

النزاع بين الشعبوية والجمهورياتية؛ ماكيفلي وتناقضات سياسة العوام



ميغيل فاتر

ترجمة: فؤاد عبد المطلب

مهمنه بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

النزاع بين الشعبوية والجمهورياتية:
ماكيافلي وتناقضات سياسة العوام

ميغيل فاتر
ترجمة: فؤاد عبد المطلب

الملخص

يتطرق هذا المقال إلى النقاش الحالي بين الرؤى الشعبوية والجمهورية للديمقراطية؛ فالحديث عن الديمقراطية يعني الحديث عن فكرة الشعب وسلطته؛ فمنذ بدايات التقليد السياسي الغربي، كان مصطلح «الشعب» يعود على كل من الجزء المكوّن للمجتمع (شعب *populus*) وإلى جزء مستبعد من المجتمع السياسي (عوام *plebs*). يحلّل المقال الفوارق بين النزعتين الشعبوية والجمهورية في ضوء الطرق المختلفة التي يترابط فيها هذان الجزآن والمفاهيم الناتجة عن سلطة الشعب. وبالنسبة إلى الشعبوية، يمتلك الشعب السلطة حين يحقق العوام (*plebs*) هيمنة ضمن الشعب (*populous*) من خلال انتزاع السيطرة على الدولة من النخب «الغنية». ووفقاً للرؤية الجمهورية البديلة المفصلة في هذا المقال، يمتلك الشعب السلطة حين يُدرج العوام (*plebs*) ضمن الدولة إمكانية إلغاء علاقات الحكم. ويتمّ تتبع الفارق بين هذين المفهومين للسلطة الشعبوية من حيث المواقف المعارضة لدى النزعتين الشعبوية والجمهورية فيما يتعلق بحكم القانون. ويثير هذا المقال أيضاً، فرضية تتعلق بالأسباب التاريخية لهذه الفوارق بين الشعبوية والجمهورية؛ وذلك من خلال دراسة ثلاث لحظات تاريخية تعدّ حاسمة في تطور سياسة العوام: الجمهورية الرومانية الأولى، وتأسيس الأوغسطينية لجمهورية مسيحية، ثم أزمة النزعة الجمهورية النقابية في عصر ماكياي¹.

1 - مجلة النظرية السياسية المعاصرة (2012) 11, 242-263 doi: 10.1057/cpt 2011.25 نشرت على الإنترنت في 11 تشرين الأول 2011

أعاد إحياء النظرية السياسية الجمهورية إلى الواجهة مرة أخرى، أهمية التمييز بين الحرية كونها عدم-هيمنة، وهي التي تعتمد على حكم القانون، والحرية بصفتها حكماً ذاتياً جماعياً يعتمد على مفهوم السيادة الشعبية. يعتبر المنظرون السياسيون الرومان الجدد السيادة الشعبية، كونها نوعاً من السيادة، جزءاً لا يتجزأ من نظرية الدولة، بينما حكم القانون -على الأقل كما هو متصور في التقليد الجمهوري الحديث- ليس تغييراً لسيادة الدولة إنما يمثل مجالاً مستقلاً نسبياً يحصر سلطة الدولة. ولهذا السبب، يقول بيتيت (Pettit) إن حكم القانون المثالي يفسح المجال للاحتجاج الشعبي على سياسة الحكومة، لكنه ينظر بريبة إلى فلسفة روسو التي تقول إنَّ على الشعب أن يطيع فقط القانون الذي شارك بنفسه في صياغته؛ لأنَّ هذه المشاركة، وحدها، لا تستبعد احتمال أن يكون القانون وسيلة لهيمنة الدولة.²

من جهتها، تعدّ النظرية الشعبية المعاصرة شكلاً مختلفاً من النظرية الديمقراطية التي يسيطر فيها الشعب على الدولة، كي يمنح ممارسته للتشريع الذاتي قوة كافية للتدخل، وتعديل كلِّ من نظام الحقوق، المجسد بحكم القانون، ونظام الحاجات، الذي يجسده الاقتصاد. ولهذا السبب، انتقد بعض المنظرين الشعبوية قائلين إنَّها تتطلب ميلاً جمهورياً أكثر.³ وفي المقابل، قال منظرون آخرون إن الفصل الجمهوري بين حكم القانون والحكم الذاتي الديمقراطي يناقض الديمقراطية ويستوجب التقويم بالمزيد من الشعبوية.⁴ هذا وحاول نوع ثالث القول بوجوب أولوية ممارسة صياغة الدستور بالنسبة إلى السياسات الشعبوية.⁵ ويعيد النزاع المعاصر بين الجمهورياتية والشعبوية اقتراح ما هو قديم، ولا يهدئ التوتر بين حكم الشعب وحكم القانون.

إن الحديث عن الديمقراطية يعني الحديث عن فكرة شعب وسلطته. ومنذ بدايات التقليد السياسي الغربي، أشار لفظ «الشعب» إلى كلِّ من جزء مكوّن للمجتمع (شعب populus) وإلى جزء مستبعد من المجتمع السياسي (عوام plebs).⁶ ومن ثمّ، وبغية حسم الخلاف بين النزعتين الجمهورياتية والشعبوية حول معنى سلطة الشعب، يحتاج المرء إلى تقديم رؤية حول كيفية ترابط هذين الجزأين. ويتبيّن أنَّ ماكيافلي⁷ مفكر أساسي لهذه المهمة بالضبط؛ لأنّه تميز عموماً بمحاولة صياغة المهمة الجمهورية في قيام شعب حرٍّ ومتساوٍ من خلال أمير مدني تقوم سيادته في حالة استثناء للقوانين مبنيةً على الصراع بين العوام (plebs) والنبلاء

(Pettit, 1997, 2009a, b) - 2

(O'Donnell, 2007) - 3

(Bellamy, 2007؛ McCormick, 2006) - 4

(Linera, 2009؛ Kalyvas, 2009) - 5

(Agamben, 2000؛ Rancière, 1995a) - 6

7- نيكولو ماكيافلي (1469-1527) فيلسوف سياسي إيطالي من عصر النهضة. يُعدّ الشخصية الرئيسة والمؤسسة للتأطير السياسي الواقعي. وأشهر كتبه (الأمير)، الذي يتضمن تعليمات سياسية مفيدة للحكام، ويُعرف الكتاب بنظرته القائلة إن السياسة لا علاقة لها بالأخلاق، وإن كل وسيلة، مهما تكن لا أخلاقية أو غير قديمة، مُسوَّغة بغية تحقيق السلطان السياسي. (المترجم)

(nobles)⁸. ووفق الرؤية الشعبوية، يملك الشعب السلطة حين يحقق العوام (plebs) الهيمنة داخل الشعب (populous) من خلال انتزاع سيطرة الدولة من النخب «الغنية»⁹. وعليه ليس من المصادفة في شيء أن يربط لاكلو (Laclau) «المنطق الشعبي» بإعادة التفكير الممنهجة لنظرية «الأمير الجديد» لغرامشي (Gramsci)، ويسمي ماكورميك (McCormick) صيغته من الشعبوية «ديمقراطية ماكيافلية»¹⁰. ولكن هل اعتبر ماكيافلي حقاً دستور شعب وحالة الاستبعاد معاً في مثل هذا الأسلوب الشعبوي؟

أقترح في هذا المقال قراءة ماكيافلي كونه يقدم طريقة مختلفة في التطرق إلى جزء «العوام» مع جزء «الشعب» بحيث يبقى على الفارق بين الدولة وحكم القانون الذي أكدّه الاتجاه الجمهوري المعاصر، بينما يُظهر في الوقت نفسه كيف يستند هذا الاختلاف إلى فكرة أخرى من الصراعات الطبقيّة التي لا اعتبار لها في التنظير الشعبوي للصراع الاجتماعي. في هذه الرؤية الجمهورية المُعدّلة يُميّز العوام (plebs) أنفسهم عن الشعب (populous)؛ لأنّهم يكافحون لبلوغ شكلٍ من السلطة سمته آرنت (Arendt) «لا حكم»، وهو يُمارَس في غياب الفارق بين الحاكمين والمحكومين¹¹. ومن المنظور الشعبوي، إن الإدراك الجمهوري لحكم القانون لا يساهم سوى في إخفاء الصراع بين النخب والعوام. وتزعم النظرية السياسية الشعبوية أنّ التأكيد العامي لمساواته مع جميع الأجزاء الأخرى من الشعب (populous) يتّخذ بالضرورة شكلاً معارضاً للقانون؛ لأنّ العوام يوجدون في علاقة استبعاد فيما يتعلّق بالقانون. ومن منظور «اللاحكم» الجمهوري المعدّل الذي أقدمه هنا فإنّ استبعاد العوام من حكم الشعب (populous)، بعيداً عن كونه مصدر عزّهم، هو شرط يتيح للعوام التصرف كسلطة تأسيسية لتشريع قانون عادل. وقد أنقذ ماكيافلي هذا المنظور الجمهوري الروماني لسلطة الشعب، وأظهر كيف يجب فهم حكم القانون بوصفه مكوناً أساسياً لسياسة العوام.

قسمت تفسيرات ماكيافلي نفسها بين معسكر من يروونه مفكرَ نظام الدولة ومعسكر من يروونه مفكراً لسيادة القانون¹². أقترح اعتبار ماكيافلي شخصية مدخل مساعدة في التفكير حول الديمقراطية من خلال «تناقض القانون والنظام»¹³. ويختلف هذا التناقض عن التناقض بين العوام وسيادة القانون الراسخ في التفكير السياسي الشعبوي؛ لأنّ العوام، بحسب تناقض فوكو (Foucault)، يقفون إلى جانب سلطة سياسية لتشريع القانون الذي يرفض حكم السلطة الرعوية، ويضع أنظمة الدولة في «حالة استبعاد». وفيما يأتي، أبدأ بإظهار الطريقة التي تهدم من خلالها المفاهيم الشعبوية المعاصرة للسياسة العامية التمايز بين السلطتين

- 8 (Althusser, 2001)

- 9 (McCormick, 2006, 2007؛ Laclau, 2005)

- 10 (McCormick, 2011)

- 11 (Abensour, 'Rzanciére, 2009؛ Rosanvallon؛ Markell, 2006؛ Vatter, 2005؛ Arendt, 1990؛ Lefort, 1986 a) (2010)

- 12 (Barthas, 2010)

- 13 (Foucault, 2000، صفحة 417)

الرعية والسياسية. ثم أقدم سلسلة نسب مختصرة لفكرة «شعب» هدفها توضيح كيف أنّ الفكرة المسيحية عن الجمهورية لدى أوغسطين (Augustine)¹⁴، وبعد ذلك النموذج المثالي الجمهوري المدني الإنساني، يسهمان في نسيان التناقض المذكور سابقاً، باختزال الشعب في وظيفة نظام دولة. يُختتم المقال بقراءة لاستعادة ماكيافلي في التاريخ الروماني لصراع العوام من أجل اللاحكم ككفاح من أجل سلطة الشعب للإطاحة بحكم الدولة وأنظمتها باسم القانون العادل.

