# سيادة الشعب داني فيلك

ترجمة: نبيل صالح

ظهر لأول مرة في العدد 4 من مجلّة مفتاح، سنة 2011

يحتل مفهوم "سيادة الشعب" أو "السيادة الشعبية" موقعًا مركزيًا في الصراعات من أجل الديمقراطية، منذ القرن السابع عشر حتى الكفاح ضد الاستعمار في القرن العشرين. وعلى الرغم من أن هذا المفهوم لم يعد ذي دلالة في الخطاب السياسي، في مستهل القرن الواحد والعشرين، إلا أنه ما زال مستخدمًا في خطاب الحركات الشعبوية، التي ما زالت تقوم في أماكن مختلفة، مثل غرب أوروبا وجنوب أمريكا. والمفهوم، كما هو بالفعل، بعيد كل البعد عن أن يتسم بالوضوح وسهولة الاستعمال، بسبب التوتر الداخلي الدائم الذي يعتريه، وهو التوتر بين الوحدانية (التجانس) التي تميِّز القوة السيادية والكثرة المتجسدة في مفهوم الشعب، من ناحية، ومن ناحية ثانية، التوتر المرتبط بتعدّد معاني مفهوم الشعب، الذي بإمكانه أن يشير إلى الأمة برمّتها، أو إلى العامة من الناس plebs أو إلى وحدة إثنية - ثقافية.[1] يعود أصل التوتر الأوّل إلى تطور المفهوم على امتداد التاريخ. وقد تطورت فكرة الشعب السيادي، بدلالاتها الحديثة، من تمثّل الملك صاحب السيادة، ولذلك نجدها تحمل معها معنى واحد وموحّد. وفي حقيقة الأمر، منذ فترة متأخرة في القرون الوسطى، كانت فكرة الشعب صاحب السيادة مصدر شرعية القوة المطلقة للملك، وذلك عبر الفصل بين مصدر شرعية القوة السياسية (الشعب صاحب السيادة) وبين هوية الحاكم الذي يُمارس هذه القوة (الملك).[2] والحضور الدائم للمصدر الموحّد في فكرة السيادة – الوحدة التي تنتقل من جسد الملك إلى وحدة الدولة المركزية – يُؤدي إلى توتر غير محلول مع المعاني الجامعة المتعلقة بإدراك كنه مفهوم "سيادة الشعب" كقوة الكثيرين.[3]

ويعود المسبب الثاني لتشابك وتعقّد فكرة الشعب السيادي إلى كثرة معاني المفهوم شعب. وكما ذُكِر أعلاه، يمكننا فهم شعب بمعانٍ مختلفة تتشابك مع بعضها البعض، في كثير من الحالات. أولا، يرمز المفهوم "شعب" أحيانًا إلى "الأمة" بكاملها. مع ذلك، وعلى غرار ما يطرحه برنارد ياك (Yack)، فإنّ هذان مفهومان غير متطابقين، حيث أنّ مفهوم "أمّة" يدل على تصوُّر لتراث تاريخي مشترك، أي أنّ الأمة هي جماعة متخيّلة تتواجد على امتداد فترة زمنية طويلة، في حين أنّ مفهوم الشعب لا يتطلب بعدًا زمنيًا،[4] ولذلك فلمفهوم شعب دلالة ثانية مفادها: الشعب بصفته جماعة سياسية (Polis) ذات إطار سياسي جغرافي مشترك؛ ثالثًا، الشعب يعني أيضًا "العوام"، أبناء الطبقات الدنيا الذين أطلق عليهم الرومان تسمية Plebs. وأخيرًا، يشير مفهوم شعب إلى وحدة إثنية – ثقافية واحدة، وهو بهذا المعنى يُعادِل ما يعنيه الألمان بـــ Volk.[5]

---

**داني فيلك:** ??

يهدف هذا المقال هو محاولة التعامل مع التتشابك والتعقّد الذي يميّز المفهوم من خلال عملية مزدوجة من التفكيك وإعادة البناء،[6] يُعنى جانبها الأول بإظهار التوترات بين المعاني المختلفة المشمولة في مفهوم "سيادة الشعب"، وهي معان لا تظهر في المجال النظري فقط، وربما ليس فيه بشكل أساسي، وإنما تظهر على شكل صراعات سياسية مختلفة. أما الجانب الثاني للعملية المذكورة فيتبنى تعريف يورغان هابرماس (Haberms) للمصطلح "إعادة البناء" (reconstruction) كعملية بناء متجدد للنظرية – وفي حالتنا للمفهوم – للتعرف على غايته على نحوٍ أفضل.[7] وهدف محاولة إعادة بناء مفهوم "سيادة الشعب" هو الإبقاء على الطاقة النقدية، الديمقراطية والراديكالية الكامنة في الفكرة بشأن "سيادة الشعب".

في التنازل عن فكرة "سيادة الشعب" ثمة تنازُل عن أحد المضامين الواعدة الأساسية في النظرية الديمقراطية. من الناحية الإتيمولوجية (تتبع أصل وتاريخ تطور المفهوم ومسار ترحاله)، فإنّ الديمقراطية وسيادة الشعب هما اسمان مترادفان، فقد عنى مفهوم الديمقراطية بالنسبة للأثينيين حكم الشعب – سيادته. كذلك، فإنّ تطور الديمقراطية في بداياتها، منذ كلايستنس (Kleistenes) حتى إفيالِتس (Ephialtes)، هو تطور القوة السيادية للشعب.[8] والتنازل عن فكرة الشعب السيادي يغيّب واحدة من الدلالات المركزية للديمقراطية: الفكرة المثلى التي تتناول الجماعة السياسية بصفتها مستقلة، تحكم نفسها بنفسها. من ناحية ثانية، لا يمكن أن نأخذ المفهوم وكأنه واضح ضمنًا، لأنّ فيه إلى جانب طاقته الديمقراطية الكامنة خطرٌ شموليّ، وإقصاء لكل من لا ينتمي إلى الجماعة. وللإفلات من الدلالات غير الديمقراطية للتنازل عن فكرة سيادة الشعب، من ناحية، ومن القبول بالمفهوم على نحو غير نقدي، من الناحية الثانية، يتوجّب علينا أن نُحاوِل توضيح التغيّرات التي طرأت عليه وتراكبه ثم تفكيك المفهوم، أي كشف التوترات المتضمنة فيه، وإلقاء الضوء على تناقضاته الداخلية.

هنالك ثلاثة توترات مركزية تميّز فكرة الشعب السيادي: التوتر بين الشعب كجمع من الأفراد المتواجدين في مجتمع واحد في زمن مُعطى وبين الشعب بصفته "جسمًا"، موحدًا يتصرف كصاحب سيادة؛ التوتر بين الديمقراطية التي تُفهم كـ "إرادة الشعب" وبين الديمقراطية التي تُفهم على أنها منظومة من الإجراءات والحقوق؛ وأخيرًا، التوتر بين الديمقراطية كمفهوم جامع، يوسِّع حدود قدرة مجموعات مختلفة على المشاركة الفعّالة في السلطة، وبين الدلالة الإقصائية النابعة بالضرورة من الحاجة إلى تعريف من هو الديموس (demos) – لأنه من غير ذلك لا يمكن التعامل معه كصاحب السيادة.[9]

يتفاعل التوتر الأول بين الشعب كذات جماعية موحّدة، كمجاز وكمثل أعلى، وبين الشعب العيني المحدّد في الواقع، الذي يتركب من حشد من الأفراد الماثلين "هنا والآن". وسنرى لاحقًا أنّ هذا التوتر متعلِّق بالتضاد بين القوة المؤسِّسة وبين القوة المؤسَّسة (Constituent and Constituted Powers) وبمسائل تمثيل الشعب صاحب السيادة. ووفقًا لما تدعيه مارغريت كانوفان (Canovan) في هذا الصدد، تتمثّل إحدى مشكلات مفهوم سيادة الشعب في نسب السلطة السيادية النهائية التامّة إلى كيان هو في الوقت نفسه "كل جامع من الأفراد العينيين المحددين الذين يتركز نشاطهم في مكان وزمان محددين، وكيان جماعي مجرّد".[10] الحضور

الدائم للبعد الموَّحِد في مفهوم "سيادة الشعب" هو حضور ينجم عن تاريخ القوة السيادية والبعد الموحِّد الذي يميِّز السياسة، على حدٍ سواء – وهو يستدعي اتخاذ خطوة تربط بين الشعب بتعريفه ككثرة (الكثيرين) (the many) وبين الوحدة التي تتحتّم مِن الفعل السلطوي (إن كان ذلك التشريع أو وضع السياسة).

هنا يُطرح السؤال كيف تَستطيع ذات مبهمة الحدود، دائمة التغيّر أن تحكم. أدرك الملكيون في انجلترا هذه المفارقة عندما عارضوا سيادة الشعب بذريعة أنّ "الشعب، إذا توخينا الدقة والصدق، هو جسم أو شيء يتغيّر باستمرار، لا يتطابق مع نفسه أبدًا لأنه يتكوّن من مركبات متعدِّدة، يتهافت بعضها ويموت، على نحو مستمر، لتحل محله مركبات أخرى. هذه المركبات هي الشعب في لحظة معينة معطاة، وليست الشعب في اللحظة التي تليها."[11] وإذا كان الشعب في حالة تشكل دائم فمن هو الحاكم؟ ألا يمنع هذا الجهد المفكِّك احتمال سيطرة شعبية، احتمال السلطة الذاتيّة التي تشكّل جوهر الديمقراطية، لا سيما حسب صيغها الراديكالية؟[12]

المسألة الثانية تضع الديمقراطية كمشاركة فعّالة للشعب في الحكم في مواجهة الديمقراطية كسلسلة من الإجراءات التي تحدِّد اسلوب اتخاذ القرارات، ثم تنظِّمها وتسيِّرها (مثل الانتخابات الدورية، أسلوب التمثيل، أو تنظيم العلاقات بين السلطات المختلفة بطرق شتّى، منها أجهزة الرقابة القضائية على قرارات السلطات الأخرى)؛ وكمنظومة جامعة من الحقوق الرامية إلى حماية الفرد والأقليات من استبداد محتمل للأكثرية. من ناحية ثانية، المعنى الحقيقي لمفهوم "سيادة الشعب" كسلطة ذاتية مقيَّد بواسطة آلية التمثيل نفسها، من ناحية، وبواسطة إخضاع قرارات الأكثرية لقرارات قضاة، لأنّ حقوق الفرد تقيِّد قرارات صاحب السيادة. ووفقًا للتوجُّه الليبرالي، تفوق حقوق الفرد الديمقراطية أهميةً، ويفوق فصل السلطات قوة السلطة التشريعية. وقد كان هدف المطالبات باحترام حقوق الفرد، في البداية، هو تقييد قوة الحاكم، في حين ترمي هذه المطالبات اليوم إلى تقييد قوة الشعب صاحب السيادة (كما حدث مثلاً في حقبة "التعاقد الجديد" (New Deal) في الولايات المتحدة). وعلى الطرف النقيض، يفهم المساواتيون (egalitarians) حقوق الفرد كتعبير عن الإرادة السيادية للشعب، الذي يتكون من أشخاص أحرار ومتساوين. من جهتهم، يخضع فصل السلطات لإرادة السلطة التشريعية الديمقراطية.[13] وقد اشار رجل الدين سييس (Sieyes) إلى هذا التوتر بقوله: "أنا أفضل نظامًا ملكيًا لأنني واثق من أنّ المواطن يتمتع بحرية شخصية أكبر في النظام الملكي مقارنة بالجمهورية."[14] تسعى الديمقراطية الليبرالية إلى التغلّب على هذا التوتر بواسطة دمج منظومة من الحقوق مع عدد من الإجراءات المتنوِّعة التي تعزِّز قوة النخب المختلفة.

أما التوتر الثالث فهو بين مستوى اشتمال واحتواء الجماعة السياسية وبين عمق السيادة. في فترتنا الراهنة بالذات، فترةٌ تدفُّق موجات الهجرة وضعف دولة الأمّة، يسود توتر دائم بين محاولات إقامة ديمقراطية كوزموبوليتية (إنشاء مؤسسات فوق دولية، فك العلاقة بين الأمة والمواطنة، وبين الحقوق الاجتماعية والحقوق السياسية) وبين حقيقة أنّ تعميق الديمقراطية (سواءً بمفهوم توسيع أنماط المشاركة أو توسيع حدود الديمقراطية إلى ما وراء الحيز السياسي الضيق) تتطلّب تعيين حدود الديموس كذات سيادية.

من المعروف أنّ ثمة دلالة إقصائية في كل محاولة لتعريف حدود الديموس، لأنّ التعريف يعني اتخاذ قرار بشأن من لا يشكّل جزءًا منه، من ينتمي إلى الجماعة السياسية، ومن لا ينتمي إليها.[15] وهذا ما يفسر العلاقة الوثيقة بين فكرة الشعب كصاحب السيادة وبين القومية،[16] ولذلك فإنّ هناك ثمن إقصائي لأيّ تصور بشأن السيادة الشعبية.[17] وكان رجل الدين غرغوار (Abbe Gregoire)، وهو شخصية بارزة من فترة الثورة الفرنسية، قد أجادَ التعبير عن التناقض الداخلي للمفهوم، المتمثّل في قدرته على الاشتمال الاحتواء وكذلك على الإقصاء، عندما أوضح – مواجهًا أولئك الذين طالبوا بقصر حق التصويت للطبقات الميسورة فقط – لمن يجب منح حق التصويت: "لكي يكون لشخص ما حق في التصويت أو الترشّح للجمعية، ليس عليه إلا أن يكون مواطنًا صالحًا، ذي عقل سديد سليم وقلب فرنسي".[18]

هذه التوترات الثلاثة تضع عقبات كبيرة في وجه كل قراءة نقدية لمفهوم "سيادة الشعب. على القراءة النقدية أن تعي خطر الإقصاء والقمع المتجسِّدين في المفهوم، وكذلك الثمن الذي سيُدفع إذا ما تمّ التنازل عن طاقته الديمقراطية الكامنة. لذلك، علينا، من ناحية، أن نفكك وحدة المفهوم في محاولة للحد من نتائجه الإقصائية، توقه إلى التجانس والوحدوية المتأصلة فيه. يتوجّب علينا أن نفكك المفهوم لتحرير كثرة الأفراد العينيين المحدّدين من داخل التجانس الواحديّ المجرد. من ناحية ثانية، يجب أن نحاول بناء المفهوم من جديد للحفاظ على طاقته الديمقراطية الكامنة. إنّ التنازل عن الفكرة المُثلى بشأن الشعب كصاحب السيادة، بحجة أنه ليس من الممكن تحرير المفهوم من فحواه القمعية الاقصائية، لأن جذورها راسخة في فكرة سيادة الملك كحاكم واحد ومطلق،[19] هو تنازل يفرغ المعنى من فكرة الديمقراطية كحكم ذاتي، والديمقراطية كتوجُّه يقول أنّه يجب أن تحكم الجماعة السياسية نفسها وتكون متساوية، وأن تسيطر عبر المُشاركة الفعّالة للجميع في السلطة. إنّ فكرة الشعب صاحب السيادة (بمعناه المزدوج كجماعة سياسية وكـ Plebs) هي فكرة مركزية في التقليد الديمقراطي.

