

# خصوصية المدني الحديث

توفيق فائزي  
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

## مقدمة:

يتعلق الأمر في هذا البحث بالتساؤل عن خصوصية المدني الحديث. ويحتاج الأمر أن نميز مقصودنا من المدني ومقصودنا من الحديث. أما المدني، فلا نخفي تفضيلنا استحضار تجربة خاصة هي التجربة اليونانية، ولكن حين نستعمل الكلمة نضع بين أعيننا مفهوم كلمة قلما سنستعملها، وهي كلمة السياسي، وهي التي تُستخدم عادة بشكل واسع بدل المدني. واستخدام إحدى الكلمتين يفرض استحضار مقتضيات قد لا نستحضرها باستخدام الأخرى؛ فاستخدام المدني يجعلنا نستحضر أرقى صورة للاجتماع الإنساني، وهو الاجتماع المدني - حسب أرسطو - ونأخذ بعين الاعتبار علاقة ذلك الاجتماع بأنواع أخرى من الاجتماع، ونستحضر كيفية العيش المدني لدى اليونانيين. أما السياسي المنسوب إلى السياسة، وهي التدبير، فيحيلنا إلى العلاقة التي تكون بين إرادتين تخضع إحدهما للأخرى لغاية استمرار الاجتماع ذاته لما يقع بسبب الاجتماع من التعدي والخصومة، فنستحضر باستخدام السياسي مفاهيم كل من الطاعة والسلطة. قلما سنستعمل السياسي ولكن سنستعمله، بدلاً منه سنستخدم المدني بصورة أوسع؛ لأنه يساعد أكثر على تيسير أمر المقارنة بين المدني القديم والمدني الحديث، ذلك أنّ استحضار النظام المدني اليوناني بخصوصيته، سيجعلنا نتعرف خصوصية النظام المدني الحديث. ماذا عن مفهوم الحديث، وهو صفة مأخوذة من الحادثة؟ الحديث من المضاف إذ يضاف إلى القديم، فلا نصف أمراً بأنه حديث إلا بالإضافة إلى قديم لم يعد حديثاً، ولقد كانه. لكن الأمور تتحدث، ولا يكاد أمر يحدث حتى يصيبه القدم. فهل المقصود هنا بالحديث أمرٌ استجدّ مقابل أمر صار قديماً؟ وما هو هذا الأمر؟ إنّ هذا الأمر هو نمط عيش إنساني. فالإنسان لا يعيش في الأرض في صورة واحدة، إذ تتوالى في الزمن أنماط عيش مختلفة، وتتزامن في المكان أنماط عيش مختلفة أيضاً. والحديث نمط عيش استجد. ولكن ما الذي يجعلنا نطمئن إلى أننا لحظة قولنا إنّ هذا الأمر حديث يبقى ذلك الأمر حديثاً، رغم مرور الزمن؟ لا نطمئن حتى نحمل الحديث معنى لا يجعله تابعاً للزمن. فكأن أصحاب المفهوم، لأمر ما، رأوا أنّ ما استجد من أمور الإنسانية (في الحادثة) جعل الإنسان يعيش نمط عيش هو الأفضل على الأرض، ممّا يجعل من نمط العيش هذا مستحقاً لصفة الحديث دون غيره، وستكون أنماط العيش الأخرى قديمة بالمقارنة، وسيكون العهد الذي شهد ميلاد هذا النمط عهداً يستحقّ صفة الحديث، حتى وإن مرّ عليه الزمن، كما هو الشأن بالنسبة للأزمنة التي تفتتحها الأديان. ويخرج بذلك الحديث المبشّر به من إطار الزمن وتضفى عليه القداسة، ويصير حكم قيمة. العهد الحديث ليس عهداً حديثاً سيصير قديماً، بل هو العهد الذي أدخل الإنسانية في عهد لا يصيبه القدم، فهو حديث دائماً. ولكن تدلّ تسمية عهد آخر بما بعد الحديث بإصابة الحديث أيضاً بالقدم مما ينقض أسطورة الحادثة، رغم أنّ الحادثة لا ترتبط بالزمن، أو هكذا أراد أصحابها، خصوصاً إذا اعتبرناها قيمةً تحكم نمط العيش الإنساني المقصود هنا، إلا أنّ بروز ملامحها، باعتبارها نمط عيش جديد على الأرض، يرتبط بزمن خاص وبأمكنة خاصة، وأسهمت عوامل

خاصة في بروزه. ونشير إلى الاختلاف بين الباحثين في تحديد الأزمنة والأمكنة والعوامل المسهمة في تكون الحداثة. أما الزمن، فمنهم من طلبه في قرون متقدمة كالقرون الوسطى<sup>1</sup>. ومنهم من طلبه في قرون متأخرة كالقرن السابع عشر<sup>2</sup>. إنَّ أنساب الأحداث لا تنتهي وفي كل مرحلة من مراحل التحديد يظهر عامل من العوامل التي أسهمت في ترسخ نمط العيش الجديد، والعوامل كثيرة كعامل الإصلاح الديني وعامل الثورة الصناعية وعامل الثورة العلمية والعامل الاجتماعي الذي هو بروز طبقة جديدة بقيم جديدة هي البرجوازية وعامل الاكتشافات الجغرافية والعوامل السياسية، وتتجلى في ظهور أشكال جديدة من التجمعات المدنية (الدول الحديثة) وصور جديدة للطاعة. لن يكون الغرض الأول من هذا البحث تمييز معنى الحداثة، ولكن هي غاية نرجو أن يتحقق جزء منها بواسطة تحقيق الغرض الأول من هذا البحث، وهو تمييز خصوصية المدني الحديث، والسؤال الذي سنضعه هو: ما هي خصوصية المدني الحديث؟ للجواب عن هذا السؤال، سنستعين بمجموعة من القراءات الفلسفية التي سعت إلى الجواب عنه بصورة مباشرة أو غير مباشرة. ويتعلق الأمر بالخصوص بقراءة كلِّ من حنا أرندت وليو شتراوس وماكس فيبر ومارسيل غوشي. ونودُّ أن نوضح أنَّ هذا البحث ليست تعنيه الحداثة كما يتم تجريبها في البلاد التي لم تشهد التحولات التي أدت إلى بروزها أولاً، بل تعني البلاد التي يظهر أنَّ الحداثة - واقعاً وقيماً - قد بذرت فيها فنمت وازدهرت. وقد اخترنا منهج المقارنة لتمييز المدني الحديث، وذلك - في غالب الأحيان - باستحضار مقابلاته كالمدني اليوناني أو المدني الوسيط أو بصفة عامة المدني القديم، باعتباره حاملاً بصورة تميز عنها صورة المدني الحديث. وسنتناول بالتحليل المحاور الآتية:

#### 1- محورية العمل وتبعية المدني الحديث

#### 2- المدني الحديث والتميز بين الطبيعي والمدني أو ميلاد النزعة التاريخية

#### 3- عقلنة الفعل الإنساني: سلطة المكتب وصورة الطاعة الحديثة

#### 4- النقل بين المدني والديني

<sup>1</sup>. Dante Germino, « Modernity » in Western Political Thought, New Literary History, Vol. 1, 2, A Symposium on Periods (Winter, 1970), pp. 293 – 310, p.297

<sup>2</sup>. Ibid, p.297

## 1- محورية العمل وتبعية المدني الحديث:

ننطلق من التحديد الأرسطي للإنسان، وهو التعريف المشهور: "الإنسان حي مدني" لتمييز المدني الحديث. ونستعين بالتأويل الذي قامت به حنا أرندت، وهذا المنطلق يجعل من الأفق اليوناني نموذجاً يقاس عليه. فسنميز خصوصيات المدني الحديث، انطلاقاً من خصوصيات المدني اليوناني القديم. ما هي خصوصية هذه المدنية؟ إذا كان أرسطو يعدّ الإنسان حياً اجتماعياً، إلا أنه يميز بين أنواع كثيرة منه كاجتماع المنزلي والاجتماع المدني، وهو الذي يتحقق به العيش الأفضل<sup>3</sup>. يعدّ الاجتماع المدني إذن أكمل الاجتماعات؛ ففيه تفكّ الروابط غير الرابطة المدنية، وهو في ذلك يستحضر واقع المدن اليونانية وأشهرها أثينا. يختصّ المدني اليوناني الذي سيكون النموذج الذي سنميز به المدني الحديث، وبضدها تتميز الأشياء، بالتمييز بين مجالين: المجال المشترك أو العام والمجال الخاص، وهو المجال المنزلي. ويقوم هذا التمييز المدني على أساس تمييز داخل المدينة يميز بين الأحرار وبين العبيد؛ فالأحرار هم من يستمتع بالحضور في المجال العام أو المشترك: هم الرجال اليونانيون لا النساء، رجال يمتازون عن الأجانب. قوام هذا الإمكان المدني اليوناني التحرر من همّ ضروريات العيش. هذا الهمّ الذي سيتحمّله العبيد بالعمل قصد تحصيل ما يُحتاج إليه من تلك الضروريات. أين يوجد مكان العمل؟ المنزل هو المكان الذي يُختبأ فيه للقيام بهذا الذي يُستحيا منه؛ فالعمل قديماً مما استحي منه. وسيصير الرجال الأحرار خفياً وسيفرغون للفعل المدني. وسيمكن ذلك الرجال الأحرار من الظهور في المكان العام Agora من أجل التنافس في الكلام والفعل المدنيين<sup>4</sup>. يحيا الرجل الحر اليوناني حياتين: الحياة المدنية والحياة المنزلية<sup>5</sup>؛ حياة يكون فيها مستبداً في منزله بعبيده، وحياة يكون فيها مشاركاً لأقرانه في تدبير المدينة. ورغم أنّ أرسطو يعتبر الحياة التأملية العقلية أفضل حياة، إلا أنّ ذلك أيضاً بفضل التحرر الأكمل من ضروريات العيش؛ فالفراغ للتأمل والوقت المخصص لذلك Skhole يكون باشتغال العبيد لتوفير تلك الضروريات. إذا كانت حنا أرندت قد حكمت بالقول، إنّ المدني هو الحرية<sup>6</sup> فذلك لأنها انطلقت من اعتبار المدني اليوناني هو النموذج. فتحديد طبيعة المدني ليس خارج التجربة الإنسانية، وليس حتى خارج المطلق اليوناني، فالمدني Politique كلمة يونانية والمفهوم اقتراح يوناني وليد القريحة اليونانية، والتجربة تجربة يونانية متفردة كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة، فهل يمكن أن نفهم ما هي الفلسفة، وهي من إبداع اليونان، إلا بالعودة إلى اليونان؟ ولذلك سيكون النظام المدني اليوناني هو المثال. لم تختَر حنا أرندت أن تكون مفاهيمها محددة خارج ما تحمله التجربة الواقعية من واقع تلك المفاهيم مع اختيار مرجع يقاس عليه، ويعتبر ذلك المرجع