مساواة العوام من لوفورت (Lefort) إلى لاكلو (Laclau)

تعود النظرية السياسية المعاصرة الأولى، التي يرتبط فيها الفصل بين الشعب والعوام بمفهوم جمهوري للديمقراطية، إلى سنة (1968) في كتاب لوفورت (Lefort) حول ماكيافلي¹⁵. وبتبني أطروحة ماكيافلي الرئيسة حول المعارضة بين جزء الشعب الذي «لا يرغب في أن يأمره ولا أن يضطهده» «العظماء» والنخب التي «ترغب في أن تأمر الشعب وتضطهده»¹⁶، يُسلم لوفورت (Lefort) بـ«أن المجتمع السياسي يوجد فقط خارج تقسيمه، ويكون قوياً فقط إذا ما وجد في تأثيرات التقسيم الاجتماعي إمكانية الربط بالعالم الخارجي»¹⁷. ويؤكد شكل ديمقراطي من المجتمع هذا التقسيم الداخلي للشعب (populous) بحيث يصبح مكان الحكم «مكاناً فارغاً ويصبح الذين يمارسونه [الحكم] مجرد أشخاص يحتلونه بشكل مؤقت فحسب، أو يمكنهم أن يُنصبوا أنفسهم فيه بالقوة أو المكر فقط»¹⁸. وبالنسبة إلى لوفورت (Lefort)، تدعم الديمقراطية الاختلاف بين أفراد الشعب (populous) «المنظمين» والعوام (plebs) «الهمجيين» بحيث يمكن لصفات العوام (plebs) الفوضوية أن تعيق منح السيادة للشعب¹⁹. يقارن لوفورت (Lefort) صورة المجتمع الديمقراطي هذه دون سيادة بشكل استبدادي من المجتمع الذي ينكر التقسيم الجوهري للشعب، ويضع في أساسه «تمثيل الشعب ككتلة واحدة»²⁰. وقبل رفض كل من رانشير (Rancière) وباديو (Badiou) ونيجري (Negri) للسياسات المحددة على أساس أنها تختزل تعدد «الحشود» في وحدة الشعب، كان لوفورت (Lefort) قد ربط بين شرط إمكانية تحقيق الديمقراطية مع جزء العوام (plebs) «غير المعداد» أو «الهمجي».

14 - القديس أوغسطين (354-430): لاهوتي وفيلسوف كاثوليكي حاول التوفيق بين الفكر الأفلاطوني والعقيدة المسيحية. (المترجم)

15 - (Lefort, 1986a؛ Sfez, 1998؛ Flynn, 2006؛ Marchart, 2007)

16 - (ماكيافلي، 1998؛ ماكيافلي، 1996، 1، الفصل 5)

17 - (Lefort, 1986a، صفحة 555)

18 - (Lefort, 1986a، الصفحتان 303-304)

19 - (Lefort, 1978، صفحة 44؛ Lefort, 1979، صفحة 23؛ Lefort, 1986a، الصفحتان 203-304؛ Abensour, 1994؛ Nasstrom, 2007)

20 - (Lefort, 1986b، الصفحتان 297-298)

بغض النظر عن محاولة غرامشي (Gramsci) لفهم أمير ماكيافلي «الجديد» أو «المدني» بوصفه السلطة الأساسية لمجتمع ديمقراطي أو شيوعي متطرف، لم يعد لوفورت (Lefort) يؤمن بأنه من الممكن أن يصبح العوام (plebs) الدولة، وأن يضمّنوا الهيمنة بطريقة تخلق مجتمعاً دون طبقات. وهو لا يستطيع تخيل مجتمع كهذا «من دون طبقات» سوى على أنه وهم إيديولوجي يحاول من خلاله الأمير المدني، عن طريق «التظاهر والنفاق»، التحكم في مفارقة نظام سياسي ديمقراطي حقيقي، نظام يكون قانونياً وهمياً في آن واحد، من خلال تقديم صورة شعب متحد وذو سيادة اندمج «بنجاح» في الاختلاف المتطرف لدى العوام (plebs)²¹.

عوضاً عن ذلك، يتتبع تفسير لوفورت (Lefort) لماكيافلي مساراً آخر بالنسبة إلى سلطة الشعب الأساسية التي تتجاوز شخصية الأمير المدني أو الأساسي. ففي كتاب (نقاشات حول ليفي)، يُسلم ماكيافلي بشكل جيد بأن «جميع القوانين المصاغة لصالح الحرية تنشأ من الانفصال [بين العوام plebs والعظماء]»²². وقرأ لوفورت (Lefort) هذا المقطع على أنه يعني السياسة الأساسية التي تبرز من الانقسام الذاتي لشعب يجد تعبيره الحقيقي في فكرة حكم القانون «الذي يُبقي مسألة وحدة الدولة مفتوحة»²³. وكي تُخلص سيادة القانون نفسها من الآلية الإيديولوجية للدولة، وتصبح وسيلة سياسة ديمقراطية أساسية، على القانون أن يعكس معارضة رغبة العوام في عدم الحكم ورغبة النخب في الحكم²⁴. وجه لوفورت (Lefort) فهم النزعة الجمهورية نحو مقاومة العوام (plebs) «الهمجيين» للدولة و«سمو» القانون وفق أنظمة الدولة²⁵، لكنّه أخفق في تقديم رؤية لكيفية تطابق هذين الجانبين لدى ماكيافلي. وأبين فيما يأتي أن إدراج العوام (plebs) ضمن الشعب (populous) عبر الكفاح من أجل قانون عادل وتوسيع الحقوق السياسية يحدث ضمن وعبر مفهوم جمهوري لحالة الاستثناء.

يستعيد مفكرو ما بعد الغرامشية (Post-Gramscian) مثل نيجري (Negri)، ولاكلو (Laclau)، وموف (Mouffe)، سيادة الأمير «الجديد» بوصفها لحظة أساسية في بناء شعب حر، بينما يحاولون تجنب انهيار سياسة العوام الأساسية إلى ما عرفه لوفورت (Lefort) بوصفه سياسة استبدادية. وبينما يختلف لاكلو (Laclau) وموف (Mouffe) عن نيجري (Negri) في مفهومهما حول أمير ماكيافلي «مدني»: يعتبر نيجري (Negri) الأمير «المدني» العامل السياسي الذي يعيد الدولة إلى الاجتماعي بإضفاء الطابع

21- (Lefort, 1986a، الصفحات 417-411)

22- (ماكيافلي، 1996، 1، الفصل 4)

23- (Lefort, 1986a، صفحة 477؛ 1992، صفحة 168)

24- (Lefort, 1992، صفحة 175)

25- (Lefort, 1986a، صفحة 601)

الديمقراطي والسياسي على العمل المنتج للعمال، ويؤسس ديمقراطية «مطلقة» من دون دولة²⁶. تركز أصالة لاكلو (Laclau) على ادعائها أن الأمير «المدني» يمثل أساساً العوام (plebs)، الذين يعتمد عملهم الثوري على العمل بديلاً مؤقتاً للمثل الأعلى الذي لم يتحقق أبداً على نحو كامل، والمتمثل في شعب (populous) متحد وغير طبقي²⁷.

تظل نقطة بداية النزعة الشعبوية لدى لاكلو (Laclau) هي التمييز بين الشعب بوصفه قوة مكونة (الشعب تحت التمثيل السياسي)، أو (populous)، والشعب كونه قوة تأسيسية (الشعب بوصفه الجزء غير المعداد ممن ليس لهم دور في الدولة)، أو العوام (plebs) الذين يذكرهم رانشير (Rancière)²⁸، إلا أن ذلك مستمد من قراءة ماكياجلي للجمهورية الرومانية كما نقلها تفسير لوفورت (Lefort). وقد افترض رانشير (Rancière) في العمل ذاته أن العوام (plebs) المستبعدين أو (demos) لا يتداركون الظلم الذي عانوا منه من خلال طلب اعتراف الدولة بوصفهم جزءاً آخر من الأجزاء المكونة لها، وإنما من خلال التطلع إلى التغيير الكامل للمدينة (polis)، وادعاء أنهم يساندون كل أفراد الشعب (populous)²⁹. يتمثل ابتكار لاكلو (Laclau)، في علاقة بصياغة رانشير (Rancière) لمشكلة بناء شعب، في إظهار الكيفية التي تفسر بها مطالبة العوام بالعدالة من قبل الأمير «المدني» أو المهيمن بصفته ممثل العوام (plebs) الرئيس. إن «المنطق الشعبي» لدى لاكلو (Laclau) هو محاولة لوضع نظرية «المقوم التأسيسي»، وليس مجرد المكون، وهو دور يضطلع به الأمير أو الممثل السياسي في الديمقراطية. وبالاكتفاء عن البنى الراضية للشيوعية، مثل تلك التي جاء بها كل من باديو (Badiou) (2010) و(1993) (Agamben 2007)، يؤكد لاكلو (Laclau) أهمية وجود رؤية لكيفية «اعتماد الممثل على الممثل له في تكوين هويته أو هويتها»³⁰ لتحقيق ما يسميه «التصدعات التعادلية»، التي تبني الشعب والتي تحول السياسة الديمقراطية الليبرالية إلى سياسة شعبية (ديمقراطية مطلقة)³¹.

وكما يوضح لاكلو (Laclau) تكمن الوظيفة التعريفية للممثل في تحويل متطلبات العوام (plebs) الاقتصادية الاجتماعية الخاصة إلى متطلبات سياسية لبلوغ المساواة الكونية بإعطاء اسم يصبح معه العوام (plebs) شعباً: «يؤدي المنطق التعادلي إلى التفرد، والتفرد إلى تحديد وحدة المجموعة باسم الزعيم. وإلى

-26 (Vatter, 2007؛ Mouffe و Laclau, 2001؛ Kalyvas, 2000؛ Negri, 1999)

-27 (Villacañas Berlanga, 2010)

-28 (1995a)

-29 (May, 2010)

-30 (Laclau, 2005، صفحة 158)

-31 (Laclau, 2005، صفحة 93)

حد ما، إننا في حالة مشابهة لحالة السيادة عند هوبز (Hobbes)»³². باختصار، إن «المنطق الشعبي» هو المنطق الذي يجسده زعيم الشعب: وتوجد الشعبوية فحسب على شكل اللينينية، والماوية، والبيرونية وما إلى ذلك.