وبما أنّ الديمقراطية ليست فقط نظامًا يكون فيه مكان القوة شاغرًا،[20] أو نظامًا لم تعد القوة فيه متجسّدة في ذات واحدة (سواءً كان ذلك جسم الملك، الأمة الموحدة أو الطبقة الكونية) إنما هي ايضًا حكم شعبي مباشر، فيجب دمج فعل تفكيك المفهوم "سيادة الشعب" (لحماية أنفسنا من طاقته الإقصائية والقمعية) مع عملية إعادة بناء. ليس من الممكن التفكير في الديموس كحاكم أوتونومي دون تعريف حدوده، حتى لو كانت تلك الحدود مؤقتة ومخترقة، على نحو دائم.[21]

ولإلقاء الضوء على التوترات البنيوية لمفهوم "سيادة الشعب" علينا أن نتتبع خطاه منذ بداياته في فترة ديمقراطية أثينا، مرورًا بفترته الذهبية في النظرية السياسية وفي ثورات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وصولاً إلى أفوله في أيامنا هذه. ومن الواضح أنه ليس من الممكن، في حدود هذا المقال، أن نتطرق إلى جميع المنظرين الذين تناولوا قضايا السيادة والديمقراطية. وقد اخترت على ضوء التحفظات الحالية من مفهوم "سيادة الشعب" أن أتمحور في المنظرين الذين تماثلا مع توجُّه الشعب كصاحب السيادة وأكدّوا عليه، مثل مفكري الديمقراطية الأثينيّة، وحركة الـ "ليفلرز" (Levellers)، وروسو (Rousseou)، وواضعي الدستور الأمريكي والثوريين الفرنسيين.[22]

كان التطبيق الأولي لفكرة الشعب صاحب السيادة في اثينا، وكان الـ "ليفلرز" أول من دمج نضالاً سياسيًا من أجل تأسيس الشعب كصاحب السيادة مع تفكير ارتداديّ نظري؛ بعد ذلك كان تنظير روسو بمثابة المحاولة الأكثر راديكالية للتفكير حول كون الشعب صاحب السيادة؛ وقام الثوريون في الولايات المتحدة وفرنسا بوضع الموديل الحديث لسيادة الشعب. كذلك الأمر، سوف اضطر هنا إلى تخطي منظّرين كان لهم دور مركزي في إغناء الفكر حول السيادة الديمقراطية، لكن إسهامهم النظري تحفّظ من المفهوم، مثل هوبس (Hobbes) وتوكفيل (Tocqueville)، وفي المقابل، أتطرق إلى عدد من المفكرين المعاصرين. يسعى بعض هؤلاء، مثل نيغري وهاردت (Negri & Hardt) إلى التخلي عن المفهوم نهائيًا، ويسعى بعضهم الآخر، مثل هابرماس (Habermas)، إلى بلورة تصوّر لسيادة الشعب يتغلب على التوترات التي وردت سالفًا؛ ويسعى بعضهم الآخر، مثل جاك رانسيير (Ranciere) وكورنيليوس كاستورياديس (Castoriadis) إلى الحفاظ بطرق شتّى على البعد الديمقراطي المتضمن في فكرة سيادة الشعب.

## 1. سيادة الشعب في اثينا

أدرك الأثينيون الديمقراطية، في المقام الأول، كحكم ذاتي لشعب ذي سيادة. ويقول اريك لارسن، في هذا الصدد، أنّ الترجمة الحرفية للكلمة اليونانية demokratia هي "الشعب كصاحب سيادة."[23] ويعتقد جوشوا أوبر (Ober) أيضًا أنّ المعنى الأساسي للديمقراطية بالنسبة للأثينيين هو أنّ الشعب يملك القوة السياسية على نحو جماعي.[24] وفي كتابه From Popular Sovereignty to the Sovereignty of the Law يدّعي مارتن أوستوالد (Ostwald) أنّ سيادة الشعب قد وصلت ذروتها في فترة إفيالتس (Ephialtes).[25] وقد شملت سيادة الشعب في اليونان مشاركة الشعب المباشرة في القضاء ايضًا (dekasteria) واحتواء عامة الشعب كذات سياسية،[26] والمشاركة في المجلس الشعبي المفتوح أمام الجميع (وهو مجلس ذي وظيفة مزدوجة- فهو جسم تشريعي وجسم ينتخب أصحاب المراكز)، وسلطة تنفيذية مفتوحة أمام الجميع من خلال القرعة.

شملت السمات الاساسية لسيادة الشعب في أثينا "إيزونوميا" (Isonomia) أو التساوي في الحقوق السياسية؛ و"إيزيغوريا" (isegoria)- الحق المتساوي في التوجه إلى المجلس، و"إيزوكراتيا" (isokratia)- المساواة في القوة. والمصطلح الأهم بالنسبة لنا هو إيزونوميا، الذي فسّره مواطنو أثينا، في القرن الخامس قبل الميلاد، على أنّه "المساواة في المشاركة في القرارات والتشريع الذي يُحافِظ على المساواة ويُلزم جميع المواطنين بشكلٍ متساوٍ."[27]

لم ترَ النخب التي عارضت الديمقراطية في اثينا في السيادة شكلاً من الحكم يُعبِّر عن الكثرة وإنما حكم استبداد الديموس demos tyrannos، وهو حكم يشبه استبداد الفرد. في التوتر بين الكثرة وبين الفرد، أقدمت الديمقراطية – التي يعمل فيها الشعب صاحب السيادة كقوة موحّدة – على إلغاء الكثرة، مثلها مثل الحاكم المستبد. وبالنسبة للنخب الأوليغارشية لا يشكل الديموس الجماعة السياسية برمتها وإنما مجموعة واحدة، هي مجموعة أكثر الطبقات فقرًا. لذلك، فإنّ

سيادة الشعب ليست سوى سلطة استبدادية للفقراء، المقودين من قبل الديماغوجيين، كما هو الحال في مسرحية "الفرسان" لارسطوفانس. ليس من الممكن في عرف الأوليغارشية جسر الخلاف بين النخب وبين عامة الشعب؛ لذلك نجد أنّ مفهوم سيادة الشعب لا يستطيع أن يعكس حكمًا ذاتيًا للجماعة السياسية كلها وإنما حكمًا استبداديًا للأكثرية على الأقلية. ولا يستطيع الشعب أن يبسط سلطته كجمع كثير وإنما كوحدة، مما يعني حكمًا استبداديًا. وعلى غرار النخب الليبرالية، في أيامنا، رأى معارضو الديمقراطية في حكم الأقلية ضمانًا أفضل لاحترام التعدد.[28]

وهكذا فعلاً، إذ يمكن أن نقرأ لدى مناصر متحفظ جدًا للديمقراطية، مثل أرسطو تحديدًا، تطرقًا مغايرًا لموقف النخب الأوليغارشية. نجد لدى أرسطو تطرقان مختلفان إلى مسالة التوتر بين سيادة الشعب كتعبير عن قوة شعب موّحَد والشعب ككثرة من أفراد عينيين محددين. من ناحية، يتفق أرسطو مع النقد الأوليغارشي الذي يدّعي أنّ الشعب يريد أن يصبح ملكًا، وأنّ الديمقراطية المتطرفة هي شكل من أشكال الاستبداد.[29] في دعوة كهذه، لا يقدر الشعب (ككيان متجانس واحديّ) على استيعاب التركيب العيني الذي يميّز الجماعة السياسية، ولذلك نجد أرسطو يؤيد دستورًا مختلطًا، فهو يظن أنّ الدمج بين الواحد والقلة والكثرة يستطيع أن يعبر تعبيرًا كاملاً عن الجمع الكثير.

من ناحية ثانية، يمكن أن نقرأ لدى أرسطو دفاعًا عن السيادة الشعبية بسبب قدرة "حكم الكثرة" (الكثيرين) على إتاحة التعددية. "حكم الكثرة" هو وسيلة للوساطة بين تعدُّد وجهات النظر وتجانس ووحدوية النشاط السلطوي. لتوضيح هذه المقولة، يكتب أرسطو أنه عندما يُسهم كثيرون في الوليمة تكون النتيجة أفضل من وليمة يسهم فيها شخص واحد، "لأنّ لكل فرد من الكثيرين جزء من الحكمة [...] ولذلك فالكثيرون هم بمثابة قضاة أفضل من الفرد الواحد [...] لأنهم مجتمعين يفهمون الأمر بكامله."[30] من هذا المنظور فإنّ المجلس الذي يلعب فيه الشعب دور صاحب السيادة، هو المكان الذي يتحول فيه تعدد وجهات النظر إلى قرار مشترك.[31] إنّ العلاقة بين سيادة الشعب وبين التعددية ثنائية الاتجاه: من ناحية، يحسن حكم الشعب – كما يتبلور في المجلس- التعبير عن تعدد وجهات النظر، ومن ناحية ثانية، فإنّ تعددية الجماعة السياسية، البوليس، هي تحديدًا، ما يمنح لسيادة الشعب أفضلية على حكم الفرد. ولو كان المجتمع أكثر تجانسًا لكان بمقدور القلة الأفضل (aristoi) أن يسيطروا عليه، على أحسن وجه؛ أما في المجتمع غير المتجانس فلا تستطيع القلة أن تعبر عن الكثيرين. ووفقًا لقراءة أرسطو هذه، فإنّ فكرة الخير المشترك لا تسبق الديمقراطية بل هي نتيجة لمشاركة الكثيرين في الخطاب العام. مشاركة الكثيرين في الحكم لا تتطلب تصورًا لا تاريخيًا لخير مشترك ولا تصورًا لخير مشترك سابق لتحقيق سيادة الشعب. بل على العكس، يمكن أن نرى بلورة تصور للخير المشترك كنتيجة للسيادة الشعبية، إذا فهمنا السيادة الشعبية كمشاركة أوتونومية للكثيرين في إنتاج القوانين خلق الـ "نحن" السياسي.

لم يلق التوتر بين سيادة الشعب والديموقراطية كمجموعة من الحقوق تعبيرًا واضحًا لدى الأثينيين، لأنه جرى حل هذا التوتر بالاتجاه الأول. تشكل المفاهيم "إيزونوميا" و"إيزيغوريا" و"إيزوكراتيا" أشكالاً مختلفة من حماية المشاركة السياسية، ولكنه ليس ثمة تعريف لمجموعة

الحقوق الـ"سلبية". وعلى الرغم من أنّ أحد المعاني المحتملة للـ"إيزونوميا" هو الحق المتساوي عند المثول أمام القضاء، ولكن هذا المعنى هو جزء من كلٍ، التشديد فيه هو على قدرة الشعب على السيطرة على الإجراء القانوني. الحق في المثول أمام القانون لا يعتبر إذًا جزءًا من مجموعة حقوق الفرد، إنما هو جزء من الوسائل التي تتيح مشاركة سياسية فعّالة، تنعكس في فكرة "الإيزونوميا".

النقطة الثانية التي تسترعي الانتباه هي التوتر بين فهم الديمقراطية كسيادة الشعب وبين قدرة الجماعة السياسية على الاشتمال والاحتواء، وفي فترة كلايستنس، مع البوادر الأولى لتشكُّل الديمقراطية الإثينية، تزامن تعميق سيادة الشعب بواسطة نقل صلاحيات من مؤسسات نخبوية إلى المجلس العام مع توسيع حدود الاستيعاب والاحتواء. قام كلايستنس، المصمم الأول للديمقراطية الأثينية، بذلك عبر تفكيك القبائل الأصلية وتكوين الأقاليم (demes). ثم تمّ ضم مجموعات الفلاحين الذين كانوا يسكنون بعيدًا عن المدينة ولم يكونوا شركاء متساوين في القبائل الأصلية إلى الـ Demes. لذلك، فإنّ إحدى الدلالات المركزية للتغيير كانت احتواء الطبقات الفقيرة في الحيّز السياسي.[32] وفي محاولة لتحقيق تأييد واسع من أجل التغلّب على الكتلة الارستقراطية، ضم كلايستنس إلى الأقاليم الجديدة أناسًا لم يكونوا من مواطني أثينا، لا بل وضم عبيدًا محررين. وهكذا، وبالتزامن مع توطيد الديمقراطية الأثينية، في عهد بريكلس، جرى تعميق السيادة الشعبية مع تشديد صرامة حدود الانتماء. أضاف بريكلس فحوى جديدة إلى مفهوم الـ "إيزونوميا" عندما بدأت السلطة تدفع مقابلا ماليا لقاء حضور جلسات المجلس. حوّلت هذه الخطوة الحق الافتراضي للفلاحين الفقراء في المشاركة في عملية التشريع إلى إمكانية عملية لأنهم تلقوا تعويضًا ماليًا مقابل العمل الذي خسروه. غير أن بريكلس فعل ذلك مع كيل صعوبات جمّة على قدرة التمتع بالمواطنة الأثينية. غيّر بريكلس قوانين المواطنة بحيثُ لا يعتبر مواطنًا أثينيًا إلا من وُلِدَ لأبٍ وأمٍ من مواطني أثينا. تشكل هذه الخطوة مثالاً على أنّ تعميق الـ"إيزونوميا"، تعميق فرصة المواطنين (الرجال) ليصبحوا شركاء في الفعل السلطوي، تتماشى مع زيادة العراقيل أمام نيل المواطنة.[33] كذلك، جنّد النظام الأثيني تأييدًا في أوقات الأزمة عن طريق وضع مواطني أثينا في مواجهة قبالية مع "الآخر" الذي ليس مواطنًا، كما عبّر عن ذلك بريكلس في تأبينه، حيث صاغ توصيف الديمقراطية الأثينية وخطابه كله على شكل مواجهة بين حسنات الديمقراطية في أثينا وبين أشكال النظام لدى الجيران والأعداء، "الآخرين".