<sup>3</sup>. Aristote, *La politique*, Trad de J. Tricot, J.Vrin, Paris, 1995, p.27

<sup>4</sup>. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Edition Gallimard, Paris, 1972, p. 72

<sup>5</sup>. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Edition Calman-Lévy, 1961 et 1983, p.61

<sup>6</sup>. Hannah Arendt, *Qu'est ce que la politique ?* Texte établi par Ursula Ludz, Trad de L'Allemand de Sylvie Courtine-Denamy, éditions du Seuil, Paris, 1995, p.64

معياراً نكتشف به إمكانات أخرى للعيش الإنساني لا تكون فيها الحياة المدنية هي كمال العيش الإنساني<sup>7</sup>. يكون المدني حاملاً لمفهوم مطلق من الواقع، رغم أنه تحقق في صورة مطلقة أيضاً ولكن من الضرورة والإمكان. يختصّ المدني اليوناني بجعل العمل من اختصاص العبيد والنساء ليفرغ الرجال للفعل والكلام المدنيين في مكان مشترك، حيث تبرز الأفعال والأقوال التي تخلّد ذكرى الرجال. العمل والفعل والمدني والمجال العام والمجال الخاص المنزلي تلك إذن، عناصر دخلت في علاقة خاصة لدى اليونان ورُفِع من شأن بعضها وحُط من شأن بعضها الآخر، لتشكل النظام المدني اليوناني. انطلاقاً من تحليل حنا أرندت للنموذج اليوناني، يمكن أن نميز التغيير الذي حصل للمدني مع الحداثة، وانطلاقاً من تحليل العلاقة بين العناصر المذكورة آنفاً وتمييز التغيير الذي حصل لتلك العلاقة أن نميز المدني الحديث.

إذا كان المدني غاية وكمالاً للإنسان اليوناني، ونستطيع أن نستبدل بالمدني لفظ الحرية بالمعنى الذي حاولت حنا أرندت أن تكشف عنه؛ أي أنّ غاية ما كان يسعى إليه اليوناني هو أن يكون حراً، والحرية تكون بأن يخذ بالفعل والقول المجيدين، فإنّ المدني الحديث صار وسيلة لغاية العمل مما يجعله وسيلة لغيره، وهو قد كان غاية، رغم أنّ الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو فتحوا أفقاً جديداً أعلى هو الحياة التأملية. الدولة الحديثة المجسّدة للمدنية الحديثة صارت أداة لإدارة العمل. والعمل الذي كان يختبئ في المنزل، لأنه كان يستحيا منه إذ يستحيا من العيش الضروري، خرج إلى العلن وصار عامّاً، إذ احتاج الرجال، والنساء أيضاً، إلى العمل لإدارة آلة الدولة، ويمكن تشبيه الأمر بالسفينة التي تتحرك ولكن بتحرك سواعد الجدافين، فيتحقق غرض انتقالهم في البحر. والغرض من تحريك آلة الدولة بالعمل هو تحويل الطبيعة، والغاية هي حفظ الحياة<sup>8</sup> وتحسين العيش، بل وتحسين ظروف العمل ذاته، فتحقيق العيش صار هو الغاية، وحفظ الحياة والعناية بها وتحسينها مدار الأمر. إنّ المشترك الذي صار بين المدنيين في المدينة الحديثة هو العمل، فكأنما المدنيون صاروا أفراداً في منزل كبير هو المجتمع، وحدود هذا المنزل هي حدود الدولة<sup>9</sup>. وتحوّل المكان الخاص الذي هو فضاء الفرد إلى المكان الذي تمارس فيه الحرية، سواء أكان هذا المكان منزلاً أو أماكن رسمتها الدولة. والزمن الذي صار خلواً من العمل لا يكون بعد الخروج من المنزل، بل بعد العودة إليه (الحريات المنزلية) من العمل. نستطيع أن نتبع طريقاً خاصة للكشف عن كيفية حصول أمر تبعية المدني لغاية جديدة غير الحرية بالمعنى القديم. قد نرجع الأمر إلى الحاجة التي استشعرتها طبقة جديدة، وهي البرجوازية، للتححرر، هذه الطبقة التي كانت حاملة لقيم جديدة (العمل والموهبة والمبادرة...) فكأنّ خصوصية المدني الحديث آتية من اكتساب العمل لقيمة كان فاقدها (في الأزمنة الوسيطة والقديمة) لدى البعض، ولما احتاجت سلطة العمل الجديدة إلى المجال الذي يقع فيه إنجاز آثارها اصطدمت بسلطات قديمة مثلها الملكية الفيودالية والملكية المطلقة. يمكن القول إنّ الحداثة هي تحرر

<sup>7</sup>. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op.cit, p.94

<sup>8</sup>. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit, p.397

<sup>9</sup>. Ibid, p.325

جديد لاكتساب عبودية جديدة هي العبودية للعمل، ولقد كانت الثورة الفرنسية آية ذلك التحرر ومآلاً من مآلاته. والبرجوازية باعتبارها طبقة جديدة مالكة لوسائل إنتاج اقتصادي جديدة ستحتاج إلى نمط مدني جديد سيكون في خدمة مقاصدها. ولما كان المحوري عند هؤلاء هو العمل والمبادرة والموهبة، فسيُسعى إلى ألا تكون سلطات أخرى غير سلطة العمل عائقاً، فتكون الدولة ضامنة وراعية له ومعنتية به. إن نمط الحضارة الحديثة المتجسد في العلوم والصناعات الجديدة لا يمكن فصله عن محورية العمل الذي يحوّل الطبيعة؛ فالعلوم خادمة للصناعات، والصناعات خادمة للعمل، والمدني المتجسد في الدولة الحديثة خادم للجميع، فهي عبارة عن جهاز إداري لإدارة العمل الذي تخدمه الصناعة التي تخدمها العلوم. ماذا عن الحرية الحديثة؟ هي ممكنة بفضل وجود مكان مشترك تنظمه الدولة، لتيسير أمر الإبداع في المجالات العلمية أو الصناعية أو المبادرة في فتح مجالات للعمل جديدة. وتتجسّد الحرية السياسية في حقّ الأفراد في اختيار من يمثلهم للتشريع أو لتنفيذ برامج توطرها رؤى إيديولوجية تختلف في تصور كيفيات التدبير المدني. هذا عن الحرية العامة. أما عن الحرية الخاصة، وهي التي يمارسها الفرد في المجال الخاص، فهي حرية تكون بعد الانتهاء من العمل.

يتضح إذن الفرق بين المدني القديم والمدني الحديث؛ فالمدني الحديث ليس هو الحرية المتجسّدة في القول والفعل المجيدين كما كان عليه الحال في المدني اليوناني (والروماني أيضاً) وتلاحظ هنا أرندت، أنهما اختلفا ليحلّ السلوك مكانهما وميلاد العلوم الاجتماعية التي هي علوم السلوك الاجتماعي يسعى إلى اختزال الإنسان وجعله حيواناً مشروطاً ذا سلوك يمكن التنبؤ به.<sup>10</sup> يمكن أن نستخلص خصوصية من خصوصيات المدني الحديث تتميز لدينا، انطلاقاً من مقابله اليوناني، ولن ندرك خصوصية النظام المدني الحديث إلا بملاحظة التغيير الذي مسّ العلاقات بين العناصر في النظام المدني اليوناني: العمل والصناعة والمجال العام والمجال الخاص... ونخلص إلى أنّ العمل صار محورياً، وصار المدني المتجسّد في الدولة الحديثة راعياً له.

## 2- المدني الحديث والتميز بين الطبيعي والمدني أو ميلاد النزعة التاريخية:

يحمل الفكر المدني الحديث تصوراً عن الإنسان يؤسس لتصور خاص للمدني. سنغير من اتجاه تحليلنا وننتقل من الكلام عن الإنسان الحديث الذي سمح ببروز خصوصية جديدة للمدني الحديث، فيمكن الكلام عن إنسان مدني حديث. ونقصد بالإنسان الحديث هذا الذي صار يفهم نفسه بصور مغايرة لفهم الإنسان نفسه قديماً، وصار يفهم العالم بصور مغايرة أيضاً، وحمل هذه المفاهيم كان بفعل وقع الأحداث التي تتالت وتراكمت وأقنعت الإنسان بحمله لهذه المفاهيم التي وضعها مكان القديمة. وتعلمنا المقارنة بين القديم والحديث أيضاً الفرق بين نظر الإنسان إلى نفسه وإلى العالم قديماً ونظره إلى نفسه وإلى العالم حديثاً. نعود إلى اليونان ونطلب لديهم ما نميز به الحديث. لقد تصوّر الإنسان اليوناني أنّ العالم قديم، وأنّ الإنسان عابر وزائل، ليس يخلد ذكره

