال الاقتصاد ككل، وهذا لا يتحقق إلا بفصله عن السياسي. تريد الامبريالية الاقتصادية، معتمدة على الليبرالية كإيديولوجية، أن تقطع حبل الوريد الذي يربط المواطن بالدولة. وتريد من المواطن أن يكون محايداً أمام السياسي، وأن يقطع جذوره من أي انتماء قومي. والسبيل الوحيد لتحقيق هذه الغاية هو الترويج لمفاهيم الحرية، المساواة والإنسانية.

لا تترك هذه النبذة الواقعية التي يتحدث بها صاحبنا أي مكان لمفاهيم الأخلاق، من قبيل العدالة والإنسانية، «فمنذ غرسوس Grotius، أصبح معروفاً بشكل عام أن العدالة غير متضمنة في تعريف الحرب»، كما يقول شميت<sup>(19)</sup>. وهو بهذا لا ينفىها من مجال السياسي وكفى، بل يقدم أيضاً المسوغات الفلسفية والتاريخية لهذا النفي. أما إن شئنا الحديث عن عدالة تخص السياسي، فهي عدالة الحرب بمجرد أن يتحدد العدو. وأي تردد في اتخاذ قرار الحرب، هو إجحاف في حق الجماعة السياسية. إذا كان الدخول في الحرب دفاعاً عن وحدة الكيان الجماعي تستلزمه دوافع وجودية، فالأمر لا يحتاج إلى تبريرات عقلية أو أخلاقية أو الاعتراض عليه باسم الدوافع الانسانية<sup>(20)</sup>.

لا تأخذ الحرب معناها خارج المجال السياسي، ولا تتعَيّن بمرجعيات فكرية أو قانونية. للحرب معنى واحد فقط، وهو أن تُقَرَّر ضد عدو حقيقي. عدا ذلك، فنحن نتحدث عن شيء آخر غير الحرب، أو أننا لا نفهم حقيقة الحرب. وهذا يعني أنه لا يمكن الاعتراض على الحرب باسم القيم الإنسانية، ليس فقط لأنها لا تنتمي إلى السياسي؛ بل لأن مفهوم الإنسانية مفهوم مُضَلَّل، وأن من يقول به «يريد الخداع»، على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي بيير جوزيف برودون<sup>(21)</sup>.

(19) Ibid, p. 90.

(20) Ibid, p. 96.

(21) Ibid.

(22) Ibid, p. 97.

حروبًا بين الأصدقاء؛ لأن الصديق في التحديد السياسي هو الصديق العمومي<sup>(25)</sup> ami public. وما يستلزمها ليس هو الصراع حول السيادة، بل الصراع حول الشرعية. بتعبير آخر، ما يدفع أبناء الوطن الواحد ليحاربوا بعضهم البعض ليس هو الصراع على حيازة الأرض، وإنما الخلاف حول من له الحق في القرار السياسي. والمعيار الذي نحدد به من له هذا الحق هو الذي يساعدنا على فهم ما المقصود بالسيادة.

#### 4. مفهوم السيادة

تمت الإشارة في السابق إلى أن مجال السياسي ليس مجالاً معيارياً ولا أخلاقياً، وليس مجال الفكر أو النظر، بل هو مجال الفعل action، والفعل في الأصل قرار décision. وحين يتعلق الأمر بالسيادة، لا بد أن يستند القرار إلى القوة حتى يصير نافذاً. ومن بين ما يشمل القرار السيادي décision souveraine حفظ الأمن في الداخل، والأمر بالحرب في الخارج، وكلاهما يستلزم أن تكون السيادة مستقلة وقاهرة، ولا معنى للحديث عن الدولة في غياب أحدهما. حين يتحدث شमित عن قوة الدولة واستقلاليتها، فهو لا يعني بذلك إلا وحدة السيادة. فمن يمثل هذه السيادة إذن؟

الحرب بالنسبة لشमित قرار سياسي، وهي أيضًا بمثابة نابض أساسي للوجود الإنساني، شريطة أن نفهم منها ما تستوجبه العداوة<sup>(23)</sup>، لا التنافس أو الحقد أو الكراهية. إن جميع الصراعات التي نشنها ضد الخصوم، مهما كانت حدتها وضراوتها لا تسمى حروباً. لذلك يجب التمييز بين الصراعات التي تنشأ بين أبناء الوطن الواحد والصراعات التي نواجه فيها أعداء حقيقيين، كما يميز أفلاطون بين stasis و polémos. يعني لفظ «ستاسيس» الصراع الذي ينشب داخل المدينة، أو الحرب الأهلية إن شئنا أن نسميه بلغة معاصرة، أما «بوليموس» فهو الحرب بين الجماعات cités. والحرب الحقيقية بالنسبة لأفلاطون هي «البوليموس» وليس «ستاسيس»؛ لأن الأول هو الذي يحدد المدينة وحدةً سياسية<sup>(24)</sup>.

يسير شमित على نهج أفلاطون في تحديده لما نعنيه بالحرب، التي لا يمكن فصل دلالاتها عما هو سياسي، وهي تشترط دائماً ما يسميه فيلسوفنا بـ«التمييز بين الصديق والعدو»، كما أشرنا إلى ذلك من قبل. ولا تقتضي أشكال الحروب الداخلية وجود عداوة، وهي أيضًا ليست

(23) «Toute déclaration de guerre est une déclaration d'hostilité, cela va de soi.», Carl Schmitt, *Théorie du partisan*, traduit par Marie-Louise Steinhäuser, Paris, Flammarion, (1992), p. 294.

(24) Jean-Vincent Holeinder, «Carl Schmitt penseur des transformations de la guerre», in Carl Schmitt : Concepts et usages, sous la direction de Serge Sur, Paris, CNRS éditions, (2014), p. 77.

(25) لا يتحدث شमित كثيراً عن دلالة الصديق أو الصداقة، وقد ارتأينا أن نستعمل هنا مفهوم الصديق العمومي قياساً على مفهوم العدو العمومي.

