مسألة الدولة

أولفييه دوهاميل

ترجمة: أنس الطريقي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

© 2015
جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

مسألة الدولة

أولفييه دوهاميل

ترجمة: **أنس الطريقي**

المصدر:

F. Chatelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, Histoire des idées politiques, P.U.F, 2éme édition, 1989, Chap. 10: L'état en question, 4- La question de l'état, p-p 313-317.

بما أنّ مسألة السُّلطة وقع تذويبها في رصد الشبكات المغذّية للنسيج الاجتماعي (فوكو Foucault)، وعدّت ممارستها معطى عامّاً للوجود الاجتماعيّ، فإنّ الردّ الممكن الوحيد على هذه النظرة الحتميّة صار الأنطولوجيا العدميّة للرّاغبين (دلوز Deleuze)، أو الشهوانيّين (ليوتار Lyotad)، أو المميتين للجسد (بودريار Baudrillard). وسعياً لتفادي هذه المخارج المظلمة، أو بالأحرى تواضعاً، لاستعادة السؤال الأصليّ، ألا يفترض الإفلات من تعويم السياسي في السلطة، وطرح مسألة الدولة؟

بهذه الصورة استعادت التساؤلات المعاصرة بدهيّات أكثر قدماً، وبحثت عن ملهماتها حتّى عند البدائيّين. فأعاد كلاستر (Clastres) ولوفور (Lefort) قراءة لا بويسي (La Boètie)، وفكّك لوجندر (Legendre) القانون الكنسيّ، وأعاد غوشيه (Gauchet) قراءة الدينيّ والسياسيّ واخترع كلود لوفور الديمقراطيّة من جديد.

أ- لمَ الطاعة؟

لمَ يطيعون؟ ولمَ نطيع؟ ولمَ تطيعون؟ ولمَ الطاعة؟

هذه الأسئلة طرحها إيتيان دو لا بويسي عام 1548م، في مقالته حول العبوديّة المختارة، حين قال: "كيف يمكن أن يحدث أنّ عدداً كبيراً من النّاس، والمدن، والأمم، تتحمّل أحياناً كلّ ما يصدر عن مستبدّ واحد ليس له من القوّة إلاّ ما يُمنح له، وليس له من السلطة لإيذائهم إلاّ بالقدر الذي يريدون تحمّله، والذي ليس بمقدوره أن يلحق بهم أيّ شرّ لو لم يكونوا يحبّون أن يتأذّوا منه أكثر من أن يعارضوه؟

الأمر المثير للدّهشة (وهو مع ذلك شائع بقوّة، فينبغي الهمس به بدل استغرابه) أن نرى الملايين والملايين من الرجال، على نحو يرثى له، مستعبدين وخاضعين مطأطئين الرؤوس لاسترقاق محزن، لا

نتيجة قوّة قاهرة، وإنّما لأنّهم مبهورون، أو بالأحرى واقعون تحت سحر اسم الواحد الذي لم يكن لهم أن يخافوه لأنّه الواحد، أو أن يحبّوه لأنّه بالنسبة إليهم جميعاً قاسٍ ولا إنسانيّ".

يعلّق بيار كلاستر، معتبراً هذا السؤال بين الأسئلة الأخرى هذّاماً: فالتعجّب من العبوديّة المختارة يفترض الحريّة الممكنة، كما يطرح فكرة قطيعة جذريّة بين مجتمعات حرّة ومجتمعات عبوديّة. فيقول: "فليس هناك انزلاق تدريجيّ من الحريّة إلى العبوديّة، إنّما هي المصيبة العنيفة التي تجعل الما-قبل الحريّة ينهار إلى الما-بعد في الخضوع، وبهذه الصورة، إلى مجتمع مشوّه حيث يكره القائد الخاضع ويحبّ الخاضع القائد، وتنطفئ الحريّة حتّى تصبح مجرّد ذكرى".

