مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية

اسم المقال: الدولة الحديثة: دراسة نقدية في المفهوم عند وائل الحلاق
اسم الكاتب: عبد الحليم مهورباشة
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/9036
تاريخ الاسترداد: 2026/04/11 08:36 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

جامعة الشارقة
UNIVERSITY OF SHARJAH

مجلة جامعة الشارقة

دورية علمية محكمة

للعلوم الإنسانية والاجتماعية

عدد B

المجلد 16، العدد 2
ربيع الثاني 1441 هـ / ديسمبر 2019 م

الترقيم الدولي المعياري للدوريات 1996-2339

ديسمبر 2019م **مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية** المجلد 16 العدد 2 (B)
https//:doi.org/10.36394/jhss/16/2B/15

الدولة الحديثة: دراسة نقدية في المفهوم عند وائل الحلاق

عبد الحليم مهورباشة

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية - جامعة محمد لمين دباغين

سطيف 2 - الجزائر

تاريخ الاستلام: 19-12-2018 **تاريخ القبول: 28-03-2019**

ملخص البحث:

هدفت هذه الدراسة إلى تبيان مفهوم الدولة الحديثة عند وائل الحلاق، والأداة المنهجية التي وظفها في مقاربتها، وسعت الدراسة إلى توضيح خصائص الشكل التي تميزت بها الدولة الحديثة التي حصرها الحلاق في خمس خصائص، وهي: الدولة منتج تاريخي، السيادة جوهر ميتافيزيقي، التشريع القانوني والعنف المشروع، الجهاز البيروقراطي والترشيد العقلاني، الهيمنة الاجتماعية والتسييس الثقافي، وكذلك، تناولت الدراسة النقد الأخلاقي الذي سدده الحلاق للدولة الحديثة، ممثلا في أربع نقاط: نقد مبدأ الفصل بين السلطات، نقد الفصل بين القانوني والأخلاقي في الدولة، نقد مفهوم التضحية، نقد الضبط الاجتماعي للذات الإنسانية.

الكلمات الدالة: الدولة الحديثة، النقد الأخلاقي، النموذج، المفهوم.

مقدمة:

يشغل درس المفاهيم مساحات واسعة في الفكر الإنساني المعاصر، حيث أصبح التنافس الفكري بين المراكز البحثية في مجال إبداع المفاهيم، فلا يخفى على الباحثين أن المفاهيم كائنات فكرية، تحتاج إلى بيئات لتنمو في رحمها، ومحاضن اجتماعية وثقافية تتطور في جنباتها، كذلك، تخضع المفاهيم لخاصيتي النمو والضمور عبر السياقات التاريخية، تهاجر من مجتمع إنساني إلى آخر، وتتعرض في ترحالها إلى طفرات وراثية؛ تفقدها بعض صفاتها الجوهرية، وتكسبها صفات وراثية جديدة.

نعتقد أنه بدون وعي نقدي بمسارات تشكل المفاهيم، يبقى إدراكنا لها قاصرا معرفيا، فظل العقل العربي طيلة عقود زمنية، يتعامل مع المفاهيم التي تفد إليه من المجال التداولي الغربي، وفق منطق براغماتي محض؛ يسعى إلى توظيف الأبعاد الإجرائية للمفهوم في تفسير الظواهر الإنسانية، أو وفق منطق ذرائعي تبريري؛ يستخدم المفهوم المفصول عن سياقاته التاريخية لإحداث النقلة الحضارية المنشودة. أثبتت العديد من الدراسات المعرفية الحديثة والشواهد الواقعية انسداد هذا المسلك المنهجي الاختزالي للمفاهيم، وأصبحت الحاجة ملحة اليوم إلى ابتكار مسلكيات منهجية جديدة، تسهم في الكشف عن الكيفية التي تكوثرت بها المفاهيم في السياقات التاريخية والمجتمعية والحضارية.

انطلاقا من هذا المفتتح الاستشكالي لطبيعة المفاهيم، يحظر مفهوم الدولة الحديثة؛ الذي يعد من أكثر المفاهيم تداولا على المستوى الكوني، فنعثر على مئات الدراسات الأكاديمية التي تناولت بنية هذا المفهوم، وتناولت امتداداته في مختلف المجتمعات الإنسانية، وتتقاسمه العديد من الحقول المعرفية؛ العلوم السياسية، الفلسفة السياسية، علم الاجتماع السياسي، العلوم القانونية... فساهم هذا التشظي الذي كرسته هذه الحقول لمفهوم الدولة في إحداث التشوش لدى المتلقي للمفهوم، مما يحرمه من رؤية كلية لعناصره البنائية.

من هذا المنطلق، نرى أن المحاولة النقدية لمفهوم الدولة الحديثة عند وائل الحلاق، لها ما يبررها على المستوى الفكري، فتشابك الحلاق معرفيا مع المفهوم، ونزع عنه هالته التقديسية، حيث ظل العقل العربي يطارد مفهوم الدولة كمفهوم تجريدي عند الفلاسفة الغربيين، يستعير في كل محطة تاريخية بنية تصورية للمفهوم، بدءاً من المفهوم الليبرالي للدولة وصولا إلى المفهوم الماركسي لها، لذلك نعتقد أن الحلاق وضع حدا لهذه التبعية الفكرية على المستوى المفهومي، فبدلا من اللهث وراء العناصر المشكلة للمفهوم، وضع صيغة تركيبية له، أقام فيها تفرقة بين شكل الدولة ومضمونها، فاعتبر أن عناصر الشكل التي تحددت منذ مائة عام؛ تمثل الجانب الدائم والمستمر للدولة، بينما المضمون متغير عبر الأزمنة والأمكنة.

وظف الحلاق النموذج المعرفي كأداة منهجية في مساءلته النقدية لمفهوم الدولة الحديثة، منخرطا مع الفلسفات الأخلاقية في نقدها لهذا المفهوم الحداثي، بناءا على الآثار الاجتماعية السلبية التي تولدت عن تطبيقات هذا المفهوم في المجتمعات المعاصرة، فتحولت الدولة من أداة للحكم والتنظيم السياسي إلى أداة للهيمنة على الإنسان والسيطرة عليه، لذلك، سنحاول في هذه الدراسة العلمية باستخدام منهج التحليل النقدي؛ تحليل مفهوم الدولة الحديثة عند الحلاق، وعرض النقد الذي سدده له، أن نجيب عن التساؤلات الآتية:

- ما مفهوم الدولة الحديثة عند وائل الحلاق؟
- ما هي الأداة المنهجية التي وظفها الحلاق في مقاربة مفهوم الدولة الحديثة؟
- ما هي عناصر الشكل الرئيسة للدولة الحديثة في تصور وائل الحلاق؟
- ما طبيعة النقد الأخلاقي الذي وجهه وائل الحلاق لمفهوم الدولة الحديثة؟

أولا: مفهوم الدولة عند الحلاق: ثبات الشكل وتغير المضمون.