<sup>10</sup>. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit, p.84

إلا أفعاله وأقواله المدنية فتتقذه من النسيان. تكون للمدني إذن، وظيفة إنقاذ الإنسان من النسيان، والشعراء والمؤرخون هم من كانوا أكثر وعياً بوظيفة الإنقاذ هذه بتدوين الأفعال والأقوال العظيمة. تحوّل الأمر في العصرين الوسيط المسيحي والإسلامي، حينما برز تصوّر آخر للعالم يعتبره محدثاً وزائلاً إذ له بداية هي بداية خلقه وله نهاية هي إنهاء وجوده للانتقال إلى عالم آخر. أمّا الإنسان، فقد تُصوّر بأنه لا ينعدم، بل هو أبدي. شعور الإنسان اليوناني أنه عابر في عالم لا يزول حدّد للمدني وظيفة خاصة غير وظيفة المدني المسيحي أو الإسلامي؛ فالمدني الدنيوي المسيحي والإسلامي (مدينة الناس) لم يعتبر إلا تابعاً لمدني أخروي (مدينة الله)؛ فالأول في تبعية للثاني، وعُدّ الأول مزرعة للثاني. وإن كان من حرية تتجسّد في أقوال وأفعال، فهي أقوال وأفعال أخروية؛ أي لها قيمة أخروية، وهذا لا يعني أنها لن تكتسب أية قيمة دنيوية، بل إنّ اكتسابها لتلك القيمة في تبعية للقيمة الأخروية. ماذا عن الإنسان الحديث؟ نودّ أولاً أن نبدي الملاحظة الآتية: لسنا نعني بالإنسان الحديث البشرية جمعاء، بل نقصد الإنسان الذي سبق إلى الانتقال إلى نمط جديد من التصوّر (تصور نفسه وتصور العالم)، ونمط جديد من العيش بدأ يسود في الأزمنة التي تسمى حديثة، والتي صارت تهيمن على عدد كبير من الناس، ولا يعني هذا أنّ أنماط العيش الأخرى لم تعد قائمة، ولا أنّ تصور الإنسان نفسه وتصوره للعالم في الصورة الحديثة لا تزامنه تصورات أخرى، ولكن يبدو أنّ التصوّر الحديث كالتصوّر القاهر الذي يصعب على البشرية أن تقاومه؛ فهو يهيمن ويستبد شيئاً فشيئاً. وحتى إن كان هذا التصوّر ممّا قد ينكره الناس إلا أنّ أحوالهم تدل عليه. نقول إنّ الإنسان الحديث يتصور أنّ حياته إلى زوال، وليس الإنسان إلا جسداً، وليس في الإنسان بقية باقية بعد موته هي روحه التي لا تزول، وهو على الأقل شاك في أن تكون له، وهو على الأكثر مؤمن بذلك، ولكن في عزلة. أمّا العالم، فقد اكتشف أنه أقلّ ثباتاً وأقلّ دواماً مما كانت تتصوره الفترة الوسيطة.<sup>11</sup> وأن يكون كذلك يعني أن ننقل ما للتاريخ من خصائص عدم الدوام وعدم الثبات إلى العالم. والتاريخ هو حصائل أفعال الناس الفانية، فأن يكون للعالم تاريخ يعني أنّ له بداية ونهاية، وأنه يتضمن حركة داخله تقوده إلى الفناء، وأنه يذهب ولا يؤوب. فليس يتصور الزمن دوائر تدور فنعود دائماً إلى نقطة البدء. ماذا عن التاريخ الإنساني؟ لقد كان النزوع في الأزمنة الحديثة نحو ميلاد النزعة التاريخية *Historicisme*. وسّع الإنسان من مجال تصوره لبدائياته، وهي بدايات يمكن اكتشاف أبعاد منها. التفت الإنسان إلى أنّ الأصل هو التغيير، والتفت إلى الواقع الإنساني الذي لم يكن يهتم به لغلبة الاحتكام إلى المعايير المتعالية، وصار للواقع قيمة مطلقة. فلننظر إلى انعكاس هذا التحوّل في الفكر المدني الحديث. ويشتهر مكيافلي بكونه مؤسس العلم المدني الحديث<sup>12</sup>، ويقال إنّ روح كتابات مكيافلي الواقعي هو الذي رشحه ليكون المؤسس. حمل مكيافلي تصوراً خاصاً للإنسان، وهو ذلك الإنسان الذي يشهد الواقع لحمله بطبيعة خاصة تبين أنه ليس ذلك الكائن العاقل الفاضل. لم يكن غرض مكيافلي أن يؤسس لمدينة فاضلة أو يتوبيا بعيدة عن حقيقة الإنسان، بل مدينة تراعي ما

<sup>11</sup>. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op.cit, p.398

<sup>12</sup>. يختلف الباحثون حول من هو المؤسس، وقد يكون أكثر من واحد، ولا شك أنّ مكيافلي وتوماس هوبس من المؤسسين.



يجود به الواقع من المفاجآت التي تفرض كلّ مرة التعامل بتعامل خاص، ولكن الغاية هي حفظ الملك. وليست تحتل الفضيلة في هذا الحفظ إلا دور الوسيلة التي يمكن التخلي عنها متى تبين أنّ عكسها يحافظ على الملك. ينسب مكياقلي إلى الحداثة، لأنه جعل السياسة بمعزل عن الأخلاق، ولم يهتم بتصوير صورة السياسة العادلة والفاضلة. روح الحداثة التي قد نميزها في مكياقلي هي الروح التي اكتشفت الواقع الذي نبذته النظريات المدنية الكلاسيكية، هي روح اكتشفت صيرورة التاريخ المتغير دائماً، والتي تحتاج إلى أن يقرّر الإنسان ما يفعل استناداً إلى التجربة، لا إلى قواعد يدّعي كونها كونية وتتجاوز مراحل التاريخ. ليس غاية مكياقلي أن يضع أمامنا صورة الملك الفاضل والعاقل وشروطه، وأن يحدثنا عما ينبغي أن يكون عليه الأمر في التدبير المدني، بل أن يستنبط قوانين تنبّه على كيفية جعل الملك ذا فعالية، الاعتراف بالواقع وبالقوة وبالجانب البهيمي في الإنسان. لم تبدأ الحداثة المدنية إلا بالاعتراف بأنّ الإنسان قبل أن يكون إنساناً هو بهيمة أولاً، وانطلاقاً من مراعاة بهيمية الإنسان تأسست الطريقة الحديثة في التدبير المدني، وبذلك يتغيّر اتجاه المراعاة ليكون للأسفل والأدنى. لم يعد الإنسان ذلك الحي الاجتماعي والمدني في الأصل، بل اكتشف أو افترض وجود وضع كان فيه الإنسان طبيعياً، وإن اختلف في تصوّر هذا الوضع، ولكن تميز لدى الفلسفة المدنية الحديثة وضع: وضع تغيب فيه المدنية، وهو الوضع الطبيعي، ووضع هو الوضع المدني. وحتى إن كان تصور وضع طبيعي للإنسان من قبل المفكرين المحدثين ضامناً لتصور وظيفة محددة للمدني، فإنهم بافتراضهم لذلك الوضع فتحوا الباب ولم يغلقوه على افتراضات مختلفة لصورة ذلك الوضع، مما هوى بالجميع في مهاوي بدايات لا تنتهي، وذلك يجعل الطبيعي غير طبيعي، إذ يفترض زمناً أقدم دائماً منشئاً للجديد. ووفق تصوّر كلّ فيلسوف من فلاسفة المدني المحدثين للوضع الطبيعي يكون تصوّرهم كيف يجب أن يكون المدني. ولكن بهذا التمييز عامة اتسع مجال التفكير وانفسح مجال تخيل بدايات الإنسانية التي ما زال توسيع حدودها قائماً إلى الآن. ولما كانت الأشياء بضعها تميز فقد تصور المدني مقابلاً لهذا الضد، وهو تمييز كان فعالاً في تمييز وظائف المدني أحياناً. وضع هذا التمييز يوشر على ميلاد وعي الإنسان الحديث بالتاريخ؛ أي الوعي بأنّ لإنسانية الإنسان على الأرض تاريخ طويل من التقلبات والتغيرات، وأنّ إنسانيته صنعت عبر الزمان. ولكن كان يلزم على الفلاسفة أن يرسموا أفقاً لجولانهم للعثور على بداية معينة تكون مرجعاً للتفكير، وقد سموا هذه البداية المفترضة بوضع الطبيعة. ويلاحظ ليو شتراوس أنّ الانتقال تمّ من تصور، يجعل هذا الوضع صالحاً لتحديد المدني بالاحتكام إليه، إلى تصور يجعل الوضع الطبيعي وضعاً لم تكن فيه الإنسانية كاملة فستكتمل بالتاريخ، مما يجعل التاريخ وسيطاً لا بُدّ منه، ويصعب بذلك تحديد غاية المدني، ودفع ذلك تجاه بروز النزعة التاريخية التي انتقدتها ليو بشدة.

تصور البعض (جون لوك)، أنّ وضع الطبيعة كان فيه المدني الإنساني متحققاً بصورة طبيعية وكاملة، فتكون الحال الطبيعية هي حال شبيهة بحال الفردوس المفقود، وعرض عارض أخرج الإنسان منه؛ فاللازم هو حفظ ما يمكن حفظه مدنياً من تلك الحال الفردوسية المفقودة. وتصور البعض (جون جاك روسو) أنّ وضع



الطبيعة لم يكن فيه الإنسان كامل الإنسانية كحال آدم قبل أن يأكل من الشجرة. فالإنسان كان أقرب إلى البهيمة العجماء، ولكن لم يكن شريراً، و عرض عارض فقد بفعله تلك الحال، وصار إلى حال عاد فيها التمدن أمراً لا مناص منه، فاللازم ليس هو أن يعود إلى الحال الطبيعية القريبة من البهيمية، بل أن يكتسب أفضل ما يمكن بفعل الاجتماع والتمدن، وهي الحرية المدنية، ويتفادى كل ما كان تولد من العلل بفعل الاجتماع والتمدن. يرى روسو أنّ الإنسان يختصّ بكونه كائناً غير مكتمل، فإنسانيته تتكون عبر الزمن والإنسان يصير إنساناً بتوسط الزمان ولا يكون إنساناً منذ البداية. ولتوماس هوبس تصور خاص للحال الأولى، إذ اعتبرها حالاً تسود فيها حرب لكلّ ضد الكلّ *Bellum omnium contra omnes*. وهذه الحال هي افتراض فقط من لدن هوبس، ليختبر ذهنياً ماذا يقع حين تغيب السلطة العامة *Commonwealth*، هذه السلطة التي ستمنع الناس بعضهم عن البعض الآخر وتحقق الازدهار والغنى للجميع. يملك الإنسان في وضع الطبيعة حقاً طبيعياً في أن يستعمل قدراته كما يشاء للحفاظ على وجوده. فالحفاظ على الحياة هو الأمر النهائي القطعي الذي لا يعلو عليه أمر. ولسنا نجد في الوضع الطبيعي حراماً أو ممنوعاً أو قانوناً يمنع الإنسان من فعل ما يراه ضرورياً للحفاظ على الحياة. إلا أنّ هذا الحق يملكه كلّ إنسان. ولما كان الناس متساوين في امتلاكهم للرغبة ذاتها في الحفاظ على الحياة، والحق على كلّ شيء يستطيعونه والوسائل ذاتها، ولا نجد في الحال الطبيعية قوياً ولا ضعيفاً؛ فالضعيف البنية ليس ضعيفاً بالحيلة أو بالتحالف مع غيره لغلبة من كان قوياً، كان حال الطبيعة حالاً يستحيل فيها البناء والنماء، لأنّ الأمل مفقود والخوف منتشر، ولا يضمن من بنى أن يستمر بناؤه، ولا من زرع أن ينمو زرعه ويضمن حصاده. ذلك أنّ الحرب قائمة، وحتى إن لم تقم فعلاً فهي تهديد دائم. يتهدد في الحال الطبيعية فناء الإنسانية. وإنّ الذي سينقذ الإنسان هو خوفه من الموت وغريزة البقاء. سيفطن الإنسان إلى أنّ البقاء لا يكون إلا بالخروج من الحال الطبيعية. والعقل يملّي على الإنسان أن يخرج، ويدعو إلى أن يتنازل الناس عن حقوقهم الطبيعية بأثر تعاقد تُمنح بموجبه الحقوق لشخص أو مجموعة أشخاص، ليصير حاكماً أو سلطاناً، وهو الدولة التي هي اتحاد أشخاص في واحد. هو جسم اصطناعي ستجتمع فيه قوة جميع الأشخاص، الحقوق الطبيعية المتنازل عنها. وسيقوم الحاكم السلطان بالتشريع للقوانين التي ستحافظ حفاظاً حقيقياً على حياة الناس. الحقّ في الحياة حتى في الحال المدنية هو الحق الذي لا يجوز بحال من الأحوال التنازل عنه. يتصف إنسان هوبس بكونه كائناً محدوداً وأنائياً، كائناً تابعاً لغرائزه، وهو يرغب فوق كل شيء في الحفاظ على نفسه، وهو على حق في استخدام كلّ ما تحت يديه للحفاظ عليها. الشيء طيب لأننا نرغب فيه وليس مرغوباً فيه، لأنه طيب. يتنازع إنسان هوبس نزوعان: نزوع الغرور الذي قد يؤدي في الأخير إلى هلاكه ونزوع الخوف (من الموت) الذي سينقذه في الأخير، فاقتناعه بأنه سيصرع، إن لم يتخلّ عن حقه الطبيعي، سيجعله يفضل الانتقال إلى الحال المدنية حيث الأمن، وحيث يحافظ على حياته حفاظاً حقيقياً لا بالدخول في صيرورة لا تنتهي من الهجوم والدفاع. إنسان هوبس إنسان راغب وليس كائناً عاقلاً. وإنّ غاية أي إنسان هي أن يزداد قوة على قوة،