ويتساءل كلود لوفور: "لكن كيف نفسّر العبوديّة المختارة؟ كيف نفكّر في هذا المفهوم غير الموجود واقعيّاً، والمنحوت عبر مزاوجة بين الكلمات تنفرها اللّغة لتسمية هذا الفعل السياسيّ المعارض للطبيعة، إنّ لا بويسي يحيّد مختلف التفسيرات الطبيعيّة. فهل هي شجاعة الأفراد؟ هذه أيضاً لا تحلّ لغز رغبة العبوديّة، وفضلاً عن هذا فإنّ الرجال أنفسهم الذين يتذلّلون للمستبدّ يظهرون أكبر البطولات في الحرب، ولهذا يستحيل أنّ ننعتهم بالجبناء.

فهل هي إرادة التملّك؟ فالتفريط في الحريّة من أجل التملّك بكلّ دعة يكون أمراً معقولاً. ولكنّ الحالة التي يتحدّث عنها ليست هذه، فلا بويسي يقول: "أيّها النّاس الفقراء البؤساء، أيّتها الشعوب الخرقاء العنيدة فيما يلحق بك الشرّ، والعمياء عمّا يلحق بك الخير، كيف تتركون أجمل وأوضح ما في دخلكم يؤخذ منكم تحت أعينكم، وتنهب حقولكم، وتخرّب منازلكم وتعرّى من أثاثها القديم الذي ورثتموه عن أجدادكم؟ إنّكم تعيشون بطريقة يصبح فيها لا شيء ملكاً لكم."

حينئذ - يفسّر لوفور - إنّ ضمير "الأنتم" عند لابويسي "إنّ هذا "الأنتم" يتوجّه إلى الشعب، وإلى كلّ إنسان..و لكنّنا نخطئ إن اعتقدنا أنّه يقصد مجموع الشعب أو الأفراد منظوراً إليهم نماذج من طبيعة إنسانيّة واحدة. إنّه يقصد ما "بين-الأنتم" أي الجمع الذي ينحلّ لينتج الواحد، هو التخلّي المتبادل الذي ينبثق منه الآخر".

ضدّ الواحد، كان ذلك هو العنوان الأصليّ لـ"مقالة في العبوديّة المختارة" لأنّ الخطأ كان هو هذا: الواحد (الجمعيّ) هو تمفصل كلّ فرد مع الآخر في كليّة تمنح للحياة الجماعيّة مضموناً ما، إنّه تعبير عن الحاجة إلى هويّة يعثر عليها في الآخر. "والهيمنة في نهاية المطاف تتّصل برغبة كلّ واحد في أن يتماهى مع المستبدّ بأن يجعل نفسه سيّداً لفرد آخر".

"الواحد-النحن" هو إذن من ينتج لنا المستبدّ. والعبوديّة المختارة ترتكز على سلسلتي تعريف ذاتيّ: الأولى هي تلك التي تتعرّف بواسطتها المجموعة على نفسها في الواحد، وتقبل من ثمّ قيادته لها، أمّا الثانية فهي التي بواسطتها تتعدّد القيادة أو تتوالد، وتتكوّن مجموعات تمارس السلطة لفائدته وباسمه. وعلى هذا النّحو فإنّ الاستبداد يخترق المجتمع طولاً وعرضاً.

يطرح لابويسي، وكلاستر، ولوفور، إذن مشكلة الهيمنة السياسيّة انطلاقاً من السيادة الدولتيّة، وهي النوع الأقوى من الهيمنة، ولكنّها الهيمنة غير الضروريّة، كما يؤكّدون ذلك. فالتنظيم السياسيّ لا يؤدّي ضرورة إلى الانفصال بين القاهر المقهور، وبإمكان الناس استعادة حريّتهم.

يقول لابويسي: "لتوطّدوا العزم على ألاّ تخدموا أحدا، وستكونون وقتها أحراراً، وأنا لا أريد منكم أن تصادموه أو تزعزعوه، وإنّما أن تكفّوا عن مساندته، وسترونه عندها يقع بفعل وزنه ويتهشّم، كتمثال ضخم سرقت قاعدته."

ولتوضيح أكبر للغز الخضوع لا يكتفي بيار كلاستر بإعادة قراءة لابويسي، إنّما جهد أيضاً لتجديد الأنتروبولوجيا السياسيّة واستخراج بعض الدروس من دراسة الشعوب البدائيّة التي تقدّم أحياناً أنموذجاً فريداً لمجتمعات دون دولة.