قبل الولوج إلى مفهوم الدولة الحديثة عند الحلاق، يلزمنا أن نشير في مستهل هذه الدراسة إلى الأداة المنهجية التي وظفها في بنائه التصوري للمفهوم. فهناك العديد من الدراسات التي تناولت مفهوم الدولة في الفكر العربي؛ تراوحت بين الدراسات النقدية العميقة، وبين الدراسات الاختزالية السطحية، استخدم كل باحث منهجية معينة في معالجة مفهوم الدولة الحديثة، فبعضهم طارد المفهوم في المجال التداولي الغربي، مستعينا بمنهجية الاستقصاء التاريخي، وما يضيفه كل مفهوم لاحق للمفهوم السابق، وآخر استخدم المنهج المقارن في دراسة المفهوم، فقارن بين مفهوم وغيره، بينما وظف الحلاق النموذج المعرفي كأداة منهجية في مناولة مفهوم الدولة الحديثة.

وظف الحلاق النموذج المعرفي في دراسته النقدية لمفهوم الدولة الحديثة، فشرح في مستهل كتابه: «الدولة المستحيلة» تصوره للنموذج، مصرحا بأنه اتكأ على مفهوم النطاق المركزي عند كارل شميث، وقام بتعديله وتطويره نسبيا، ليتلاءم مع دراسته للمفهوم الدولة، «يمثل مفهوم النطاق المركزي الخاص بكارل شميث نقطة الانطلاق نحو تعريف النموذج. فعندما يصبح نطاق ما مركزيا. فان مشكلات النطاقات الأخرى تحل في إطار النطاق المركزي. وتعد هذه المشكلات ثانوية، إذ يأتي حلها بصورة تلقائية ما أن تحل مشكلات النطاق المركزي»[1].

(1) وائل الحلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، ط1(قطر: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2015)، ص39.

يأخذ النطاق المركزي دلالة مفهوم البراديغم المعرفي عند حلاق، «فالنموذج الذي نعرضه، فهو نظام من المعرفة والممارسة التي تتقاسم نطاقاتها التأسيسية بنية معينة من المفاهيم تميزه نوعيا عن النظم الأخرى من الجنس نفس»[1]، ويعطي البراديغم المعرفي الشرعية للخطابات في مرحلة تاريخية معينة، وبلغة فوكو تعتبر «الابستيمية مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معنية بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال ابستيمولوجية وعلوم، وأحيانا، منظومات مصاغة صوريا، إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال داخل كل تشكيلة خطابية إلى التنظير الابستيمولوجي والعلمية والصياغة الصورية»[2].

بناءً على هذا، اعتبر الحلاق أن التنوير يرقى إلى مرتبة نموذج معرفي، حيث يقدم عصر التنوير، «وهو وثيقة الصلة باهتماماتنا هنا، مثالا آخر للنموذج. ولاشك في أن هذا المشروع اشتمل على حركات فكرية وسياسية توضعت على طيف واسع من الاختلاف الفكري»[3]، تتمثل الأطروحة المركزية للنموذج التنويري في فصل الفكر اللاهوتي- الديني عن الفكر الإنساني- العقلاني، وما يستتبع ذلك من فصل لكل مؤسسات الحياة الإنسانية عن المؤسسة الدينية، «لا غرابة في أن نرى ابتداءً من القرن السابع عشر عددا كبيرا من المؤلفين يعمل على تأسيس معارفنا على مبادئ مستقلة عن سلطة كل كنيسة، وتكون في متناول إدراك ومعرفة كل فرد عادي يتحلى بملكة التمييز والبصيرة»[4].

على هذا الأساس، نستوعب المفاهيم في المجال التداولي الغربي في علاقتها بمبادئ التنوير؛ علاقة نطاق مركزي بنطاق هامشي، فليس شرطا أن ندرس كل المفاهيم التي تناولت الدولة في الفكر الفلسفي الغربي، ونشرح عناصرها التكوينية ونقارن بينها، وإنما يمكننا عن طريق توظيف النموذج المعرفي أن نكشف عن المبادئ التي تشترك فيها مفاهيم الدولة عند كل من: هويز، ولوك، وهيجل، وماركس، ولنين، وغيرهم .

إذن، يمثل التنوير في تصور الحلاق النموذج المرجعي لمفهوم الدولة الحديثة، وكل فهم لها، يسبق بتحليل القيم المركزية لهذا النموذج، ذلك أن كل نموذج:« يبرز مجموعة مشتركة من الافتراضات والمقتضيات التي تضفي عليه وحدة معينة على الرغم مما يحفل

(1) المرجع نفسه، ص41.

(2) ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، ط1(المغرب: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص176.

(3) الحلاق، ص40.

(4) منير الكشو، علمنة الأخلاق وظهور مجال الضمير، مقارنة بين السياقين الغربي والعربي، مجلة تبين، العدد8، خريف 2016،ص13.

بـه مـن تنـوع داخلـي»[1]، لذلـك، يعتقد الحـلاق أن القيمـة المركزيـة للنمـوذج المعرفـي التنويـري؛ تتمثـل فـي اسـتبدال الأخـلاق الدينيـة بأخـلاق علمانيـة، امتـدت هـذه القيـم بدورهـا إلـى النطاقـات الهامشـية، لذلـك نحـى الحـلاق بمفهـوم النمـوذج منحـا يضعـه فـي موقـع خـلاف مـع النطـاق المركـزي عنـد شـميث، حيـث فصـل هـذا الأخيـر بيـن النطـاق المركـزي و النطـاق الهامشـي، بينمـا يـرى الحـلاق أن قيـم النطـاق المركـزي تمتـد إلـى النطـاق الهامشـي، وقيـم النطـاق الهامشـي تعيـد إنتـاج قيـم النطـاق المركـزي، أي أن هنـاك علاقـة جدليـة، وليسـت علاقـة همينـة للمركـز علـى الهامـش، «إن منـح ذلـك الامتيـاز لنطـاق معيـن فـي ثقافـة مـا فعـل تصـوري ناتـج عـن تجديـد ثقافـة مـا لقيمـة معينـة(مجموعـة قيـم) تبـدو أكثـر أهميـة فـي ذلـك النطـاق منهـا فـي نطاقـات أخـرى. لكـن تلـك القيمـة لا بـد لهـا أن تتخلـل بالضـرورة النطاقـات الثانويـة التـي تنتـج هـذه القيمـة وتنتـج عنهـا فـي الوقـت ذاتـه»[2].