إن إشارة لاكلو (Laclau) إلى مفهوم هوبز (Hobbes) حول التمثيل ليست عرضية؛ ذلك أن إعادة بنائه للشعبوية تعتمد على تصوّر ممثل فردي ذي سيادة يجسد -إذا جاز التعبير- مساواة العوام (plebs) والشعب (populous). ومن المفارقات أن مفهوم الممثل السيادة هذا تمّ تطبيقه مسبقاً في تصوّر كلّ من شميت (Schmitt) وفوغلين (Voegelin) للتمثيل السياسي ومنطق الدولة. فبالنسبة إلى شميت (Schmitt) ليست نظرية هوبز (Hobbes) حول السيادة مذهباً للملكيّة، «وإنما وجب توجيهها نحو الوحدة السياسية وحضورها أو تمثيلها»³³. ويؤمن شميت (Schmitt) بأن مشكلة بناء الوحدة السياسية لعدد كبير يمكن حلّها فقط بالعودة إلى ممثل الشعب ذاك القادر على تقديم ردّ موثوق لسؤال من هو الصديق ومن هو العدو في مجتمع معين. وبالنسبة إلى شميت (Schmitt)، إن الملك وفق هوبز (Hobbes) هو ممثل شعبي. ومن المثير للاهتمام أن شميت (Schmitt) يرى استمرارية بين الكاثوليكية شكلاً سياسياً (مرتبطاً بالسيادة البابوية) والليفيثان (Leviathan) عند هوبز (Hobbes) (مرتبطاً بالسيادة العلمانية): تشير هذه الاستمرارية إلى الطريقة التي توطر من خلالها القوة الرعوية شروط القوة السيادية.

توجد هذه القوة الرعوية على حافة الخطر في نظرية التمثيل هذه، وهو ما يصبح أوضح في كتاب فوغلين (Voegelin) (علم السياسة الجديد)؛ حيث يُفهم التمثيل بأنه «المشكلة الأساسية لنظرية السياسة»³⁴. تتمحور فكرة التمثيل هذه حول مبدأ وجوب وجود «حكام يمكنهم العمل لأجل المجتمع، رجال لا تنسب أعمالهم إلى أشخاصهم، ولكن إلى المجتمع ككل»؛ لأنهم يحملون حقيقة سامية يحكمون باسمها شعبهم، مثلما يرفعى الرعاية قطيعهم³⁵. إن حدس فوغلين (Voegelin) الحاسم هو أنه من دون ممثل «يعبر عن» مجموع شعب أو (populous) ولكل فرد من أفرادها، أي دون ممثل يسمح للمجتمع بتمثيل نفسه لنفسه، لن يكون في استطاعة هذا المجتمع أو الشعب (populous) أن يختار بدوره «ممثليه»، ومن ثم لن يكون «ديمقراطياً». إن مبدأ فوغلين (Voegelin) الأساسي للديمقراطية هو أن «التعبير شرط التمثيل»³⁶: وفي هذه الصيغة، يعني «التمثيل» التمثيل الديمقراطي، التمثيل «من الأسفل»، بينما تحيل كلمة «التعبير» على التمثيل «من الأعلى». ويقلب فوغلين (Voegelin) مبدأ التمثيل الديمقراطي رأساً على عقب، بطريقة هوبز (Hobbes)

32- (Laclau, 2005، صفحة 100، التأكيد لي)

33- (Schmitt, 2008، صفحة 72)

34- (Voegelin, 1952، صفحة 1)

35- (Voegelin, 1952، صفحة 37 وما بعدها)

36- (Voegelin, 1952، صفحة 41)

تقريباً، بحيث يصبح الممثل السلطة الأساسية الفعالة، وهذه السلطة، التي يجب أن تنتمي إلى الشعب، تصبح عملياً سلطة مكونة.

فُهمت فكرة لاكلو (Laclau) حول «المنطق الشعبي» على أنها بناء لكونية العوام (plebs) عن طريق «التعبير» عن متطلباتهم المتباينة وتحويلها إلى سلسلة من المعادلات، أولاً، ضد «عدو» (داخلي)، ثانياً، تحت اسم «دال فارغ» للعدالة³⁷، وثالثاً، في الاسم الخاص لزعيم، المشابه بشكل لافت للتنوع السابق لمنطق الدولة الذي صاغته نظريات شميت (Schmitt) وفوغلين (Voegelin) حول السيادة. وعند كل من شميت (Schmitt) وفوغلين (Voegelin)، يعود المنطق العام للسيادة أو الزعيم لضرورة وضع قوانين «عامة» في حالة استثناء للرفاهية العليا للشعب، وبهذا يتم الجمع بين النموذجين الرعوي والسيادي للسلطة. لكن أصل مفهوم المنطق العام هذا بوصفه سبباً للدولة يمكن تتبعه -حتى قبل هوبز (Hobbes)- إلى أزمة الحكم الجمهوري النقابي في الصراعات الطبقيّة لمجتمع أواخر القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث التي شكلت فكر ماكيافلي السياسي. وأبحث باختصار فيما يأتي عبر أيّ انتقالات تاريخية تحول العوام (plebs) من كونهم عصابة «همجية» بلا سيادة من المشرعين الخارجين عن القانون ليصبحوا «جيشاً» منضبطاً ومنظماً ذا صفة عسكرية بممثلته السيادي أو زعيمه، وساعياً إلى ترسيخ المثل الأعلى لمجتمع «عادل» على الأرض.

كيف أصبح العوام (Plebs) الهمج جيشاً مطيعاً: المفاهيم الجمهورية المسيحية والمدنية للشعب

يوجد توضيح كلاسيكي لتمييز فوكو (Foucault) بين السلطتين السياسية والرعية لشعب في إعادة تفسير أوغسطين (Augustine) النقدي في كتاب (مدينة الإله) لتعريف شيشرون (Cicero)³⁸ للجمهورية. وقد عرف شيشرون (Cicero) الجمهورية بأنها أداة للشعب (populous)، التي يمكن القول إنها توجد حين يكون ثمة «مجلس للجماهير مرتبط بإجماع القوانين وبمجتمع المصالح»³⁹. ويعود تصور الجمهورية هذا إلى الدستور الروماني حين وصل صراع الأنظمة بين طبقة النبلاء والعوام (plebs) شكلياً إلى نهايته مع صدور القانون الروماني المعروف باسم هورتينسيا (lex Hortensia) عام (287) قبل الميلاد، الذي أكد التساوي بين استفتاءات العوام (plebs) والقوانين المصاغة تحت رعاية مجلس الشيوخ. وبذلك الطريقة، أعيد دمج العوام (plebs) ضمن الشعب (populous)، وقد زُعم اكتشاف وجود «منفعة مشتركة» بين

37- (Laclau, 2005، الصفحتان 96-97)

38- *ماركوس توليوس شيشرون (43-106 ق.م): سياسي وخطيب روماني متميز. تُعد خطبه آية في البلاغة اللاتينية، كما يُعدّ الجسر الذي عبّره وصلنا جزءاً من الفلسفة اليونانية. (المترجم)

39- (مقتبس في Augustine، 1984، 19، الفصل 21)

النبلاء والعوام⁴⁰. وتؤكد صياغة شيشرون (Cicero) ارتباطاً جمهورياً بين الشعب والموافقة التي تؤسس لشيء كقانون: يُعرّف الشعب على أنه جميع الذين يوافقون على الخضوع للقانون، من تكون موافقتهم على القانون ضرورية؛ لأنهم (sui iuris) مستقلون. وليكون الناس جزءاً من الشعب فذلك يعني بالتحديد أن يختاروا خدمة القانون كي لا يعتمدوا على توجيه شخص ما أو كي لا يكون لديهم أي سادة مطلقاً، كما يقول شيشرون (Cicero) في خطبته (دفاع عن كلينتيو) (146) (Pro Cluentio). باختصار، إن القانون يحمل في هذا التقليد الروماني إحالة داخلية على قيمة الاستقلال، أو ما يدعوه فوكو (Foucault) «سيادة الذات» (maitrise de soi sur soi)⁴¹. إن سيادة القانون هي ما يسمح لشخص ألا يكون محكوماً.

يغير أوغسطين (Augustine) فكرة القانون هذه، ويجعل المساواة بين الشعب (populous) والعوام (plebs) معتمدة على نتيجة عمل الحكومة أو العناية الإلهية، كونها إنجازاً لما يدعوه فوكو (Foucault) القوة الرعوية. وبالنسبة إلى أوغسطين (Augustine)، لم تعد طبيعة القانون تكمن في الإجماع الذي يمكن مواجهته عند شعب معين، ولكن في حقيقة أن القانون يصبح أداة التدبير الإلهي للعدالة، التوزيع الصحيح، ولكن ليس المتساوي بالضرورة للسلع اللازمة لخلاص كل فرد من الجماعة وأمنه: «وحيث لا توجد عدالة حقيقية لا يمكن وجود قانون. كما أن العدالة هي تلك الميزة التي تمنح كل شخص حقه. أين تكمن إذاً عدالة الإنسان حين يهجر الإله الحقيقي، ويسلم نفسه إلى الشياطين النجسة؟ هل يمنح هذا كل شخص حقه؟»⁴². تعتمد «العدالة الحقيقية» لدى أوغسطين (Augustine) على محبة الإله (ordo amoris) أو محبة حقيقية للخلقة تعارض المحبة غير الحقيقية «للعالم» أو مدينة الإنسان (amor mundi)⁴³. أن يكون المرء محكوماً بأمر الإله فذلك يصبح شرطاً لإمكانية توجيهه إلى الصالح العام، ومن ثم إظهار محبة إنسانية (caritas) أو محبة جاره كحبّه نفسه، «وإذا كان هذا مفقوداً فلن يوجد شعب بالتأكيد... لأنه حيث لا يوجد شعب لا توجد جمهورية»⁴⁴. لذلك تتطلب الجمهورية الحقيقية فهماً جديداً للشعب كونه «مجتمعاً ذا تعددية عقلانية مرتبطاً بتوافق مشترك للأشياء التي يحبها»⁴⁵. وثمة أشياء يمكن حبّها معاً أو بشكل مشترك فحسب، وحبّ هذه الأشياء هو ما يصنع شعباً ومجتمعاً منظماً بشكل جيد، من ضمن التعددية. يكمن الآن حب الوحدة، أو التوافق، بدلاً من مساواة القانون، في أساس مساواة العوام (plebs) مع الشعب (populous).