رغم الشهرة التي حظي بها مبدأ فصل السلط في الديمقراطيات الحديثة، فهناك من رأى فيه مجرد مبدأ لتقاسم السلطات بين المتنافسين حول الحكم<sup>(28)</sup>، وهناك من رأى فيه مبدأ مُعيّناً للحكم؛ لأنه يفرغ السلط من مضمونها حين يحصر وظيفتها في تأمين توازن السلطات ومراقبة بعضها البعض. وهذا من شأنه أن يضعف الدولة، ويفوت عليها فرصة اتخاذ القرار الحاسم والمناسب.

لم يكن بنيامين كونستان B. Constant مقتنعاً بمبدأ فصل السلط باعتباره وسيلة للحد من تعسف السلطة؛ لأن من شأن اتفاق هذه السلط القضاء على حقوق الأفراد وحرّياتهم. لذلك دعا، بدلاً من الفصل بين السلط، إلى تقنينها بحيث لا يُسمح لها أبداً بانتهاك حُرمة الناس<sup>(29)</sup>. ويعبر عن هذا الرفض بوضوح أكبر حين يقول: «إن مواطني الأزمنة الحديثة، على خلاف ما كان عليه العهد في الأزمنة القديمة، بدل أن يطالبوا بالمشاركة في السلطة، يسعون إلى الاستقلال عنها، عن طريق التمثيل وفصل السلط»<sup>(30)</sup>.

(28) كريستيان دولكامباني، *الفلسفة السياسية اليوم*، مرجع سابق، ص. 84-85.

(29) Benjamin Constant, *Principes de politique*, in *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, (1997), p. 317.

(30) فرنسوا شاتليه وآخرون، *معجم المؤلفات السياسية*، ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، (2001)، ص. 85.

لم يعد مقبولاً، بعد كل من جون لوك J. Locke ومونتيسكيو Montesquieu، أن تستفرد جهة واحدة داخل الدولة بكل السلط، بل صار من الضروري أن تتوزع على أكثر من مؤسسة، إحقاقاً للحريات والمساواة، وضمناً لحرمة القوانين التي يفترض فيها تجسيد الإرادة العامة. لقد دعا مونتيسكيو، في مؤلفه الشهير **روح القوانين**<sup>(26)</sup>، إلى فصل السلط، بحيث لا يعود حق التشريع في يد من ينفذ القوانين، ولا حق التنفيذ في يد من ينطق بالأحكام، ولا حق النطق بالأحكام في يد من يشرع القوانين. وكانت الغاية من فكرة فصل السلط الحيلولة دون تعسف السلطات<sup>(27)</sup>.

ارتبطت فكرة التعسف في استعمال السلطة، قبل مونتيسكيو، بطبيعة الحكم؛ وكان يُعتقد أنه كلما تركّز الحكم في يد شخص واحد اعتبر حُكماً تسلطياً، وكلما اتسع ليشمل جهات مختلفة اعتبر حكماً حُرّاً وصالِحاً. هكذا ارتبطت الأنظمة الحُرّة والصالحة في أذهان الناس بالأنظمة التي يسود فيها الشعب. يرفض الفيلسوف أن يُفهم من الحرية أن يفعل الناس ما يريدون؛ لأن «الحرية أن نفعل ما تسمح به القوانين». لا يعود، حين نربط الحرية بالقانون، صلاحُ الأنظمة يتحدّد بمن يحكم، وإنما بوجود «سلطة تحدّ السلطة»، أي بوجود سلط مستقلة ومتوازنة.

(26) هناك من يفضل ترجمة كتاب مونتيسكيو *l'esprit des lois* بـ **روح الشرائع**. وقد أترنا استعمال إسم **روح القوانين** لشهرته بين القراء.

(27) مونتيسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعير، هندسور، هنداوي، (2018)، ص. 295.

العنف، والخروج من حالة الطبيعة، حالة «الإنسان ذئب أخيه الإنسان»، فلا يمكن أن يُقيد بأي سلطة خارجية.

إذا كانت السيادة جزءًا من العقد معنى ذلك أنها تخضع لقوة عليا، أي لسيادة أخرى، ولما كانت السيادة بالتعريف ما لا يُعلى عليه، فلا يمكن أن تتحدّد بالقوانين والعقود، بل هي التي تضمن سرّيان ما تنص عليه التشريعات والالتزامات بين الأفراد داخل المجتمع. لكن حين نقول إن السيادة كيان مستقل عن القانون ومتعال عن العقود والالتزامات، فنحن نُضفي عليها صفات أقرب إلى المُطلَق منها إلى الواقع. ومن أجل الخروج من هذا اللبس، يُحدد جوليان فرند J. Freund، [السيادة، وهو يشرح مفهوم العقد عند هوبز، باعتبارها «عهدًا» أو «هبة» تمنحها للمجتمع لتأمين وجوده دون أي التزام من قبلها بالمقابل<sup>(33)</sup>].

قد يكون حرص صاحب **اللفياتان** على وحدة السيادة واستقلاليتها مفهومًا، بالنظر إلى الظروف (الحروب الأهلية) التي عاشها المجتمع الإنجليزي في عصره، لكن ما الذي يبرر حرص شميث على وحدة السلطة السيادية؟ لعل ما يجعل شميث يستमित من أجل هذه الوحدة، هو أنه حين يتعلق الأمر بـ *juss belli* (الحق في الدفاع أو الحق في الحرب)، فلا يمكن أن تكون

يرفض كارل شميث، هو الآخر، فكرة فصل السلط، غير أن دوافعه مختلفة عن دوافع كونستان؛ إن ما يهمه ليس حقوق الأفراد وحرّياتهم، وإنما قوة الدولة ووحدة سيادتها. ويصل إلى هذه القناعة يعود الفيلسوف إلى القانون (الدستور)، الذي يحتاج به أنصار فصل السلط، لينسف مبرراتهم، وليؤكد أن سيادة الدولة أولى من كل قانون؛ لأن الدولة هي التي تصنع القانون وليس العكس. وهو ما يعبر عنه بمقولته الشهيرة: «صاحب السيادة هو الذي يقرر حالة الاستثناء»<sup>(31)</sup>. وحالة الاستثناء هذه ليست إلا تعليقًا للقانون وكل الوسائل العادية لممارسة السلطة.