ينهـض النمـوذج المعرفـي التنويـري علـى قيمتيـن مركزيتيـن، اسـتيعابهما يمكننـا مـن فهـم الدولـة الحديثـة فـي المجتمعـات الغربيـة، أولهمـا: مركزيـة الإنسـان فـي هـذا العالـم، وتخليـه عـن كل سـلطة متعاليـة، فاعتبـر التنويـر تعبيـرا عـن فكـرة التقـدم الإنسـاني،« هدفـه تحريـر الإنسـان مـن الخـوف وجعلـه سـيدا. أمـا الأرض التـي تنـورت كليـا، فهـي أرض تشـع بشـكل يوحـي بالانتصـار. كان برنامـج التنويـر برنامجـا للمخيلـة يهـدف لفـك السـحر عـن العالـم» [3]، ثانيهمـا: الأخـلاق اللادينيـة؛ عقلانيـة أو علمانيـة، أخـلاق لا يكـون مصدرهـا الديـن، فيـرى الحـلاق أن طرحـه للنمـوذج يؤكـد علـى مركزيـة القيـم:« التـي يعتبرهـا هـذا النطـاق قيمـا مثاليـة تظـل أهدافـا مرجـوة مميـزة ومجـالا لأفعـال وأفـكار هادفـة حتـى لـو لـم يجـر التوصـل إلـى تطبيقهـا أو تحقيقهـا، أو حتـى عندمـا تقـوض القـوى المتنافسـة فـي النطاقـات المكونـة للنمـوذج ذلـك التطبيـق والتحقـق»[4].

انطلاقـا مـن اعتبـار التنويـر الإطـار المعرفـي المرجعـي لمفهـوم الدولـة الحديثـة، يـرى الحـلاق أننـا إذا أردنـا نسـتعرض مفهـوم الدولـة، سـنجد عشـرات التعاريـف لهـا، تتـوزع بيـن البعـد القانونـي، والبعـد السياسـي، والبعـد الوظيفـي، والبعـد السوسـيولوجي، إلا أن الناظـر إليهـا بعقـل حصيـف؛ يجـد أن هـذه الكثـرة تقـف وراؤهـا مبـادئ معرفيـة مشـتركة، «فتشـير القـراءة المتأنيـة لهـذه النظريـات المتعـددة حـول الدولـة، إلـى أن هـذا الاختـلاف ليـس فـي جوهـره تنـوع فـي المنظـور: ذلـك أن كل نظـرة إنمـا يشـكلها تبنيهـا لمنظـور معيـن، يميـز بينـه وبيـن المنظورات

(1) الحلاق، ص40.

(2) الحلاق، 42.

(3) ماكس هوركهايمر، ثيدور ف. ادرنو، جدل التنوير، شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة، ط1(بيروت: دار الكتاب الجديد، 2003)، ص23.

(4) الحلاق، ص42.

الأخرى لهذا السبب أو ذلك»[1].

يقف الباحث على مفاهيم متعددة للدولة الحديثة في المجال التداولي الغربي، بينما يحصر الحلاق مفهوم الدولة الحديثة بناء على النموذج المعرفي في ثنائية: الشكل والمضمون، «الشكل مكونا من بنى وخصائص أساسية امتلكتها الدولة في الواقع لمائة عام، ولا يمكن من دونها تصورها كدولة فقط، كونها أساسية»[2]، والمضمون متغيرا على الدوام، لذلك، يمكن أن يدير الدولة ماركسيون وليبراليون و فاشيون...، إلا أنهم لا يمكنهم المساس بالعناصر الجوهرية لشكل الدولة، « فعلى الرغم من تأثيراتهم المتنوعة على الدولة ومجتمعها، لا يستطيعون تغيير أشكال الدولة، فالشكل ليس فقط عنصرا جوهريا لوجود الدولة، بل هو الذي يكون ماهيتها»[3].

حدد الحلاق عناصر الشكل في خمس خواص، ترتبط فيما بينها بنيويا وعلائقيا، كالآتي:

1. الدولة الحديثة: منتج تاريخي.

يذهب الحلاق إلى أن الدولة الغربية الحديثة نتاج ظرف تاريخي في المقام الأول، وليست مفهوما تجريديا متعاليا، حيث تظهر الدولة في الكثير من خطابات العلوم السياسية ولأسباب أيديولوجية محضة، «على أنها تجريد، أو شيء كوني أبدي. وقد بدأ هذا التوجه المعزز لهذه الأبدية الكونية مبكرا في القرن 18، عندما كان مفهوم الدولة مرتبط بالعقلانية والتقدم والحضارة»[4]، وتحولت الدولة من أداة لتنظيم السياسي إلى غاية في ذاتها، «فتاريخ الدولة هو الدولة، إذ أنه لا يوجد في الدولة ما يمكن أن يهرب من الزمنية، فهي منتج تاريخي في موقع محدد ذي ثقافة محددة، أوربا وأمريكا»[5]. كذلك، تم النظر إلى بقية المجتمعات التي لا تعيش في إطار الدولة على أنها مجتمعات همجية ومتخلفة.

يغرق الباحثون العرب في مطاردة مفهوم الدولة الحديثة في الكتابات الأكاديمية، فيغفلون عن التنبه إلى زمنية هذا المفهوم، ويعتقدون أنه مفهوم موجود هكذا ومنذ الأزل، ويتناسون في غمرة الانتشاء بالمفهوم تاريخيته، والطابع الأيديولوجي الذي تتخفى وراءه الدولة الحديثة، «فتواجهنا الدولة أول ما تواجهنا كأدلوجة، أي كفكرة مسبقة، كمعطى

(1) الحلاق، ص59.
(2) الحلاق، ص60
(3) الحلاق،ص60.
(4) الحلاق،ص65.
(5) الحلاق،ص66.

بديهي، يطلب منا أن نتقبله بلا نقاش، كما نقبل خلقتنا وحاجاتنا إلى الأكل والنوم، واتكالنا على العائلة أو العشيرة»[1].