40 - (Raaflaub, 2006 ; Cornell, 1995 ; Mitchell, 1990 ; Magdelain, 1990)

41 - (Foucault, 2004، الصفحة 187)

42 - (Augustine, 1984، 19، الفصل 21)

43 - (Gregory, 2008 ; Heykind, 2001)

44 - (Augustine, 1984، 19، الفصل 23)

45 - (Augustine, 1984، 19، الفصل 24)

إن لتحول أوغسطين (Augustine) من القانون إلى العدالة، ومن الصراع إلى التوافق، بوصفه سمة الشعب (populous) الأساسية أهمية بالغة في تاريخ التصور العامي للسياسة ربّما لأنها المرة الأولى التي يُفهم فيها العوام (plebs) على أنهم بحاجة إلى أن يكونوا منظمين ومحكومين، ويتم خلاصهم في النهاية: يشير هذا إلى انقلاب التصور اليوناني والروماني للشعب على أنه يتمتع بسلطة تشريعية خاصة به لصالح تصور شعب موحد يعيش بسلام نتيجة العناية الرعوية التي يمارسها الإله عبر مساعديه الديويين. وفي أطروحة مبكرة حول العناية الإلهية يعيد أوغسطين (Augustine) تعريف أفراد الشعب (populous) الرومانيين -الذي يشير في معناه القديم الأصلي إلى جيش الملك المؤلف من جنود مواطنين- مثلما تألفت (ecclesia) (الكنيسة) من جنود مخلصين يحاربون الخطيئة:

ما الذي يسعى إليه الأصدقاء غير أن يكونوا موحدين؟... الشعب هو مدينة يشكل الخلاف خطراً عليها. ما الشيء الآخر الذي تجب معارضته لا التفكير بالطريقة نفسها [non unum sentire]؟ الجيش مكون من العديد من الجنود. ألا يهزم بسهولة أيّ حشد مفرق أكثر من كونه متحداً بشكل متين؟ في الحقيقة يسمى التعاون في حد ذاته جماعة (cuneus)، أي اتحاداً تعاونياً، إذا جاز التعبير [quasi cuneus]. وماذا عن كل نوع من الحب؟ ألا يتمنى أن يصبح واحداً مع ما يحب؟⁴⁶

إن استبعاد الانشقاق فعال في تنظيم الحشد أو العوام (plebs) في تشكيل جماعة (cuneus)؛ أي تشكيل الإسفين العسكري الروماني ورتل الهجوم، الذي يقتحم الحشود المعارضة لغير المؤمنين. يساوي تصور أوغسطين (Augustine) للعوام (plebs) هؤلاء مع الشعب (populous) كأداة لحبهم المشترك لممثل (يسوع بوصفه المسيح) الملك (الإله بوصفه أباً وملكاً). في مثالية جمهورية مسيحية، تُعدّ المحبة الكونية للإله لُحمة واحدة مع المحبة المسيحية للجار والمسعى المنظم للصالح العام. وتصبح المحبة المسيحية أساس دستور الشعب، الذي أصبح أفراد المواطنين التابعين، الآخرين (alieni iuris)، لمدينة الإله، من أصبح مبدأ عملهم طاعة العناية الإلهية أو الحكومة، بدلاً من خلق قانون بشري.

توجد استمرارية خفية بين النزعة الجمهورية المسيحية هذه والطريقة الجديدة لمساواة العوام (plebs) مع الشعب (populous) التي تحققت عبر قيادة مُعلّنة لممثل الملك أو «السيدة» (Signoria) في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وكما ذكر فوبني (Fubini) وآخرون، بدأت الحكومة خلال هذه الفترة في دول المدن الإيطالية «السيدة» (Signoria) في زعمها أنّها وحدها من يمثل ما دعاه بروني (Bruni) وإنسانيون مدنيون آخرون «القوة والسلطة المطلقة الكاملة والحرّة والكلية لشعب فلورنسا»، متجاوزة الأشكال الاجتماعية الشعبية التقليدية ذات الأساس النقابي للتمثيل⁴⁷. كانت مطالبة «السيدة» (Signoria) بتمثيل سلطة الشعب

46- Heyking, (1999)، الصفحات 562-564؛ Augustine, 2006، 2، الفصل 18، القسم 24

47- (Fubini, 1992)، صفحة 226؛ (Najemy, 2000)

(populous) المطلقة مهياة عن طريق «حالة حرب مستمرة... ملازمة لسياسة التوسيع الإقليمي»، التي سمحت «لحالة طوارئ [أن] تصبح، بمعنى القول، السياسة الداخلية المعيارية والمشروطة، معطية تسويغاً للتغييرات المؤسساتية»⁴⁸. وعلى عكس أغامبن (2003) (Agamben)، تصبح حالة الطوارئ هنا المعيار ارتباطاً بتحول في تصور التمثيل الديمقراطي: حين اعترضت المجالس الشعبية (popolo) و (commune) القانونية على مثل هذه الحكومة بمراسيم طارئة، وانتقد أفراد الحكم (reggimento) ممثلي المجالس بحجة أن الأخيرة مثلت فقط مصالح النقابات الخاصة أو المحددة، بينما مثلت الحكومة نفسها (et salutes publicas) (مصلحة ورفاهية الشعب بكامله)⁴⁹. وربما تكون فكرة التمثيل الشعبي والتراتبي هذه التي اقترحتها نخب فلورنسا قد ألهمتها حجج رجال القانون والتشريع (Legists) و (Decretists) الذين عملوا، خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر، على ترسيخ سيادة أو سمو المكانة الملكية (status regis) على باقي المكانات الأخرى التي تشكل الهيئة السياسية؛ لأنه تقرر أن هذا المنصب ذو فائدة للجميع على حد سواء (publicae utilitatis) في حالة الطوارئ⁵⁰. في هذا الوقت، تم استبدال منطق قانون أوغسطين (Augustine) الطبيعي، الذي اتبع الميل الطبيعي للشعب لمحبة نظام الخلق الإلهي، بالمنطق العام للممثل السيادي للشعب، الذي يكتسب شرعيته من خلال الحماية التي يوفرها لحرية الأفراد «الطبيعية»، التي تُعد منفصلة عن ارتباطاتهم النقابية والعامة.

وضح المذهب الناشئ للسيادة وحالة الاستثناء اللذان يبرزان منتصرين بسبب منطق الدولة الذي طوره بودين وهوبز (Hobbes) (Bodin)⁵¹ أزمة ما دعاه نجمي (Najemy) «الجمهوريةانية النقابية» لدول المدن الإيطالية. وتبقى النزعة الجمهوريةانية النقابية على معنى القانون في العصور الوسطى بوصفه «دستور شعب» (constitutio populi) «طبيعياً» لأنه غير مجبر على تنظيم شعب عبر نقابات، كل منها أعطى رأيه في الحكومة وفقاً لمساهمتها في إرضاء الاحتياجات الاجتماعية ووفقاً للعادات المعتمدة طويلاً⁵². وعلى الرغم من مظهرها الاتحادي، لا تزال المساواة في الجمهوريةانية النقابية تحتفظ بمهمة المحبة المتناغمة، ليس للقانون العادل: فالصالح العام أو الإجماع بين الجامعات (universitates) أو النقابات المختلفة، التي يحرص كل منها على مصلحة معينة لأفرادها، يتحقق إما بشرط أن تنظيم تراتبياً لهؤلاء الأفراد يكون مقبولاً (أن يكون القانون الطبيعي عقيدة هذا التنظيم)، أو بشرط أن يفرض ممثل ذو سيادة «مصلحة عامة» فوق مصالح النقابات. وفي كل الأحوال تقع النزعة الجمهوريةانية النقابية فريسة لإمكانية تنظيم الفكر السياسي في العصور الوسطى هاتين.

48- (Fubini, 1992، صفحة 229)

49- (Fubini, 1992، صفحة 233)

50- (Vatter, 2008؛ Berman, 1983؛ Post, 1964)

51- (Nederman, 2009؛ 365-381، الصفحات 99-130، Rubinstein, 2004؛ Skinner, 1978)

52- (Grossi, 2004)

يمكن فهم فكر ماكيافلي السياسي، جزئياً، على أنه يقدم تشخيصاً لإخفاق النموذج النقابي للنزعة الجمهورية ورغبة لتجاوز كل من القانون الطبيعي والأشكال الأولى للتمثيل السيادي. وحين يعود ماكيافلي في كتاب (نقاشات حول ليفي)⁵³ إلى صراع الأنظمة لإظهار مهمته الأساسية للحرية الجمهورية، فليس مصادفة أنه يفعل ذلك برفض تصور أوغستين (Augustine) للحب السياسي للنظام والحب التراتبي. ويقسم ماكيافلي، في الواقع، محبة الشعب إلى رغبة في القيادة أو الحكم، ورغبة في عدم الطاعة أو الانقياد. وهذا الانحراف الأصلي في الرغبة لدى الشعب (populous) جزء لا يتجزأ من رفضه فكرة المحبة الكونية (ومعها الفكرة ذاتها للمسيحية) بوصفها مبدأ للنظام السياسي. يكشف ماكيافلي، في كتاب (تاريخ فلورنسا)، التناقض بأن النزعة الجمهورية النقابية، على الرغم من تشكيل الشعب (populous) على أساس التوافق بين مصالح مكوناته الاجتماعية، تجعله يخفق في إحداث «قوانين الحرية». وإحدى أطروحات (تاريخ فلورنسا) أن الصراع الاجتماعي بين «الشعب الذي يريد العيش وفقاً للقوانين والأقوياء الذين يريدون قيادته»⁵⁴، الذي كان نتاج قوانين الحرية في روما، فقد فعاليتها القانونية في فلورنسا⁵⁵. يحدد ماكيافلي المشكلة في حقيقة أن التنظيم في نقابات يضع الصراع السياسي في خدمة الصراع من أجل الأفضلية الاقتصادية لأحد أجزاء المدينة على حساب آخر، وهكذا يحول فلورنسا «من عدم المساواة إلى مساواة رائعة»، كما يقول بسخرية، مزيلاً كل «فضيلة نائرة وسخاء الروح»⁵⁶ ليطلق «الجشع» والسعي وراء «مراتب الشرف الوضيعة»⁵⁷ تحت حماية الأمراء المدنيين الجدد.