ولن يوقف هذا السير سوى الموت. إنسان هوبس هو الإنسان الحديث الذي فقد الحماية من الأنظمة الرمزية (الموقف من الدين)، عارياً إلا من حقيقته (واقعه)، وهي أنه كائن راغب، ولكن يكتشف بعقله طريق الخلاص أن يصنع بنفسه، وهو الحي الناطق، ذلك النطق الذي يعتبر صنعة إنسانية تحدد طبيعته، ولكن تجعله يفلت من الطبيعة، ذلك أنّ النطق الذي هو القدرة على تسمية الأشياء اتفاقياً<sup>13</sup> أو القدرة على التواضع هي مصدر حركتي التمدن والاجتماع الإنسانيين. يعتبر المدني في نظر هوبس صنعة إنسانية أيضاً؛ فالدولة جسم صناعي، وهو العوض الضروري الذي لولاه لفني الإنسان بالتقاتل في الوضع الطبيعي. ولكن تصبح الدولة أو الوضع المدني بديلاً وأفقاً نهائين للإنسان يقوم بوظيفة الحماية بدل الدين الذي سلك في النظام المدني، ويكون المدني الحديث بذلك مدنياً دهنياً مصنوعاً من الإنسان، يحفظ له حياته الدنيوية دون أن يجعل من وظائفه إنقاذ روحه. ستصير الدولة آلة أكثر فأكثر فعالية لتدبير أمر حفظ الحياة. ويمكن من خلال قراءة أفكار هوبس تمييز خصوصية المدني الحديث، ولكن وجب التنبيه إلى أنّ الأمر يتعلق بالفكر أكثر من الواقع. ويضع ليو شتراوس هذا الفكر مقابلاً للفكر المدني القديم الذي يختص في نظره بكونه معيارياً يحسم في صورة المدينة الفاضلة والعادلة فيتحقق التمييز بين الحق والباطل. يوشك أن يفقد أمل هذا التمييز في الفكر المدني الحديث، ذلك أنّ الواقع والتجربة والتاريخ صاروا المرجع الذي نرجع إليه، وصارت الفعالية المدنية المجربة هي المعيار الذي نحتكم إليه للتشريع والفعل، وصارت الأولوية لإرادة الإنسان وفعله في التاريخ، وصار المستقبل المجهول المعالم هو المعني لا الماضي المحدد المعالم. ليس هناك تصور سابق فطري لما هو العادل، عكس ما كان يراه الفكر الكلاسيكي من أنّ الحق طبيعي وليس وضعياً، وهو سابق على المدني كما يتضح من موقف أنتغون Antigone من منع دفن أخيها، فقد رأت بفطرتها أنّ ذلك المنع ظلم، رغم أنّ قوانين المدينة أمرت بذلك، فتحديها للأمر المدني كان استناداً إلى الأمر الفطري. ولكن ماذا لو صرنا نختزل الحق في ما يضعه الإنسان، وصار المدني هو الأفق الأخير، ولم يعد هناك نظام طبيعي سابق يدعى النظام المدني للانسجام معه. يستنبط ليو شتراوس من قراءته لهوبس كيفية تأسيس النظرة الحديثة للمدني، وهو تأسيس ينطلق من موقف خاص من الإنسان وليس عمل هوبس لجعل العلم المدني كعلم الطبيعة إلا ما به سبيرز فقط هذا الموقف بشكل أوضح دون أن يصل إلى بلوغ علمية العلم الطبيعي وحياده<sup>14</sup>، والسبب كما قلنا هو التأسيس على تصور خاص للإنسان، وتكون المقابلة بين العلم المدني الكلاسيكي والعلم المدني الحديث من لدن شتراوس مستندة إلى مقابلة بين موقفين من الإنسان وبين تصورين للنظام المدني. يظهر هذا الموقف من موقف هوبس من الرأي المظنون

<sup>13</sup>. Leo Strauss, « La philosophie politique de Hobbes », in *Qu'est ce que la philosophie politique?*, PUF, Paris, 1992, p.17

<sup>14</sup>. Devin Stauffer, "Reopening the Quarrel between the Ancients and the Moderns: Leo Strauss's Critique of Hobbes's" *New Political Science*, *The American Political Science Review*, Vol. 101, No. 2 (May, 2007), pp. 223-233, p.225

Doxa ذلك الموقف الذي يجعله يرفضه رفضاً نهائياً، غير متخذ إياه مسلكاً لبلوغ الحق فتحديده. ويكون هوبس بذلك قد شقّ طريقاً آخر، ولم تعد آراء الناس وأقوالهم معتبرة، وليست تعدّ ممراً نتناول في سلوكه تلك الآراء مراجعين ومنتقلين فيكون لباب تلك الآراء هو الحق المطلوب؛ فالحق - في نظر أفلاطون الذي يبني هوبس وضعه الفلسفي ضده - موجود في آراء الناس ولا يحتاج الأمر إلا إلى الاستقصاء، ويتخذ أفلاطون منهج الجدل منطلقاً من أقوال الناس وأرائهم ليلبغ الحق. وسؤال الناس لم يكن إلا ليلبغ الحق معهم، لأنهم يعرفونه بفطرتهم ولكن غفلوا عنه فيحتاجون إلى التذكير به<sup>15</sup>. ولذلك استرجع أفلاطون الثقة في اللوغوس، لأنّ بينه وبين عالم الحق المطلق مشاركة، وهو وسيلة فعّالة لبلوغه، ولكن يحتاج الأمر إلى الامتحان والتصفية والتخلص من التناقضات التي تمتلئ بها الأقوال. والغاية هي الوصول إلى القول الحق. أما هوبس، فقد استعاض عن هذا الأمر واتخذ منهجاً آخر تحليلياً تركيبياً، فهو يعود ليفترض ما هو الطبيعي الإنساني، وهو في هذا يتلقى تأثير العلم الطبيعي الحديث<sup>16</sup>. وبعد أن حلل الطبيعة الإنسانية إلى ما يفترض أنه عناصرها البسيطة ركب تلك العناصر ليستخرج المدني. فهو يبحث عن الوضع المدني في الطبيعة الإنسانية وبعثوره على ما هو الأساسي في الإنسان سيضع صورته للدولة المدنية<sup>17</sup>. لا يهتم هوبس بطبيعة المدني وصورة المدني الفاضل، إنّ الذي يهمله هو البحث عن عناصره البسيطة، وهذا بحث عنه في الطبيعة الإنسانية المقترضة، بعيداً عن أقوال الناس وتفضيلاتهم وبعيداً عن أفلاطون الذي كان همه أن يتعرف الحق والجميل والخير. مثل أفلاطون لوضع الناس في عالما بوضع من وجدوا أنفسهم سجناء في كهف يفصله ممراً صاعد عن الخارج، حيث نور الشمس. وفي الكهف الظلال التي توهموا أنها الحقيقة، يوجد في الكهف آثار المصدر، فحتى لو أنهم في عالم الأوهام، فإنهم يجدون آثار عالم الحقيقة، وهي بقايا النور التي تكشف وتظهر، والحصيلة هي الظلال. وإذا كانت الحقيقة توصف بأنها الظاهر المطلق، وما لا يحتاج إلى أن يظهر أكثر، فإنّ الظهور النسبي للأشياء في صورة الظلال لا تجعل الكهف منقطعاً عن أصله. ولكن ماذا لو أنّ الناس عاشوا في كهف اصطناعي لا طبيعي، ولا يربطهم بالخارج أي رابط، ولا تكون الاستضاءة إلا اصطناعية، فلن يرى الناس إلا أشياء من صنعهم هم، ولن يستطيعوا أن يجدوا أصلاً يرجعون إليه لأنهم فقدوه، ويستحيل تمييز الحق والجميل والخير بينها. كذلك تصوّر ليو شتراوس وضع الإنسان الحديث<sup>18</sup>، وتصوره للمدني الحديث أنه سيظل تائهاً ما لم يعثر ثانية على ذلك الأصل، وهو الذي اهتم الفكر الكلاسيكي بالبحث عنه، فينبغي العودة لقراءة الفكر المدني الكلاسيكي.