بينما تشير الدراسات التاريخية إلى أن الدولة الحديثة، ظهرت في القرون الأخيرة من العمر الزمني للإنسانية، وتجلت في جغرافية المجتمعات الأوربية، نتيجة لجملة من التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي عرفتها المجتمعات الغربية، رغم أن معظم أشكال الحكم السياسي في زمننا المعاصر توصف بأنها دول، لأن مفهوم الدولة المألوف لدى المشتغلون بالعلوم السياسية: « لا يمكن أن يعزل بسهولة عن التطورات القومية والتنظيمية التي حدثت في أوربا خلال الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين، أو عن أفكار المفكرين الرئيسة مثل ميكافيلي، وهوبز وهيغل»[2].

بناء على هذا المعطى التاريخي، ارتبطت نشأة الدولة الحديثة بالنموذج المعرفي التنويري، وتعتبر تجسيدا للمبادئ والقيم المركزية لهذا النموذج، أما التعسف المعرفي الذي يضعها في استقلالية عن كل قيمة، يفتقد إلى الموضوعية العلمية في مناولتها، «ربطت الدولة بمنهج علمي محايد قيميا، افترض أنه يقوم على قوانين تسري كونيا. وكانت ثمرة هذا النوع من الربط المفهومي الفكرة المشوهة التي مفادها أن الدولة، بسبب خضوعها لاختبار التجريبي، وبالتالي للمنهج العلمي، تخضع لمبادئ علمية كونية،لا بد من أن تكون، بحكم تعريفها، أبدية شأنها شأن العقل نفسه»[3].

من زاوية نظر أخرى، ما يضفي البعد الأسطوري على الدولة الحديثة، هو التعميم الذي مارسه نموذج التنوير لقيمه المركزية على بقية النماذج المعرفية الأخرى، عندما اعتبر أن قيمه ذات أبعاد كونية، وأنها تمثل قيمة التطور العقلاني،حيث «ترتكز إعادة البناء الأسطوري لتاريخ أوربا، بوصفه مسارا عقلانيا متواصلا يجسد دورا قدريا استثنائيا في التاريخ الكوني الأشمل، على عمليات مختلفة الأنواع، تضطلع بتحريره من شوائبه والارتقاء به إلى مصاف التاريخ المثالي»[4].

يسهم هذا الإضفاء الأسطوري على الدولة الحديثة إلى التسامي بها إلى موضع التاريخانية، فتفلت الدولة من كل مسائلة نقدية، وتعتبر كائن أسمى من الكائن اللاهوتي،

(1) عبد الله الروي، مفهوم الدولة، ط9(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011)، ص6.

(2) نزيه ن.الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة: أمجد حسين،ط1(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)،ص39.

(3) الحلاق، ص66.

(4) جورج قرم، تاريخ أوربا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ديبان،ط1(بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص86.

فمن الباحثين من عرفها، بقوله: «هي الاسم الذي نعطيه لمبادئ مضمرة للنظام الاجتماعي ومستورة لا ترى، لنشير به إلى ضرب من الإله الخفي dieu abdconditus أو الإله المستور، ولنشير في الحين ذاته إلى السيطرة المادية (الفيزيقية) والرمزية في آن، وكذلك للعنف المادي والرمزي»[1].

2. السيادة كجوهر ميتافيزيقي.

تعتبر السيادة من خواص الشكل الأساسية في الدولة الحديثة، فالسيادة في مفهومها العام، ودون إحالة إلى أي مضمون محسوس، «هي من أهم عناصر الفعل الجماعي، ولا شك أن جل الفعل الجماعي لا يدل على بنية سلطوية، ولكن السيادة تلعب لدى اغلب أنواره الفعل الجماعي دورا حاسما جدا، حتى حيث لا يتم التفكير فيها، مثلما هو الحال في الجماعات العلوية»[2]، لذلك، يشغل مفهوم السيادة مكانة مقتدرة في الخطابات السياسية والقانونية، و يثير في نفس الوقت الكثير من الجدل المعرفي.

ترتبط السيادة من جهة بالسلطة، ومن جهة أخرى بالإرادة، «تنبني السيادة سياسيا وأيديولوجيا حول المفهوم المتخيل الخاص بإرادة التمثيل، وباعتبارها أوروبية المصدر، فان فكرة السيادة تنهض على أن الأمة التي تجسد الدولة هي وحدها صاحبة إرادتها ومصيرها»[3].مصدر الإرادة العامة في الدولة الليبرالية الحديثة: الشعب، « فإرادة الشعب إنما تعني بصفة خاصة الجانب الأكثر عددا أو الجانب الأكثر نشاطا وايجابية من الشعب، وهم أغلبية الشعب، أولئك الذين نجحوا في أن يجعلوا من أنفسهم أغلبية»[4].

إذا رجعنا إلى فلاسفة التنوير، نجد روسو يعرفها، بقوله: «الإرادة العامة وحدها هي التي يمكنها أن توجه قوى الدولة وفق هدف نظمها الذي هو الخير العام»[5]، وللسيادة بالإضافة إلى بعدها الداخلي بعدا دوليا خارجيا، « وهي تعني دوليا اعتراف الدول بسلطة كل واحدة منها ضمن حدودها، وبأن لكل منها شرعية تمثل أمتها في تعاملاتها مع الدول

(1) بيار بورديو، عن الدولة، دروس في الكوليج دوفرانس(1989، 1992)، ترجمة: نصير مروة،ط1(قطر: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2006)،ص24.

(2) ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع،الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات، ترجمة: محمد التركي،ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص183.

(3) الحلاق، ص67.

(4) جون ستيورات ميل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل متياس،ط1(مصر: مكتبة مدبولي، 1996)، ص120.

(5) جان جوك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتر،ط2(بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995)،ص59.

الأخرى، أكان ذلك بصورة فردية أم جماعية؟»[1].