يذكر ماكورميك (McCormick) (2011) بأن حلّ ماكيافلي لأزمة الحكم الجمهوري النقابي يتطلب انخراط العوام (plebs) في صراع طبقي أكثر «ضراوة» وعنفاً من أجل السيادة السياسية. وفي الحقيقة، إن تحليل ماكيافلي لثورة تشيوميبي (Ciompi)^{58*59}، وبصورة خاصة للخطاب الثوري لممثل جزء العوام (infima plebe)، مع هجومه على نظام النقابة، غالباً ما فُسّر بأنه يعتمد على فهم اقتصادي للصراع الطبقي⁶⁰. وفي رأيي، إن التفسير الذي يقلص سياسة العوام إلى مسألة مساواة اقتصادية يخفق في إنصاف

53- (1، الفصول 1-18)

54- (ماكيافلي، 1988، 2، الفصل 12)

55- (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 1)

56- (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 1)

57- (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 5)

58* - إشارة إلى ثورة تشيوميبي الشعبية التي قامت في فلورنسا في العصور الوسطى المتأخرة، وثار فيها عمال وأصحاب مهن إيطاليون عرفوا باسم تشيوميبي في العام 1378، واستمرت ثورتهم حتى عام 1382 للمطالبة بصوت لهم في إدارة البلدية. وقد تركت حركتهم هذه أثراً كبيراً في تاريخ فلورنسا للأجيال اللاحقة. (المترجم)

59- (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 12)

60- (Bock, 1990)، صفحة 193 وما بعدها؛ (Zancarini, 2004)

النقطة التي يكررها ماكياڤلي خلال كلِّ من كتاب (نقاشات حول ليفي)⁶¹ و(تاريخ فلورنسا)⁶²؛ أي أن سبب الصراع السياسي في فلورنسا لم يؤدِّ إلى قانون عادل، كما في روما، بل إلى مجرد عنف طائفي سببه أن المعارضة السياسية أصبحت وسيلة لتحقيق هدف إعادة توزيع الثروة. أعاق هذا الهدف الاقتصادي التقسيم الحقيقي داخل الشعب (populous) بين الذين يرغبون في الحكم والذين لا يرغبون في الحكم. وفهم ماكياڤلي أن مصالح النقابات كانت بالضرورة مصالح خاصة دائماً، وأن هذا قسم الشعب إلى «طوائف» تغاضت عن مصلحة مُعممة في عدم كونهم محكومين⁶³. وبتفسيره بصورة صحيحة، يُظهر خطاب تشيومبو (Ciompo) أن الفائدة من عدم كونهم محكومين هي التي تكمن في أساس المطلب الثوري بأن يصبحوا قوة أساسية، أن يصبحوا «أمرأ المدينة كلها»، وذلك عبر صراع ضد «جشع رؤسائك وظلم قضاتك»⁶⁴. وفي القسم التالي، أقدم تفسير الفهم الروماني لسياسة العوام التي يرى أن القانون العادل أساسي لا الثروة العادلة. وأرى أن ماكياڤلي يستعيد هذا الفهم في كتاب (النقاشات)، ويكتبه في خطاب تشيومبو (Ciompo) الثوري، الذي يوضح لماذا ينتهي الخطاب بمناشدة رومانية خالصة إلى «الفضيلة المسلحة» وحب «شرف» العوام (plebs) أنفسهم (وليس النبلاء)، وهي الخصائص ذاتها التي يزعم ماكياڤلي أنها تلاشت خلال نظام النقابة. تصبح هذه المناشدة ذات معنى فقط في ضوء حقيقة أن الصراع الاجتماعي يفترض نهاية سياسية قانونية (لا اقتصادية) للصراع؛ أي الاعتراف بالعوام (plebs) على أنهم «الجزء الأقوى» من الشعب (populous)، الذين تصنّفهم صياغة مارسيليوس (Marsilius) المشهورة، في مؤلفه (المدافع عن السلام) (Defensor pacis) (*)، على أنهم المُشرّع البشري الشرعي الوحيد.

حالة الاستثناء لدى العوام والكفاح من أجل قانون عادل

كيف كان ممكناً لنزعة ماكياڤلي الجمهورية أن تخترق الرابط المزدوج للقانون الطبيعي المسيحي وللسيادة التمثيلية، اللذين دمّرا النزعة الجمهورية النقابية؟ يسعى ماكياڤلي إلى تجاوز كلِّ من خطابي دستور شعب بالتوجه نحو الحقيقة الفعلية (verità effettuale) للتجربة الرومانية في سياسة العوام. ويطور ماكياڤلي نموذجاً للسياسة الرومانية التي تعبّر عن مثالية الحياة السياسية (vivere politico) (ليست قابلة للتحويل إلى الحياة المدنية الإنسانية (vivere civile)، التي تجمع الصراع الاجتماعي وحالة الاستثناء والمساواة تحت القانون في كوكبة ثورية جديدة. وعلى غرار ما فعله أوغسطين (Augustine) في (مدينة الإله)، يبدأ ماكياڤلي أيضاً من تعريف شيشرون (Cicero) للجمهورية بأنها مهمة الشعب

61- (1، الفصل 5)

62- (4، الفصل 14)

63- (ماكياڤلي، 1988، 3، الفصل 5)

64- (ماكياڤلي، 1988، 3، فصل 13)

(populous)، لكنه يختار تأريخ بداية الجمهورية بصراع الأنظمة، بدلاً من نهايته. وقد نوقش بشكل كثير مؤخراً سؤال أين تكمن الاستمرارية بين نزعة شيشرون (Cicero) وماكيافلي الجمهورية موضع مناقشة كثيرة مؤخراً⁶⁵. لكن إحدى سمات فكر شيشرون (Cicero) السياسي، التي تبدو قريبة من خطاب «ماكيافلي»، لم تثر انتباهاً كبيراً. وإذا ما عدنا إلى مناقشة أوغسطين (Augustine) لتعريف شيشرون (Cicero) للشعب، ثمة نقطة واحدة يتفق بها مع شيشرون (Cicero)، وهي حين يخرج الفيلسوف الروماني من الفهم الروماني المؤلف للعلاقة بين الشعب والقانون كي يربط، بأسلوب أفلاطوني، فكرة القانون (ius) بفكرة العدالة (iustitia)⁶⁶. ما يروق أوغسطين (Augustine)، في بادرة شيشرون (Cicero)، أن الإشارة إلى العدالة تستلزم إشارة إلى القانون الطبيعي. في الواقع يقول شيشرون (Cicero) إن «جميع القوانين البشرية» لها معيار يتمثل في «قانون ثابت وأبدي وأساسي قدسي أو منطق طبيعي»، وأن الفارق بين ما هو عادل وما هو ظالم مرده إلى الطبيعة⁶⁷. إن الإشارة إلى الطبيعة على أنها أساس القانون الشرعي وجب فهمها مقابل إشارة أخرى، وهي معيار العوام لتشريع القوانين؛ أي الرغبة في حرية عادلة تحت القانون (aequum ius). كان القانون العادل مبدأ كفاح العوام ضد طبقة النبلاء ومقامهم الرفيع الموروث أو الطبيعي، «حقهم المقدس أو الطبيعي في القيادة». وكما يشير ورزوبسكي (Wirszubski)، يطور شيشرون (Cicero) خطابه حول القانون الطبيعي كونه غير راغب في منح الشعب سلطة مطلقة لوضع القوانين أو تغييرها؛ أي منحهم سلطة أساسية⁶⁸.

ثمة تصوران لحالة الاستثناء مهددان بالضياع في هذين المفهومين لتشريع القوانين؛ لأن مطالبة شيشرون (Cicero) بقانون طبيعي لم تساعد الغاية الأساسية لتقديم الدستور الروماني على أساس أخلاقي فحسب، كما يزعم ورزوبسكي (Wirszubski)، لكنها كانت أيضاً جزءاً من جهد شيشرون (Cicero) لتشريع قرار مجلس الشيوخ النهائي (Senatus Ultimum Consultum)، وهو امتياز أرسقراطي لمعارضة القوانين التي جاءت بها المجالس الشعبية، التي ميزها أغامبن (Agamben) بأنها أحد جذور فكرة حالة الاستثناء⁶⁹. هذا التفسير «الماكيافلي» لالتماس شيشرون (Cicero) قانوناً طبيعياً يصح فقط إذا وضع ضمن سياق دعوة شيشرون (Cicero) لأمر مدني (princeps civitatis) لإصلاح الجمهورية في كتب الجمهورية (De republica) اللاحقة.

65- (Hankins, 2010؛ Connolly, 2007؛ Nederman, 2004؛ Skinner, 2002)

66- (Augustine, 1984, 19) الفصل (21)

67- (Wirszubski, 1950)؛ صفحة 83؛ Cicero, De Leg. 2، 8-9، 13، 2، 1، 1، 28، 3؛ De Rep. (3)

68- (Wirszubski, 1950)؛ الصفحات (83-85)

69- (Agamben, 2003)

ولكن إذا أمكن القول إنّ شيشرون (Cicero) يتجه نحو فكرة «ماكيافلية» حول الأمير المدني، فإنّ ماكيافلي، من جهته، يأخذ فكرة الأمير المدني وحالة الاستثناء بالاتجاه المعاكس، بعيداً عن طبقة النبلاء كي يضعها في خدمة سياسة عامية تريد أن تُدخل في الصراع الطبقي للجمهورية النقابية وجهة نظر من هم خارج المجتمع الطبقي. هذه هي وجهة النظر التي عبّر عنها، إلا أنها لم تُنفذ في النهاية، من خلال خطاب تشيومبو (Ciompo) المشهور في كتاب (تاريخ فلورنسا): «لأن، بالنسبة إلى جميع البشر، من كانت لديهم البداية نفسها، هم قدماء على حدّ سواء، وقد جعلتهم الطبيعة في أسلوب واحد. وإذا ما أصبحنا عراة، فسترون أنّنا جميعاً متشابهون... لأنّ الفقر والثراء هما اللذان يجعلاننا غير متساوين»⁷⁰. إنّ وجهة النظر هذه، وهذه المناشدة لمساواة أخرى في «الطبيعة» يراد منهما إعادة تسليط الضوء على الصراع الاجتماعي الأساسي، الذي لا يوجد بين من يملكون أكثر ومن يملكون أقل، وإنما بين من يمثلون المجتمع الطبقي، الشعب (populous)، ومن يسعون لمجتمع بلا طبقات، العوام (plebs). ويجد ماكيافلي نموذج هذا الشكل الأصلي من الصراع الاجتماعي في الجمهورية الرومانية الأولى وصراع أنظمتها، كما يُحوّل تفسيره هذا النموذج إلى تلك «اللحظة الماكيافلية»، التي تتكرّر خلال الأحداث الثورية للعصر الحديث.

يدافع كتاب (نقاشات حول ليفي) عن زعم أنّ «جميع القوانين التي تُسنّ لمصلحة الحرية تنشأ عن الانقسام» بين العوام (plebs) والنبلاء⁷¹. ولكن أيّ نوع من الصراع بين هذه الأجزاء المنتج لقانون عادل؟ وبدلاً من تكرار النقاشات الطويلة في الأدب عما إذا كان ماكيافلي يفضل إعادة بناء نخوية أو شعبية للصراعات الاجتماعية الرومانية⁷²، فإنّني أقترح تأمل نظرية أرنالدو موميجليانو (Arnaldo Momigliano) فيما يخصّ صراع الأنظمة الروماني⁷³. لهذه النظرية ميزة فريدة في إعادة بناء الصراع من دون افتراض تفسير خاطئ تاريخياً للانقسامات الطبقيّة الموروثة من الكتابة التاريخية الرومانية في القرن التاسع عشر. وتقول فرضيتي إنّ رواية موميجليانو (Momigliano) تمثّل سمة خفية سابقاً لصراع الأنظمة، التي ربما تكون أيضاً ما جذب انتباه ماكيافلي إلى هذا الشكل من الصراع الاجتماعي.