وبالنسبة إلى هذه المجتمعات استخلصت وجهة النظر الإنتاجيّة والتطوّريّة أنّها مجتمعات غير مكتملة، وبصورة ضمنيّة فهي إذن مجتمعات ناقصة. ومع ذلك فإنّ ملاحظتها تكشف عن تكنولوجيا مكيّفة مع مشاكلها:

"بالنّسبة إلى الإنسان في المجتمعات البدائيّة يكون النشاط الإنتاجيّ محسوباً بدقّة ومحدوداً بالحاجات التي ينبغي توفيرها، وبما أنّها حاجات ممتدّة حتّى أنّها تتمثّل في حاجات طاقيّة في الجوهر، فإنّ الإنتاج موجّه نحو إعادة تكوين مخزون الطاقة المستهلك.. إنّ الحياة بوصفها طبيعة، هي التي تؤسّس كميّة الزمن المخصّص لإعادة إنتاجها وتحدّده".

ومن هنا فإنّ مجتمعاً لا يكون حرّاً إلاّ عندما يكون النّاس سادة لأنشطتهم، ولا يكون مساواتيّاً إلاّ حين لا يستقلّ الاقتصاد بمجال مخصوص، ولا يكون عاطلاً إلاّ حين لا يعمل الإنسان غير بعض الساعات، ليعيش فحسب، لا لكي يكفل من لا عمل لهم. وفي الحالة المعاكسة تظهر الدولة، "عندما يكفّ الإنتاج عن أن يكون بدائيّاً، فذلك يعني أنّ المجتمع صار مقسّماً إلى مسيطرين ومسيطر عليهم، أو سادة ورعايا، وأنّه كفّ عن ترقية نفسه ممّا يهدّد مصيره بالموت: السلطة، واحترام السلطة".

حينئذ تتجلّى الثورة الدولتيّة بوصفها القطيعة الحاسمة، والقسمة الكبرى بين المتوحّشين والمتحضّرين. هي "القطيعة التي لا تمّحي، المغيّرة لكلّ شيء بعدها لأنّ الزمن صار تاريخاً". وهي أهمّ بصورة أخرى من الثورة النيوليتيّة التي حملت معها تدجين الحيوانات، والفلاحة، والنّسيج، وصناعة الخزف، والانتقال من حالة الترحّل إلى حالة الإقامة. ولكنّها لم تحمل معها ضرورة الدولة. هنا أيضاً لا يمكن مطلقاً للتحديد الماركسيّ للبنية الفوقيّة أن يكون له صلاحيّة تفسيريّة، فهناك مجتمعات ترحّل ذات دولة، ومجتمعات فلاحيّة دون دولة. والخطّ الحقيقي للتقسيم "هو الثورة السياسيّة، هي ذلك الظهور الملغز الذي لا يردّ، والقاتل للمجتمعات البدائيّة الذي نعرّفه تحت اسم الدولة".

إنّ انقلاباً بنيويّاً سحيقاً واحداً له هذه القدرة على تحويل المجتمع البدائيّ والقضاء عليه في الآن نفسه، هو ذاك الذي يفرز من داخل المجتمع أو من خارجه ما يمثّل غيابه بالذات تعريفاً لذلك المجتمع، أي النفوذ التراتبيّ وعلاقة السلطة، وتحوّل الأفراد إلى رعايا، أي الدولة في النهاية.

ولكن من أين تولد السلطة السياسيّة إذن، ومن أين تولد الدولة؟

يجب أن نعرف أوّلاً أنّ عدم ظهورها كان أمراً ممكناً، وأنّ الزعماء البدائيّين لم تكن لهم سلطة من نوع دولتيّ، فـ"فضاء الزعامة ليس محلّ سلطة ما، والصورة غير المحدّدة للزّعيم لا تجسّد مقدّماً صورة مستبدّ مستقبليّ." وزعيم المجتمعات الهنديّة الأمريكيّة لا يملك أيّ نفوذ بالمعنى المعاصر، وهو لا يصنع قوانين. وهو إذا كان مقلّداً لوظيفة، فإنّه متقلّد لواجبات خدميّة: فعليه أن يضمن علاقات سلميّة داخل المجموعة، وأن يكون كريماً، وأن يعبّر عن العقد الذي يمثّل ضماناً تجاه كلّ المخاطر بالخطاب المناسب. إنّه موقّر في افتقاده للقوّة، "وثروته هي الحلم المتيقّظ للمجموعة، إنّه نوعاً ما سجين تلك المجموعة".