هذا المفهوم الذي يبدو أنه من طبيعة قانونية خالصة، لا يعدو أن يكون تأويلا لاهوتيا معلما لمفهوم السيادة الإلهية، «فالقانون الذي يعكس الإرادة السيادية، وبالتالي الإرادة التي تخلق الذات وتشكلها على صورتها لا يزيد كثيرا عن كونه إحلالا واستبدالا للتصور المسيحي للإرادة»[2]، فتحولت سيادة الدولة إلى جوهر ميتافيزيقي، فالدولة كالإله يعبد في الأرض، تراقب حركاتنا وأنفاسنا، وتتحكم في الحيز الخاص للأفراد، « فالدولة فرد حقيقي، إنها شخص أو كائن حي يميز نفسه بنفسه بطريقة تجعل حياة الكل تظهر في جميع الأجزاء، وذلك يعني أن الحياة الحقيقية لأجزاء–وهم الأفراد إنما توجد وتتحد مع حياة الكل وهو الدولة. والدولة ليست إلا الفرد نفسه وقد تموضع عن طريق حذف السمات العارضة الزائلة والتركيز على ما هو كلي فيه»[3].

يتمثل البعد الميتافزيقي للسيادة الدولة الحديثة في شغلها مكان الإله في الفكر اللاهوتي، فتعد الدولة شيئا يخترق كل الحدود، ويفعل كل ما يريد، «في هذا الإله، يكمن جوهر الدولة التي هي من باب التعريف شخص واحد، ذات الأعمال منسوبة إلى فاعل، نتيجة الاتفاقيات المتبادلة بين كل عضو من المجموعة الكبرى، بغية تمكين هذا الشخص ممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع ، التي يعتبرها متلائمة مع سلمهم ومع دفاعهم المشترك»[4].

أزاحت الدولة الحديثة الدين من الفضاء العمومي، وما فتئت تحاصره إلى أن انقضت عليه في الفضاء الخصوصي للأفراد، ما كان قد تغير، بشكل جذري هي المجالات التي من خلالها تظهر السياسة كضرورة، « المجال الديني سقط في المجال الخاص، في حين أن مجال الحياة وضرورتها (الذي اعتبرته العصور القديمة مثلما هو الشأن بالنسبة للعصور الوسطى كفضاء خاص بامتياز) تلقى منصبا جديدا وتغلغل في المجال العمومي في شكل مجتمع»[5]، فقامت الدول الحديثة على مجموعة من المفاهيم التي استعارتها من اللاهوت الديني، فالمفاهيم التي ارتبطت بالدين: التعالي، الطاعة، والقوة، والجلالة، وغيرها، سحبت من الدين ليتم إصباغها على الدولة، «فكرة السيادة المطلقة تستوعب الدين من وجهتين

(1) الحلاق، ص68.

(2) الحلاق، ص70.

(3) هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط3(بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص54.

(4) توماس هوبز، اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب، وبشرى صعب، ط1(بيروت: دار الفارابي، 2011)، ص180.

(5) حنة ارندت، ما السياسية؟ ترجمة: زهير الخويلدي، سلمة بالحاج مبروك، ط1(بيروت: منشورات الاختلاف، 2014)،ص63.

بتحويل الدولة إلى دين سياسي والاستناد إلى المؤسسة الدينية كدعامة لتوطيد قبضة الدولة على الأفراد»[1].

انتهت الدولة الحديثة إلى ما يشبه إله يعبد في الأرض؛ له أتباع وأنبياء، وتقدم له القرابين، فتأخذ السيادة المطلق أو تصبح لا معنى لها، «ومن ثم كان تحكم الدولة غير مقيد في شؤون الأفراد ضمانا للاستقرار الذي هو مبدأ العقد الاجتماعي. إلا أن الطاعة ليست العبودية بل هي امتثال لمنطق العقل والاستقرار يقتضي مشاركة أكبر قدر ممكن من الأفراد في ممارسة السلطة»[2].

3. التشريع القانوني والعنف المشروع.

إن الإرادة السيادية تولد القانون، والقانون تعبير صارخ عن هذه السيادة. الإرادة السيادية في الدولة الحديثة هي المشرع الشبيه بالإله، وعليه، يصبح فرض القانون تعبيرا عن تلك السيادة، « من البدهي أن الإرادة السيادية تولد القانون. ويمثل القانون عن هذه الإرادة ، لأنه أكثر تجليات السيادة نموذجية في ممارسة الحكم»[3]. وكتعبير عن الإرادة السيادية، تعد الدولة هي: «المشرع الشبيه بالإله بامتياز. فان علاقة الاقتضاء والتبعية الضرورة بين السيادة وصنع القوانين تفسر السبب الذي يوجب على الدولة أن تدعي ملكية قانونها، بمعنى أن ما تتبناه يصبح لها»[4].

تتعلق الإرادة بالقانون من جهة، وتحتاج إلى العنف في تطبيق هذه القوانين من جهة أخرى، فالقانون يخلق علاقات جديدة بين البشر، «الذي يربطهم ليس بمعنى الحق الطبيعي حيث كل البشر يتعرفون طبيعيا إلى الخير والشر بواسطة صوت وعي الطبيعة، ولا بمعنى الأوامر المفروضة من الخارج على كل الناس بطريقة عادلة ولكن بمعنى الاتفاق بين المتعاقدين»[5]، وأصبحت معظم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد خاضعة للتعاقدات القانونية في الدولة الحديثة.

انطلاقا من النموذج المعرفي التنويري القائم على فصل الدين عن السياسة، اعتبر التشريع القانوني من خاصيات العقل الإنساني في الدولة الحديثة، فلا دخل للدين فيه،

(1) السيد ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي،ط1(لبنان: جداول للنشر، 2014)، ص276.

(2) المرجع السابق، ص280.

(3) الحلاق، ص73.

(4) الحلاق، ص75.

(5) أرنت، ما السياسة، ص108.

وأصبح الدين يعرف بكونه تشريعا من خارج الذات الإنسانية ،بينما يعرف السياسي بكونه تشريعا من داخل الإنسان ومن ولدنه، «وأضحت الحداثة التي تضع العلمانية قواعدها وترفع صرحها تحد بكونها العمل بقوة على الخروج من حال التشريع الخارجي، لاسيما في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية؛ وأكثر المجتمعات تحققا بالحداثة هي تلك التي استطاعت أن تقطع صلتها بهذا التشريع المتعالي»[1].