يقول موميجليانو (Momigliano) إنّ المجتمع الروماني القديم كان له تنظيم اجتماعي ثلاثي مؤلف من (patres) (الآباء) أو رؤساء العشائر، الذين يتمتعون بالولوج الحصري إلى السلطة (auctoritas)، ويشغلون جميع الوظائف الدينية خلال الحكم الملكي، إلى جانب ما يدعى المجندين (conscripti)، الذين يشكلون جزءاً من مجلس الشيوخ لكنّهم يفتقرون إلى سلطة الآباء (patres)، وأخيراً، عملائهم. يشير مصطلح شعب (populous) في معناه الأصلي إلى جيش الملك، الذي كان مؤلفاً من الآباء (patres)،

70 - (ماكيافلي، 1988، 3، الفصل 13)

71 - (ماكيافلي، 1996، 1، الفصل 4)

72 - (McCormick, 2011؛ Kapušt, 2004؛ Fontana, 2003؛ Vatter, 2000؛ Coby, 1999؛ Sullivan, 1996)

73 - (Momigliano, 1984, 1989)

والمجندين (conscripti) وعملائهم. وفي هذه الفترة المملّكية للتاريخ الروماني، لم يكن وجود لـ«طبقة» العوام (plebs) التي تعارض الأرستقراطيين. إنّ اعتبار العوام (plebs) طبقة تتميز بالاستغلال الاقتصادي والرغبة في إعادة توزيع الثروات، كما يستخدم التعبير في علم الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين، هو بالضبط الانخراط في خطأ اختراع ما يدعوه مومigliانو (Momigliano) «ميتافيزيقا» العوام (plebs). وعلى وجه التحديد، يمكن القول إنّ أفراد الشعب (populous) وحدهم من يمثلون تركيباً طبقياً: فـ «الشعب» مكون من طبقات أو مراتب (classis) من المواطنين الذين يشكّلون معاً الجيش، والذين ينتخبون قادتهم ويوافقون على القوانين المقدمة من مجلس الشيوخ عبر (Centuriate) أو مجلس الجيش. ووفق رواية مومigliانو (Momigliano)، إنّ العوام (plebs) ليسوا جزءاً من رتب الجيش، بمعنى أنّهم لم يشكّلوا أجزاء من الشعب (populous). ويقال إنّ العوام (plebs) هم طبقة دنيا (infra classem)؛ إذ يستبعدون من التقسيم الطبقي في المجتمع الروماني القديم. وهم، بحسب تعبير رانشير (Rancière)، جزء لا يتمتع بالمشاركة في الحكومة.

وتبدو حقيقة أنّ العوام (plebs) ليسوا طبقة أو مرتبة جوهرية لفهم طبيعة صراعهم مع الشعب (populous): وتوضح هذه الحقيقة أنّه عندما ينظم العوام (plebs) أنفسهم سياسياً يظهرون نشاطهم على شكل قوة أساسية، ومن ذلك أنّهم يؤسسون مجلساً تشريعياً مستقلاً هو مجلس العوام (plebs)، الذي يتخذ موقفاً معارضاً خلال كفاح الأنظمة كلّها لمجلس الجيش أو مجلس الشعب (populous). ومع الاعتراف التدريجي بقرارات مجلس العوام (الاستفتاءات العامة) بصفته يمتلك «قوة» القوانين الأرستقراطية، أصبح العوام (plebs) مندمجين في أفراد الشعب (populous) الرومانيين. وتكمن النقطة النظرية المهمة في أنّ معارضة العوام لسلطة «الآباء» والأرستقراطيين تتخذ شكلاً سياسياً أو دستورياً، عوض شكل عسكري، ما كان سيؤدي إلى حرب أهلية (حرب لم يكن للعوام كسبها (plebs)؛ لأنّهم يفتقرون إلى الأسلحة وجيش خاص بهم)، وذلك بالضبط لأنّ العوام (plebs) ليسوا جزءاً من جيش «الآباء»؛ أي بسبب عدم مشاركتهم في حكم الشعب (populous). وهنا يكمن الرابط الأساسي بين اللاحكم وسيادة القانون الذي سعى إليه لوفروت (Lefort) دون أن ينجح في ذلك. وقد حارب العوام (plebs) في الجيش، خلال الجمهورية الأولى، فقط في أوقات الطوارئ. وكان بالضبط خلال إحدى حالات الطوارئ هذه أنهم انسحبوا إلى هضبة أفنتين (Aventine)^{74*}، وخاضوا «إضراباً عاماً»، رافضين الانضمام إلى «الآباء» دفاعاً عن روما إلى أن وافقوا على الاعتراف بالعوام بسلطة مساوية في تشريع القانون (ولكن ليس بحق مساوٍ في الحكم).

يرفض إضراب العوام العام الدعوة إلى «المنفعة المشتركة» و«إجماع القانون»، التي قال شيشرون (Cicero) إنّها حاسمة لدى الشعب (populous)، ولأنّ مترجمي القانون الإمبراطوري الروماني أواخر

74* - واحدة من هضاب روما السبع التي بنيت فوقها المدينة القديمة. (المترجم).

العصور الوسطى يستخدمونها لبناء سيادة الدولة ومذهب حالة الاستثناء الخاص بها. وبالنسبة إلى ماكيافلي، يولد القانون العادل؛ أي («قوانين الحرية») فحسب من حالة استثناء العوام. ويكمن استثناء العوام (plebs) هذا من قوانين الشعب (populous) في أصل فكرة فصل سلطات الدولة ذاتها، وهو المبدأ الأساسي للدستورية الرومانية الجمهورية والحديثة أو الرومانية الجديدة. فصل السلطات هذا ليس طريقة لتوحيد الدولة، وليس تضميناً شعبياً «لتحيز» العوام (plebs) الذي يؤدي إلى كونية الشعب (populous) باستخدام تعبيرات لاكلو (Laclau)، لكنه بوضوح طريقة لمقاومة الهيمنة القانونية والدينية التي يمارسها الشعب (populous) وأنظمتها العسكرية. إن القانون العادل ممكن بفضل شكل من المعارضة والصراع اللذين يحدثان ضمن وخلال القانون نفسه؛ وهو ليس انعكاساً لإجماع بين الطبقات. ومن خلال تطوير شكل جديد من السلطة السلبية، السلطة التي تنقض جميع أوامر القضاة الحكوميين (ius intercessionis)، والسلطة التي تقدم المساعدة لأي فرد من العوام (plebs) إذا ما حاكمه قاضٍ أرستقراطي (ius auxilii)، وبتأسيس دين مضاد خاص بهم، ارتكز حول معبد سيريس (Ceres)⁷⁵ (المتعلق بالآلهة اليونانية ديميتر ⁷⁶Demeter) وطائفة الإله ديونيسوس ⁷⁷Dionysus، إله الأحرار في معارضة للمعبد الأرستقراطي للإله (Jupiter)، يشكل دستور العوام حالة مضادة ضمن الدولة. تفهم سياسة العوام الدستور وتقسيمه للسلطات بأنه هو ما يتيح وجود حياة سياسية تكمن «خارج» سيادة الدولة، وتضع تحقيق قانون عادل فوق تحقيق نظام وحدوي.

يكتب موميجليانو (Momigliano) أن إضراب العوام (plebs) العام، الذي عارض «عدالة الأنظمة الأرستقراطية»، تلقى مع ذلك «تقديس الآلهة»⁷⁸. وفي تفسيراته للمؤسسات القانونية الرومانية، يضع أغامبن (Agamben) علاقة داخلية بين قدسية منابر العوام وحالة الاستثناء السيادية⁷⁹. وتساعد فكرة موميجليانو (Momigliano) عن قدسية سلطة العوام الأساسية في معادلة تفسير أغامبن (Agamben) حول الإنسان المقدس (homo sacer) كتأكيد للسيادة؛ لأنها تشير إلى أن قدسية العوام، في السياق الروماني القديم، سمة لحالة استثناء العوام، وليست حالة الاستثناء الخاصة بمجلس الشيوخ. وحين انسحب العوام (plebs) الرومانيون من النظام الاجتماعي الملكي الروماني، وتراجعوا إلى هضبة أفانتين (Aventine Hill)، أصدروا قراراً بأن كل من يهاجم ممثليهم (المنابر) سيصبح عرضة للقتل، من دون أن يرتكب القاتل جريمة قتل، ولكن على حدّ سواء من دون حدوث تضحية (بحياة بريئة في عبادة الآلهة). هذا العقاب بالقتل

75 - إلهة الزراعة عند الرومان. (المترجم).

76 - إلهة الطبيعة والنبات والفلاحة عند الإغريق. تعد من كبار الآلهة، ويقال إن عبادتها تزيد من منتوجات المحاصيل، وإنها إذا غضبت تفقد الأرض خصوبتها، ولهذا كانوا يحرسون على إرضائها. (المترجم).

77 - ديونيسوس أو باخوس في الميثولوجيا الإغريقية هو إله الخمر عند الإغريق وملهم طقوس الابتهاج والنشوة. (المترجم).

78. (Momigliano, 1989، الصفحة 219)

79 - (Agamben, 1998؛ Agamben, 2000, 2003)

يدعى القتل المقدس (sacratio)؛ الذي يمكن أن يُقتل بهذه الطريقة هو الإنسان المقدس (homo sacer). وربما كان تعبير موميجليانو (Momigliano) عن «تقديس الآلهة» يشير إلى هذا السياق القانوني السياسي.

يرى أغامبن (Agamben) أنّ ممارسة القتل المقدس (sacratio) سمة السيادة؛ لأنها تضع الأفراد المدانين خارج القوانين البشرية والإلهية معاً، بحيث يمكن قتلهم بحصانة⁸⁰. ولكن حين يقوم أحد العوام (plebs) الذي انفصل عن الشعب (populous) أو المجتمع السياسي المنظم حول «الآباء» فإنه بذلك (بممارسة القتل المقدس: sacratio) يفتقر تماماً، تقنياً، إلى شرعية إصدار قوانين من أي نوع، وهو ما يوضح لماذا يأتي تشريع قوانينهم من (لا) مكان، الذي يكمن خارج كلّ من قوانين الشعب (populous) المدنية والدينية. إنّ أي شيء يحدّ العوام (plebs) «جريمة» ضد رغبتهم في تنفيذ قانون عادل لا يمكن أن يعاقب عليه كونه خرقاً للقوانين المدنية أو الدينية. بمعنى آخر، من المنطقي أن ممارسة العوام للقتل المقدس (sacratio) تنشأ في حالة يكون فيها ما يجب حمايته وما يجب قتله مخالفاً لما يقترحه أغامبن (Agamben): إنّ الإنسان المقدس (homo sacer)، عدو الشعب المنشق، هو في النهاية الملك الروماني، الذي أصبح مستبدّاً، وكل من يمثل مصالحه، وسيبدو القتل المقدس (sacratio) أحد أول نماذج ما دعاه التقليد السياسي الغربي، منذ ذلك الحين، الحق في الثورة أو الحق في التمرد. باختصار، سيكون أول رمز للتسوية الجمهوري لقتل الملك. إنّ حالة الاستثناء التي هي حقيقية وثرورية في آن واحد هي التي ألغت السيادة من الحياة السياسية باسم القانون العادل. لذلك فإنّ «قوانين الحرية»، التي تهم العوام، تظهر في حالة استثناء نظام الدولة مثل إتاحة فضاء لخلق قانون عادل. وعلى العكس، إنّ سيادة الاستثناء تستثني القانون العادل باسم ترسيخ نظام الدولة.