## 2. سيادة الشعب لدى الـ "ليفليرز" (Leveler)

أن تطور مفهوم سيادة الشعب في الحداثة المبكرة هو نتيجة لفكرة السيادة، كما وردت لدى بودين (Bodin) وآخرين. فهم بودين السيادة بصفتها قوة الملك المطلقة. في وقتٍ لاحق، في كتابات مفكرين من عهد الحروب الدينية ولدى أعداء الحكم الملكي المطلق (Monarchomacs)، انتقل مصدر الشرعية – وليس هوية الحامل الفعلي للقوة السياسية – إلى الشعب. وأصبح مصدر قوة وسلطة الملك السيادة الأولية للشعب.[34] وفي وثيقة The Vindiciate Contra Tyrannos، التي تعود إلى سنة 1579، وردَ أنّ الشعب هو مصدر سلطة الملوك وأنّ غاية السلطة هي رفاهية الشعب.

في القرن السابع عشر، طرح الليفلرز تصورًا أشمل للديمقراطية الشعبية، التي وفقّت بين التوترات الثلاثة التي أشرت إليها آنفًا. تصدى الليفلرز للتوتر بين الشعب "الواحد" والشعب العينيّ المحدّد على أرض الواقع عبر طرح تصور لما يمكن تسميته "التمثيل الفاعل"، واقترحوا صيغة دمجت بين فهم ماهوي لسيادة الشعب وبين الدفاع عن حقوق الفرد. وعلى الرغم من أنّ مفهومهم للسيادة الشعبية كان "سميكًا وكثيفًا" إلاّ أنه لم يكن حاويًا جامعًا.

كان الشعب في عرف الليفلرز كيانًا مثاليًا، موحدًا، كما كان، في الوقت نفسه، جمعًا من الأفراد. طرح الليفلرز تفسيرًا لهذا المفهوم لم يختزله في كونه مصدر شرعية أولي لإرادة الحاكم الأوحد، لا وجود له سوى كفكرة مثالية. وكان معنى فكرة سيادة الشعب لديهم الإرادة الحقيقية لكل واحد (ولكن ليس لكل واحدة). جرى التعبير عن هذا التصوُّر في فهمهم للتمثيل كعملية تحتّم تصديقًا وإقرارًا في بعض الأحيان، وفي مطالبتهم بتوسيع حق التصويت حتى يشمل جميع سكان انجلترا من الرجال. كان جهاز التمثيل في نظرهم السبيل إلى التغلّب على التوتر بين الكثيرين الذين يشكلون الشعب وبين حقيقة أنّ الفعل السلطوي يتطلب تجانسًا ما. وكان مفهومهم للتمثيل مغايرًا لوجهة نظر "أعداء الحكم الملكي المطلق" (Monarchomacs) الذين سبقوهم، ولمفهوم لوك والفدراليين الذين جاءوا في أعقابهم. بالنسبة لهم، بما أنّ الشعب هو الشعب العينيّ الذي يتسم بالكثرة، وليس شعبًا مثاليًا، موحدًا يشكل مصدر الشرعية الاسمية، فثمّة حاجة إلى إقامة أجهزة تضمن عملية التمثيل كوساطة بين الكثيرين وبين الفعل السلطوي الموحّد. من هذه الأجهزة، طريقة انتخابات تقوم على التمثيل النسبي وانتخابات تتكرّر بوتيرة عالية (تجري كل سنة) ومنع تولي المنصب لمدة تزيد عن ولاية واحدة على التوالي. كان الهدف من ذلك توسيع دائرة التمثيل ومنع نشوء أوليغارشية الممثلين. وعلى الرغم من أنّ الليفلرز لم يناصروا آليات الديمقراطية المباشرة على غرار المجلس الأثيني، لكي يتمكن الشعب العيني – الكثيرون – من المشاركة الفعّالة في الحكم، إلا أنهم أيدوا آليات تمثيل تتيح تعبيرًا نشطًا نسبيًا للكثيرين.[35]

وكمثل على تصورات الليفلرز، سوف أتطرق إلى وثيقتين أساسيتين، "اتفاقية الشعب" من سنة 1649 (Agreement of the people) و"مناقشات بوتني" (Putney debates). طالب الليفلرز بإنشاء جماعة سياسية تتأسس على سيادة الشعب، وضمان مجموعة الحقوق التي من شأنها أن تحمي الفرد من تعسُّف السلطة. وادعوا أيضًا أنّه يجب أن " تكون السلطة العليا في انجلترا في حوزة ممثلي الشعب"، وأنّ قوة ممثلي الشعب خاضعة فقط لمن انتخبهم.[36] وقال وايلدمان (Wildman)، أحد قادة الليفلرز، أنّ "كل سلطة هي وليدة الموافقة الحرة للشعب"، وكل من لم يكن شريكًا ولم يبد موافقته على إقامة حكم ما لا يكون خاضعًا لقرارات ذلك الحكم.

أعرب الكولونيل توماس راينسبورو (Rainsborough) عن رأي مشابه في محادثات بوتني، عندما قال أن الموافقة على أعمال السلطة تتعلق بالقدرة على المشاركة في العملية السياسية،[37] وأضاف أنه "إذا لم يكن للأشخاص صوت في اختيار السلطة فلن يكونوا خاضعين لها. تدل ادعاءات وايلدمان وراينسبورو، بوضوح، على أنّ الليفلرز كانوا يفكرون في سيادة الشعب العينيّ، ذلك الشعب المؤلّف من الكثيرين. الشعب هو مصدر شرعية السلطة التي تتطلب مشاركة

كل واحد في الفعل السلطوي -عبر اختيار ممثلين – بحيث أنّ كل من لم يشارك مشاركة فعّالة في عملية الانتخاب لا يخضع للفعل السلطوي.

مع ذلك، لم يكتفِ الليفلزر بالرطانة البلاغية فقط في كل ما يتعلق بسيادة الشعب، إنما اقترحوا حلولاً مؤسساتية لضمان سيادته. وقد نادوا، إضافة إلى طريقة الانتخابات النسبية وفترات الولاية القصيرة، بمبدأ المسؤولية والمساءلة (Accountability) الذي يُطبّق على أصحاب الوظائف، كما أيّدوا سلطة تشريعية تتكوّن من مجلس واحد دون أي امتيازات للإقطاعيين.

في نظرهم، لا تقتصر سيادة الشعب، بكونها مشاركة حقيقية في إقامة السلطة، على انتخاب السلطة التشريعية، بل تشمل أيضًا انتخاب أصحاب المناصب في السلطتين التنفيذية والقضائية. وقد ورد في اتفاقية الشعب: "هذه الاتفاقية تمكّن الشعب من انتخاب ممثليه، فينتخب جميع أصحاب الوظائف العامة، المسؤولين عن القانون في المواقع المختلفة وليس أكثر من ذلك، وعلى نحو دوري، سنة بعد سنة."[38]

في المقابل، طرح الليفلرز وجهة نظر واسعة في ما يتعلق بحقوق الفرد، شملت منظومة من الحقوق المعروفة لنا اليوم باسم "الحقوق الليبرالية"، كما شملت عددًا من الحقوق الاجتماعية. نجد ضمن المجموعة الأولى الحماية من الإدانة الذاتية أثناء المحاكمة، حرية الديانة،[39] حرية الرأي، حرية الصحافة، المساواة أمام القانون، الحق في المحاكمة العدالة،[40] الحق في رفض الخدمة الإلزامية من منطلق ضميري،[41] الحق في سلامة الجسد عبر منع التعذيب، الحق في الاتِّجار الحر وحرية التنقُّل. ولم يكتفِ الليفلرز بالحقوق "السلبية" فطالبوا بحقوق اجتماعية مثل الحق في التعليم والحق في العلاج الصحي. من منظورهم، لم يكن ثمة تناقض بين سيادة الشعب وبين مجمل حقوق الفرد.علاوة على ذلك، كان الدفاع عن الحقوق، في نظرهم، مرتبطًا على نحو وثيق بمفهوم الشعب كصاحب السيادة؛ كانت مطالبتهم بأن يكون لكل شخص الحق في أن يُحاكم مِن قِبل هيئة محلّفين مثالاً على ذلك: "لن يكون ثمة شكل آخر لإصدار حكم أو لإدانة شخص سوى مِن قِبل إثني عشر محلفًا من الجوار، انتخبهم الشعب بشكلٍ حر".

انعكس تصوّر حقوق الفرد الراسية في سيادة الشعب والداعمة لها في آن واحد، في اقوال راينسبورو أثناء مباحثات باتني، إذ صرّح أنّ ما يحوِّل الناس إلى عبيد هو حقيقة كونهم مسلوبي الصوت أثناء عملية التشريع. بناءً على ذلك، فإنّ حرية الفرد لا تنبع فقط من الحق الطبيعي وإنما هي ضرورية لتحقيق المشاركة السياسية لكل فرد في تأسيس الشعب- صاحب السيادة. يتجاوز هذا الفهم للحرية الفكرة الليبرالية بشأن الحرية "السلبية"، دون حصر فكرة الحرية في جانبها"الإيجابي"؛ أي أنه يشترط الحرية "السلبية" بالحرية "الإيجابية"- القدرة على المشاركة الفعّالة في الفعل السلطوي.

وسمت وجهة نظر الليفلرز عن التوتر بين تعميق الديمقراطية والتحقيق الفعلي لسيادة الشعب، من جهة، وبين الحاجة إلى تعيين حدود الانتماء، مع العلم بالنتائج الإقصائية لمثل هذا التعيين، فقد دمجوا تصوّرا إشتماليًا حاويًا جدًا للشعب كذات السيادة – كما كان الأمر في زمانهم- مع مفهوم كثيف للسيادة وسّع الديمقراطية حتى شملت المستوى الاجتماعي. وقد انعكس تصورهم الحاوي

المستوعب للشعب في النقاشات حول حق الانتخاب. وعلى النقيض من المفكرين الجمهوريين واتباع كروموِيل (Cromwell)، الذين يرون الانتماء إلى الشعب (كذات سياسية فاعلة) مقصورًا على أصحاب الإقطاعيات أو صفوة ذوي الخصال الشريفة، طالب الليفلرز بتوسيع دائرة المشاركين في عملية التشريع، ولو بشكلٍ غير مباشر. وقد اعتبروا جميع الرجال الذين كانوا يقيمون في انجلترا، لا سيما من "عامة الشعب" جزءًا من الشعب صاحب السيادة.[42] وقد ادعى راينسبورو، في باتني، أنه "يجب أن يؤخذ في الحسبان كل شخص يسكن هنا ، دون تمييز، ويجب أن يكون لكل واحد صوت متساوٍ في انتخاب الممثلين". في المقابل، ادعى آيرتون، صهر كروموِيل وممثله، أنّ حق الانتخاب يجب أن يكون مقصورًا على الملاكين، لأنهم الوحيدون الذين يولون اهتمامًا جديًا لما يجري في الحيّز العام، ولذلك فهم فقط جزءٌ من الشعب صاحب السيادة. ردّ عليه راينسبورو بقوله أنّ "لأكثر الناس فقرًا أيضًا حياة يعيشونها، تمامًا مثل من يفوقونهم قدرًا. لذلك اعتقد، يا سيدي، أن على كل من يعيش في ظل حكم ما أن يعبر أولاً عن موافقته على ذلك الحكم. وحتى الأشخاص الأكثر فقرًا لا يجب أن يخضعوا لحكم إذا لم يكن لهم ضلع في تأسيسه".[43] وادعى راينسبورو أنه "لا نقرأ في قوانين الله ولا في قوانين الطبيعة ولا في قوانين الأمم أنّ اللورد ينتخب عشرين ممثلاً بينما لا ينتخب الفقير أبدًا". لم تتعارض هذه الرؤية الحاوية المستوعِبة للشعب صاحب السيادة مع التحقيق العميق لتلك السيادة، وهي تقوم على اعتباره مكوّنًا من الكثيرين وعلى تأييد الديمقراطية الواسعة المتغلغلة في الحيز الاجتماعي أيضًا. المطالبة بالحقوق الاجتماعية والادعاء بأنّ على السلطة أن تتدخل في المجال الاقتصادي لكي تخدم الشعب هما جزء من وجهة النظر بشأن السيادة الواسعة، وقد ادعى الليفلرز أنّ على السلطة أن تكون مسؤولة عن تعليم السكان حتى لا يكون ثمة شخص واحد لا يعرف القراءة والكتابة. كذلك رأوا السلطة مسؤولة عن خدمات الصحة والرفاه. على السلطة أن تقيم وتدير مستشفيات يقدر الفقراء على تلقي العلاج فيها، وعليها أن تتحمل مسؤولية الأيتام والأرامل. وعلى الرغم من أنّ الليفلرز أكدوا على حقيقة أنهم يدافعون عن الملكية الخاصة إلا أنهم أيدوا إعادة الأراضي العامة التي خُصخصت ونقلها إلى ملكية مشتركة لصالح الفقراء.