صاحب السيادة، في نظر شميث، هو من يملك كلمة الفصل في القرارات الحاسمة التي يتوقف عليها وجود الدولة، إنه هو الذي يقرر، وهو الذي يلزم الجميع بالخضوع لقراراته. إن تصور صاحبنا للسيادة شبيه بصورة العاهل في ليفياتان Léviathan طوماس هوبز T. Hobbes، فهو الآخر لا يخضع لأي سلطة، بما في ذلك سلطة المتعاقدين الذين توجّه حاكمًا؛ لأنه ببساطة ليس طرفًا في العقد<sup>(32)</sup>، لذلك فهو لا يخضع لأي التزام عدا ما هو موجود من أجله؛ فإذا كان موجودا للقضاء على

(31) كارل شميث، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانية الساحلي وباسر الصاروط، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (2018)، ص23.

(32) يرى توماس هوبز أن تشكل الجماعات السياسية إنما حصل نتيجة اتفاق الأفراد على الانتقال من حالة الطبيعة (حالة الفوضى والعنف) إلى حالة المدنية (حالة النظام)، واختيار طرف خارج الاتفاق ليكون حَكَمًا بينهم.

(33) جوليان فرند، **جوهر السياسة**، ترجمة فاروق الحميد، دمشق، الفرقد، (2016)، ص57.

يريده الناس، بينما هي عند شميت سيادة شخصية *souveraineté personnelle* (**مرتبط بالشخص الحاكم**)؛ إذ لا يمكن للمعيار، الذي هو مجرد صورة أو حكم، أن يسود على الفعل، لذلك لا يمكن للقانون أن يسود على القرار. هذه الأولوية الممنوحة للفعل على حساب المعيار، جعلت من شميت صاحب النزعة القرارية *décisionnisme* ومؤسسها في الفكر السياسي. لكن قبل بيان ما المقصود بهذه النزعة، لنوضح أولاً ما المقصود بالسيادة المعيارية؟

## 5. السيادة المعيارية

تعتبر المقاربة المعيارية *normativisme* الاتجاه الراديكالي في الوضعية القانونية *positivisme juridique*، التي تزامن ظهورها مع ظهور العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر. ولقد غزت المَوْضَعَة *positivisation*، خلال هذا القرن، كل المجالات التي تهتم بدراسة الإنسان، من أجل تجاوز النظرة الميتافيزيقية وفصل القيم الاجتماعية والأخلاق عن الوقائع الإنسانية. إن تقسيم تاريخ البشرية إلى مراحل الثلاث، مع الفيلسوف الفرنسي أوجيست كونت *Auguste Comte*، من اللاهوت إلى الميتافيزيقا إلى العلم الوضعي، قد بلغ ذروته أواخر القرن التاسع عشر ولم يستثن أي مجال معرفي. وأصبح، منذ كونت، تطبيق نماذج العلوم الطبيعية في دراسة الوقائع الإنسانية ظاهرة العصر، ولا يمكن أن يكون البحث القانوني استثناء.

سلطة القرار مشتتة بين أكثر من جهة داخل الدولة، ولا يمكن لصاحب السيادة أن يطلب تفويضاً من أحد، لاتخاذ قرار الحرب ضد عدو خارجي. الحرب من احتكار الدولة، والقيام بها أو الامتناع عنها من مهام صاحب السيادة وحده. إنه بمجرد أن يتعين العدو، تصير كل الجهود السياسية موجهة ضده، ولا معنى للتنازع حول السيادة من قبل جهات داخلية.

لا يستقيم وجود الدولة إلا بالاستقلالية، وهذه الأخيرة لا تعني شيئاً غير الحق في الحرب، حين يكون أمراً مُبرَّراً، وصاحب السيادة هو الجهة الوحيدة التي تحتكر هذا الحق. لذلك فالسيادة تتأسس على وحدة القرار، ولا يمكن أن تقبل أي تعددية أو أن يكون القرار السيادي متوقفاً على إجماع الهيئات المنتخبة. هذا الموقف الذي اتخذه شميت إزاء السيادة هو الذي جعله يعادي تصور النزعة الوضعية<sup>(34)</sup> *positivisme*، التي تربط السيادة بالقانون، وتشتترط في كل قرار سياسي أن يحترم المعايير القانونية، وإلا اعتبر قراراً غير شرعي وخارج القانون.

تتجسد السيادة عند الوضعيين في صورة معيارية (قواعد متوافق عليها)، أي أن السيادة ما تُقره قوانين الدولة وليس ما

(34) تعتبر الوضعية بشكل عام المذهب الذي يحاول أن يكشف القواعد أو المبادئ التي تشرط الوقائع والأحداث كما هي موجودة في الواقع، أما الوضعية القانونية فهي الاتجاه الذي يرفض إسناد القوانين إلى أصلها الطبيعي أو الإلهي، ويصر على النظر إلى القوانين وفق المعايير التي يُقرها الأفراد فيما بينهم داخل المجتمع.

كانت السياسة تتقاطع مع الأخلاق حينما يتعلق الأمر بالحق والحرية والعدالة، فلا يمكن أن نرهن الفعل السياسي بما هو قيمي نسبي، بل لا بد البحث عن معايير عامة مشتركة هي التي يجب أن تحدد ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني داخل الدولة.

وجود معايير عامة لا يعني التعاقد أو التوافق على مصالح مشتركة، بل يعني، بتعبير كيلسن، «تعليق ما يفصلنا عن الآخرين من أجل ما يوحدنا بهم»<sup>(35)</sup>. لا يمكن إذن، بهذه الصيغة، أن نعبر عن الإرادة العامة إلا عبر مؤسسات خاصة هي التي تحدد ما هو حق وما ليس بحق، أي أن الإرادة العامة هي ما تقرره مؤسسات الدولة وليس الأشخاص. وإذا كانت السيادة ترجمة لهذه الإرادة؛ فالسيادة هي أيضًا ما تمارسه مؤسسات الدولة، وما تُحدده تشريعاتها.