<sup>15</sup>. Ibid, p.230

<sup>16</sup>. Devin Stauffer, op.cit, p.231

<sup>17</sup>. Ibid, p.230

<sup>18</sup>. Leo Strauss, "How to study Spinoza's Theologico – Political Treatise", in *Persecution and the art of writing*, The University Chicago Press, 1988, p.155

ينتبع ليو شتراوس كيفية انتصار النزعة التاريخية مميزاً بين موجات ثلاث للحداثة<sup>19</sup>، ويبين ليو شتراوس أنّ موجة الحداثة الثالثة التي ستعبر عنها فلسفة نيتشه ستبلغ النهاية في القطع مع النظرة المعيارية التي تحدّد غاية واضحة للمدني، وتميز النظام المدني الفاضل. أمّا فلسفة هيجل، فقد جعلت للتاريخ وجهة ومقصداً يبلغه، إلا أنها استقرت صورة الغاية والنهاية من تتبع صيرورة التاريخ، فصار التاريخ لدى هيجل الأفق الأخير الذي تستنبط منه الحقيقة. أما بعده، فقد اعتبر التاريخ غير مالك لمعنى أو وجهة. وبذلك يقابل ليو بين نموذج الفكر الكلاسيكي الذي اتصف كونه معيارياً يحسم في صورة المدينة الفاضلة العادلة تمييز الحق من الباطل في حين يحار الفكر الحديث في ذلك، ويركن إلى التاريخ والتجربة التاريخية التي لا تنتهي، أو يجعل الواقع هو الذي ينضج الصورة فيصير المثال بالصيرورة التاريخية دون تدخل الإنسان، فللتاريخ مقاصده الخاصة.<sup>20</sup>

لقد كان الفكر المدني الكلاسيكي، يركن إلى نظام يتعالى على الواقع هو الحكم عليه، وكان الدين يربط الدنيا بعالم آخر متعالٍ عليها هو المرجع. إنّ بدايات تشكل المدني الحديث شهدت الاستعارة من الدين والنقل منه بصورة واسعة، ولم يكن المدني - كما سنبين - سوى استبدال واسع للديني، وأثار النقل ظاهرة لا تخفى، ولكن نهاياتها محاولة لمحو تلك الآثار، وليس يجد الإنسان ركناً شديداً يأوي إليه.

انتهى إلى استخلاص خاصية من خصائص المدني الحديث، وهي افتقاده لنظام يعتبره نموذجياً، ويسعى إلى الانسجام معه، وذلك راجع إلى فتحه إمكانية البحث اللامتناهي عن صيرورات الأشياء حتى ما يظهر منها أنه طبيعي.

### 3- عقلنة الفعل الإنساني: سلطة المكتب وصورة الطاعة الحديثة

حينما انتهى ابن خلدون من بيان حاجة الإنسان إلى الاجتماع، شرع يبين حاجة الإنسان إلى وازع يدفع بعض الناس عن بعض، فكأنما جعل ابن خلدون ميلاد السياسي متأخراً على الاجتماع البشري، وكأنما كان الناس غير محكومين بوازع سياسي، ولم تبرز الحاجة إلى ذلك حتى بدأ عدوان الناس بعضهم على بعض، ويرجع الحاجة للوازع إلى العدوان والظلم الذي طبع عليه الإنسان، ولكن من هو الطرف الذي سيخضع له وتكون طاعته واجبة؟ وهل هذا الوجوب وجوب واقعي أم واجب معياري؟ وما هو المعيار الذي نحتكم إليه للتنازل للغير والخضوع له؟ أمّا الطرف فلن يكون سوى إنسان بين الناس "واحداً منهم"<sup>21</sup>، فيقصي احتمال

<sup>19</sup>. Leo Strauss, "Three Waves of Modernity", in *An Introduction of Political Philosophy: Ten Essays*, Wayne State University Press Detroit, 1989

<sup>20</sup>. Ibid, p.91

<sup>21</sup>. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، القاهرة، يناير 2004، ج1/342

خضوعه لغيره من الحيوانات والسبب هو "قصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم"<sup>22</sup>. والوجوب الواقعي هو الذي يجعل هذا الطرف مرشحاً ليقوم بوظيفة المنع، إذ "يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة"<sup>23</sup> وهذا هو الملك. وهذه الخاصية طبيعية للإنسان، وليس ينفرد الإنسان بالملك، بل نجده لدى بعض الحيوانات أيضاً (الجراد والنحل).

وإذا كان من الملك ما هو قائم على التغلب والقهر، وهو الملك الطبيعي فيجعل الخضوع واجباً وجوباً واقعياً، فإنّ منه نوعاً يحكمه معيار ليس هو معيار القوة والتغلب، إذ غايته جلب المصالح الدنيوية استناداً إلى العقل، وهو الملك السياسي، وتعدّ الخلافة<sup>24</sup> أرقى الأنواع، لأنها تعتبر مصالح الدنيا (الحقيقية) إنجازاً لمصالح الآخرة (ولذلك فهي في تبع لها). نوّد من الانطلاق من تحليل ابن خلدون أن نبين أنّ نوع الملك الطبيعي المستند إلى تدبير العقل هو الأصلح، لأن يوصف به المدني الحديث، وإن كان ابن خلدون لم يشهد ما آلت إليه الحداثة ولكن تحسّس بداياتها. لذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار التجدد الذي وقع للوضع المدني، فلا بدّ من استحضار الذي حدث فخرجت إلى الواقع أشكال جديدة من التجمعات المدنية، لا بدّ من استحضار شكل الدولة الحديثة التي قوامها وجود شعب وقوانين وحدود. أن يكون التدبير المدني الحديث مستنداً إلى العقل وأن يكون التدبير مكتفياً بجلب المصالح الدنيوية هو خاصة أخرى للتدبير المدني الحديث. ونجد بياناً للسوسيولوجي الألماني ماكس فيبر الذي سعى هو كذلك إلى استخراج أنماط الهيمنة والتبع أنماط الطاعة، ليميز نوع النمط المميز للمدني الحديث. وسنسعى في ما يأتي إلى التذكير بأنماط الهيمنة لديه.

يرجع ماكس فيبر أنماط الهيمنة إلى ثلاثة، والطاعة إمّا أن تكون مستندة إلى الاعتقاد أنّ الأوامر التنفيذية مستندة إلى قوانين، وأنّ من يأمر بها قد خول له أمر ممارسة الهيمنة عن طريق وسائل قانونية. فيكون الخضوع خضوعاً للقانون وليس للشخص الذي يأمر بتنفيذه، ذلك أنّ الشخص ذاته مما خول له القانون أن يأمر بتنفيذ القانون، وهو بذلك مطيع مطاع في الوقت نفسه. وإما أن تكون الطاعة مستندة للمتوارث الذي أضيفت عليه القداسة، ويكون الاعتقاد أنه صالح لكل زمان ومكان فتكون الطاعة لمن يمثلون هذا الإرث المتوارث. وأخيراً تكون الطاعة مستندة إلى الإعجاب بشخصية ساحرة يُعتقد أنها تمتلك خصائص فوق العادة، فيطاع هذا الشخص في ما يأمر به.<sup>25</sup>

<sup>22</sup>. المرجع السابق، ج 342/1. ولم يذكر ابن خلدون احتمالاً آخر وهو أن يخضع الإنسان لمن هو متفوق عليه في المدارك والإلهامات وهم الملائكة

<sup>23</sup>. المرجع السابق، ج 342/1

<sup>24</sup>. المرجع السابق، ج 563/2

<sup>25</sup>. Weber M, *Economie et société, Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, Paris, Plon, 1971, p.650

ويعتبر الشكل الأول من الطاعة هو شكل الطاعة في المدني الحديث. لقد تمّ تجريد الطاعة من طابعها الشخصي؛ فالطاعة تكون لنظام لا شخصي وموضوعي هو نظام القانون<sup>26</sup>. والطاعة تكون تبعاً للانتساب إلى مجموعة ما يتعلق بها نظام قانون خاص، والنظام القانوني العام هو الذي يتعلق بالمدينين، باعتبارهم مدنيين. وأن يكون القانون نظاماً يعني أنه يتألف من قواعد يعلو بعضها فوق بعض ولا يجوز للقاعدة السفلى أن تخالف القاعدة العليا، وأعلى القواعد هي القاعدة المؤسسة الأولى التي هي الدستور. ونجد أنّ أعلى سلطة في الدولة (سلطة الرئيس) تتكون وفق قواعد قانونية فلا يفلت من السلطة عنصر لا ينصّ عليه القانون. ويتميّز في القانون ما هو تشريعي يضع قواعد عامة وما هو تنفيذي ينفذ تلك التشريعات<sup>27</sup>. ومنفذو التشريعات هم المسمون بالموظفين ويستحقون أكثر اسم المنفذين أو المنجزين، ذلك أنهم ينفذون القانون ويحولونه إلى واقع تنفيذي. وهؤلاء المنفذون، إنما يقومون بالإنجاز بعد إجازة الدولة لهم بذلك وبعد تحصيلهم لخبرات ومعارف متخصصة، (مقننة أيضاً)، وبعد تأكد الدولة من تحصيلهم لتلك الخبرات والمعارف، وامتحانهم في ذلك أثناء تحصيلهم لها، وأثناء قرب مباشرتهم للعمل. ومقابل أعمالهم يحصل المنفذون على أجور يتقاضونها، فليسوا في مكاتبهم بمالكين للأموال والتجهيزات التي يديرون بها أعمالهم، بل يعاقبون - وهذا أمر ينصّ عليه القانون أيضاً - على استغلالهم لها. ويفصل مكان العمل عن المنزل<sup>28</sup>. وتضمن الدولة لهؤلاء الأجور حتى بعد انتهائهم من العمل، وتملك الدولة الحديثة نظاماً للتأمين فالأمن الذي كان أمراً يرجى من السماء بشكل متسع في القديم، الأمن من المرض والموت المتربص صار أمراً يرجى من الدولة، وصارت شركات التأمين الخاصة أو العامة تنجزه بهذا النظام الذي يحاول ضمان الحياة. صارت الدولة الحديثة بهذا حاضرة حضوراً شمولياً في مجالها الخاضع لسلطتها بهؤلاء المنفذين (والمتنفذين أيضاً)، فكأنما هم أيديها التي تنجز بهم أعمالها. وتحضر بمكاتبها لتنفيذ سلطتها متوغلة في كلّ مكان ومتدخلة في تفاصيل عيش المدنيين، فهي بذلك تحاول أن تكون قريبة من المدنيين ومحيطة بأفعالهم. وهذا ما قد يميّز الإدارة الحديثة عن الإدارة القديمة؛ أي صفة الشمولية<sup>29</sup>. لقد أدى الأمر في المدني الحديث إلى شبه استبدال المكتب بالسلطة، ففيه تتحوّل السلطة إلى أمر منجز، وفيه تحضر السلطة بصورة دائمة (وهذا ما يقتضيه مبدأ استمرار مرافق الدولة). ويهدّد هذا الاستبدال بغياب المدني، إذ تصير الدولة مجرد آلة إدارية، تنفّذ القوانين فيها بشكل آلي، ويصير المنفذون في المكاتب مجرد آلات تنفيذية، ويغيب الفكر، وغيب الفكر هو الذي فسّرت به هنا أرندت