الخاتمة: الديمقراطية بوصفها دولة القانون (Kratos)

يروى موميجليانو (Momigliano) الأسطورة التي تذكر⁸¹ بأن ممثلي العوام (plebs) الرومانيين سافروا إلى أثينا ليتعلموا من أبناء الشعب (demos) ممارسة سن القوانين (لأنّهم لم يريدوا تقليد التشريع الأرستقراطي). هل أراد العوام (plebs) أن يعيدوا إلى روما (isonomia) (السيادة الشعبية) لنظرائهم الأثينيين⁸²؟ ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا ألحوا حينئذٍ على (aequum ius) (حرية مكافئة في تحديد القانون)؟ على أية حال، إن هذا الولوج المساوي إلى القانون، على الرغم من أن «الترجمة» اللاتينية لكلمة (isonomia) اليونانية (ولوج مساوٍ إلى الحكم)، ليس بالتأكيد مرادفاً له؛ لأن «مفهوم الشأن العام (res publica) يسلم بأن لكل مواطن نصيباً عادلاً في المنفعة العامة؛ ويسلم بمشاركة الشعب في شؤون الدولة؛

80 - (Agamben, 1998، الصفحة 82)

81 - (Livy 3، الفصل 31، القسم 8)

82 - (Ostwald, 1989؛ Raaflaub وآخرون، 2007)

ويسلم كذلك بأن الحكومة يجب أن تكون للشعب؛ لكنه لا يتضمن بالضرورة مبدأ الحكومة عن طريق الشعب»⁸³. ما الذي عاد به العوام (plebs) فعلاً من أثينا، إن لم تكن الرغبة في الهيمنة؟ وكيف يمكن للمرء أن يشارك في المنفعة العامة من دون حكم الآخرين؟

يمكن استنتاج جزء من الجواب إذا ما استعاد المرء دفاع شيشرون (Cicero) عن حالة الاستثناء الأرستقراطي، عبر الدعوة إلى القانون الطبيعي، الذي يستند إلى تفسير الجمهورية الرومانية وفقاً للصيغة: «راحة مع الكرامة» (otium cum dignitate)⁸⁴. وفقاً لهذه الصيغة، يجب أن توفر الجمهورية السلام والنظام للعوام (otium)، وتترك «كرامة» تبوأ منصب سياسي إلى مراتب المجتمع الأكثر نبلاً. إن نسبة «الراحة» (otium) إلى العوام (plebs) ليست محاولة لحرمانهم من اللوج إلى الوظائف، وإلى ممارسة سلطة مدسرة، قدر ما هي محاولة لحرمانهم من فرصة لممارسة سلطتهم الأساسية. إن نقد ماكيافلي اللاذع في كتاب (نقاشات حول ليفي) 2، الفصل 2 من (ozio) (الراحة، الكسل)، الذي يمنع الشعب من العيش سياسياً، هو تنفيذ لفهم شيشرون (Cicero) للجمهورية، ذلك أن ماكيافلي يحدد أصول انسحاب الشعب من حياة العمل ليس في روحانية المسيحية فحسب، ولكن في التوسع الإمبريالي للجمهورية الرومانية أيضاً الذي أوصله إلى غايته مع القيصر. وربما ما كان يبحث عنه العوام في أثينا كان طريقة للمشاركة في الحياة السياسية للشعب التي تنكر «السلام والنظام» (لاحقاً «الخبز والاحتفالات») اللذين قدمهما لهم النبلاء، ولكن مع ذلك من دون إجبارهم على أخذ مكان النبلاء، ومن ثم ممارسة نوعية سلطتهم وحكمهم (auctoritas و imperium).

إذا كان هذا منطقياً، فأنذاك يستطيع المرء القول إنه كان بإمكان العوام (plebs) الرومانيين في أثينا أن يتعلموا أحد معاني الديمقراطية (demokratia) الأصلية، التي لم تعد العامة (demos) أبداً جزءاً أساسياً من المدينة (polis). لقد أراد العامة (demos) المشاركة في الحياة السياسية بشكل خاص على أساس الطاقة والإمكانية (kratos) التي تعرضهما لإحداث مؤسسات قانونية؛ أي بسبب ما يدعى اليوم سلطة أساسية، وليس بسبب قدرتهم على الحكم أو «قيادة» سفينة الدولة⁸⁵. وبحسب أوبر (Ober)، أطلق العامة (demos) على سلطة تشريع القوانين هذه تعبير (kratos) لتمييزها عن الاسم المعطى للسلطة الذي تحمله الأجزاء الأساسية من المدينة (polis)؛ أي القدرة على الحكم (archein)، وهي سلطة تميز الحكومات المَلَكِيَّة وحكام الأقلية. بمعنى آخر، كان بإمكان العوام (plebs) الرومانيين أن يتعلموا أن الديمقراطية الأثينية لم يُقصد بها أبداً أن تكون شكلاً من حكومة أو نظام حيث يتمتع الشعب بالسلطة كي يحكم باعتباره جزءاً أساسياً من المدينة. وبالعكس، توجد الديمقراطية فقط في ذلك النظام حيث القدرة على الحكم (archein) يمكن إلغاؤها بسلطة التشريع (kratos)، لمن لا دور لهم في نظام الشعب (populous) وسلطته

83 - (Wirszubski, 1950، الصفحة 14)

84 - (Pro Sestio 98، Cicero)

85 - (Ober, 2008)

السيادية⁸⁶. وبهذه الطريقة، قد تستعيد الديمقراطية «لقبها الفوضوي»، الذي عدّه رانشير (Rancière)، مؤخراً وبشكل ملائم، السمة الحاسمة لأية ديمقراطية أصيلة: «اللقب الباقي الوحيد [خارج المجتمع الطبقي] هو اللقب الفوضوي، اللقب المخصص لمن ليس لهم حق في الحكم أكثر مما لهم في كونهم محكومين. وهذا هو ما تعنيه الديمقراطية من بين جميع الأمور. إنّ الديمقراطية ليست نوعاً من الدستور، ولا شكلاً من المجتمع... إنها ببساطة السلطة الخاصة بمن لا تخويل لهم للحكم أكثر من الخضوع»⁸⁷.

لقد فهم العوام (plebs) الرومانيون أنّ قدرتهم الأساسية على تشريع قانون عادل كانت الحماية الوحيدة لديهم ضد قوة الحكومة وسلطتها: كان أمد الحكومة الذي حدّده مثل هذا النشاط الأساسي الشرط الوحيد الذي يمكن فيه تأسيس جمهورية حقيقية. هذه القدرة على تشريع القانون تخص العوام (plebs) قدر ما تحافظ على نفسها بوصفها الجزء الذي لا يشارك في الحكم ما دام يحمي الفارق بين قانون العوام (plebs) ونظام الشعب (populous). تحلّ قراءة سياسة العوام هذه المشكلة التي أشرت إليها في البداية مع لوفورت (Lefort)، الذي كان عليه التخلي عن الفكرة ذاتها لمجتمع غير طبقي؛ لأنه كان عاجزاً عن التفكير في مثل هذا المجتمع سوى تحت رمز وحدة شعب «شمولي». ويشير العوام في علاقة بالقراءة المقترحة هنا (plebs) إلى ذلك الترابط المنفتح والمتقلب لدى من لا يريدون أيّ دور في مجتمع طبقي. إنّ سياسة العوام هي «حالة استثناء»، لكنها سياسة يؤخذ فيها «الاستثناء» إلى التنظيم المرتب للشعب (populous) (الذين دائماً ما يسعون إلى تحويل المنفعة العامة إلى احتياطي عسكري ومالي)، وحيث تشير «الحالة» إلى مكانة العوام (plebs) في امتلاك حق «طبيعي» لحرية عادلة.

يمكن حل النزاع بين اتجاّهَي الجمهورية والشعبوية عن طريق التمسك بالفارق الحاسم بين القدرة على الحكم (archein) وإمكانية الحكم (kratos)، أي بين كفاح من أجل السلطة الأساسية لحكم الآخرين، وكفاح من أجل السلطة الأساسية كي لا تكون محكوماً. وقدّر ما تتصور النظرية الشعبوية مساواة الشعب (populous) والعوام (plebs) من خلال قبول شروط الشعب (populous)؛ أي بفهم الصراع بين العوام (plebs) والنخب على أنه صراع بين طبقتين متناقضتين، ومن ثمّ نسيان معنيي سلطة الشعب، ورواياته عن سياسة العوام، ستحتاج دائماً إلى الاستعانة برمز الممثل السيادي وحالة الاستثناء التي تخصه. وفي الحالة الأخيرة، كما أظهرت في هذا المقال، يثبت هذا المنطق الشعبوي بأنّه شكل مختلف من منطق الدولة. وبالعكس، إذا كانت مساواة الشعب (populous) والعوام (plebs) مفهومة بالتعبيرات الدستورية التي

86 - (Chambers, 3010 ؛ Rancière, 1995b)

87 - (Rancière, 2009، الصفحة 46)

رسختها حالة استثناء العوام، مثل سيادة القانون التي تلغي الفارق بين الحاكمين والمحكومين، فإن منطق العوام قد يتفق مع جديد مع تأييد الآلهة وليس ببساطة مع تأييد كاتو (Cato)⁸⁸.

كلمات شكر:

جرت قراءة النسخ السابقة لهذا المقال في مؤتمر «ماكيافلي: مؤتمر الفلسفة والبلاغة والتاريخ»، جامعة بيل، بين (17-18) تشرين الأول (2008)؛ في المؤتمر الدولي: (XVI Semana de Ética y Filosofía Política, Pasado, Presente y Futuro de la Democracia, Universidad de Murcia، 20-30 نيسان 2009)؛ وفي اجتماع (APSA) السنوي، تورنتو، (3-6) أيلول (2009). أشكر المنظمين والمشاركين في هذه الوقائع على انتقاداتهم المثمرة، بالإضافة إلى سام تشيمبرز (Sam Chambers)، والمراجعين على اقتراحاتهم المفيدة. لقد خرج هذا المقال إلى الوجود بفضل منحة بحثية مقدمة من مؤسسة (Fondecyt) الحكومية في تشيلي المنحة رقم (1071087).