كان يُنظر إلى القانون والدولة، قبل مجيء كيلسن، باعتبارهما جوهرين مختلفين؛ فالدولة سابقة على وجود القانون؛ لأن وجود القانون يفترض وجود الدولة. لكن من جهة أخرى، فلا غاية من وجود الدولة غير حماية القانون. هكذا كان يُبرر تارة وجود الدولة بوجود القانون (دولة القانون)، وتارة أخرى وجود الدولة لحماية القانون. لكن رغم هذا التناقض الذي يبيم علاقة القانون بالدولة،

تسعى الوضعانية القانونية إلى معالجة الوقائع القانونية بوصفها نسقًا موضوعيًا مستقلًا ومكتفيًا بذاته، بحيث تفصل النظرية القانونية عن كل تأثير أخلاقي أو قيمي؛ أي أنها تسعى إلى جعل البحث القانوني مبحثًا علميًا مستقلًا، يهتم بالواقعة القانونية كما توضع من قبل مؤسسات الدولة، وهذا لا يتحقق إلا بتمييز الواقعة fait عن المعيار norme، ومن ثم فصل القانون عن السلطة. بتعبير آخر، تطمح الوضعانية القانونية إلى عزل المجال القانوني عن أي تأثير سياسي. وهذا لا يتحقق إلا بحيادية الجهاز التنظيمي القانوني أمام المهام السياسية للدولة، بحيث تصبح، بتحقيق هذا الفصل بين ما هو قانوني وما هو سياسي، أسئلة العدالة justice والمشروعية légitimité كامنة فيما هو قانوني.

سيبلغ هذا الطموح الوضعاني في مجال القانون ذروته مع المنظر القانوني هانز كيلسن Hans Kelsen، صاحب النزعة المعيارية في دراسة القانون. لقد حاول كيلسن أن يعالج إشكال القيم المحددة للسلوك الإنساني بالتركيز فقط على المعايير القانونية، رافضًا أي وجود للسيادة السياسية خارج القانون. ولعل السبب الذي دفعه إلى تبني هذا الموقف هو استحالة التفكير عقليًا في حقيقة القيم الأخلاقية؛ لأنها نسبية وظرفية، بل وذاتية أيضًا. وإذا

(35) Carlos-Miguel Herrera, « Kelsen et le libéralisme », in *Le droit, Le politique autour de Max Weber*, Hans Kelsen et Carl Schmitt, Paris, L'Harmattan, (2000), p. 58.

الديمقراطي الذي يستلزم إرادة منسجمة وموحدة<sup>(39)</sup>. وإذا كان من شأن الديمقراطية التي يدعو إليها كيلسن تشيبت الإرادة العامة وتقسيم الوحدة السياسية، فهي ليست من السياسي كما يحدده شميت.

## 6. شميت ضد كيلسن

يبدو أن التمييز الذي تقيمه المعيارية بين الحدث (الفعل) والمعيار (القانون)، والذي عليه تؤسس فكرة استقلال القانون عن السياسي، هو قفز عن الواقع وتأسيس لميتافيزيقا جديدة في مجال القانون، ميتافيزيقا تنظر إلى مفهوم الدستور (الوضعي) باعتباره ميثاقاً يربط الدولة بالمواطنين، أو يربط الأمير بالبرلمان. بينما هو في الواقع غير ذلك. وهذا التصور ناتج عن النظر إلى الدستور باعتباره جزءاً أو نوعاً من القانون، يصدر عن ميثاق اللجنة التأسيسية، وهو الذي يحدد نوع الوحدة السياسية وشكلها<sup>(40)</sup>. لكن هذا يقتضي، قبل وجود الدستور، وجود الوحدة السياسية، إلا إذا كان المعلول أصل العلة!

لا يوجد الدستور، بالمعنى الوضعي، إلا لتحديد الإطار أو الصورة العامة التي تختارها الوحدة السياسية، غير أن هذه الصورة يمكن أن تتعدل، أن تتغير، أو تلغى دون أن تنمحى الدولة. يعني هذا أن ما يضمن بقاء الوحدة

فلا أحد، حسب كيلسن، اهتم بمعرفة ماهية الدولة ولا ماهية القانون<sup>(36)</sup>.

حين يربط كيلسن بين السيادة ومؤسسات الدولة، فهو يشير إلى أنه لا وجود للدولة خارج القانون، والعكس أيضاً صحيح<sup>(37)</sup>. لكن لتحقيق هذا التماهي بين الدولة والقانون، لا بد من وجود دستور باعتباره معياراً أعلى هو الذي يحدد ما هو قانوني وما ليس بقانوني، وهو الذي يرسم الحدود الفاصلة بين مؤسسات الدولة، وهو الذي يضع الحدود القانونية لممارسة السلطة<sup>(38)</sup>.

لكن إذا أصررنا على الجمع بين القانون والدولة، أو بين الدستور والسلطة، فهذا يعني أن النظام السياسي عند كيلسن لا يخرج عن النظام البرلماني، أي الديمقراطية التمثيلية. وحين نقول الديمقراطية التمثيلية فنحن لا نعني بذلك إلا نظام الحكم الانتخابي، الذي تُسند فيه السلطة إلى من يملك النسبة الغالبة من الأصوات؛ أي أن نظام الحكم عند كيلسن نظام حزبي تعددي، يستحيل أن تتحقق فيه الإرادة العامة، بل كل ما يمكن أن يتحقق فيه هو أن يحكم البعض وأن يخضع البعض الآخر، في صراع دائم ومستमित من أجل السلطة، وهذا نقيض النظام

(36) Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, traduit par Charles Eisenmann, Bruxelles, Bruylant, (1999), p. 281.

(37) يقول كيلسن في هذا الصدد: «كل قانون هو قانون دولة، لأن كل دولة هي دولة قانون». انظر: Carlos-Miguel Herrera, «Kelsen et le libéralisme», op. cit, p. 55.

(38) Ibid, p. 53.

(39) J.J. Rousseau, *Contrat Social*, Verviers, Marabout université, (1994), p. 105.

(40) Carl Schmitt, *Théorie de la constitution*, traduit par Lilyane Deroche, Paris, Quadrige, (2008), p. 152.