<sup>26</sup>. Dominique Colas, *Sociologie politique*, PUF, Paris, 2008, p.121

<sup>27</sup>. Hans Kelsen, *Théorie pur du droit*, trad par Charles Eisenmann, Bruylant L.G.D.J, 1999, p.231

<sup>28</sup>. Dominique Colas, *Sociologie politique*, op.cit, p.122

<sup>29</sup>. Ibid, p.121



ما فعله منفذ مشروع الحل الأخير<sup>30</sup> Eichmann، وهو الذي يمكن أن نفسّر به الكثير من الكوارث الإدارية الحديثة التي كان سببها تنفيذ أوامر إدارية لمجرد كونها صادرة من سلطة إدارية عليا. إنّ التهديد الذي يهدّد المدني الحديث أت من خطر تحوّل الإدارة إلى آلة مشغولة بلا معنى، وبدل أن تصير خادمة لمصالح الإنسان، وهي غايتها التي من أجلها كانت، تصير مدمرة للإنسان ومفسدة لعيشه. ولذلك لا نستغرب إلا في البداية حين نقرأ رواية القصر لفرانتس كافكا، وهي تحكي عن محاولات بطل الرواية (K) دخول القصر دون فائدة وبدون معنى. وفي قصته بعنوان "أمام القانون من البادية، ولكن لا يسمح له بدخوله ويوضع على باب حارس يقوم بتنفيذ الأمر، وفي الأخير يخبر بالحقيقة رجل البادية، وهو يُحضر: " لا أحد هنا غيرك يستطيع الولوج، ذلك أنّ هذا المدخل لم يوضع إلا لك. الآن أغادر و أوصد الباب".

ونجد أنّ ماكس فيبر، حذراً من استبداد كامل لسلطة المكتب دعا إلى أن تتناول سلطة منتخبة بالتوجيه سلطة المكتب، وبذلك يتحقق استنفاد السياسي من البيروقراطي<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> انظر كتابها بعنوان: *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*.

<sup>31</sup> تعتبر هذه القصة شذرة من شذرات رواية فرانتس كافكا القضية *Der Prozeß* وقد اعتمدنا في ترجمتها النص الفرنسي الذي تجده في *La métamorphose et autres récits*, trad. Alexandre Vialatte, Gallimard, Paris, 1985, p.153. مع الاستئناس بالنص الألماني، وهاهو ذا النص مترجماً:

"أمام القانون يقف حارس الباب. يتجه نحوه رجل من البادية، ويلتمس أن يسمح له بالدخول. لكن الحارس قال إنه لن يستطيع ذلك الآن. فكر الرجل وسأل إن كان سيسمح له بالدخول في ما بعد. "قد يكون، ولكن ليس الآن". احتجب الحارس خلف الباب المفتوح أبداً. وانحنى الرجل لينظر إلى الداخل. لحظه الحارس وضحك. "إن كان يستهويك الأمر جداً، حاول إذن أن تدخل، رغم منعي. ولكن تذكر أنني قوي. وأنا أضعف الحراس وآخرهم. بحذاء كل غرفة حراس أكثر وأكثر قوة، ولا أستطيع حتى أن أتحمّل مرأى من يعلوني برتبتين"

لم يكن رجل البادية يعلم بهذا العنت، أليس القانون موضوعاً للجميع ودائماً، ولكن حين ينظر الآن، عن قرب، إلى الحارس في معطف الفرو الذي يرتديه، بأنفه الكبير المستدق الرأس وبلحيته التترية السوداء والطويلة والمستدقة، يعزم في نفسه على أن يفضل الانتظار حتى يأتي الإذن له بالدخول. يمنح له الحارس مقعداً خفيفاً بلا ظهر ولا ذراعين وتركه يجلس بعيداً عن الباب. هناك جلس أياماً وأعواماً. وحاول مرات أن يستقبل في الداخل، وأتعّب الحارس بصلواته. أحياناً كان الحارس يتعبه بأسئلة عن أمور صغيرة، سأله عن بلدته وعن أشياء أخرى كثيرة، ولكن هي أسئلة سألتها غير مبال، كما يسأل السادة. وينتهي بإعادة القول إنه لا يستطيع بعد إدخاله. استعمل رجل البادية الذي كان مزوداً بيزاد السفر، كل الوسائل، مهما كانت ثمينة، حتى يرشي الحارس. ويقبل الحارس كل ما يُعطاه، حقاً، لكن كان يقول: "أقبل فقط حتى تتيقن بأنك لم تغفل شيئاً". يلاحظ رجل البادية الحارس سنوات تلو السنوات بلا انقطاع. لم يعد رجل البادية يذكر باقي الحراس. بدا له أن الحارس هو العائق الوحيد للدخول إلى القانون. في السنوات الأولى، كان يلعبن حظه السيئ غير مبال وبصوت عال. في ما بعد وهو يصبح شيخاً، صار يكتفي بأن يردد أصواتاً مبهمه. ونكس في الخلق، ومن شدة فحصه للحارس سنوات، انتهى إلى أن يتعرف حتى على القمل الذي يسكن فروه. وتضرع للقمل أن يغيثه ويغير مزاج الحارس، وأخيراً صار بصره ضعيفاً، ولم يعلم حقاً هل الظلام اشتد حواليه أم أن عينيه اسودتا. ولكن أدرك جيداً في الظلام الآن النور المنبعث أبداً من باب القانون. من الآن لن يعيش طويلاً. قبل موته أفضت تجارب العديد من السنين التي تراكمت في رأسه إلى سؤال لم يضعه إلى تلك اللحظة على الحارس. أشار إليه، ذلك أنه لم يستطع أن ينتصب بجسمه المتصلب. كان على الحارس أن ينحني شديداً، ذلك أنّ فارق القامة تحول لغير صالح رجل البادية. "ماذا تريد الآن أن تعرف أيضاً؟ سألت الحارس. إنك لا تسأم"

"إن كان الجميع يرون إلى القانون، قال رجل البادية، كيف أمكن، طوال هذه السنوات، ألا أحد غيري طلب الدخول. " أما وقد أحس الحارس أنّ نهاية رجل البادية قد اقتربت، فقد صاح في أذنه ليليلج جيداً طبله أذنه التي أوشكت على الهمود. " لا أحد هنا غيرك يستطيع الولوج، ذلك أنّ هذا المدخل لم يوضع إلا لك. الآن أغادر وأوصد الباب".

<sup>32</sup> François Chazel, « Les Ecrits politiques » de Max Weber : un éclairage sociologique sur les problèmes contemporains », Revue française de sociologie, Vol. 46, No. 4, Lire Max Weber (Oct. – Dec., 2005), pp. 841 – 870, pp.856-858

ونخلص إلى أنّ المدني الحديث أو السياسي الحديث يختصّ بعقلنة الفعل الإنساني، لخضوع ذلك الفعل لقوانين تنصّ عليه وعلى شرائطه؛ فالطاعة تقوم على الاعتقاد أنّ المأمور به مستند إلى القانون Légal، والأمر يستند إلى القانون الذي يختصّ في معرفة أوامره، والمأمور لا ينفذ الأمر إلا استناداً إلى ما يستند إليه الأمر من القانون للأمر.

#### 4- النقل بين المدني والديني:

يجمع البعض في كلمة تحمل دلالات كثيفة ما حدث للمدني الحديث من التحول، إنها كلمة Sécularisation وتعني حركة ناقلة من استنثار الدين بتدبير عيش الإنسان إلى إزالة ذلك الاستنثار (أو زواله)، وجعل أمر التدبير بيد الإنسان ومرتبباً فقط بالدهر لا يتجاوزه. ويسمح هذا المفهوم، انطلاقاً من وصف التحول الذي طرأ على الدين في العهد الحديث، بمعرفة خصوصية المدني الحديث. إنّ الحداثة عامة، والحداثة المدنية خاصة، آتية في نظر البعض من الخروج من الدين (المسيحية بالخصوص) (مارسيل غوشي)<sup>33</sup> وبحلول المدني ذاته وقد تخلص من الشوائب غير المدنية. فتصير المدينة مدينة الإنسان التي تربط بين أفرادها روابط مدنية، ويصير الإنسان هو الذي يشرّع لنفسه داخلها. يفسّر الكثيرون إذن، المدني الحديث بالنقطة التي طرأت، فتم الخلاص من الدين، وصار البعض يعتبر المرحلة الدينية مرحلة من المراحل التي كان يجب أن تمرّ بها الإنسانية، ولكن تُتجاوز إلى مرحلة أرقى منها هي مرحلة العقل أو المرحلة الوضعية لوجود حركة في واقع الإنسان توجب ذلك الانتقال. وبذلك، فقد اعتبر البعض المرحلة الأخيرة مرحلة تقطع مع سابقتها غير مبقية على أثر من آثار ما سبق.

يعرّف الفارابي الدين أو الملة، قائلاً: "هي آراء وأفعال مقدّرة مقبّدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتزم أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً".<sup>34</sup> الملة إذن، تتكون من آراء، وهذا يشير إلى الأمور التي تعتقد، ومن أفعال وهذا يشير إلى الجانب العملي، "فإنّ الملة تلتئم من جزأين: من تحديد آراء وتقدير أفعال"<sup>35</sup>. نجد هذين المكونين في كلّ دين: مكوّن تصوري ومكوّن عملي. والآراء المعنية هنا هي آراء خاصّة بما لا يحس، بالغائب الذي نفسّر به وجود الشاهد. إلا أنّ الغائب هنا هو الغائب في كليته مقابل الشاهد في كليته. عالم الشهادة وعالم الغيب عالمان متوازيان، ويُفسّر ما يقع في عالم الشهادة بما يوجد في عالم الغيب. والمؤمن مدعو إلى التصديق بوجود الأمور الغيبية وإلى التصديق بأنّها تأثيراً على عالم الشهادة، بل إنّ عالم الشهادة بأكمله مصدر وجوده هذا العالم المحتجب. ويقوم الدين على أساس المفاضلة بين ما ينتسب إلى عالم الغيب

<sup>33</sup>. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Editions Gallimard, Paris, p.133

<sup>34</sup>. الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1991، ص 43

<sup>35</sup>. المرجع السابق، ص 46

وبين ما ينتسب إلى عالم الشهادة؛ فلأول الأفضلية وله القداسة، ولثاني الدونية. خاصية أساسية للحادثة هي قلب هذا الترتيب، فيصير لعالم الشهادة الأولوية على عالم الغيب. وسيكون لهذا تأثير على المدني، إذ سيحمل بصفات جديدة نفصل فيها الآن.