تجاوز الليفلرز جميع نظرائهم بتشديدهم على الدلالات الديمقراطية لمفهوم"سيادة الشعب". حافظ المفكرون الذين جاءوا بعدهم واقتفوا خطاهم على جزء من تلك الطاقة الديمقراطية، إلا أنهم تركوا مساحة شاسعة للسيادة كقوة موحّدة ومركزية. ويبدو، للوهلة الأولى، أنّ الليفلرز نجحوا في التغلُّب على التوترات الرئيسية الكامنة في فكرة سيادة الشعب، وقد اعتمد هذا النجاح على عاملين اثنين، أولهما هو أنّ وضع الشعب من جهة والملك والنبلاء من جهة ثانية كنقيضين متواجهين كان أمرًا واضحًا ومفهومًا في تلك الحقبة الزمنية: أي أنّه جرى تعيين حدود الشعب صاحب الســيادة إزاء النبلاء؛ ولذلك يمكن رؤية الشعب، أيضًا، كتجمع الكثيرين الذين يشكّلون كلاً موحدًا في مواجهة النبلاء، ورؤية حقوق الفرد كمدافع عنه ضد استبداد الملك واللوردات. هذا التعريف للشعب لم يعد ممكنًا في وقتنا، ويقول لاكلاو وموف (Laclau & Mouffe) في هذا الصدد، أن أحد الملامح المركزية للسياسة في حقبة ما بعد الحداثة هو أنّ الحدود، المفهومة ضمنًا، التي تفصل بين طبقة النبلاء وبين الشعب لم تعد موجودة. لذلك نجد أن السياسة ما بعد الحداثية هي محاولة مستمرة لإعادة تصميم وترسيم هذه الحدود.[44] وفي ظل هذه الظروف التي نشأت لم تعد حلول الليفلرز نافعة.

السبب الثاني الذي مكّن الليفلرز من التغلُّب على التوترات في مفهوم سيادة الشعب يتمحور حول إيمانهم بتجانس وعالمية حكمة العقل، تصورهم المتفائِل لطبيعة الإنسان وإيمانهم البريموثاوسي بالنتائج الإيجابية للعمل السياسي. لقد رأوا في الإنسان مخلوقًا عقلانيًا قابلاً للإقناع، كما آمنوا أنّه في غياب القمع يستطيع كل فرد أن يفهم منطق أطروحاتهم، وهذا ما يُتيح التوصُّل إلى إجماع يتأسس على نقاش فكري عقلاني. ويقول دون وولف (Wolfe) في هذا السياق: "لقد رفضوا الاعتراف بأنّ باستطاعة الإنسان أن يفكر في مقاومة صوت العقل والتعاطف دون هوادة".[45]

إنّ التجانس الكوني لحكمة العقل هي أساس تجانس الشعب، على الرغم من أنه يتألّف من الكثيرين، وحكمة العقل الكونية هي العامل الذي يتوسط بين الكثيرين العينيين المحددين وبين القرارات السلطوية الموّحدة. نتاج العقل فقط هو القادر على أن يكون قانونيًا، والقانوني ملزم بأن يكون ناتجًا عن العقل. الإجماع، احتمال التوحيد هو مشتقة نقاش عقلاني واقناع بقوة الحقيقة العقلانية الوحيدة. لذلك، فإذا كانت إرادة الشعب صاحب السيادة إجماعية وعقلانية فلن يكون ثمة تناقض حتمي بين إرادة الشعب وبين منظومة الحقوق. إرادة الشعب العقلانية قانونية، ولذلك فهي تحترم حقوق الفرد. تُشبه بنية هذا الادعاء ادعاء باروخ شبينوزا (Spinoza)، الذي آمن بأنّ "في النظام الديمقراطي يجب أن يقل القلق من ارتكاب الحماقات، حيث أنه من غير الممكن تقريبًا أن يتفق معظم أعضاء جماعة واحدة، إذا كانت كبيرة، على ارتكاب حماقة معينة".[46] ولذلك، ففي الديمقراطية "لا ينقل اي شخص حقه الطبيعي إلى آخر على نحو يؤدي إلى إسكات صوته من جديد، بل إلى غالبية المجتمع الذي يكون هو نفسه وحدة فيه. هكذا يبقى الجميع متساوين كما في الوضع الذي ساد سابقًا، في الحالة الطبيعية." ويضيف بعد ذلك أن: "في الحكومة الديمقراطية (وهي الأقرب إلى الحالة الطبيعية) أخذ الجميع على عاتقهم أن يعملوا بموجب قرار مشترك، ولكن ليس أن يحكموا ويفكروا بموجبه؛ ومعنى ذلك: بما أنّه ليس من الممكن أن يتساوى جميع الأشخاص في رأي واحد، فقد قبلوا بسريان قرار ملزم يُتخذ حسب الرأي الذي نال أغلبية الاصوات، لكنهم، في الوقت نفسه، احتفظوا لنفسهم بصلاحية إلغائه عندما يجدون ما هو أفضل".[47] شكّك بعض الفلاسفة في حقيقة التفاؤل العقلاني الذي ميّز بدايات الحداثة، في نهاية القرن التاسع عشر، ثم تزايدت الشكوك على ضوء تاريخ القرن العشرين. أسهم في ذلك ازدياد تطور تيارات فكرية وجهت سهام نقدها اللاذع لتلك الفرضية بشأن عقلانية متجانسة وقدرة عقلانية على التوصل إلى إجماع خالٍ من الصراعات (كما في بعض تيارات الفكر النسويّ، ما بعد الحداثي، ما بعد الماركسي، دراسات التابع (Subordinate Studies) ما بعد- الكولونيالي، وتيارات من "اليمين الجديد"، والفكر الديني والفكر المعادي للتنوير).

## 3. روسو

أسهم روسو على نحو جدي في تطوير فكرة الشعب السيادي، عبر تعامله مع التوترات المميِّزة للفكرة من خلال التشديد على أحد الأقطاب فقط في كل واحد منها. كان روسو مدركًا للتوتر بين الأحادية والتجانس المطلوب في الفعل السلطوي وبين حقيقة أنّ الشعب العيني المحدد ليس

أحاديًا متجانسًا، بل مكونًا من الكثرة (التعدُّد)، وقد سعى إلى حل هذا التوتر بشكلٍ يخدم نية من يأتي بعده لإبعاد الشعب العيني المحدد عن السلطة. فصل روسو "الإرادة العامة" المتجانسة، غير القابلة للتجزئة وللتمثيل، عن إرادة الكثيرين الذين يشكلون الشعب العينيّ المحدّد،[48] فالسيادة لا تتبع لكثرة أصوات الشعب وإنما للإرادة العامة". وقد ادعى روسو أنّ "من شأن كل فرد، بكونه إنسانًا، أن يملك إرادة خاصة تتعارض أو تختلف عن الإرادة العامة التي يملكها كمواطن. كتب روسو "والحق أن كل فردٍ يمكنه، كإنسان، أن يكون ذا إرادة خاصة مناقضة أو مخالفة للإرادة العامة التي يملكها كمواطن، ويمكن لمصلحته الخاصة أن تخاطبه بما يخالف المصلحة المشتركة، ويمكن لكيانه المطلق والمستقل بحكم الطبيعة، أن يحمله على مواجهة ما هو ملزم به تجاه الشأن المشترك، كضريبة مجانية يكون عدم أدائِها أقل ضررًا بالآخرين من ثقل العبء الذي يتطلبه أداؤها، وهو، بسبب رؤية الشخص المعنوي الذي تتألف منه الدولة ككائن مجازيّ، لأنه غير إنسان، فسوف يتمتع بحقوق مواطن من غير أن يضطر إلى القيام بواجبات التابع؛ ولن يكون من العدالة أن يؤدي تطوره إلى تدمير الجسم السياسي".[49] ليست الإرادة العامة عبارة عن مجموع الإرادات الفردية الخاصة، كما أنها لا تنبع من الكثيرين الذين يتمتعون بالسيادة. علاوة على ذلك، فإنّ دوام وجود هذه الإرادات دون اخضاعها للإرادة العامة يعني حل المجتمع السياسي. تعود السيادة إلى لإرادة العامة المثالية (تتشكل عبر مشاركة المواطنين الرجال في المجلس التشريعي) وليس للشعب العيني المتجسِّد، للكثيرين الذين يشكلون الشعب على أرض الواقع – الآن وهنا. وصاحب السيادة، بكونه كذلك، هو دائمًا ما يريد أن يكون؛ ولا يعني كون الإرادة العامة عادلة دومًا وتعمل من أجل رفاهية الجميع أنّ نقاشات الشعب العيني المحدّد تقود دائمًا إلى قرارات عادلة صحيحة. تعمل إرادتنا على خدمة مصلحتنا، لكننا لا نكون واعين لهذه المصلحة، على الدوام؛ وحتى لو كان القرار صادرًا عن الجميع فعلاً، فلن يكون مماثلاً تمامًا للإرادة العامة. "الإرادة العامة مرتبطة بالمصلحة المشتركة، وإرادة الجميع ترتبط بالمصلحة الخاصة، وهي ليست سوى مجموع الإرادات الخاصة".[50]

بكلماتٍ أخرى، الإرادة العامة هي كائن مثالي، خلافًا للشعب المؤلَّف من حشد الكثيرين، والسيادة هي ميزة الأولى وليس الثاني. لذلك، ليس من الممكن التنكُّر للسيادة أو تمثيلها. لا يستطيع صاحب السيادة أن يُمثّل إلا مِن قِبَل نفسه، وكمال الإرادة العامة هو ما يمنع التوتر بين سيادة الشعب وحرية الفرد. وعند وجود ممثلين، ليس ثمة ما يضمن أن لا يمس التشريع بالحرية؛ فإذا لم تكن الإرادة إرادة الشعب كله وإنما إرادة ممثليه فهي إرادة عينية خاصة أخرى. وفي الحالة الأولى فقط يكون الشعب هو صاحب السيادة المشرِّع. أما في الحالة الثانية فإنّ فعل السلطة يعبر عن إرادة كتلة واحدة من الكتل الكثيرة، وقرارات هذه الكتلة ليست سوى أوامر.

إذا كان صاحب السيادة القوي والمؤثِر هو الإرادة العامة التي تمثل إرادة الشعب كله، عندها لا تستطيع الإرادة العامة – بحكم تعريفها- أن تشرّع قوانين تنتهك حقوق الشعب. وعندما يُشارك كل مواطن في عملية التشريع لن يكون في مقدور النتيجة أن تمس بالأفراد، لأنّ Volenti non fit injuria: مَن يفعل شيئًا طوعًا لا يستطيع أن يؤذي نفسه. لا يستطيع الفرد أن يكون خاضعًا أو مقيّدًا مِن قبل نفسه، لأنه ليس ثمة من هو في علاقات تبعية مع نفسه. لذلك، فإنّ المشاركة في

بلورة الإرادة العامة، عبر عملية فيها يقرر كل فرد للجميع والجميع يقررون لكل فرد، هي ضمان الحرية وتحقيقها.[51] مع ذلك، بما أنّ روسو يفهم الحرية كأوتونوميا، فإنّ الإرادة العامة ليست نقيض الحرية لأنّ جوهر تأسيسها هو أوتونوميا الشعب. إضِف إلى ذلك، أنّ الحرية الحقيقية توجد فعلاً عند تأسيس إرادة عامة.

تنعكس هذه الأوتونوميا، الحرية الحقيقية، في المشاركة في عملية التشريع. القوة الوحيدة لصاحب السيادة هي قوة التشريع، والقوانين هي التعبير الوحيد عن إرادة المجموع، وتجري عملية التشريع في مجلس يُشارك فيه جميع الشعب. ويوضّح روسو أنّ "صاحب السيادة لا يستطيع أن يأتي بفعل ما إلا عندما يجتمع الشعب". مُشاركة الشعب في المجلس ليست ضمانًا لكون الإرادة العامة عامة فعلاً فحسب، وإنما هي أيضًا شرط الحفاظ على حريات المواطنين. بناءً على ذلك، " لكي تكون الدولة متوازنة جيدًا يجب، بعد أن يجري اختزال كامل، أن يتساوى حاصل أو سلطان الحكم في حد ذاته مع حاصل سلطان المواطنين، الذين هم أصحاب سيادة، من ناحية ورعية تابعون من ناحية ثانية".[52]

إنّ التشديد الحصري على تجانس الشعب صاحب السيادة بصفته "إرادة عامة" وليس كتعدد وكثرة، يؤدي بروسو إلى حل التوتر الثالث (بين "عمق" و"عرض" سيادة الشعب وبين قدرة المجتمع السياسي على الاستيعاب والاشتمال) على نحو من الإقصاء. يشير روسو بشكلٍ واضح إلى أنّ المجمعات المحلية الصغيرة نسبيًا، فقط، يمكنها أن تحافظ على سيادة الشعب وعلى حريته، في آنٍ واحد، ولذلك يعتقد أنه لا يجوز توسيع حدود المجتمع السياسي. ولا يستطيع الشعب أن يكون ذا سيادة حقيقية إلا إذا جرى تعيين حدود واضحة وصارمة للمجتمع السياسي. بناءً على هذا، يبدو روسو مقتنعًا بأنّه في مقدور مجتمعات سياسية قليلة فقط أن تكون ديمقراطية وأن تحقق السيادة الشعبية، كما يستعرضها في "العقد الاجتماعي". وسنرى لاحقًا كيف أصبح الفصل الحاد الذي أجراه روسو بين الإرادة العامة السيادية والشعب الحقيقي- "الشعب كمسخ له آلاف الرؤوس"- قاعدة اتكأ عليها الفدراليون الذين أرادوا إقصاء الشعب الحقيقي عن السلطة.