الثورات (الثورتان الفرنسية 1879 والبلشفية 1917). يرى المتأثرون بنظريات العقد الاجتماعي أيضاً أن الدستور هو الضامن لوجود الدولة والمحافظة على سيادتها، في حين أن الدستور لا يتضمن أي إطلاقية في ذاته، وأن أقصى ما يمكن أن يقدمه هو التعبير عن روح السيادة، لا أن يكون بديلاً عنها؛ لذلك فهو لا يؤسس شيئاً ولا يوجِد شيئاً؛ لأنه موجود بقرار من غيره<sup>(42)</sup>.

يتوقف وجود الدستور إذن على وجود الوحدة السياسية، التي تستلزم بدورها وجود السيادة. وهذه الأخيرة ليست شيئاً آخر غير القدرة على الفعل والقدرة على اتخاذ القرار. إنها في الأصل معطى واقعي، ولا تصير مفهوماً أو معياراً قانونياً إلا إذا كان الوضع مستتباً. وفي هذا يقول شميت: «تتوقف صلاحية الدستور على وجود إرادة سياسية لدى من يمنحه»<sup>(43)</sup>. ويقول أيضاً: «جميع أنواع المغيّرة القانونية normalisation juridique، بما فيها تععيد الدستور الشرعي، تقتضي وجود تلك الإرادة»<sup>(44)</sup>؛ أي أن صلاحية كل قانون بما هو تنظيم معياري، بما في ذلك القانون الدستوري، تتوقف في النهاية على قرار سياسي سابق، يؤخذ من طرف قوة أو سلطة سيادية خارجية، مستقلة عن القانون.

الدستور، بالمعنى السابق، لا يسود ولا يصنع حكماً ولا يؤسس نظاماً؛ إنه بلغة علماء الكلام المسلمين «مُحدَثٌ»، ليس له وجود في

السياسية واستمراريتها ليس هو الدستور وإنما من يستطيع أن يقرر ويُطاع بدستور أو بدونه. توجد دائماً، خلف الدستور وخلف ميثاق اللجنة التأسيسية، ذات قدرة على التصرف agir، وعلى حفظ النظام العادي للدولة حتى يمكن للدستور أو القانون أن يسود.

شروط وجود الوحدة السياسية وبقاؤها ليس هو الدستور، وإنما وجود العاهل أو صاحب السيادة. لذلك فنحن لا نفهم في الواقع، حين نربط بين النظام والدستور، دلالة ما يعنيه هذا الأخير. لم تتحدد دلالة الدستور باعتبارها جملة من المبادئ التي تُحدد ما ينبغي أن تكون عليه قوانين الدولة ومؤسساتها إلا بعد ثورات القرن الثامن عشر. هذه الدلالة مُخالفة لما كان عليه الحال عند القدماء، اللذين لم يستعملوا لفظ الدستور إلا للإشارة إلى نظام الحكم. لقد وظف كل من أفلاطون وأرسطو هذا اللفظ للإشارة إلى أصناف الحكم المعروفة؛ الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية. وسيكرر هذا التصنيف لاحقاً مع جون بودان وهوغو غروسويس وتوماس هوبز<sup>(41)</sup>.

يفهم هؤلاء الفلاسفة كلهم من الدستور شكل أو نظام الحكم. فما الذي يجعل الوضعانيين يعتقدون أن الدستور يصنع الدولة (السيادة)؟ كل من يرى أن الدولة صنعة الدستور، فهو ينطلق، في نظر شميت، من واقع دول تأسست على نحو جديد (الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً) أو من واقع بعض

(42) Ibid, p. 150.

(43) Ibid, p. 152.

(44) Ibid, p. 153.

(41) Ibid, p. 132-133.

النزعة التقريرية من حالة الاستثناء، ويحاول أن يتبين الصورة الحقيقية للقانون. وهكذا يخلص إلى أن سريان القانون بشكل طبيعي يستلزم وجود وضع عادي، وحتى في هذه الحالة، فهو يتوقف على وجود من ينقله من صورته المعيارية إلى الفعل، أي أن قوة القانون لا توجد في المعيار، بل لدى من يجعله نافذاً. وهذا يعني أيضًا أنه لا يمكن للقانون أن يسود بدون سلطة القرار.

واضح من كلام شميت أن الدستور ليس معيارًا ولا مرجعًا للفعل السياسي، كما أنه في الأصل غير منفصل عن السيادة باعتبارها الحق في الأمر، وهذا الحق لا يصدر إلا عن الجهة التي تمثل السيادة. لكن هل يصدر من يملك السيادة أو أمره بشكل اعتباطي، أم أنه يستند إلى ضوابط هي التي توجه وتحكم القرار السياسي؟ وإذا كان لا بد أن يتسم كل قرار سياسي بالمشروعية، فمن أين يستمد العاهل مشروعية القرارات التي يصدرها؟

## 7. القانون باعتباره ناموسًا

حينما نعزو أصل القانون (الدستور)، في نظر شميت، إلى التعاقد أو إلى المعايير الوضعية، فنحن لا نفهم حقيقة القانون. لذلك لا يجب أن ننساق وراء الإيديولوجية الحديثة، التي تختزل كل شيء في الشرعية المبنية على التصويت والمؤسسات الديمقراطية الحديثة (الدستور والبرلمان)، ولا يجب أن ننطلق من القيم التي توجه النشاط الإنساني في عصرنا،

بل وجوده بغيره؛ بينما وجود السيادة أصيل وأولي. لا تفصل السيادة عن الوحدة السياسية، وإذا كانت هذه الوحدة موجودة، فالسيادة تقوم على مبدئين أساسيين: «الحق في الوجود» ضد كل ما يهددها، و«الحفظ الذاتي للوجود» ضد كل هيمنة من غيرها.