أمّا فيما يتعلق بالآراء، فنلاحظ انحسار تدخل الدين في تحديدها. انتزع العلم من الدين وظيفة تفسير مجالات تتسع يوماً بعد يوم، وكانت تنتمي إلى الغيب، حتى وإن كان العلم يقتصر على التفسير والجواب عن سؤال: "كيف" تاركاً للدين (أو الفلسفة أحياناً) وظيفة الجواب عن سؤال "لماذا". حتى تلك المجالات التي كانت يوماً من اختصاص الدين كأصل الإنسان وأصل الحياة وأصل الكون صار العلم بفعالية يقدم اقتراحاته لتفسيرها، ولكن يعجز عن الكشف عن الغيب الأخير، فكأنما بهذا تبرز للدين خصوصيته، وهو الكشف عن الغيب الأخير، وتتميز للدين لغته، وهي لغة رمزية تفسد باختزالها إلى لغة العلم التي من خلالها نبحت عن صدق الموضوعات المتكلم عنها. ويتميز للدين علاقته بالعيش الإنساني، فهو الذي يهب ذلك العيش وجهة عامة تأخذ بفضلها الأفعال الإنسانية موضعها داخل كلّ يتناسب فيه الشاهد والغائب. ولكن يبدو أنّ اتساع مجال التفسير والتردد والحيرة في تقديم الأجوبة النهائية جعل ذلك التناسب أمراً متعذراً؛ فإحساس الإنسان الحديث هو إحساس الفلق الذي يجعله يحسّ بأنه يهوي، وأنه لا مكان له يستقرّ فيه ويحسّ فيه بالطمأنينة وصار المدني والدهري أفقه الأخير، فكأنما الحادثة بذلك دهورة (جمعك الشيء وقذفك به في مهواة). لقد صارت الآراء الدينية آراء غير عامّة لا تلزم بها الجماعة، إذ صارت شأنها خاصاً، يسمح للأفراد بالتعبير عن آرائهم الدينية وإذاعتها دون السماح بالإلزام بها (في إطار الحرية المدنية). ووضعت مكان الآراء الدينية الآراء المدنية المتعلقة بالكيفيات العامة في تدبير المدني، والتي يسعى أهل الإيديولوجيات الحديثة إلى الإقناع بصلاحياتها وتناول السلطة بتفويض من الشعب لإعمالها، متداولين السلطة في سلم للإنجاز بالتناوب.

لقد جاء المدني الحديث بديلاً لما كان الدين يقوم به من الوظائف، وتعويضاً له، وهو الذي كان قد استأثر بتدبير الوظائف المدنية، ولما كانت تلك الوظائف تستقلّ عن تدخل الدين فيها، فاستحوذ الدين على المجال العام أو المشترك. ولم يكن الدين يدبّر الدنيا إلا باعتبارها إنجازاً لما يقتضيه الإيمان بوجود عالم آخر. يمكن وصف التحول الذي أصاب الدين بالقول، إنّ الديني قد انحسرت وظائفه، فانحسر بذلك نفوذه. ذلك النفوذ الذي منه استمدّ أصحاب الملكية الفيودالية والملكية المطلقة نفوذهم. وانتهاء نفوذ الملكيات هو بسبب انتهاء نفوذ الدين الذي منه كانوا يستمدّون الشرعية.

وانتهى الأمر إلى العكس، إلى استقلال المدني متجسداً في الدولة الحديثة بالتدبير، وصار الدين شأنها من الشؤون التي تدبرها الدولة. وتراجع الدين ليصير شأنها خاصاً يزاوله الإنسان في أماكن خاصة كالمنزل أو أماكن خصّصتها الدولة لذلك.

لقد كان الدين هو الذي يشرع للإنسان، وكان الإنسان يفوض أمر التشريع لقوى الغيب أو لقوى تمثلها في الأرض. هذا التشريع الذي ينظم الجماعة وفق صورة نموذجية تعلق على التاريخ فتحمي نفسها داخل دائرة من قسوة الخارج؛ فهي تدير ظهرها للتغيير الذي هو الأصل في الأشياء (الطبيعية والتاريخية). أما التغيرات التي تقع مهددة زوال الحماية، فتحاول الجماعة ما أمكن أن تستوعبها داخلها، بواسطة تأويلات تجعل الجديد دائراً في فلك المعنى الأصلي المؤسس وبواسطة تشريعات جديدة تستند إلى الأصول. وبالخروج من الدين ومن الحماية الرمزية، صار الإنسان بنفسه يحمي نفسه (وجسده) داخل ما تصنعه يده. وكانت الشريعة في تبعية للعقيدة فأفعال الإنسان الأرضية إنجازاً لتشريعات سماوية، ما يسميه مارسيل غوشي Héteronomie. استقل الإنسان بالتشريع عن طريق تفويض الشعب لمن يمثله، ويشرع مكانه. وهذه التشريعات تحدّد الأفعال وشرايطها في الدولة، ويمثل البرلمان أهم مؤسسة تقوم بهذه الوظيفة. وإذا كان الدين يسعى دائماً إلى الحفاظ على نظام الأصل استناداً إلى الآراء والأفعال المؤسسة، فإن التشريع الذي يفوضه المجتمع الحديث لممثليه مرتبط بالمستقبل<sup>36</sup>، وهو تقنين للفاعلية الإنسانية في التاريخ وتشريع للكيفية التي تتصور بها تلك الفاعلية؛ أي صورة التغيير المطلوب واتجاهه. لقد صار التاريخ مجالاً لفعل الإنسان يجرب فيه قدرته على الفعل، وليس هذا الانتقال إلا بفعل ميلاد الوعي التاريخي؛ أي الوعي بالتغيير وبأن ما يقع هو بفعل قوى محايثة له لا متعالية، وأن الأشياء تتوسط الزمان لتتشكل، وكذلك الاجتماع الإنساني هو نتاج الزمن والتاريخ. والإنسان قادر على أن يصنع التاريخ بيده وأن يوجّه التاريخ الوجهة التي أراد وبذلك يرسم معالم مستقبله<sup>37</sup>. لقد حلت الإيديولوجيا التي هي عقيدة مدنية (مارسيل غوشي) مكان الدين، وهي عبارة عن رؤية للمستقبل وقدرة على منح الأمل. والإيديولوجيا هي الصورة التي يحملها المجتمع عن نفسه. ووظيفتها أن تقدم تفسيراً بديلاً للتفسير الديني يفسر التغيير في التاريخ، وتقتراح الطريقة التي بها ينبغي للمجتمع أن يصنع نفسه، وهي تمنح، في الأخير، صورة عن المستقبل وترسم له طريق الخلاص باقتراح رؤية بديلة عن الدين تمنح لفعله المعنى وترسم أفقاً لأفعاله مانحة الأمل في عيش أفضل<sup>38</sup>، ولكن دائماً هو عيش هنا وفي زمان العالم (الدهر) وفي عالم المدينة الذي يصنعه الإنسان ويحسن صنعه دائماً بلا انقطاع. ويصحّ أن نقول إن المدني الحديث يختصّ بكونه استعاد نفسه وصار مدنياً إنسانياً دهرياً، في مكان العالم وزمانه.

ولكن هل يستلزم ليكون المدني الحديث بديلاً للديني أن يكون الدين قد انسحب فاسحاً مجالاً فارغاً ليحلّ المدني مكانه، فيوجد المدني كاملاً كما وجدت أثينا مدرعة فخرجت من رأس زوس؟ لقد سبق أن أشرنا إلى أنّ المدني نقل من الديني واستعار منه ما كوّن به نفسه. إذا كان ميلاد المدني من رحم الديني، فلا ريب أنه سيتترك

<sup>36</sup>. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op.cit, pp. 253-258

<sup>37</sup>. Ibid, p.248

<sup>38</sup>. يسمع لمحاضراته بعنوان: *Croyances religieuses et croyances politiques* على العنوان الآتي: [http://www.canal-u.tv/video/universite\\_de\\_tous\\_les\\_savoirs/croyances\\_religieuses\\_et\\_croyances\\_politiques.1187](http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/croyances_religieuses_et_croyances_politiques.1187)

آثاراً بالغة فيه. أليس الأمر يتعلق بنقل مدني شامل للديني فتصير العلاقة التي كانت بين الإنسان والغيب هي العلاقة نفسها التي بين الإنسان وما حلّ من السلطات المدنية وأعلاها سلطة الدولة؟

وإذا كان بعض الفلاسفة كهانس بلومبيرغ<sup>39</sup> Hans Blumenberg قد ذهب إلى أننا سنغفل عمّا هي الحادثة إذا أرجعناها إلى ما سبقها أو حكمنا أنه يستحيل فهمها دون استحضار تاريخ خاص ودين خاص خرجت منه، فإنّ باحثين آخرين لم يجدوا أنّ الحادثة ممكنة التمييز دون استحضار العلاقة بالدين، واستحضار ما حدث لهذه العلاقة. ونذكر في هذا الصدد أمثلة لقراءات فلسفية بيّنت ذلك.

مثال كارل لويث Karl Löwith في كتابه "المعنى في التاريخ"، يبين أنه ليس للتاريخ معنى ووجهة، ولكنّ الحادثة تصرفت كما لو أنّ له معنى ووجهة. وتحوّل الأمر إلى أسطورة، وهي أسطورة التقدّم وأسطورة نهاية التاريخ وتحقيق الفردوس في الأرض. ولكن ما مصدر هاتين الأسطورتين؟ إنها المسيحية التي كان لها مفهومها الخاص للزمن وتصورت التاريخ في صورة غير الصورة اليونانية (صورة الدائرة)، إذ تصورا التاريخ متجهاً في خط مستقيم ينتهي إلى نهاية حيث ينتقل إلى عالم آخر. ولم تقم الحادثة سوى على سلخ هذه الصورة من مضمونها الديني، لتصير في صورة مدنية إنسانية، وتصير نهاية التاريخ منجزة في الأرض من الإنسان.<sup>40</sup>

مثال كارل شميث Carl Schmitt، وهو مثال أبلغ من السابق في ما يعيننا من خصوصية المدني الحديث، إذ بيّن كارل شميث في كتابه الثيولوجيا السياسية Théologie politique أنّ الحادثة تكمن في نقل المفاهيم الثيولوجية الكبرى واستعارتها لنظرية الدولة: "كل مفاهيم النظرية الحديثة للدولة، الحاضرة بقوة هي مفاهيم ثيولوجية معلّنة."<sup>41</sup> ولا يمكن أن تتحدّد ماهية السياسي خارج المشترك بين المدني والثيولوجي، وهذا المشترك هو القدرة على الأمر المطلق؛ فالدولة التي ورثت صورة ذلك الأمر فعّالة لما تريد إذا أرادت شيئاً نفذته. الصفات الإلهية الدالة على القدرة المطلقة: على التشريع والتنفيذ ورثتها الدولة، ممّا يجعلها ذات سلطة مطلقة في وضع القوانين والأمر بتنفيذها دون أن تختزل حقيقتها في تلك القوانين، إذ أمرها يعلو عليها، ولها القدرة أيضاً على إبطالها كما يبطل الله السنن التي وضعها (المعجزة)، ويكون ذلك في المستوى المدني في ما يسمى حالة الاستثناء.