## 4. الثورة الأمريكية، الثورة الفرنسية

يظهر الفصل الذي أجراه روسو، بين الشعب المثالي والشعب العيني الملموس- وهو فصل كان قد ورد لدى أعداء الحكم الملكي المطلق (Monarchomacs) كما نجده على نحو مختلف لدى جورج لوسون (Lawson) وجون لوك–كأحد الملامح الأساسية للفدراليين أيضًا، واضعي الدستور الأمريكي. استقى رجال الثورة الأمريكية ولا سيما الفدراليين، مفهوم الشعب صاحب السيادة من جون لوك الذي تأثر بأفكار لوسون. وكان لوسون قد وضع أفكاره بهدف إضفاء شرعية وتماسك على سلطة مشتركة فيها يبسط الملك حكمه، وفي المقابل يتمتع البرلمان بسلطان سياسيّ أيضًا. لهذا الغرض، ميّز لوسون بين الشعب المشرِّع (Constituent people)، الذي هو ذات السيادة وصاحب صلاحية التشريع وبين القابضين على القوة السياسية في الحياة اليومية، وهي تتركز

في يد الملك والبرلمان معًا. يتمتع الملك والبرلمان بسلطان سياسي ويمكنهما توظيفه من أجل فرض السيطرة، ولكن شرعية الفعل السلطوي مشروطة بخدمة رفاهية الشعب، والشعب هو صاحب السيادة الأخير، مصدر الشرعية. ويرى لوسون، على غرار روسو، أنّ الشعب لا يتألّف من كثرة الأفراد الحقيقيين وإنما هو كيان مثالي.[53] الشعب كجماعة مثالية سابق للدولة المعاصرة وله حقوق سياسية مساوية.[54] وفي الانتقال من الجماعة (المجتمع المحلي) إلى الدولة، إلى الـ Commonwealth، تتحول كثرة الأفراد الذين يؤلفون الشعب العيني المحدد إلى رعايا، وينتقل السلطان السياسي، فعليًا، إلى الملك والبرلمان. مع ذلك، لا تختفي الجماعة المثالية الأولى داخل الـ Commonwealth، فالشعب كجماعة أولية، كفكرة (وليس الشعب العيني المحدد المؤلف من الكثيرين) ما زال مصدر الشرعية. وفي حالات استثنائية، فقط، عندما يتصرف صاحب القوة السياسية على نحو يتعارض، صراحة، مع رفاهية الشعب، يعود السلطان السياسي الحقيقي إلى الشعب، إلى مصدر الشرعية. يتبنى لوك وجهة نظر لوسون، ولذلك يعتقد أنّ للشعب حق في التمرّد إذا قام الممسك بالقوة فعلاً- الملك – بالحاق أذىً بالشعب، وهذا في حقيقة الأمر خروج عن القاعدة ولا يعكسها. يوافق لوك على أنّ الشعب العيني المحدد لا يشكّل جزءًا من السلطة، في الظروف العادية، فالشعب هو صاحب السيادة ككيان مثالي، أما في الواقع فهو بعيد عن التمتع بالقوة السياسية.

بيّنت الفترة السابقة للثورة، ثم الثورة نفسها، للفدراليين قوة الشعب المشارك، فخشوا وجوده في السلطة؛ ولإبعاده عن السلطة تبنى الفدراليون الفصل بين الشعب العيني المحدّد وبين الشعب المثالي، بين الشعب الواحد وبين الكثيرين. هذا التمييز الذي لجأ إليه لوك لتقييد قوة الملك، وتبرير حق الشعب في التمرّد، ووظّفه روسو في توطيد الادعاء بأنّ الشعب هو صاحب السيادة دومًا، استخدمه الفدراليون لغرض إقصاء الشعب العيني المحدّد عن السلطة.

أقلقت القرارات التي اتخذت في بعض الولايات الأمريكية بعد الثورة مباشرة – ولا سيما تلك المتعلقة بحقوق اصحاب سندات الدين والتي مسّت بالملكية الخاصة – بعضًا من قادة الفيدرالية. كان مديسون (Madison) وهاملتون (Hamilton) على قناعة أنه ليس في مقدور الشعب العيني المحدّد أن يسيطر ويحكم نفسه بسبب الكثرة التي تميِّزه، فهي تتغيّر دون هوادة، وكذلك لأنه يهوج ويكون عبدًا لغرائزه. فبحسب رأيهم، لا يمكن للسلطة أن تقوم على أسس غير ثابتة، ولذلك يجب إنشاء جسم متماسك ثابت، موحّد، يسيطر على غرائز الشعب. السيادة، إذًا، لا تستطيع أن تكون سيادة الشعب الحقيقي، المتغيّر، الذي يتألف من أشخاص مختلفين، والسيادة بالتأكيد لا تتبع لـ "عامة الشعب". إنّ مصدر السيادة هو ذلك الشعب المثالي الذي كان موجودًا قبل تأسيس المجتمع السياسي، الـ Commonwealth، شعب واحد وموّحد، جسم لا يعبّر عنه في الحياة اليومية، ولا يمكن تمثيله بواسطة قرارات الأكثرية. وهدف الدستور هو إرساء أسس مبنى سلطوي تمثيلي يقصي الشعب الحقيقي عن السلطة. وأكدّ الفدراليون على أنّ الفرق بين الجمهورية الرومانية وشكل الحكم الأمريكي يكمن في أنه " ليس للشعب بطبيعته الجماعية أي قسط أو حصة في الأخيرات [في الحكومات الأمريكية]".[55]

يتغلب هذا الرأي على التوتر بين الشعب المؤلف من كثيرين والحاجة إلى الفعل السلطوي

الواحد المتجانس بواسطة تجريد الكثيرين من القوة السياسية. في هذا السياق، يمكن القول أنّ الفدراليين أفرغوا مفهوم سيادة الشعب من فحواه الديمقراطية- كما تطورت لدى الليفلرز، وعلى نحو مختلف لدى لوك وروسو- وأبقوا فيه، في المقام الأول، على معاني القوة وفقًا للتعريف الأصلي لبودين، الذي رأى السيادة أمرًا من شأن الملك (التي يستبدل الآن بالدولة المركزية).[56] اعترف الليبراليون بسيادة الشعب، ولكنها تظل تلك التي لا يمكن أن تجد لنفسها تعبيرا إلا إذا عمل الشعب بشكلٍ موحّد، كوحدة واحدة، وفي لحظة معطاة. وبما أنّ هذا غير ممكن، فإنّ سيادة الشعب ليست سوى وهم أبقى القوة السياسية برمتها في يد الدولة وقادتها.[57]

تبنى الثوريون الفرنسيون حلاً مشابهًا للعلاقة بين الكثيرين الذين يؤلفون الشعب العيني الحقيقي والسلطة الموحدة. انعكست وجهة الرأي هذه في البند الثالث من الاعلان بشأن حقوق الإنسان، الذي ينص على أنّ الأمة هي المصدر الجوهري للسيادة، وأنه لا يجوز لأي جسم أو قطاع أو مجموعة من الأفراد، أن يمارسوا سلطة لا تنبع من الأمة. لهذا البند معنى مزدوج، فهو من ناحية، يشير إلى مصدر دنيوي لشرعية القوة السياسية، وبذلك يخضع ويقيد قوة الحكام؛ ومن الناحية الثانية، لم يكن من قبيل الصدفة تفضيل استخدام المصطلح "أمة"، الذي يبرز الوحدة، على المصطلح شعب، الذي يحيل إلى كثرة مركباته. وكما لدى لوسون، الأمة ذات التجانس المتخيّل المنحدرة من أصل تاريخي، وليس الشعب العيني الآني، هي صاحب السيادة ومصدر شرعية الحكام.

أُثير في الجمعية الفرنسية نقاش صاخب بين المجموعات المعتدلة، التي ادعت أنه على الرغم من أنّ أعضاء الجمعية هم ممثلو الشعب إلا أن لديهم القدرة على ابداء الرأي والعمل بشكلٍ مستقل، وبين الديمقراطيين الراديكاليين الذين ادعوا أنّ أعضاء الجمعية لم يكونوا سوى الناطقين باسم من انتخبوهم، ومنفذين لأوامرهم (Mandataires). إنّ معنى رؤية الممثلين كخدام للناخبين هو انهم كانوا تابعين لإرادات الناخبين الذين بعثوا بهم إلى الجمعية، في كل لحظة وفي كل قرار.

لحل هذه المسألة، اقترح رجل الدين سييس (Sieyes) حلاً يشبه ما قدّمه لوسون، لوك، روسو والفدراليون. قال سييس أنّ لأعضاء الجمعية حرية التحكيم والقدرة على اتخاذ قرار مستقل، وأضاف أنه من غير الممكن أن يكونوا خدامًا للناخبين، لأنهم بتأدية عملهم كأعضاء الجمعية لا يمثلون الناخبين الحقيقيين الذين انتخبوهم؛ كذلك، هم لا يمثلون المنطقة الجغرافية التي انتخبوا فيها؛ بل هم ممثلو الأمة كلها، ممثلو الإرادة العامة. إرادة منطقة معيّنة اختارها ممثل ما هي إرادة عينية خاصة، ولذلك عليها أن تكون تابعة للإرادة العامة. بناءً على ما تقدّم، لا يجوز للممثل أن يكون تابعًا للأشخاص الحقيقيين الذين انتخبوه، بل عليه أن يكون قادرًا على إعلاء شأن إرادة ومصلحة الأمة فوق إرادة الناخبين المعينين الذين أوصلوه إلى الجمعية. وعليه أن يكون حرًا لكي يُقرر بنفسه ووفق لرؤيته ما هي الإرادة العامة، وأين تكمن مصلحة الأمة؟ "على نحو مباشر فوريّ، يمثل المنتخِب المنطقة التي انتخب عنها، أما من الناحية غير المباشرة فهو يمثل الأمة كلها."[58] تتأسس ادعاءات سييس على مقولة روسو بأنّ إرادات كتلة معينة، مجموعة ما من الأمة، لا تمثل إرادة المجموع. إرادات مجموعة كهذه هي إرادات خاصة تمامًا كما أنّ إرادة النبلاء خاصة بهم. وعلى غرار الفدراليين، تمثل في مركز رؤية سييس وجهة النظر التي تفصل

بين الشعب أو الأمة المثاليين وبين الشعب العيني المحدّد، وتفضّل الأول على الثاني. هذا إضافة إلى الفرضيات النخبوية وانعدام الثقة العميق بـ "الشعب البسيط". ويدّعي سييس أيضًا أنه "ليس لدى غالبية مواطنينا لا الدراية ولا وقت الفراغ للتعامل المباشر مع سلطات فرنسا".[59]

ينبع موقف الفدراليين ورجال الثورة الفرنسية من التوتر بين سيادة الشعب وبين منظومة الحقوق من إجاباتهم عن السؤال بصدد التوتر بين الكثرة والأحادية. وانطلاقًا من خشيتهم استبداد الأكثرية، ايّد الفدراليون حقوق الفرد، ولا سيما حق الملكية، على حساب سيادة الشعب. لم يكن التحقيق الفعلي لإرادة الشعب، من جهتهم، ضمانًا لاحترام حرية الفرد، وإنما تهديدًا لها.[60] وقد رأى الفدراليون في الدستور وسيلة أحد أهدافها المركزية هو الدفاع عن الحرية الشخصية من "استبداد" الشعب. وهدف إعلان الحقوق هو تقييد سيادة الشعب لمنع استبداد الأكثرية.

إنّ الخوف من الشعب الحقيقي، في الجمعية وفي الشارع، هو الدافع المركزي لإعلان حقوق الإنسان بالنسبة لأعضاء الجمعية الوطنية في فترة الثورة الفرنسية، أيضًا. كان هؤلاء في حاجة إلى توطيد شرعية حكمهم- أمام الملك، وأمام "الرعاع" أيضًا، وكانت "الحقوق الطبيعية" وسيادة الأمة الفكرتين اللتين جاءتا لسد هذه الحاجة. وعلى الرغم من أنّ رجال الثورة الفرنسية أكدوا، أكثر من واضعي الدستور الأمريكي، على فكرة السيادة الشعبية، إلا أنهم نسبوا السيادة للأمة (الواحدة والمتجانسة).[61]

حقيقة أنّ إقصاء الشعب عن السلطة وتقليص خطر استبداد الشعب كانا الدافعين المركزيين لواضعي الدستور تركت أثرًا على موقفهم من التوتر بين تعميق سيادة الشعب والقدرة على الاستيعاب والاحتواء. وقد أضعفت هذا التوتر وجهة نظر الفدراليين التي قيّدت سيادة الشعب- سواءً بسبب إنشاء سلطة مركزية محمية من التأثير المباشر للشعب وبسبب الفصل بين الدولة وبين المجالات الأخرى (لا سيما المجال الاقتصادي).

في المقابل، بقي هذا التوتر عصيًا على الحل لدى الثوريين الفرنسيين. أبرز هؤلاء المركب الإقصائي في مسألة الانتماء بهدف تعميق السيادة. كانت حدود الانتماء هي حدود الانتماء التاريخية للأمة الفرنسية، كما برزت في كلام رجل الدين غرغوار الذي ذُكر آنفًا، حيث قال: "لكي يتمتع شخص ما بحق الانتخاب أو الترشيح للجمعية، عليه أن يكون مواطنًا صالحًا فقط، صاحب عقل سديد وقلب فرنسي". نسب سييس السيادة للإرادة العامة ووصل غرغوار، على غرار البند الثالث من اعلان حقوق الإنسان، بين الإرادة العامة والأمة الفرنسية.

الدلالة التي منحها الفدراليون لفكرة سيادة الشعب لم تكن الوحيدة إبّان الثورة الأمريكية. كثيرون من مناهضي الفدراليين، المعارضين لإقرار الدستور، طرحوا فهمًا للسيادة العامة يشبه ما طرحه الليفلرز. رأى مناهضو الفدراليين، على غرار نداء أرسطو الذي ذكرته سالفًا، في السيادة الشعبية ضمانًا حقيقيًا للتعددية والتنوّع في المجتمع السياسي. ورأوا في السلطة المركزية والموحدة، كما جاءت في الدستور، تجسيدًا للسلطة الأرستقراطية. أدرك مناهضو الفدراليين السيادة العامة كتوزيع للصلاحيات وحفاظ على الكثرة، واعتبروا السلطة المركزية مسًا بالكثرة والغنى اللذين تمثلهما الولايات، لا بل، وبشكل أكبر، البلدات المختلفة.