قد يبدو في كلام شميت بعض المبالغة؛ لأنه للدستور، في أغلب الدول الديمقراطية، الكلمة الفصل في كل صغيرة وكبيرة؛ ولا يمكن لمن يتولى أمر السلطة فيها أن يسلك كما لو كان الدستور غير موجود. هنا يجب التمييز. كما ينصحنا بذلك شميت نفسه، بين الوضعين العادي وغير العادي للدولة. صحيح أنه حين يكون النظام مُستتبًا داخل الدولة، قد نعزو إلى القانون السير العادي للنظام، وقد نسقط من اهتماماتنا سؤال السيادة. لكن بمجرد أن تهب العاصفة، ينبعث هذا السؤال من الرماد، ويستجدي الجميع بالسيادة، ولن يكون صاحب السيادة هنا إلا من يستطيع إخماد العاصفة، ويرجع الأمور إلى سابق عهدها. صاحب السيادة إذن هو الذي يستطيع أن يصنع النظام حين يكون مفقودا، وهو الذي يستطيع أن يحافظ عليه حين يصير موجودًا.

تعلمنا الفلسفة أن الحقيقة غير مُعطاة في ظاهر الأشياء ولا في سيرها العادي، بل في تفاصيلها وفي نقائضها. هذه القاعدة مناسبة جدًا لفهم طبيعة نقد شميت للوضعية القانونية؛ فبينما تؤسس هذه الأخيرة السيادة بناء على الوضع العادي للنظام، ينطلق صاحب

الصورة، «فلا أحد يمنعنا مما تمنحه الأرض لنا»<sup>(46)</sup>. حق الإنسان في الأرض ثابت، ولا يمكن أن تُقننه القوانين الوضعية بصورة تنسف الصلة التي يتصل بها الإنسان بالأرض، سواء تعلق الأمر بما يحصل عليه الناس دون جهد أو بما ينالونه بسواعد أيديهم.

عمل الإنسان على الأرض محكوم بإعداد الأرض للفلاحة والزراعة، أي بإصلاحها ورسم حدودها. وينتج عن هذا العمل ظهور سياجات وأسوار وحدود ومنازل وعمارات. وهذا يؤدي بدوره إلى ظهور أنظمة مستقرة على شكل عائلة أو عشيرة أو قبيلة أو دولة أو أنماط أخرى من التنظيمات السياسية؛ ويؤدي أيضًا إلى ظهور أشكال من السلط والتحكم<sup>(47)</sup>.

يعود كل فعل قانوني وكل فعل سيادة إذن إلى حيازة الأرض وما يرتبط بهذه الحيازة من أنشطة. هكذا يمكن القول، مع شميث، إن ارتباط القانون بالأرض ذو وجوه ثلاثة: مكافأة العمل وحدود معترف بها *limite établie* وصورة نظام عمومي<sup>(48)</sup>. يتمثل الوجه الأول لهذا الارتباط في المكافأة التي يحصل عليها المشتغل في الأرض، وليس صدفة أن يرتبط الربح أو الكسب لدى عامة الناس بعرق الجبين. ويخص الوجه الثاني وجود مساحة محددة، فالقانون لا يصير معترفًا به، في حيازة أرض ما، إلا إذا كانت حدود هذه الأرض مرسومة

لفهم حقيقة الفعل السياسي؛ لأن الفعل هو الذي يحدد القيمة وليس العكس.

ومن جهة أخرى، فحين نمنح الأولوية للفعل على القيمة، فمعنى ذلك أن الأصل هو الطبيعة لا الثقافة، ولا وظيفة للثقافة إلا أن تُحدد وتقنن ما هو طبيعي. وإذا كانت طبيعة الإنسان تكمن في العلاقة التي تربطه بالأرض، فإن أولى صور هذه العلاقة قد اختزلت في البدايات الأولى للوجود الإنساني في القنص والصيد ثم الزراعة. وإذا كان النشاطان الأولان نشاطين حُرَّين، يمارسان دون ضوابط، فعلى العكس من ذلك، تشتت زراعة الأرض، نظرًا لما تستوجه من استقرار وإصلاح وترسيم للحدود، مجموعة من الضوابط، أهمها الحق في الحيازة أو الامتلاك.

الحق في الامتلاك أول قانون احتكم إليه الإنسان، وأول فعل سيادة مارسه؛ لأنه لا معنى لهذا الحق دون أن يوجد آخرون يقرونه ويخضعون له. وإذا كان هذا الحق مرتبطًا بالنشاط الإنساني المتعلق بحيازة الأرض، فالأرض مصدر القانون الذي يحتكم إليه الإنسان. لذلك يقال في اللغة الأسطورية، حسب ما أورده شميث في مؤلفه **ناموس الأرض**، «الأرض أم القانون»<sup>(45)</sup>.

الأرض ليست أم القانون فحسب، بل هي أكثر من ذلك، إنها أم الناس، بتعبير أفلاطون، وإذا كانت الصلة بين الإنسان والأرض بهذه

(46) Platon, *Les Lois*, op. cit, XII - 957e-958e, p. 996.

(47) Carl Schmitt, *Le Nomos de la Terre*, op. cit, p. 47.

(48) Ibid.

(45) Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre*, traduit par Lilyane Deroche, Paris, Quadrige, (2012), p. 47.

ناموس<sup>(50)</sup> nomos. وقد استعمل هذا لفظ عند أفلاطون بمعنى القاعدة، وعند أرسطو بمعنى النظام. وأصبح المفهوم يستعمل من بعدهما للإشارة إلى «ما يجب أن يكون»، أي بنفس دلالات كل من psèphismag thesmos، في حين أنها مفاهيم متمايزة.

يشير لفظ thesmos إلى ما هو موضوع ومعترف به، كما يعني أيضًا القاعدة الثابتة. واستعمل لاحقًا بمعنى العادات coutumes أو القانون الذي يستمد شرعيته من الأسلاف. أما لفظ psèphisma فيعادل القرار الذي يتخذ عبر التصويت décision votée، وهو مشتق من كلمة psefos، أي الحصة (الحجر الصغير)؛ وهي الوسيلة التي كانت تعتمد في التصويت، ليعني لاحقًا القرارات الشرعية التي تتخذها الجمعية<sup>(51)</sup>.