مثال آخر: الدين المدني

<sup>39</sup> ينظر كتابه: *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, 1999.

<sup>40</sup> Jeffrey Andrew Barash, « The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization », *History and Theory*, Vol. 37, No. 1 (Feb., 1998), pp. 69-82, pp. 72-73.

<sup>41</sup> Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988, p.46.

يظهر أنّ خلاص المدني من الديني ممتنع، ويبرز مفهوم الدين المدني ذلك. ويعني تلك الآراء الأخيرة التي لدى المدنيين حول ما يؤسس مدنيّتهم، وحول غاية ذلك التأسيس، والمبادئ والقيم التي تستلهم منها التشريعات في المدينة. هذه الآراء وهذه المبادئ ممّا يعتبر مقدساً لا يسمح بوضعها موضع تساؤل، لأنها في أصل التأسيس<sup>42</sup>. يعتبر الدين المدني هو المؤسس للاجتماع المدني، وهو الذي يهب المعنى الأخير الذي يحمله ذلك الاجتماع، وتضفي المدينة على الأحداث التي تؤسسها القداسة جاعلة منها كأنها خارج الزمن، وبإحيائها بصورة دورية تسعى إلى إدامة ذكرها وتقوية حضورها في النفوس، لتستمر الرابطة المدنية فيعرف دائماً مبدأ المدينة ومعادها. ونجد أن الأحداث المؤسسة أحداث استعارية بامتياز يتم فيها النقل من الديني. ونذكر على سبيل المثال الثورة الفرنسية التي استبدلت بالعناصر المشكلة للنظام الديني عناصر مشكلة للنظام المدني، كنشيد Te Deum الديني الذي استبدل به نشيد La Marseillaise الذي اعتمد بدلاً يتلى في الجمعية العامة عام 1792<sup>43</sup>. إن نزع القداسة عن الدين تبعه إضفاء القداسة على العناصر المدنية. وأهم هذه العناصر: الجمهورية التي أسست لها عبادة خاصة وصار المدنيون يموتون في سبيلها، وصار لها شهداؤها وأبطالها. ويجلي العمران الفرنسي ميلاد هذا النوع الجديد من القداسة ك: البونثيون Pantheon، وهو مبنى مدني لأنه خصص لدفن أبطال الجمهورية، وهم يقومون مقام القديسين في الدين المسيحي.

يمكن تتبع تفاصيل النقل من الديني في تأسيس المدن الحديثة وكيفيات ذلك النقل والآثار الظاهرة أو الخفية للديني في المدني الحديث. يمكن اكتشاف صورة الدين في الإيديولوجيات الحديثة كالإيديولوجية الاشتراكية أو كالإيديولوجية الليبرالية اللتين صارتا تقومان بالوظائف نفسها التي كان يقوم بها الدين، كما بينا. وسواء حكمنا بأنّ الحداثة تشكل انفصلاً عن الدين أو وصلاً له، فإنّ المدني الحديث مما يمتنع معرفة خصوصيته في غياب استحضار ما حدث ويحدث بينه وبين الدين.

ونخلص إلى أنّ المدني الحديث يختصّ بالانسلاخ من الديني مع ما يترتب عن هذا الانسلاخ من الآثار البالغة، وإذا كان المدني مستعيداً نفسه إذ صار الأمر للإنسان، فإنّ هذا لا يعني عدم النقل من الديني صورته. أما ذلك النزوع الغريزي للدين، فيجد الإنسان عوضاً غير كاف عنه أحياناً، في ما يسمى أدياناً مدنية تغني وجدان الإنسان بمشاعر شبيهة بالمشاعر الدينية.

<sup>42</sup>. John A. Coleman, "Civil Religion", Sociological Analysis, Vol. 31, No. 2 (Summer, 1970), pp. 67-77

<sup>43</sup>. Jean-Paul Willaime, « De la sacralisation de la France, Lieux de mémoire et imaginaire national », Archives de sciences sociales des religions, 33e Année, No. 66.1 (Jul. - Sep., 1988), pp.125-145, p.135



## خاتمة:

نختم هذا البحث بالعودة للتذكير بالخلاصات الأربع التي يمكن استخلاصها بشأن خصوصية المدني الحديث.

1- صار العمل الذي كان على هامش الحياة العامة غاية في الحداثة وجُعل المدني لتنظيمه.

2- جَعَلَ التحول الذي جرى، لتصور الإنسان نفسه ولتصوره العالم التمييز بين الطبيعي والمدني غير ذي جدوى، وإن كان منطلق الفكر المدني الحديث التمييز بينهما، وفتح إمكانية البحث اللانهائي عن بدايات الأشياء، وقد أدى ذلك إلى ميلاد النزعة التاريخية. ويوشك أن يُفقد الأمل في العثور على نظام ثابت تكون غاية المدني أن ينسجم معه.

3- عقلنة الفعل الإنساني داخل الدولة الحديثة بواسطة نظام القانون الذي يحدد المسموح به وغير المسموح به، ويعمل جهاز المكاتب على تنفيذه. إلا أن المكتب باستبداده بالسلطة يهدد بقاء المدني.

4- يُرْجَع ميلاد المدني الحديث إلى واقعة الخروج من الدين، إذ استبد بالتدبير بدلاً منه، وبالقيام بالوظائف التي كان يقوم بها. إلا أن الدين ترك أثره البالغ، وللعثور على خصوصية المدني الحديث ينبغي النظر في الأثر وفي أثر الخروج من الدين.

بهذه الخلاصات، نرجو أن يكون قد تميّزت بعض ملامح المدني الحديث، وليست غاية هذا البحث سوى تلمس طريقٍ للتشخيص، مستعنيين بمن سبق من الفلاسفة، أن جعل همه يميّز هذا الذي يصعب تمييزه، مما يجعل التمييز صعباً كونه يتعلق بالزمن وبالإنسان، والتحويلات التي تحدث ممّا يصعب الإمساك بها إدراكاً، خاصّة وأنّ المدني الحديث لم يعد حديثاً، ولذلك نتحدث عن عهد جديد هو عهد ما بعد الحداثة. ونخشى أن نكون بإثبات هذه الخلاصات قد أخطأنا الذي نوّد الإمساك به فهو من طبيعته التغير. ولكن نأمل أن تقوى جودة التمييز مستقبلاً فنعود إلى هذا الموضوع، لمحاولة التمييز من جديد، بل حتى تقويم تجربة المدنيّة الحديثة.

## المراجع:

### المراجع بالعربية:

1. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر، القاهرة، يناير 2004
2. الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، حققها وقدم لها وعلق عليها، محسن مهدي، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1991

### المراجع بالأجنبية:

1. Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Edition Calman-Lévy, 1961 et 1983
2. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Editions Gallimard, Paris, 1972
3. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York, 1965
4. Hannah Arendt, *Qu'est ce que la politique ?* Texte établi par Ursula Ludz, Trad de L'Allemand de Sylvie Courtine-Denamy, éditions du Seuil, Paris, 1995
5. Aristote, *La politique*, Trad de J. Tricot, J.Vrin, Paris, 1995
6. Jeffrey Andrew Barash, "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Concept of Secularization », *History and Theory*, Vol. 37, No. 1 (Feb., 1998), pp. 69-82
7. Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris, 1999
8. François Chazel, « Les « Ecrits politiques » de Max Weber :un éclairage sociologique sur les problèmes contemporains », *Revue française de sociologie*, Vol. 46, No. 4, Lire Max Weber (Oct. – Dec., 2005), pp. 841 – 870
9. Dominique Colas, *Sociologie politique*, PUF, Paris, 2008
10. John A. Coleman, "Civil Religion", *Sociological Analysis*, Vol. 31, No. 2 (Summer, 1970), pp. 67-77
11. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Editions Gallimard, Paris,

12. Dante Germino, « « Modernity » in Western Political Thought », *New Literary History*, Vol. 1, 2, A Symposium on Periods (Winter, 1970), pp. 293 – 310
13. Franz Kafka, *La métamorphose et autres récits*, trad. Alexandre Vialatte, Gallimard, Paris, 1985
14. Hans Kelsen, *Théorie pur du droit*, trad par Charles Eisenmann, Bruylant L.G.D.J, 1999
15. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988
16. Devin Stauffer, “Reopening the Quarrel between the Ancients and the Moderns: Leo Strauss's Critique of Hobbes's” *New Political Science*, *The American Political Science Review*, Vol. 101, No. 2 (May, 2007), pp. 223-233
17. Leo Strauss, “How to study Spinoza’s Theologico – Political Treatise”, in *Persecution and the art of writing*, The University Chicago Press,1988.
18. Leo Strauss, « La philosophie politique de Hobbes », in *Qu’est ce que la philosophie politique?*, PUF, Paris, 1992
19. Leo Strauss, “Three Waves of Modernity”, in *An Introduction of Political Philosophy: Ten Essays*, Wayne State University Press, Detroit, 1989
20. Weber M, *Economie et société, Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1971.
21. Jean-Paul Willaime, « De la sacralisation de la France, Lieux de mémoire et imaginaire national », *Archives de sciences sociales des religions*, 33e Année, No. 66.1 (Jul. - Sep., 1988), pp. 125-145
22. [http://www.canalu.tv/video/universite\\_de\\_tous\\_les\\_savoirs/croyances\\_religieuses\\_et\\_croyances\\_politiques.11](http://www.canalu.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs/croyances_religieuses_et_croyances_politiques.11)



MominounWithoutBorders



@ Mominoun\_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com