ولكن مع هذا فقد حدث أن صعد إلى زعامة الفضاءات القبليّة البدائيّة زعماء أرادوا أن يصبحوا ملوكاً ونجحوا في ذلك. ولكن بالتوازي مع هذا البروز للسلطة السياسيّة "كانت ظاهرة غريبة تدخل الاضطراب على القبائل التوبيّة الغورانيّة (Tupi-Guarani) منذ بداية العشريّات الأخيرة من القرن الخامس عشر، إنّها التبشير المستعر من قبل بعض المبشّرين الذين كانوا يتنقّلون من مجموعة إلى أخرى داعين الهنود للتخلّي عن كلّ شيء للانطلاق في البحث عن الأرض الخالية من الشرّ، أرض الجنّة الأرضيّة".

هذه الحركة كانت تعبّر عن الفكرة الملحّة التي تقول: "إنّ مكان ولادة الشرّ، ومصدر الألم والتعاسة، هو الواحد"، وكانت تدعو إلى إلغاء الشقاء عبر الرّفض الجذري للواحد بوصفه "الجوهر الكونيّ للدولة".

وبهذه الصورة فإنّ التقابل الجذريّ بين نوعين من المجتمعات، بدولة أو دون دولة، يوافق مقابلة ميتافيزيقيّة حاسمة مرتبطة بتمثيل الواحد للخير والشرّ: "إنّ فكر الأنبياء المتوحّشين، واليونانيّين القدامى، هو نفسه، ولكنّ الهنديّ الغورانيّ يقول إنّ الواحد هو الشرّ، بينما يقول هيراقليدس إنّه الخير".

ما هي الشروط التي نرى فيها الواحد خيراً؟ ذلك ما أصبح عليه السؤال الحاسم للأنتروبولوجيا السياسيّة لفهم جديّ لمسألة الدولة.

ب- فخاخ التيولوجيا

يقبل الرّجال الطاعة، أو بالأحرى يختارونها، عندما يتعرّفون على أنفسهم في الواحد. وعلى هذا النحو تولد الدولة التي تبقى وتدوم. ولكن كيف تتمكّن هذه الهيمنة الدولتيّة من أن تحافظ على بقائها؟

عن هذا السؤال، حاول بيار لوجندر أن يجيب انطلاقاً من تحليل القانون الكنسيّ، فالقوّة الكنسيّة تمثّل بشكل ما، مفتاح فهم الدولة الحديثة.

منذ العصور الوسطى إلى أيّامنا هذه كانت قبضة التيولوجيا تضمن هيمنة المؤسّسة الدولتيّة المركزيّة. لقد كانت باستمرار هي الفاعلة، بالأمس لمّا كانت دينيّة، تماماً كاليوم لمّا صارت علمانيّة بل لائيكيّة جذريّاً: "لقد أهدتنا الكنيسة وقانونها الكنسيّ الغرب السابق عن الرأسماليّة"، فقد علّما الدولة كيف تتلاعب بالرغبة الجنسيّة وتفرض عليها نظام المنع، ولكن في الوقت نفسه تمنح نفسها موضوعاً للحبّ.

"إنّ التشكيل الحديث للسلطة حسب صور الثيوقراطيّة الكنسيّة" وقع بداية من القرن الثاني عشر مع تأسيس الخطاب الكنسيّ. وقد قام القانون الكنسيّ بعمليّة تنظيم "منظومة رمزيّة تشفّ عن الموضوع الجنسيّ، وتحقّق الرغبة بطريقة خياليّة، بحسب توليفة جدّ مركّبة مميّزة للثقافة الغربيّة." وكان البابا بصفته الأوحد، والسيّد، يحتلّ فيها مكاناً مركزيّاً.