كذلك، رأى مناهضو الفدراليين في تأسيس أمة مركزية مسًا خطيرًا بسيادة الشعب الذي يتميّز في المقام الأول بتعدده وكونه يتألف من الكثيرين.[62] في هذا الصدد، كتب أحدهم، توماس وايت (White)، أنّ "القارة الأمريكية العظيمة لن تكون ديمقراطية لوقت طويل إذا ما أقيمت تحت سلطة واحدة"،[63] لأنّ الإطار الأحادي المتجانس لا يمكن أن يعبر عن التعددية: "إذا ضمت دولة ما مساحة شاسعة، لن يتمكن الممثلون من التعرّف على عدد هائل من أفراد الشعب، على ظروفهم المحلية المختلفة وعلى حاجاتهم."[64] وقال روبرت ييتس (Yates)، الذي اختار اللقب "بروتوس"، أنّ توزيع السلطة ومنح التنوع حق التعبير عن ذاته، فقط، هما القادران على تشكيل سلطة ديمقراطية؛ وعلى السلطة الديمقراطية أن تتأسّس على سيادة الشعب كما عُبِّرَ عنها في الجمعيات المحلية. تركيز السلطة في موقع واحد يفضي إلى الأرستقراطية والاستبداد.[65]

لم يكتفِ مناهضو الفدراليين، أو بعضهم على الأقل، بطرح فكرة أنّ الشعب صاحب السيادة هو الشعب العيني الملموس، والسيادة كحكم الكثيرين، فقد سوغّت لهم هذا الرؤية، كما لليفلرز من قبلهم، المطالبة بمعاهدة حقوق الفرد. وادعى الراديكاليون بينهم أنه إضافة إلى حرية التدين وحرية الرأي وحرية التعبير تحتّم الديمقراطية توزيعًا متساويًا، نسبيًا، للملكية. وقد كتب صمويل برايان (Bryan) الملقّب "سنتينل" أنّ " الحكم الجمهوري الحر لا يستطيع أن يقوم إلا عندما يكون الشعب عادلاً، وتُوزّع الأملاك توزيعًا متساويًا، نسبيًا. في ظل حكم كهذا يكون الشعب هو السيد، ورأيه هو المعيار الذي يُقيّم على أساسه كل فعل سلطوي. عندما تغيب هذه الشروط، تتبدل طبيعة السلطة وتتحول إلى ارستقراطية، ملكية أو استبدادية".[66]

في المقابل، خشي الفدراليون من حضور الشعب العيني المحدّد ففضلوا شكل الحكم المركزي، وفرض القيود على الانتماء إلى المجتمع السياسي، وفضلوا كذلك، حكم الأقلية النخبوية مع الاستمرار في حماية حق هذه الأقلية في التملك. وبعبارة أخرى، بخصوص التوتر الذي ساد بين سيادة الشعب والحقوق الليبرالية، اختار هؤلاء الاحتمال الذي قلّص السيادة، وأخضع الحقوق لحق التملك. أقّر الفدراليون دستورًا أبعد الشعب الحقيقي عن الحكم، وأسّس حكمًا موحدًا ومركزيًا. لذلك، وعلى خلاف الليفلرز، أيّد الفدراليون إجراء انتخابات في أوقات متقاربة، نسبيًا، فضلوا النظام الرئاسيّ والبرلمان المكوّن من مجلس واحد، وأيدوا لاحقًا فوقية المحكمة على السلطة التشريعية، ولم يتطرقوا إلى الحقوق الاجتماعية أو للخطوات التي تؤدي إلى تخفيف الفوارق في مجال الملكية.

ويدل الجدل الذي دار بين الفدراليين ومعارضي الدستور على عدم وجود تناقض منطقي بين منسوب مشاركة الشعب في السلطة والنظرة الاستيعابية الاحتوائية إلى الشعب المكوّن من الكثيرين، من ناحية، وبين الدفاع عن مختلف الحقوق، من ناحية ثانية. فالخلاف ليس منطقيًا إنما هو تاريخي. ولكن وجهة النظر هذه تتطلب، على نهج الليفلرز وما كتبه "سنتينل"، إيمانًا بكونية العقل وبالنزاهة الماهوية للشعب. يتعامل تاريخ وفكر القرن العشرين بالكثير من التشكيك في هاتين الفرضيتين، ولذلك يبقى السؤال بشأن امكانية التغلب على التوترات التي أشرنا إليها، دون الاعتماد على أحادية فوق– تاريخية لحكمة العقل أو على فرضية متفائلة بشأن طبيعة الإنسان، سؤالاً مفتوحًا.

## 5. أسئلة معاصرة

يشتد بروز التوترات الكامنة في فكرة الشعب صاحب السيادة في عصر العولمة. يأتي ذلك نتيجة عدد من الظواهر، أهمها انبعاث قوة ومكانة دولة الأمّة في النسيج العالمي (المُعولم)، تفكك الذوات الموحّدة في الحداثة، بروز هويات تقوم على مواقف متعددة للذات، نتيجة عمليات نزع-الاستعمار والهجرة وأسباب أخرى،[67] وإخراج مجالات مهمة للنشاط الإنساني من إطار سيطرة أجهزة الديمقراطية التمثيلية.

تختار النظرية السياسية المعاصرة (سواءً حسب التقاليد الليبرالية أو ما بعد – البنيوية) مواجهة هذه التوترات بواسطة إهمال فكرة الشعب ذو السيادة. وقد ادعى أندرياس كاليفاس (Kalyvas) في هذا الصدد، أن مفهوم السيادة لا يحظى بتأييد كبير في ايامنا.[68] في الفترة ما بين القرن السابع عشر والتاسع عشر، كان هذا مفهومًا مركزيًا، ليس بالنسبة للنظرية فحسب، وإنما بالنسبة للممارسة السياسية أيضًا، وكان له مركز مهم في أسس الثورات الديمقراطية، إلا انه اشرف على الإختفاء الكامل من حقل النظرية السياسية (وكأنّ هدف ذلك هو إثبات عدم أهميه وجدواه). في الوقت الراهن، يُحَلُّ التوتر بين الشعب ذي السيادة وحقوق الإنسان لصالح حقوق الإنسان، ولكن الثمن المدفوع هو خسارة الطاقة النقدية اللا- نخبوية الكامنة في فكرة سيادة الشعب.

ولّد التوتر بين الكثرة وفكرة الديموس الأوتونومي الذي يحكم ذاته حلولاً مختلفة لدى مفكرين مختلفين. أحد هذه الحلول هو ما اقترحه هابرماس الذي يعتمد على فروبيل (Frobel)، فبموجب قراءة هابرماس يرى فروبيل النقاش العام نشاطًا يتوسط بين الشعب ككثرة والإرادة العامة الموحّدة.[69] وتؤدي حقيقة أنّ القرار السلطوي يُتخذ من خلال نقاش عام مفتوح أمام الجميع إلى جعل التشريع توافقيًا إجماعيًا. يُفهم توحيد الكثرة من قِبَلِ الجميع على أنه "إرادة عامة"، حتى لو كانت تمثّل الأغلبية فقط، وهذا بسبب الإجراء المفتوح الذي يُفضي إلى تأسيس الإرادة العامة. إنّ الإجراء الديمقراطي الذي يضمن الانفتاح والمساواة في المشاركة هو الذي يتوسط بين الكثرة التي تميِّز الشعب الحقيقي العيني والإرادة العامة التي تنعكس في التشريع.[70] يُفهم من هذا أن هابرماس، على غرار الليفلرز، يؤمن بقوة العقلانية المشتركة للجميع، وإن كان ذلك على نحو مثالي فقط.

تبنّى كورنيليوس كاستورياديس (Castoriadis) وجهة نظر مشابهة إذ رأى أن الكثرة تتحول إلى تشريع ديمقراطي عبر تكوين ذاتي مشترك وواعٍ لذاته.[71] يرفض كاستورياديس الفصل بين الشعب كمجموع الأفراد وبين إرادة الشعب الموحّدة، التي تنعكس في تشريع متجانس، ويرى هذين القطبين جزءًا من كل. تكون أوتونوميا الجماعة – الحكم الذاتي (Self governance) والتأسيس الأوتونومي للمؤسسات المشتركة (Self institution) – ممكنة عندما يكون الفرد أوتونوميًا فقط. ويضيف كاستورياديس " ليس المجتمع العيني، ذلك الذي يعيش ويعمل، سوى اندماج الأفراد العينين، "الحقيقيين"، الأعضاء في ذلك المجتمع."[72] من ناحية ثانية، لا يستطيع الفرد أن يكون أوتونوميًا في مجتمع ليس أوتونوميًا ككل، في مجتمع لا يحكم نفسه كجماعة. وفي أعقاب الليفلرز وهابرماس، يدعى كاستورياديس أنّ باستطاعة الفرد أن يكون حرًا في ظل سلطة القانون، فقط عندما يكون بإمكانه أن يدّعي أنّ القانون عائد إليه، وعندما تكون لديه

إمكانية حقيقية للمشاركة في عملية التشريع. على الرغم من ذلك، وخلافًا لليفلرز الذين كانت فرضيتهم الاساسية عقلانية وكونية، ولهابرماس الذي يفترض فرضية مشابهة على شكل "حالة المحادثة المثالية"، كان على كاستورياديس أن يفترض فقط قيام مؤسسات تُتيح تفاهمات بين الذوات المختلفة نتيجة نقاش مفتوح أمام الجميع.

يتبنى هابرماس، في المقابل، وجهة نظر أقل تحققًا فعليًا في ما يخص موضوع سيادة الشعب. يقبل هابرماس ادعاء ليفور (Lefort) أنّ معنى الديمقراطية هو أن مكان السلطة يبقى شاغرًا، وكل محاولة للاستيلاء على هذا المكان، على نحو دائم، تتناقض مع فكرة الديمقراطية. بناءً على هذا، يعتقد هابرماس أنّ الفكرة التي تدعي أنّ باستطاعة شبكة مؤسساتية أن تحل مكان "جسم" الشعب (ككيان موحَّد)، هي فكرة بالغة التعيين والتحديد، ولذلك فهي معرضة لإسقاطات توتاليتارية.[73] في هذا السياق، يقترح هابرماس فهم سيادة الشعب كمفهوم مبهم، فاقد للذات الفاعلة، يُختزل إلى إجراءات ديمقراطية ليبرالية، وإلى فرضيات حول شكل التواصل الشخصي.[74] بعد هذا وذاك، يبدو أننا بقينا، في نهاية المطاف، مع صيغة جديدة للتمييز الذي قام به رجل الدين سييس بين الشعب العيني الملموس الأكثر تجسدًا وتحققًا من أن يأخذ مكان القوة، وبين شعب مثالي يأخذ، لدى هابرماس، ليس الشكل القومي "للأمة"، وإنما الأشكال المغتربة لإجراءات مجهولة. هذا الكيان المثالي يفرغ مفهوم سيادة الشعب كحكم ذاتي من معناه، ويمنح، من حيث لا يقصد، شرعية لحكم النُخب.

وتبقى المقاربة الأخيرة التي أرغب في تناولها، في هذا المقال، وهي تعود لنغري وهاردت، اللذين يعتقدان أنه ليس ثمة طريقة لتحرير مفهوم سيادة الشعب من معانيه القامعة المتضمنة في أصل مفهوم السيادة كما أوجده بودين والملكيين، من ناحية، ومن النتائج الإقصائية لاستخدام مفهوم الشعب، من الناحية الثانية. كل واحد من المفهومين على حِدة ودمجهما معًا، بطبيعة الحال، يحول الكثيرين إلى واحد، وعليه فإنّ مفهوم سيادة الشعب هو مفهوم قامع وغير ديمقراطي في الجوهر. لذلك، يواجه نيغري وهارت فكرة سيادة الشعب بقوة التعدّد والكثرة (Maltitude). لا تقبل هذه الكثرة أن تلتئم داخل فئة واحدة، وهما ينظران إلى الكثرة باعتبارها "تتشكّل من عدد لا يحصى من الفوارق الداخلية غير القابلة للاختزال في هوية واحدة، أبدًا – ثقافات مختلفة، أعراق، إثنيات، أنواع وميول جنسية، أشكال عمل مختلفة، أنماط حياة مختلفة، وجهات نظر مختلفة، وأهواء مختلفة".[75] يبدو الحل الذي يقترحه نغري وهاردت مغريًا، للوهلة الأولى، ولكن معنى الكثرة التي تتميز بالفوارق الدائمة أبدًا وغير القابلة للتوحيد (حتى ولا من باب المصادفة) هو التنكُّر لفكرة أوتونوميا المجتمع السياسي والتخلي عن فكرة الديمقراطية كحكم ذاتي (Self government). والحكم الذاتي يعني تعريف الذات تحكم نفسها. كثرة الفوارق دون أي شكل من التوحيد (ولو كان جزئيًا، مؤقتًا، وذا حدود متغيرة) لا تمكّن من تأسيس جهاز مؤسساتي يحوِّل القانون إلى ناتج جماعي. وعلى الرغم من أنّ هذا الطرح يأخذه منحىً مختلفًا جدًا عن منحى هابرماس والفدراليين، إلا أنّ طريق نغري وهاردت تؤدي إلى نفس النتيجة: إقصاء الشعب العيني المحدّد عن الحكم وإضفاء الشرعية على سلطة النُخب.

يعزو الفكر السياسي النقدي المُعاصِر إلى حقوق الإنسان أهمية تفوق أهمية سيادة الشعب، والأسباب لذلك كثيرة: تحطُّم الوحدة الاجتماعية للشعب، أفول التقاليد الاشتراكية كوعد بالخلاص، الإدراك بأنّ القوة هي بعد دائم الحضور في المجتمع الإنساني وأنّ نزاعات المصلحة مميز بنيوي لكل

مجتمع إنساني. في ظل ظروف كهذه، لا يمكن تأسيس حقوق الفرد على إجماع عقلاني. إنّ لمجموع الحقوق التي تُدافع عن الفرد وعن مجموعات الأقلية أهمية مركزية، والشعب الموحّد يعتبر Demos tyrannos محتمل. إنه تهديد حقيقي بالفعل، لأنّ الدال "أقلية" لا يتطرق أيضًا إلى مجموعة نخبة تتمتع بحقوق فائضة (مثل الأقلية الارستقراطية التي خرج الليفلرز ورجال الثورة الفرنسية ضدها)، وإنما إلى مجموعات أقلية مستضعفة، مقصاة أو مُستغلة. يتبنى الفكر النقدي الموقف الليبرالي، الذي يعتقد أنّ هدف منظومة الحقوق هو الدفاع عن هذه الأقليات من أذى الأكثرية. لكن غالبية المفكرين النقديين يعتقدون أنّ تحقيق إرادة الشعب كإرادة موحّدة يتطلّب إلغاء التباين الذي يميِّز مجتمعًا متنوعًا متعدِّد الثقافات. لذلك، نجد أنّ فكرة سيادة الشعب، تتحول، في أفضل الحالات، كما رأينا لدى هابرماس، إلى إجراءات ديمقراطية ليبرالية تنظم عمليات التشريع الذين تقوم بها مؤسسة تمثيلية – البرلمان. وفي الحالة الأسوأ، كما لدى نغري وهاردت، يختفي المفهوم نهائيًا ويذوب في الكثرة التي ليس من الواضح كيف تعمل كمجتمع سياسي أوتونومي.