كذلك، فهمت الحرية كأحد المبادئ الأساسية للتنوير في المجال السياسي على أنها حرية مشروطة بمجموعة من القوانين، التي قام الإنسان بصياغتها، فالحرية بالنسبة للفرد تعني عدم خضوعه لأية قوة قاهرة في الوجود، « أو الوقوع تحت سيطرة السلطة القانونية أو السماح لأي مخلوق يفرض إرادته عليه، إلا قانون الطبيعة وما يمليه من أحكام، وحرية الفرد في المجتمع تعني عدم خضوعه لغير السلطة القانونية القائمة، دون اعتبار لأي سيادة أو إرادة مستمدة من قانون آخر»[2]. تعبر القوانين عن ميلاد الدولة المدنية الحديثة، واستبدالا حقيقيا للتشريعات الدينية، «بما أن البشر يميلون للتدين عاجزون في الغالب عن تصور العلمي الموضوعي للطبيعة منقادون لطاعة رجال الدين، فان تجذير الدولة المدينة المطلقة يقتضي الاستنجاد بتأويل النصوص الدينية لإثبات تكافؤ القوانين الإلهية وتأكيد وجوب الامتثال للدولة»[3].

تحتاج هذه القوانين المنبثقة عن الإرادة العمومية إلى القوة لتنفذيها، فلا يعقل أن ينضبط كل الأفراد بهذه القوانين، لأن القانون يحد من رغباتهم ومصالحهم الذاتية، « وإذا كانت الدولة أو المدنية لا تعد غير شخص معنوي تقوم حياته على اتحاد أعضاءه، وإذا كانت سلامتها الخاصة أهم ما تعنى به، وجب أن تكون قوة عامة قاهرة لترحيل وإعداد كل قسم على حد أكثر الوجوه ملاءمة للجميع، وكما أن الطبيعة تمنح كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه يمنح العقد الاجتماعي الهيئة السياسية سلطانا مطلقا على جميع أعضائها أيضا، وهذه السلطة نفسها التي توجهها الإرادة العامة، تحمل اسم السيادة ما قلت»[4].

إذن، تحتكر الدولة الحديثة كل وسائل العنف، وهي الوحيدة المخول لها بممارسة العنف في المجتمعات المعاصرة، فالدولة هي الفاعل الرئيس في تشريع القوانين التي تبيح لها ممارسة العنف على الأفراد، «ذلك أنه حتى لو افترضنا أن بعض العقوبات المشروعة

(1) طه عبد الرحمن، روح الدين،من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية،ط2(الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص187.

(2) جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)،ص27

(3) ولد أباه، الدين والسياسة والأخلاق، ص 275.

(4) روسو، العقد الاجتماعي، ص 66.

إليها يجب تطبيقها أو تبنيها، فإنها تتبنى كخيار للدولة وكتعبير عن إرادتها. فالدولة هنا هي التي تقر الإرادة الإلهية وليس العكس»[1]، فهنا تقف الدولة: «باعتبارها رب الأرباب، وإذا كانت الإرادة السيادية هي الإله الجديد كما رأينا، فلا اله إذا إلا الدولة»[2]، وبالتالي، للدولة الحق في ممارسة كل أشكال العنف لتحقيق هذه الإرادة.

إذا كانت الدولة تتأسس على مبدأ السيادة، ومبدأ السيادة تتولد منه القوانين، فلا بدأن توظف الدولة العنف لتجسيد هذه القوانين، فالدولة هي الجماعة الإنسانية التي تعي أنه من حقها احتكار العنف الطبيعي المشروع، «إذ أن ما صار مزية يتميز بها عصرنا الحاضر هو أن لا تمنح التجمعات الأخرى أو الأشخاص الأفراد الحق باستخدام العنف الطبيعي إلا بقدر ما تسمح لهم الدولة بذلك؛ إذ إن الدولة وحدها مصدر الحق باستعمال العنف»[3].

4. الجهاز البيروقراطي والترشيد العقلاني.

تتشكل الدولة الحديثة من جهاز بيروقراطي ضخم مع مرور الزمن، أصبح لهذا الجهاز تأثيرٌ واسع النطاق في المجتمعات الحديثة، «يتجاوز تأثير أي تنظيم سياسي، (الأحزاب، والمنظمات...) وتنظم بيروقراطية الدولة في الواقع البنى البيروقراطية الفرعية، وتأمرها وتخضعها لقواعد عقلانية»[4]. وكما نعلم، القيمة المؤسسة للغرب الحديث هي الترشيد العقلاني، «أي عملية تطبيق العقل الرياضي على مظاهر الحياة بهدف توفير الجهد ورفع الإنتاج المادي والذهني. البيروقراطية هي إحدى نتائج العملية والدولة الحديثة بصفة عامة هي مجموع أدوات العقلنة في كل دروب الحياة»[5].

تمثل البيروقراطية الأداة التقنية المثلى التي تجسد عبرها الدولة الحديثة مبدأ السيادة القانونية، «لكن ليس هناك سيادة بيروقراطية قط، أي مسيرة من قبل موظفين ملتزمين بعقد ومعنيين فحسب. فهذا النمط ليس ممكنا قطعا. القمم العليا من الروابط السياسية يحتلها أما ملوك (سادة مارزيموين بالوراثة) وإما وزراء منتخبون من قبل الشعب (أي شكل المبايعة الكاريزمية...الخ)»[6].

---

(1) الحلاق، ص74.

(2) الحلاق، ص75.

(3) فيير، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص263.

(4) الحلاق، ص78.

(5) عبد الله العروي، مفهوم الدولة، مرجع سابق، ص99.

(6) فيير، الاقتصاد والمجتمع، ص744.

يعتبر الترشيد العقلاني أحد تجليات مبدأ العقلانية في النموذج المعرفي التنويري، وتجسيدا من جهة أخرى للتنظيم البيروقراطي الحديث، فيصف فيبر عملية الترشيد الإجرائي بأنه: «تزايد الضبط المنهجي على كل مجالات الحياة، على أساس تصورات علمية وقواعد ومبادئ عامة، تستبعد الولاءات التقليدية والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة، بل والمبادئ الفردية.»[1]، لذلك، تعد الأجهزة البيروقراطية بمثابة شرايين الدم الحيوية في جسد الدولة الحديثة، تنقل قراراتها من أعلى القمة إلى القاعدة، وتجسد تشريعاتها القانونية وتصوراتها لمختلف نشاطات الحياة الإنسانية، فيتفق فيبر ومعه الكثير من المنظرين على أن البيروقراطية جوهرية وأساسية، «فقد دل تاريخ القرنين المنصرمين بجلاء وبصورة منتظمة وتغييرات الأزمنة قد نجحت في تغيير سمات مهمة للحكم، بل والبنى الاجتماعية، لكن البيروقراطية لم تكن واحدة من تلك السمات»[2]، أصحب الأجهزة البيروقراطية في الدولة الحديثة، بمنزلة قوة اجتماعية هائلة، تمارس تأثيراتها على مختلف المؤسسات السياسية، يرى الحلاق أن بيروقراطية الدولة تمارس « تأثيرا واسع النطاق يتجاوز تأثير أي تنظيم سياسي (هيئات وأحزاب سياسية ومنظمات غير حكومية وخلافه). وتظل بيروقراطية الدولة في الواقع البنى البيروقراطية الراعية وتأمرها وتخضعها لقواعدها العقلانية»[3].