إنّه الغائب: "فهو يظهر فيها بدل آخر، وهو مقدّم بصفة شرعيّة كي يمثّل الغائب، فقد تلقّى المهمّة غير الإنسانيّة بالقيادة في عالم السماء كما في عالم الأرض. إنّه الماسك بمفاتيح الغيب، وحكمه هو المعلن عن القانون، والمبقي على الكنيسة طاهرة مقدّسة".

وهو روما: "فقد حصل تحويل للإمبراطوريّة، ويبدو الحبر السيّد في سلسلة العلامات، بوصفه ثانياً للإمبراطور الرّومانيّ، إلى درجة أنّه يتلقّى القوانين نفسها المناظرة للّتي للإمبراطور".

وهو الأب المخصيّ: "فالمذهب البابوي يتضمّن الإحالة على الهيئة العامّة للإكليروس..وما يدنّس الكاهن يعرّف فيها بالمحاور الثلاثة: المرأة، والدم، والمال..ويلزم فرض الطهارة الكهنوتي الكاهن بأن ينسحب من المجال اللائيكيّ المطبوع بمحوري المرأة والعقوبة. ومنذئذ فإنّ الكاهن السيّد - بصفته ممثّلاً للقوّة العليا والحرمان الجنسيّ - يحلّ تعارضاً ما: إنّه الأب، ولكن بما أنّه مخصيّ فإنّه يرسّم الموضوع الجنسيّ تحت عنوان التهديد، ثمّ الرغبة المتحقّقة خياليّاً، بواسطة الخصيّ الوهميّ المكبّد للأب".

وهو أيضاً المفسّر: فهو حامل القانون الكنسيّ: "فليس هو سيّداً لهذا القانون إلاّ لأنّه من عليه تمريره..فهو المتكلّم باسم المؤسّسة". وعلى هذا النحو "تكوّنت تجربة نموذج مثاليّ، انتشرت بصفة ملحوظة، ثمّ وقع تحديثها في أوروبا. وبالتساوي مع ذلك، غزت البيروقراطيّات القوميّة الكبرى الغربيّة الجمهور بهذه القصّة الوهميّة عن مملكة قائد طاهر مقدّس يملي حسب منطقها قوالب اعتقاد معيّن. ودون هذا العنوان للنفوذ، المحميّ بحزم بواسطة الوسائل المبتكرة في القيادة الدينيّة، لم يكن للدول أن تولد".

ومهما كان لرجل القانون أن يعلّق على القانون، ويواري الرّغبة، ويعيب موضوع الحبّ هذا، ويستعرض كلمة القضاء "فإنّ الرّقابة ستصبح واقعة، قادرة على التحكّم في كلّ الرعايا، إلى درجة جعلهم يحبّون القانون بوصفه الموضوع الحقيقيّ للرّغبة".

إنّ هذا التنظيم للجهاز الذي ظهر منذ ثمانية قرون ما يزال دوماً فعّالاً، بحسب القواعد نفسها، والنتائج نفسها. وما تغيّر فيه هو قطعه مع الكنيسة: فقد عوّضت الدولة البابا، وعوّض الأب في الأسرة المرشد، وعوّض قانون الدخل الاقتصاديّ القانون الإلهيّ، وعوّضت العلوم الإنسانيّة العلوم الأخلاقيّة، والقوميّة الدين، والدولة المركزيّة التوحيد، والقانون كلمة البابا. كان الأمر باستمرار عمليّة إدخال "حبّ التبعيّة في قلب الشعب، بواسطة حبّ القانون". وكانت الإدارة في قلب هذا التنظيم الاستبداديّ، "فبما أنّها مقرّ الخوف الذي عليه أن يكبح الغيرة، ويجازي بشيء مّا" كانت الأمّ المرضعة الكريمة والقامعة، تماماً كالكنيسة في الماضي: "إنّ وظيفتها الأولى أن تنتج مواضع، وأن تدخل فيها النّاس، وأن تحميهم، موظّفة لذلك الخضوع المخصّص إليها". وعلى المضطهدين أن يلتمسوا باستمرار قدراً أكبر من العدالة من قبل الدولة الخيّرة.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com
www.mominoun.com