يتميز لفظ ناموس nomos عن اللفظين السابقين باعتباره ما يوضع أو يؤسس بالمشاركة ce qui est établi en partage؛ ويشير أيضًا إلى ما يستعمل بشكل جماعي. يعني هذا أن الناموس هو القانون الذي ينبع من الجماعة؛ وبذلك فهو أقرب إلى دلالة السيادة منه إلى دلالة القاعدة أو القانون.

المراد من الوقوف على الدلالة الاشتقاقية لفظ ناموس هو النأي عن ترجمته بحكم أو

(50) « Le mot grec pour la première mensuration qui fonde toutes les mesures ultérieure, pour la première prise de terres en tant que première partition et division de l'espace, pour la partition et la répartition originelles, c'est : nomos. ». Ibid, p. 70.

(51) Musagora, <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennetefr/democratie-lois.htm>.

ومحددة. في غياب ذلك، كل شيء مشاع وكل شيء مباح. حين ترسم الحدود ويجني الإنسان مكافأة عمله، تكون الصورة قد اكتملت كعلامة على ظهور نظام عمومي؛ وهو الوجه الثالث لارتباط القانون بالأرض.

تستلزم حيازة الأرض وتشييد المدن دائما ترسيم الحدود وتوزيع الأراضي المستعملة. وجميع العلاقات القانونية والمؤسسية داخل المدينة ما هي إلا صورة بَعْدية لفعل الحيازة والترسيم. لذلك يمكن القول إن حيازة الأرض بمثابة الميثاق الأصلي المؤسس للقانون. ويتم هذا التأسيس، في نظر شميت، عبر مستويين: يحصل الأول داخليًا، في قلب الجماعة التي استحوذت على الأرض. فالتقسيم أو التوزيع الأول للأرض يخلق النظام الأول لكل علاقات الاستحواذ والتملك، وهو ما يحدد أيضًا إن كانت الملكية عامة أم خاصة، فردية أم جماعية. وسواء كانت الملكية فردية أو جماعية أو هما معًا، فهي تعود قانونيًا دائمًا إلى فعل الحيازة الذي تم بصورة جماعية، وتختزل قانونيًا أيضًا في العقد المؤسس المشترك لفعل الحيازة. ويرتبط المستوى الثاني بالخارج؛ وفيه تجد الجماعة التي استحوذت على الأرض نفسها في مواجهة مع جماعة أخرى استحوذت هي أيضًا على الأرض. وجميع العلاقات التي تنشأ نتيجة هذا الاصطدام، تندرج ضمن ما يسمى بالقانون الدولي<sup>(49)</sup>.

يُعبّر باليونانية عن العلاقة التي تجمع بين القانون وحيازة الأرض، حسب شميت، بلفظ

(49) Ibid, p. 50.

يوظف باعتباره مجازًا، كما هو الحال بالنسبة للموسيقى حينما نتحدث عن الناموس باعتباره إيقاعًا أو نغمًا موسيقيًا، لكن فيما يخص تاريخ القانون، لا يمكن إغفال صلته بحدث تاريخي يتعلق بحياسة الأرض وتوزيعها.

يعتبر الناموس في الأصل بمثابة حق أو قوة تسمح للشعب ما بحياسة أرض والاستيطان عليها، يصير هذا الحق أو هذه القوة مجسدين بتأسيس مدينة أو مستعمرة<sup>(52)</sup>. وحينما نتحدث عن المدينة أو المستعمرة، فالناموس هنا ليس قانونًا ثابتًا، بل إنه يتسع ويكبر بقدر ما تتسع الجماعة وتكبر<sup>(53)</sup>. لذلك يشبه عادة بالمتراس *rempart* أو الحصن عند الفلاسفة اليونان، كما ورد في إحدى شذرات هراقليط بأنه «على الشعب أن يقاتل دفاعًا عن قانونه [...] وأن يقاتل دفاعًا عن حصنه»<sup>(54)</sup>.

قد يبدو أن هناك بعض الإطناب أو الإسهاب في الوقوف على التفاصيل المرتبطة بأصل القانون، غير أن تبين الصلة التي تربط القوانين، والحقوق بشكل عام، بحياسة الأرض لا غنى عنها لفهم مبدأ السيادة المؤسس لأي تجمع سياسي. وإذا كانت القوانين أو الحقوق طبيعية، أي مرتبطة بواقع الأفراد، وليس بما ينبغي أن يكون عليه هذا الواقع، فلا يمكن للسيادة أن تكون توافقيًا أو تعاقديًا بين الأفراد، كما لا يمكن أن يُعبّر

سيادة القانون *règne de la loi*. كما تريد بذلك ما ينعته شميت بالإيديولوجية الحديثة، والتي يقصد بها الوضعانية القانونية. لقد فهمت هذه الأخيرة من الناموس معنى المعيار *norme*، وهو المعنى الذي نجده في كل من *psèphismag thesmos*؛ أي عوض المقابلة بين الناموس وحياسة الأرض، أو بين الناموس والفيزيس (*physis* (الطبيعة)، غُيِّبَ هذا المعنى الأخير، وأخذ الناموس باعتباره تعديدًا أو تقنينًا *règlementation*، وهو المعنى الذي يتلاءم مع مفهوم الشرعية داخل الدراسات القانونية الحديثة. من شأن هذا التأويل أن يصرفنا عن الدلالة الحقيقية للناموس باعتباره موضوعًا أو توطيئًا *localisation concrets*. أما مفهوم المعيار والتقنين وما شاكلها من المفاهيم فهي مفاهيم بعدية، لاحقة عن التوطين وتوزيع الأرض. وحتى لا تفقد الصلة بين التوطين والأمر لا يجب، كما ينصح بذلك شميت، ترجمة كلمة ناموس بـ *regelung* أو *norm* أو *gesetz*، وباقي الكلمات المماثلة داخل اللغة الألمانية.