في التوتر القائم بين الشعب كصاحب السيادة، كذات سياسية أوتونومية وبين مجموع الحقوق، يوفِّر لنا كاستورياديس وجهة نظر فريدة جدًا، تؤكِد على مركزية الشعب كصاحب السيادة؛ وعلى نهج الفكر الجمهوري الممتد من اليونان القديمة حتى حنة أرندت، يؤكد كاستورياديس على أنّ الحق المركزي هو المشاركة الفعّالة في الشؤون العامة، وليس الحقوق السلبية. ويعتقد أيضًا، أنّ جوهر الديمقراطية ليس الإجراءات التي تنظم تمثيل الكثيرين أو مجموع الحقوق، وإنما السيادة المطلقة للديموس: هو الذي يشرِّع لنفسه، يحاكم نفسه ويحكم نفسه.[76] لا يجد كاستورياديس أي تناقض بين حقوق الفرد والشعب صاحب السيادة، ويدّعي أنّ الفهم الإجرائي للديمقراطية، الذي يتجاهل فكرة الشعب صاحب السيادة، يقوم على فرضية جوهرانية مفادها أنّ وجود الفرد نتاج ما قبل –اجتماعي. ينتقد كاستورياديس هذه البنية الخيالية ويدّعي أنّ الفرد والمجتمع موجودان ككل جامع لا يتيح رؤية أحدهما جوهرًا سابقًا للآخر. من هنا ينبع الاستنتاج بأنه ليس ثمة توتر حتمي أو تناقض حتمي- منطقي أو أونطولوجي- بين سيادة الشعب وحقوق الفرد. ولكننا حتى لو قبلنا الفرضيات الأونطولوجية ووافقنا على أنّ التناقض بين سيادة الشعب ومنظومة حقوق الفرد ليس حتميًا، علينا أن نقر بأنّ هذا التناقض ممكن، على أقل تقدير. ولا يمكننا أن ننكر نهائيًا وجود حالات كثيرة يكون فيها من شأن الإرادة العامة، كتعبير عن إرادة الأغلبية، أن تلحق أذى جديًا بأقليات مقصاة أو مُستضعفة. وانفتاح عملية التشريع أمام مُشاركة حقيقية للجميع، على نحو متساوٍ، لا يمنع، بالضرورة، مثل هذه الحالات. ويتطلب الدفاع عن المجموعات المقصاة المستبعدة وضع حدود أمام أوتونوميا الشعب صاحب السيادة. ربما لا يكون التضاد بين سيادة الشعب وحقوق الفرد والأقلية منطقيًا أو أنطولوجيًا. ولكنه تاريخي وسياسي في جميع الحالات. بناءً على هذا، يذكرنا كاستورياديس بأنّ الديمقراطية هي، أولاً وقبل كل شيء، فكرة المجتمع السياسي الذي يحكم نفسه بنفسه، كما يمكننا من فهم أن التضاد بين هذه الفكرة ومنظومة حقوق الفرد وجماعات الأقلية ليس حتميًا. في المقابل، لا يزودنا كاستورياديس بحل لاحتمال حدوث مثل هذا التناقض. ينعكس تأكيد النظريات النقدية المعاصرة على الكثرة، وتعدد الثقافات، وتفكك الهويات الحداثية، في موقف هؤلاء المفكرين بصدد التوتر بين مفهوم الشعب السيادي الذي يحكم نفسه، وتتغلغل قوته إلى كافة شرائح المتجمع وبين تصوّر احتوائيّ اشتماليّ للمجتمع السياسي. ويرى المفكرون الديمقراطيون

الراديكاليون في تفكيك الهوية الموحدة للمجتمع السياسي، وفي استيعاب المستبعدين المقصيين في الـ "نحن" شرطًا لتجذّر الديمقراطية. تجد هذه الفكرة تعبيرًا معتدلاً عنها لدى هابرماس، وآخر أكثر راديكالية لدى جاك رنسيير، في صيغ الديمقراطية الكوزكموبوليتية التي تتحدث عن ديموس عابر للحدود، وفي مفهوم الكثرة وفقًا لنغري وهاردت.

في مقاله "عشر أطروحات عن السياسة" عرّف رنسيير الشعب ليس كذات أحادية متجانسة، وليس كمجموع المواطنين كذلك، وإنما "الجزء الفائض بالنسبة لكل إحصاء لمركبات السكان، الذي يمكّن من التعرف على اولئك الذين لا يحصون مع الجماعة برمّتها."[77] يعني هذا أنّ الشعب لا يكون شعبًا إلا في اللحظة المتفردة التي يستوعب فيها داخله المُقصون، على نحو يكون فيه الكل متماثلاً مع المجموعة المقصاة. وهكذا فعلاً، فالشعب المستوعب الحاوي لا يعرض بصفته صاحب السيادة، أو بصفته وحدة أوتونومية تحكم نفسها. يؤكد تعريف الشعب كذلك "الجزء الذي لا يُحصى" على العامل المستوعب الحاوي على حساب عامل الحكم الذاتي، العامل السيادي. وتدفع نظريات الديمقراطية الكوزوموبوليتية ثمنًا كبيرًا جدًا لقاء رغبتها تفكيك الشعب صاحب السيادة المتطابق مع حدود دولة الأمة. تقترح هذه النظريات التفكير بمصطلحات ديموس متعدد الأبعاد، ويكون تعريفه، في بعض هذه الأبعاد، عابرًا لحدود الدولة. على الرغم من ذلك، ما زالت هذه النظريات عالقة في المفارقة التي أشارت إليها شانتال موف بقولها: "ليس من الممكن الحصول على مجتمع سياسي حاوٍ بشكلٍ كامل لأننا كي نبني "نحن" علينا أن نميّزها عن "هم"، كما كان قد بيّن لنا شميدت.."[78]

بناءً على هذا، تتحول فكرة الديموس العابر للحدود تدريجيًا إلى مصدر شرعية لسيطرة النخب، التي هي الوحيدة القادرة على اجتياز الحدود وهي تتمتع بحيازتها لقدرة السيطرة (خلافًا لمئات الآلاف من مهاجري العمل واللاجئين الذين يجتازون الحدود بصفتهم رعايا تابعين). ومن الممكن رؤية تحقّق هذه السيطرة في الواقع في أحد نماذج المجتمع السياسي العابرة للحدود: منظمات المجتمع المدني العالمية، مثلا. أبناء الطبقات الوسطى المثقفون هم الذين يكونون، في غالبية الحالات، جزءًا من المنظمات العابرة للقوميات (مثل Green peace، أمنستي أو أطباء بلا حدود). على الطرف النقيض، تدعم الطبقات الشعبية البدائل السياسية المحلية (nativists) التي تُشيع وهم الشعب الأوتونومي، الموحّد، الذي يحكم نفسه. وهذا لأنه على الرغم من أنّ وجهات النظر التي تطرح فكرة المجتمع السياسي العابر للحدود تنبت من شقوق الجدران التي تُقصي الديموس، لكنها تقوم بذلك على حساب قدرة الشعب كـ "عامة الناس البسطاء"، هؤلاء الذين لا يتحركون بحرية في المجال العالمي، على أن يكون جزءًا حقيقيًا من السلطة.

## أسئلة مفتوحة على طريق إعادة بناء المفهوم

رأينا أنّ جميع التصوّرات التي تتناول مسألة الشعب السيادي تطرح فرضيات قوية تؤدي إلى "نقطة فقدان الرؤية": فرضية وجود مستوى يقوم عليه اتصال عقلاني بدون علاقات قوة، فرضية أن المشاركة الأكبر والأكثر انفتاحًا تُنتج إجماعًا، فرضية أنه من الممكن تأسيس مجمل

حقوق الفرد على قاعدة فوق تاريخية أو قاعدة صالحة للتاريخ كله. كانت نتيجة هذه الفرضيات، من ناحية، إقصاء مجموعات الأقلية الضعيفة وتحقُّق خطر الـ demos tyranos؛ ومن ناحية ثانية، التخلي عن فكرة المشاركة الحقيقية للكثيرين في الحكم، سواءً كان ذلك عبر الطمس الكامل لحدود الانتماء إلى المجتمع السياسي أو بواسطة إهمال الأساس المؤسساتي الضروري لضمان مشاركة الكثيرين في السلطة.

لستُ متأكدًا من وجود طريق للتخلّص من هذه الصعوبة المضاعفة، إلا أنني سوف أشير إلى بعض الاتجاهات في محاولة لبناء مفهوم سيادة الشعب، من جديد. وتتلخص فرضيتي الأساسية في أنه ليس هنالك بُعد ما قبل سياسي، مستوى تنعدم فيه علاقات القوة، يمكن أن نؤسِس عليه حقوق الفرد كـ "مطالب" أو كـ "عقلانية". ومن ناحية ثانية، ليس هنا حقبة ما بعد سياسية، مجتمع بدون نزاعات مصالح، يقوم فيه الإجماع والحوار العقلانيين بحل التوتر بين الفرد أو المجموعات وبين الكل. إنّ على كل محاولة لاقتراح مفهوم لسيادة شعبية تواجه التوترات المختلفة التي تُعتبر مميزًا بنيويًا للسيادة أن تكون واعية لأبدية السياسي. في وقتنا الراهن، يكون الانتقال من الكثيرين إلى الشعب بحسب كونه جسمًا أوتونوميًا ينشئ نفسه ويحكم نفسه، انتقالا خلافيًا، بشكل دائم، ويحدث كمحاولة (مصيرها الفشل، دائمًا) لبلورة الكثيرين كواحد، في ما يمكن تسميته، في أعقاب لاكلاو، صراع مهيمن: تأسيس الشعب الواحد عبر بناء سلاسل من مكافئات الاوزان حول مطالب اجتماعية ترفعها مجموعات مختلفة.[79] إنّ فهم الانتقال من الكثرة إلى العامل الموّحد كصراع مهيمن يعني الفهم أنّ الحدود التي تشكل الهوية الجماعية هي دائمًا حدود سياسية ومتغيِّرة، وليست حدودًا ثابتة ذات أصل ما قبل سياسي (بيولوجي، ثقافي، ثابت أو ديني). لا يحصل هذا الانتقال، في واقع الأمر، نتيجة الربط بين كثرة المطالب التي ترفعها مجموعات مختلفة، فقط، وإنما عبر خلق أطر مؤسساتية تمكن من مأسسة مشاركة الكثيرين في النشاط السلطوي. وبسبب الوجود الدائم للكثرة، تحديدًا، يجب على هذا الإطار أن يتضمن أنماط تمثيل مختلفة (موديلات مختلفة للمشاركة المباشرة وللديمقراطية التمثيلية، وإمكانية المشاركة السياسية للمجموعات التي تقوم على أساس مميزات متنوعة) تجمع بين شرائح المجتمع المختلفة (المجتمع المدني، مكان العمل، مستوى الاستهلاك) وبين سلطات الحكم.

يوجهنا وعي الوجود الدائم لعلاقات القوة وغياب المستوى ما قبل السياسي، أيضًا، في التعامل مع التوتر بين سيادة الشعب وحقوق الفرد. في التوجُّه الليبرالي، تعتبر الحقوق دائمًا ما قبل سياسية، وتقيِّد الإرادة السيادية للشعب. يصبح هذا الاحتمال غير قائم إذا تبنينا موقفًا يدحض إمكانية التوطيد "الأخير" لحقوق الفرد عبر عقلانية كونية أو "طبيعة الإنسان". وبموجب تصوّر كهذا، يمكن توطيد منظومة حقوق الإنسان عن طريق إبرام اتفاقيات بين الذوات. وعليه، فإنّ مفهوم الحقوق، في حقبة ما بعد الحداثة، أقرب إلى التوجُّه الجمهوري الذي ينص على أنّها تستطيع أن تُلزم مجتمعًا سياسيًا، فقط عندما يتم فهمها كاختيار واعٍ لذلك المجتمع.[80] من هنا نستنتج أنّ الحقوق هي دائمًا تعبيرٌ عن سيادة المجتمع السياسي، ولا يمكنها تقييده إلا عندما يقبل بذلك الحد الذي تفرضه.

يقول كاستورياديس في هذا الصدد أنّ قدرته على تقييد نفسه هي أحد المميزات للمجتمع السياسي الديمقراطي.[81]

يبقى التوتر بين سيادة الشعب والاحتواء/إقصاء مفارقة عصية على الحل في النظرية السياسية النقدية. في القطب الأول، هناك شعب ذو حدود واضحة ولذلك فهو يُقصي. وبمقدور هذا الشعب أن يتحول إلى ذات أوتونومية تحقق قوتها السياسية. وعلى القطب الآخر، سلسلة من التعريفات المستوعبة الحاوية للديموس، لكن الثمن الذي تدفعه مقابل ذلك هو عدم قدرة المجتمع السياسي على تحقيق قوته السيادية. وإذا كانت هذه المفارقة غير قابلة للحل، فعلينا أن نعتمد القطبين كحدود يتأسس الشعب صاحب السيادة داخلها في عملية متواصلة. وحتى لا تتحوّل فكرة سيادة الشعب، كتحقيق لقوته السياسية، إلى تعبير فارغ المضمون، علينا أن نعيِّن حدودها، ولذلك فإنّ مقدارًا من الإقصاء هو أمر لا مناص منه. أما إذا كان معنى الشعب صاحب السيادة (بتوليفة تجمع بين كلايستنس، الليفلرز وكاستورياديس) هو، حسب صياغة رنسيير، استيعاب واحتواء أولئك الذين "لا يُحصوْن"، فعندها علينا أن نعيد رسم حدود التأطير على نحو دائم.