5. الهيمنة الاجتماعية و التسييس الثقافي.

يرى الحلاق أنه من الصعب الفصل في الدولة الحديثة بين الدولة ككيان ذاتي وبين المجتمع ومجاله الثقافي، «لأن التماسك والقوة الداخليين للدول ما لا يعتمدان على قدرتها في تنظيم المجتمع فحسب، وهي ما تفعله بواسطة دستورها بل يعتمدان أيضا على التوغل فيه ثقافيا»[4]، فتنتج الدولة نخب ثقافية نموذجية تستخدمها في عملية التوغل الثقافي في المجتمع الحديث، وبالتالي، أي حديث عن استقلالية الفعل الثقافي يبقى مجرد هراء فكري.

تصاحب عملية التغلغل الثقافي عملية تدمير البنى الاجتماعية التقليدية من طرف الدولة الحديثة، وتشكيل بنى اجتماعية حداثية، «فتدمير هذه الكيانات الداخلية هو، بطبيعة الحال، الخطوة المادية الأولى في توغل الدولة الثقافي، وذلك ما حدث في المثال التقليدي المعروف عند نشأة الدولة الإنجليزية والفرنسية منذ أوائل القرن الثامن عشر. يفترض التوغل الثقافي مسبقا تدمير وإعادة تشكيل الوحدات الاجتماعية- الثقافية التقليدية السابق

(1) المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص138.

(2) الحلاق، ص77.

(3) الحلاق، ص78.

(4) الحلاق، ص80.

علـى الدولـة، وهاتـان -مـن ثـم- مرحلتـان متتابعتـان تتجلـى مـن خلالهمـا الإرادة السـيادية»[1].

قامـت الدولـة الحديثـة علـى وظائـف أساسـية لعـل أبرزهـا الهيمنـة علـى المجتمـع الحديـث، فلقـد كان للدولـة القوميـة ثـلاث وظائـف رئيسـة هـي: «إنشـاء بيروقراطيـة دولـة قـادرة علـى التدخـل فـي الإنمـاء الاقتصـادي، وممارسـة الرقابـة علـى الأخـلاق والمشـاعر[...] وشـن الحـرب بهـدف تكويـن مسـاحة قوميـة أو الدفـاع عـن النفـس ضـد هاجمـات الدولـة العـدو»[2]، لذلـك، كان هنـاك نـوع مـن التـلازم بيـن نشـأة الدولـة الحديثـة وتشـكل البنـى الاجتماعيـة الحديثـة، « فـولادة الدولـة الحديثـة كانـت مقترنـة إلـى حـد بعيـد بتفكيـك وحـدات الانتظـام العـام، وقهـر المنافسـين وكسـر شـوكة المعانديـن، ومـن ثـم فـرض نفسـها بوصفهـا القـوة الأعظـم والمتحكـم الأكبـر فـي مصائـر النـاس والجماعـات»[3].

وانسـجاما مـع مبـدأ الترشـيد العقلانـي؛ تحتـاج عمليـة الترشـيد إلـى الهيمنـة الشـاملة والكليـة، فـلا يفلـت مـن سـيطرة الدولـة أي فـرد أو جماعـة اجتماعيـة، وتتطلـب عمليـة الترشـيد وجـود مركـز قـوي يقـوم بالهيمنـة علـى الأطـراف وبعمليـة التحكـم فـي كل مـوارد المجتمـع وتوجيهها وبرمجتهـا حتـى يتـم تحويلهـا إلـى مـادة اسـتعمالية توظفهـا علـى أكمـل وجـه[...] وقـد امتلكـت الدولـة مـن السـلطات والآليـات مـا يمتلكـه حاكـم مطلـق أبـدا، وفـي تصورنـا أنهـا نجحـت إلـى حـد كبيـر فـي تنفيـذ مشـروعها التحديثـي[4].

ثانيا: النقد الأخلاقي لمفهوم الدولة الحديثة عند وائل الحلاق.

1. نقد مفهوم الفصل بين السلطات في الدولة الحديثة.

ذاع فـي الأدبيـات السياسـية أن الفصـل بيـن السـلطات، يعتبر أحد أهم خاصيـات الدولـة الحديثـة، الـذي أسسـت لـه العديـد مـن النظريـات القانونيـة، «فقـد حلـت مثـلا السـيادة المطلقـة للدولـة القوميـة علـى رعاياهـا محـل سـيادة الـرب عبـر جسـد المسـيح علـى عامـة المؤمنيـن، وحلـت مقولـة الدولـة التنيـن والمطلقة[...]محـل سـلطة الباوبيـة الشـاملة المطلقـة، كمـا أحلـت إرادة الـرب المتعاليـة ربـا مـن حلـول الـروح المطلـق فـي سـياق الزمـن التاريخـي والدنيوي عبـر التعبيـر الكلـي للدولـة القوميـة عنـد

(1) الحلاق، ص81.

(2) ألان توران، براديغما لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، ط1(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014)،ص68.

(3) رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات،ط1(بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007)،ص45.

(4) المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان،ط1(سوريا: دار الفكر، 2002)، ص132.

هيجل، بعدما كان يتجسد هذا الحلول في المؤسسة المنسية البابوية»[1].

تجسيدا لمبدأ الفصل بين الديني والسياسي في المجتمعات الحديثة، فأول سلطة يمتلكها الشعب؛ هي السلطة التشريعية، « لما كان الغرض الأول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع بأملاكهم بسلام وأمان، وكانت الأداة الكبرى لذلك ووسيلته، القوانين التي يقرها المجتمع، فالسنة الأولى والرئيسة في جميع الدول هي إقامة السلطة التشريعية، بينما السنة الطبيعة الأولى والرئيسية التي ينبغي أن تسيطر على السلطة التشريعية هي بقاء المجتمع وكل فرد فيه، بمقدار ما يتفق ذلك مع الخير العام»[2].