لقد فهم الوضعانيون أن للقانون وجودًا مستقلًا يتعالى على الأفراد؛ وأن المعايير المؤسسة للقوانين معايير كونية، يمكن أن تنطبق على كل الشعوب مهما اختلفت، كما هو الحال بالنسبة لحقوق الإنسان. لكنهم بالمقابل يسمون آذانهم عن أي نقاش موضوعي بخصوص الدلالة الأصلية والحقيقية لكلمة ناموس. صحيح أنه يمكن لهذا الأخير أن يأخذ دلالات مختلفة، كما يمكن أن

(52) لا يفيد لفظ المستعمرة عند القدماء (اليونان والرومان) معنى الاحتلال وإنما استيطان أرض خلاء.

(53) Carl Schmitt, *Nomos de la terre*, op. cit, p. 74.

(54) Ibid, p. 330.

تحرص الممارسة السياسية الحديثة على تأمين مصالحها ومواردها الاقتصادية، وتنظيم قواعد التنافس بين الأفراد؛ فتصير بذلك مفاهيم العدالة والمساواة والحرية ما يحدده القانون وليس ما تأمر به الجماعة أو تقررته. وحتى مفهوم الجماعة لم يعد له أثر في أديباتنا السياسية المعاصرة، وصرنا، بدلاً منه، نتحدث عن المجتمع بما يعنيه من تنظيم قانوني ومؤسسي مُحكم.

أفرغ، بزواج السياسة بالاقتصاد، السياسي من جوهره، ولم يعد جائزاً الحديث بلغة صريحة عن السمات المحددة للفعل السياسي؛ فقد صار العدو خصماً، وصارت الحرب مجرد عملية أو تدخل لإصلاح اعوجاج ما، بينما هي في الأصل المحددات التي لا غنى عنها لتحديد ما نعنيه بالجماعة السياسية بما تقتضيه من وحدة واستقلالية. ولم يعد جائزاً أيضاً الحديث عن الحق في المقاومة، فقد صار بدوره، في إطار القوانين الوضعية الحديثة، عصبياً يستلزم التصدي له بقوة القانون. وهكذا صار القانون، بصورة معكوسة، أولى من الحق ومُحددًا له.

### البليوغرافيا

- اليعكوبي، زهير، **الحرب**، الرباط، دار الأمان، (2016).
- دولاكامباني، كريستيان، **الفلسفة السياسية اليوم**، ترجمة نبيل سعد، القاهرة، دار عين، (2003).

عنها بواسطة القوانين أو الدساتير الوضعية، بل هي الصورة الأولى لحق الجماعة السياسية في الوجود، وهي أيضاً حقها في الحفاظ على هذا الوجود. بتعبير آخر، إن السيادة هي القرار الذي يبنى عليه الفعل السياسي، وليست القواعد (القوانين) التي تنظم هذا الفعل.

### خاتمة

ترتبط السيادة إذن بفعل حيازة الأرض، لذلك فهي حق يسمح للجماعة أن توجد بوصفها وحدة سياسية في مواجهة جماعات سياسية أخرى موحدة ومستقلة بدورها. هذه المواجهة هي ما يسمح لفعل السيادة بأن يتجسد ويبرز حصناً حصيناً، ضد أي خطر قد يهدد وجود الجماعة ووحدها. ولهذا السبب لا يمكن أن يُقنن فعل السيادة بأي قانون أو يُرتهن بأي معيار عدا المعيار الأول المؤسس للجماعة، الذي هو حيازة الأرض وتوزيعها.

لا تكثر الديمقراطية الحديثة بالقوانين التي وُجدت بوجود الجماعة، وتحاول جاهدة أن تعوض القوانين الأصلية بقوانين وضعية وصورية وعامة، حتى وإن كانت ضد الجماعة؛ إذ ما يهم في القوانين الحديثة أن يكون كل شيء مسيطراً عليه ومتحكماً فيه، دون الاكتراث لأهمية فعل السيادة في الحفاظ على وحدة الجماعة، والأنكى من ذلك، هو أنها لا تكتف بذلك، بل تسعى بما أُوتيت من قوة إلى تفكيك السيادة وتقسيمها، عن طريق ما يسمى بفصل السلط.

- Kelsen, Hans, *Théorie pure du droit*, traduit par Charles Eisenmann, Bruxelles, Bruylant, (1999).
- Platon, *La République*, traduit par Pierre Pachet, Gallimard, (1993).
- Platon, *Les Lois*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Flammarion, (2008).
- Rousseau, Jean, Jacques, *Du Contrat social*, Verviers, Marabout université, (1994).
- Schmitt, Carl, *La Notion de politique*, traduit par Marie-LuiseSteinhauser, Paris, Flammarion, (1992).
- Schmitt, Carl, *Théorie du partisan*, traduit par Marie-LuiseSteinhauser, Paris, Flammarion, (1992).
- Schmitt, Carl, *Le Nomos de la Terre*, traduit par LilyaneDeroche-Gurcel, Paris, Quadrige, 2e édition, (2012).
- Schmitt, Carl, *Théorie de la constitution*, traduit par LilyaneDeroche, Paris, Quadrige, (2008).
- شاتليه، فرنسوا، وآخرون، **معجم المؤلفات السياسية**، ترجمة محمدعرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، (2001).
- شميت، كارل، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (2018).
- فرنذ، جوليان، **جوهر السياسة**، ترجمة فاروق الحميد، دمشق، الفرقد، (2016).
- مونتيسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر، وندسور، هنداوي، (2018).
- ناي، أوليفيه، وآخرون، **قاموس الفكر السياسي**، ترجمة لطفي السيد منصور، بيروت، الرافدين، 2020.
- Aristote, *Les Politiques*, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, (1993).
- Constant, Benjamin, *Principes de politique*, In *Ecrits politiques*, Paris, Gallimard, (1997).
- Herrera, Carlos-Miguel, « Kelsen et le libéralisme », in *Le droit, Le politique autour de Max Weber, Hans Kelsen et Carl Schmitt*, Paris, l'Harmattan, (1995).
- Holeinder , Jean-Vincent, « Carl Schmitt penseur des transformations de la guerre », in *Carl Schmitt*, sous la direction de Serge Sur, Paris, CNRS Editions, (2014).

### المواقع الإلكترونية:

- Musagora, <http://www.cndp.fr/archive-musagora/citoyennete/citoyennete/fr/democratie-lois.htm>.