من الممكن التفكير في المجتمع السياسي كأنه "حلقة موبيوس" (Moebius strip)، لا نهائية، لكنها، مع ذلك، واضحة الحدود. للشعب كمجتمع سياسي ثمة حدود، لكن محاولة تعيينها من جديد تظل لا نهائية، سواءً عبر ظُهور أنماط مختلفة من الربط بين مواقف شتى للذات أو بواسطة احتواء مجموعات إضافية. ويكمن التحدي الكبير في ترجمة استعارة حلقة موبيوس إلى أجهزة مؤسساتية تضمن تحقّقها.

لا يظل مفهوم الشعب واضحًا ضمنًا عندما تكثر محاور التقسيم غير المتساوي للموارد والقوة، ولا يتقلص التضاد بين الكثيرين والقليلين إلى صراع بين النبلاء والـ Plebs، بل يشمل الأجهزة التي تقصي مجموعات الأقلية التابعة والمجموعات المستضعفة. لذلك، تحتّم إعادة بناء مفهوم سيادة الشعب "أثرًا كنائيًا" يعيد الدلالة الإتيمولوجية الأصلية للفكرة الديمقراطية: يتأسّس الدال شعب على الإشارة التي تدل على المجموعة المقصاة، لكنه يتطرق إلى الكل. ويكون المعنى الحاوي المشتمل لسيادة الشعب ممكن فقط إذا كان النشاط السياسي يُطالب بتجديد متواصل ودائم للأثر الكنائي، بشكلٍ يتحول فيه الديموس، بمعناه الاتيمولوجي الأصلي (الفقراء، "عامة الشعب")، مرة تلو المرة، إلى ممثل المجموع.

الأثر الكنائي مزدوج – رمزي وسياسي. رمزي لأنّ الشعب كجسم موحد ينبنى من جديد بشكلٍ دائم عن طريق تمثيله/التدليل عليه من قبل المقصون، وسياسي لأنّ الاحتواء لا يستطيع أن يكون مجازيًا فقط، وعليه أن ينعكس عبر بنية مؤسساتية تغيّر، على نحوٍ حقيقي، توزيع الموارد والقوة وتمكّن من حضور الكثيرين المُقصوون في السلطة.

## هوامش:

1. G. Hermet (2001), *Les Populismes dans le Monde.* Paris: Fayard (لاحقًا، هيرمت، **شعوبيات**).

2. يظهر المصطلح "قوة أو سلطان" في النص كترجمة لـ "Power" في حين أنّ التأكيد في سياق "سيادة الشعب" هو على "Political Power".

3. A. Negri and M. Hardt (1999), Empire. Cambridge, Mass: Harvard University press. Etienne Balibar (2002), *Politics and the Other Scene.* London: Verso (لاحقًا : باليبار، **السياسة والآخر**).

4. B. Yack (2001), "Popular Sovereignty and Nationalism", **Policial Theory**, Vol. 29 (4), pp. 517-536 (لاحقًا: ياك، السيادة الشعبية والقومية) .

5. هيرمت، **شعوبيات**.

6. - من الجدير بالذكر أن المفهوم قيد البحث هو "سيادة الشعب"، ولذلك لن يجري هنا بحث في إشكاليات مفهوم "السيادة" في حد ذاته، حيث كان من شأن بحث كهذا أن يحتم تطرّق إلى تنظير فكري بدأ مع الفكر السياسي اليوناني في اليونان القديمة واستمر مع بودين وهوبس وروسو وصولا إلى سميت وفوكو وأغامبين.

7. Jurgan Habermas (1979), **Communication and the Evolution of Society**- (translated by Thomas McCarthy). Boston: Beacon press, p.95.

8. L. Ostwald (1986), F*rom Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society .and Politics in Fifth Century Athens.* Berkeley: University of California Press (لاحقًا، أوستوالد، **من السيادة الشعبية إلى سيادة القانون**).

9. - من الجدير بالذكر أن تناول محاور التوتر الثلاثة المذكورة كان تمرينًا تحليليًا، حيث لا نقصد في المقال محاور مستقلة وإنما أوجهًا مختلفة لكائن كلي، بحيث يؤثر كل محور على المحاور الأخرى ويتأثر بها.

10. M. Canovan (2005), *The People.* London: Polity Press, p.92.

11. Digges D ., مقتبس لدى E. Moergan (1989), *Inventing the People: the Rise of P*opular Sovereignty in England and America.* New York: Norton, p.61.

12. أنظروا على سبيل المثال، S. Wollin (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Princeton: Princeton University Press; C. Castoriadis (1997), "Democracy as Procedure and Democracy as Regime". *Constellations*, pp1-18. (لاحقًا، كاستورياديس، "الديمقراطية كإجراء وكنظام").

13. Jurgan Habermas (1996), B*etween facts and Norms: Contributions to .a Discourse Theory of Law and Democracy.* Boston: MIT press, p.472

(لاحقًا، هابرماس، **بين الحقائق والمعايير**).

14. مقتبس لدى: E. Thompson (1952), *Popular Sovereignty and the French Constiuent Assembly.* Manchester. Manchester University Press, p.15. (لاحقًا، تومبسون، **السيادة الشعبية والجمعية التاسيسية في فرنسا**).

15. Chantal Mouffe (2000), *The Democratic Paradox.* London: Verso (لاحقًا، موف، المفارقة الديمقراطية).

16. ياك، **السيادة الشعبية والقومية**.

17. Judith Butler, Ernst Laclau and Slavoj Zizek (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left.* London: Verso: Cambirdge UK: Polity Press.

18. مقتبس لدى تومبسون، ملاحظة هامش ١٣، نفس المصدر.

19. انظروا نيغري وهاردت، **الامبراطورية**.

20. C. Lefort (`1988), *Democracy and Political Theory* (translated by David Macey). Cambridge, UK: Polity Press.

21. تعريف حدود كيان سياسي ثابت، وليس كما هو الحال في تعريف حدود كيان بيولوجي متجانس، أو هوية ثقافية.

22. جرى اختيار هذه المحطات لأن كل واحدة منها وجهًا آحر للتوترات المذكورة. وفي حقيقة الأمر أن الاختيار جزئي جدًا، يهمل الكثير من اللحظات التاريخية المهمة في تاريخ المفهوم، مثل الامبراطورية الرومانية، بيكو ديلا ميراندولا، لوك، الشعوبية أو منظري الديمقراطية المشاركتية.

23. J. Larsen (1973), "Demokratia". *Classical Philology,* 68 (1), pp.45-46

24. J. Ober (2997), "The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to do Things, Not Majority Rule". Princeton/Stanford Working Papers in Classics Paper No.090704. (Available at SSRN: (http:/ssrn.com/abstract=1024775

25. أوستوالد، **من السيادة الشعبية إلى سيادة القانون**.

26. هيرودوتس (١٩٨٨)، **التاريخ**. تل أبيب: دار النشر بابيروس (بالعبرية).

27. G. Vlastos (1953), "Isonomia", *The American Journal of Philology,* p.343.

28. K. Raaflaub (1983), "Democracy, Oligarchy, and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens". *Political Theory* 11, pp.517-544; L. Kallet (2003), "Demos Tyrannos: Wealth, Power and Economic Patronage". In K. Morgan (ed), *Popular Tyranny.* Austin: University of Texas (لاحقًا، كاليه، "ديموس تيرانوس").

29. كاليه، نفس المصدر.

30. مقتبس لدى J. Waldron (1995), "The Wisdom of the Multiude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's Politics". *Political Theory* 23 (4), p.564. (لاحقًا، وولدرن، حكمة الكثرة).

31. وولدرن، نفس المصدر.

32. أوستوالد، **من السيادة الشعبية إلى سيادة القانون**.

33. S. Hornblower (1993), "Creation and Development of Democratic Institutions in Ancient Greece". In J. Dunn, *Democracy, the Unfinished Journey*. Oxford: Oxford University press.

34. J. Franklin (1978), *John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance, in the Political Thought of the English Revolution.* Cambridge: Cambridge University Press. (لاحقًا، فرانكلين، **جون لوك ونظرية السيادة**).

35. من الصحيح أن الفدراليين قد أيّدوا آليات التمثيل، ولكن هناك فرق كبير بين مفهوم التمثيل عند الليفلرز وعند الفدراليين. فقد سعى الليفلرز لزيادة حضور الأغلبية (إنتخابات سنوية، تقليص الفجوة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية)، في حين كان مسعى مفهوم التمثيل عند الفدراليين إبعاد الشعب عن الحكم (مثل تعميق الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، تواتر الانتخابات، مؤسسة مجلس الشيوخ).

36. D. Wolfe (1967), *Levellers Manifestoes of the Puritan Revolution*. USA: Rank Cass, p.233. (لاحقًا، وولف، بيانات).

37. G. Aylmer (1975) (ed.), *The Levellers in the English Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.

38. وولف، بيانات. ص. ٢٣٣.

39. "That we do not impower or entrust our said representatives to continue in force, or to make any Lawes, Oaths, or Convenants, Whereby to compel by penalties or otherwise and person to anything in or about matters of faith, Religion or Gods worship or to restrain any person from the profession of the faith, or to exercise of Religion according to the Conscience".

40. "That it shall not be in the power […] to punish… any person or persons for refusing to answer questions against themselves in Criminal cases". That it shall not be in their power […] continue or constitute any proceedings in Law that shall be longer than Six months […] nor to hinder any person or persons form pleading their own Causes, (or of making use of whom they please to plead for them).

41. "We do not impower them to impress or constraint any person to serve in war by sea or Land every mans Conscience being to be satisfied in the Justness of that cause wherein he hazards his own life, or may destroy an others".

42. لقد أطلقوا على صحيفتهم الاسم Vox Plebs، ورأوا في قادة الـ *popularii* في الجمهورية الرومانية نموذجًا يحذون حذوه..

43. M. Mendle (ed.) (2007), *The Putney Debates of 1647: The Army, the Levellers and the English State.* Cambridge: Cambridge University press.|

44. Ernst Laclau and Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.* London: Verso. (لاحقًا، لاكلاو وموف، **نحو سياسة ديمقراطية راديكالية**).

45. وولف، **بيانات**. ص. ٣٦.

46. شبينوزا (٢٠٠٣)، **مقال لاهوتي**، سياسي. القدس: ماجنس، ص. ١٦٧ (بالعبرية).

47. نفس المصدر، ص. ٢١٥. يشبه هذا المبنى الحجاجي أسلوب استخدام هابرماس لفكرة الاتصال العقلاني الكوني للربط بين منظومة الحقوق و"سيادة الشعب"، بحيث تتحول هذه إلى إجراءات وقوانين. وسنرى كيف يقوم هابرماس بذلك من خلال "تخفيف" كثافة مفهوم السيادة.

48. ثمّة من يقول أن عظمة روسو تكمن في امتناعه عن حل التوتّر. وأنا إذ لا أوافق على هذا الرأي، أعتقد أن روسو سعى عبر مفهوم "الإرادة العامة" إلى اقتراح فكرة تربط بين الشعب العيني المحدّد الذي يتميّز بالكثرة، والفعل السياديّ الموحّد. الإرادة العامة واحدة لكنها لا تمحو الكثرة.

49. جان جاك روسو (٢٠٠٦)، **العقد الاجتماعي**. تل ابيب: رسلنغ، ص. ٦٢. (بالعبرية)

50. نفس المصدر، ص.٧٣.

51. هابرماس، **بين الحقائق والمعايير**. ص. ٤٧٢.

52. روسو، **العقد الاجتماعي**، ص. ١٠٣.

53. فرانكلين، **جون لوك ونظرية السيادة**.

54. إدخال البعد التاريخي يطمس حدة التمييز الذي تحدث عنه ياك بين الشعب والأمة.

55. الكسندر، هاملتون، جيمس ماديسون وجون جي (٢٠٠٢)، الفدرالي. القدس: إصدار شاليم. ص.٣٢٠. (بالعبرية)

56. J. Miller (1988). "The Ghostly Body Politic: The Federalist Papers and Popular Sovereignty". *Political Theory* 16 (1), pp.99-119.

57. نفس المصدر.

58. مقتبس لدى تومبسون، **السيادة الشعبية والجمعية التأسيسية في فرنسا**، ص. ٥١.

59. مقتبس هناك.

60. R. Wockler (2006), "Ideology and the Origins of Social Science". In Wockler and Goldie (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

61. تومبسون، **السيادة الشعبية والجمعية التأسيسية في فرنسا**.

62. Jackson T. Main (1961), *The Antifederalists: Critics of the Constitution, 1781-1788*. Chapel Hill.

63. نفس المصدر، ص. ١٢٩.

64. نفس المصدر.

65. نفس المصدر، ص. ١٢٩-١٣٠.

66. مقتبس هناك، ص. ١٧٠.

67. لمناقشة المفهوم "مواقف الذات"، أنظروا لاكلاو وموف، **نحو سياسة ديمقراطية وراديكالية**.

68. A. Kalyvas (2005), "Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Powers". *Constellations* Volume 12 (2). pp.223-224.

69. هابرماس، **بين الحقائق والمعايير**.

70. فس المصدر.

71. كاستورياديس، **الديمقراطية كإجراء وكنظام**.

72 نفس المصدر، ص. ٥

73. هابرماس، **بين الحقائق والمعايير**.

74. نفس المصدر.

75. Negri and Hardt, 1994.

76. كاستورياديس، **الديمقراطية كإجراء وكنظام**.

77. (Jacques Ranciere (2001). "Ten Theses on Politics". *Theory and Event* 5 (3).

78. موف، **المفارقة الديمقراطية**.

79. Ernsto Laclau (2005), *On Populist Reason*. London: Verso.

80. هابرماس، **بين الحقائق والمعايير**.

81. كاستورياديس، **الديمقراطية كإجراء وكنظام**.