الهوامش:

1. فيما يتعلق بمناقشتي تصورات أوغسطين (Augustine) حول الشعب، اعتمدتُ على قراءة مذكورة في كتاب هيكنغ (Heyking) (1999)، أظهرت التحول المهم نحو الحب بوصفه أساسياً في دستور الشعب. انظر أيضاً كتاب سميث (Smith) (2005). لا يعتمد هيكنغ (Heyking) على مفهوم فوكو (Foucault) حول القوة الرعوية لفهم فكرة أوغسطين (Augustine) عن الشعب.
2. لمعالجة حديثة للموضوع الذي يناقش بأن تعاطف ماكيافلي النهائي توسّع إلى تشيومبو (Ciompo) وبرنامجهم عن الثورة الاجتماعية بدلاً من برنامج ميشيل دي لاندو (Michele di Lando)، الذي لا يتخطى في النهاية حدود التيار الجمهوري النقابي، انظر كتاب ونتر (Winter) (2009).

⁸⁸ - ماركوس بورسيوس كاتو (95 ق.م - 46 ق.م)، ويطلق عليه عادة كاتو الأصغر (تقريباً له عن جده كاتو الأكبر). كان سياسياً وخطيباً بارزاً، وأحد رواد الفلسفة الرواقية. وقد اشتهر بعدائه ليوليوس قيصر الذي قاده إلى حتفه، وبرفضه الرشاوى، وبممارسته الفساد الذي كان سائداً في أيامه. (المترجم)

المصادر والمراجع:

- Abensour, M. (1994) *Démocratie sauvage et principe d'anarchie*, Les Cahiers de la philosophie (Lille) 18: 125–149.
- Abensour, M. (2010) *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Movement*, Oxford, Blackwell.
- Agamben, G. (1993) *Coming Community*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*, Translated by D. Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2000) *Means without End, Notes on Politics*, Translated by V.B.C. Casarino. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2003) *État d'exception*, Paris, Seuil.
- Agamben, G. (2007) *Profanations*, New York, Zone Books.
- Althusser, L. (2001) *Machiavelli and Us*, London, Verso.
- Arendt, H. (1990) *On Revolution*, New York, Penguin.
- Augustine, S. (1984) *The City of God*, Translated by J. O'Meara, New York, Penguin.
- Augustine, S. (2006) *On Order*, Translated by S. Borruso, South Bend, IN: St. Augustine's Press.
- Badiou, A. (2010) *The Communist Hypothesis*, London, Verso.
- Barthas, J. (2010) *Machiavelli in political thought from the age of revolutions to the present*. In: J. Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, New York, Cambridge University Press.
- Bellamy, R. (2007) *Political Constitutionalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Berman, H. (1983) *Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge, Harvard University Press.
- Bock, G. (1990) *Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine*. In: G. Bock, Q. Skinner and M. Viroli (eds.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chambers, S.A. (2010) *Police and oligarchy*. In: J.-P. Deranty (ed.), *Jacques Rancière: Key Concepts*, London, Acumen.

- Coby, P.J. (1999) Machiavelli's Romans, Liberty and Greatness in the Discourses on Livy, Lanham, MD: Lexington Books.
- Connolly, J. (2007) The State of Speech: Rhetoric and Political Thought in Ancient Rome, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Cornell, T.J. (1995) The Beginnings of Rome, London, Routledge.
- Flynn, B. (2006) The Philosophy of Claude Lefort, Interpreting the Political, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Fontana, B. (2003) Sallust and the politics of Machiavelli, History of Political Thought 24(1): 86–108.
- Foucault, M. (2000) Power. Essential Works of Foucault 1954–1984, J. Faubion (ed.), Vol. 3, New York, The New Press.
- Foucault, M. (2004) Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977–1978, Paris, Gallimard Seuil.
- Fubini, R. (1992) From social to political representation in renaissance Florence. In: K.R. Anthony Molho and J. Emlen (eds.), City States in Classical Antiquity and Medieval Italy, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Gregory, E. (2008) Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Grossi, P. (2004) L'ordine giuridico medievale, Bari, Italy, Laterza.
- Hankins, J. (2010) Exclusivist republicanism and the non-monarchical republic, Political Theory 38(4): 452–482.
- Heyking, J.v. (1999) A headless body politic? Augustine's understanding of a populus and its representation, History of Political Thought 20(4): 499–567.
- Heykind, J.v. (2001) Augustine and Politics as Longing in the World. Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Kalyvas, A. (2000) Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince, Journal of Political Ideologies 5(3): 343–376.
- Kalyvas, A. (2009) Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt, New York, Cambridge University Press.
- Kapust, D. (2004) Skinner, Pettit and Livy: The conflict of the orders and the ambiguity of republican liberty, History of Political Thought 25(3): 377–401.
- Laclau, E. (2005) On Populist Reason, London, Verso.

- Laclau, E. and Mouffe, C. (2001) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Lefort, C. (1978) *Sur une colonne absente. E'crits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard.
- Lefort, C. (1979) *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard.
- Lefort, C. (1986a) *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard.
- Lefort, C. (1986b) *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Lefort, C. (1992) *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy.
- Linera, Á .G. (2009) *La potencia plebeya*, La Paz, CLACSO.
- Machiavelli, N. (1988) *Florentine Histories*, Translated by L.F. Banfield and H.C. Mansfield, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Machiavelli, N. (1996) *Discourses on Livy*, Translated by N. Tarcov and H. Mansfield, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Machiavelli, N. (1998) *The Prince*, Translated by H.C. Mansfield. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Magdelain, A. (1990) *Jus Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, Rome: École Française de Rome.
- Marchart, O. (2007) *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
- Markell, P. (2006) The rule of the people: Arendt, Arche, and democracy, *American Political Science Review* 100(1): 1–14.
- May, T. (2010) *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière: Equality in Action*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
- McCormick, J. (2006) Contain the wealthy and patrol the magistrates: Restoring elite accountability to popular government, *American Political Science Review* 100(2): 147–163.
- McCormick, J.P. (2007) Machiavelli's political trials and the 'free way of life', *Political Theory* 35(4): 385–411.
- McCormick, J.P. (2011) *Machiavellian Democracy*, New York, Cambridge University Press.
- Mitchell, R.E. (1990) *Patricians and Plebeians. The Origin of the Roman State*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Momigliano, A. (ed.), (1984) *Prolegomena a ogni futura metafisica sulla plebe romana*. In: *Sui fondamenti della storia antica*, Turin, Italy: Einaudi.
- Momigliano, A. (ed.), (1989) *Osservazioni sulla distinzione fra patrizi e plebei*. In: *Roma Arcaica*. Florence, Italy: Sansoni.
- Najemy, J. (2000) *Civic humanism and Florentine politics*. In: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nasstrom, S. (2007) The legitimacy of the people. *Political Theory* 35(5): 624–658.
- Nederman, C.J. (2004) *Rhetoric, reason and republic – Republicanisms: Ancient, medieval, and modern*. In: J. Hankins (ed.), *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nederman, C.J. (2009) *Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*, Washington DC: Catholic University of America Press.
- Negri, A. (1999) *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Ober, J. (2008) The original meaning of 'democracy': Capacity to do things, not majority rule. *Constellations* 15(1): 3–9.
- O'Donnell, G. (2007) *Dissonances: Democratic Critiques of Democracy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Ostwald, M. (1989) *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth-century Athens*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Pettit, P. (1997) Freedom and antipower. *Ethics* 106: 576–604.
- Pettit, P. (2009a) *Law and liberty*. In: S. Besson and J.L. Martí (eds.), *Law and Republicanism*, Oxford, Oxford University Press.
- Pettit, P. (2009b) *The power of a democratic public*. In: R. Gotoh and P. Dumouchel (eds.), *Against Injustice: The New Economics of Amartya Sen*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Post, G. (1964) *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100–1322*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Raaflaub, K. (ed.), (2006) *Social Struggles in Archaic Rome, New Perspectives on the Conflict of Orders*. Oxford: Wiley-Blackwell.

- Raaflaub, K., Ober, J. and Wallace, R. (eds.), (2007), *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Rancière, J. (1995a) *La Mésentente. Politique et Philosophie*. Paris: Galilée.
- Rancière, J. (1995b) *On the Shores of Politics*, London, Verso.
- Rancière, J. (2009) *Hatred of Democracy*, London, Verso.
- Rosanvallon, P. (2006) *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Éditions du Seuil.
- Rubinstein, N. (2004) *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*. In: G. Ciappelli (ed.), Vol. 1. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Schmitt, C. (2008) *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*, Cambridge, Polity Press.
- Sfez, G. (1998) *Machiaveli, le prince sans qualités*, Paris, Kimé.
- Skinner, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. II. The Age of Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2002) *Visions of Politics. Vol. 2. Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, T.W. (2005) *The glory and tragedy of politics*. In: K. Hughes, J. Doody and K. Paffenroth (eds.), *Augustine and Politics*, Oxford: Lexington Books.
- Sullivan, V. (1996) *Machiavelli's Three Romes*. De Kalb, IL: Northern Illinois University Press.
- Vatter, M. (2000) *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht, The Netherlands and Boston, MA: Kluwer Academic Publishers.
- Vatter, M. (2005) *Pettit and modern republican political thought*. In: M. Williams and S. Macedo (eds.), *NOMOS XLVI Political Exclusion and Domination*, New York, New York University Press.
- Vatter, M. (2007) *Resistance and legality: Arendt and Negri on constituent power*. In: T. Murphy and A.K. Mustapha (eds.), *The Philosophy of Toni Negri, Vol. 2*. London: Pluto Press.
- Vatter, M. (2008) *The idea of public reason and the reason of state. Schmitt and Rawls on the political*, *Political Theory* 36(2): 239–271.
- Villacañas Berlanga, J.L. (2010) *The liberal roots of populism: A critique of Laclau*. *New Centennial Review* 10(2): 151–182.
- Voegelin, E. (1952) *The New Science of Politics*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Winter, Y. (2009) Anonymous violence: Machiavelli and the Ciompi uprising. Unpublished paper read at American Political Science Association Annual Meeting, 3–6 September, Toronto.
- Wirszubski, C. (1950) *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and the Early Principate*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zancarini, J.-C. (2004) La révolte des Ciompi. Machiavel, ses sources et ses lecteurs, *Cahiers philosophiques* 97: 9-22

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com

www.mominoun.com