اعتبر الفصل بين السلطات الثلاث؛ التشريعية والتنفيذية والقضائية أحد المتطلبات الرئيسة للممارسة الديمقراطية، وأحد الضمانات الكبرى التي تمنع تغول السلطات الحاكمة، فلا تكون الحرية مطلقا، «إذا ما اجتمعت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو في هيئة حاكمة واحدة، وذلك لأنه يخشى أن يضع الملك نفسه أو المشرع نفسه قوانين جائرة لينفذها تنفيذا جائرا[...]وكذلك لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء على السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية»[3].

انطلاقا من مبدأ إقصاء التشريع الديني من الحياة السياسية في الدولة الحديثة، فيجب أن تنبثق السلطة التشريعية من الإرادة الشعبية، «بما أن كل رجل في الدولة الحرة يفترض صاحب نفس حرة حاكما في نفسه بنفسه، فان من الواجب أن تكون السلطة التشريعية قبضة الشعب جملة، وبما أن هذا متعذر في الدولة الكبيرة وذو محاذير كثيرة في الدولة الصغيرة، فانه يجب أن يصنع الشعب بواسطة ممثليه كل مالا يقدر على صنعه بنفسه»[4]، يذهب (كانط) إلى أن أحد المبادئ الرئيسة التي نميز فيها بين الأنظمة الحاكمة؛ مبدأ الفصل بين السلطات، « فالحكم الجمهوري هو المبدأ السياسي الذي يسلم بفصل السلطة التنفيذية (أي الحكومة) عن السلطة التشريعية)، أما الحكم الاستبدادي التي يتولى فيها رئيس الدولة بمحض إرادته تنفيذ القوانين التي شرعها بنفسه»[5].

يرى الحلاق أن هذا المبدأ يحيط به الكثير من الغموض على مستوى الممارسات السياسية في الدولة الحديثة، فكما نعلم، الفصل بين السلطات يعني إجرائيا الفصل بين

(1) رفيق، في العلمانية والدين والديمقراطية، ص58.

(2) لوك، في الحكم المدني، ص218.

(3) مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، ج2(مصر: دار المعارف، 1953)،ص228.

(4) المرجع نفسه، ص231.

(5) كانط، المشروع الدائم للسلام، ترجمة: عثمان أمين، (القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، 1952)،ص46.

الأجهزة الإدارية، فلكل سلطة أجهزتها الإدارية المخصوصة، « فإن من الأمور الحيوية بالمثل فكرة أن السلطات الثلاث يجب أن تمارسها إدارات لكل منها عمالة منفصلة وكل منها مساوية للإدارات الأخرى دستوريا ومستقلة بعضها عن بعض بصورة متبادلة»[1]. لا يعدو أن يكون هذا الفصل بين السلطات إلا محض افتراض، ويستحيل تحققه على أرض الواقع، «الفصل التام في بنى الدولة الحديثة مستحيل كما هو واضح، فان التحدي يدور إذا حول درجة الفصل التي يفقد عندها هذا المفهوم معناه أو يغدو إشكالي إذا زادت كثيرا أو نقصت بشدة»[2].

مثار الجدل بين الفقهاء الدستوريين المعاصرين؛ مدى التزام الدولة الحديثة بمبدأ الفصل بين السلطات الثلاثة، فتواجه هذا المبدأ معيقات عديدة، أولها، تضخم الجهاز البيروقراطي، ثانيا؛ التهام الأحزاب السياسية لمبدأ الفصل بين السلطات، ففي أغلب دول العالم، «وبصرف النظر عن الأسئلة العميقة التي تثيرها الدولة الإدارية، فان رأس السلطة التنفيذية مخول بحكم منصبه بالتشريع في عدد من الأمور المتعلقة بالحرب والقوانين والعرف والضرورة الاقتصادية وأشياء أخرى كثيرة، وكل ذلك من دون تفويض صريح أو معنوي من السلطة التشريعية»[3].

تنتهك السلطة التنفيذية برأي الحلاق مبدأ الفصل بين السلطات، فتنتهك السلطة التنفيذية حدود السلطة القضائية، وذاك على اعتبار أن الحكومات هي التي تعين القضاة، ويتبعون الهيكل الإداري للأجهزة التنفيذية، «فكثيرا ما تتولى السلطة التنفيذية في أغلب الديمقراطيات الليبرالية وظيفة المحاكم، حيث تقوم الإدارة العامة على قانون إداري لا يقل قسرا عن القانون المدني والجنائي»[4].

يصل الحلاق إلى اعتبار مبدأ الفصل بين السلطات التي تتغنى به الدولة الحديثة، لا يعدو أن يكون شعارا سياسيا بامتياز، فالسلطة التشريعية التي تمثل تجسيد الشعب، ليست إلا سلطة ملحقة بالسلطة التنفيذية، وتخترقها عبر كل ممارستها، «السلطة التشريعية لا تعد كل القواعد لنظام الدولة. وهي تسمى مجالس تشريعية لمجرد أنها مجرد هيئات متخصصة في وضع قواعد عامة. ثانيا، إن جانبا كبيرا من تشريع القواعد العامة والمحددة إنما يجري خارج نطاق السلطة التشريعية»[5].

(1) الحلاق، ص89.

(2) الحلاق، ص92.

(3) الحلاق،ص98.

(4) الحلاق،ص98.

(5) الحلاق،ص102.

في الأخير، يثير الحلاق مجموعة من التساؤلات المتعلقة بتخلي السلطة التشريعية عن ممارسة صلاحياتها الكاملة في الدولة الحديثة الراهنة، «إذا كانت السلطة التشريعية كيانا شرعيا مؤهلا يعبر عن إرادة السيادة الشعبية، فلماذا تتنازل عن سلطاتها التشريعية لمصلحة هيئة يفترض أن تنفذ القرارات على أساس القواعد القانونية؟ من هنا، يمكن اعتبار نظرية منع تركيز السلطات نظرية غير متماسكة»[1]، حتى المجتمعات ذات الممارسات الديمقراطية العريقة لم تحقق الفصل بين السلطات،«فقد فصلت السلطة التشريعية، إلى حد ما، عن السلطة التنفيذية، بيد أن السلطة القضائية مازالت خاضعة للحكومة التي تعين القضاة، ونقوم بترقيتهم، فهم من بعض الوجوه الشبيهة بالموظفين»[2].

2. نقد الفصل بين القانوني والأخلاقي في الدولة الحديثة.

يقتضي فهم الفصل بين الأخلاق والقانون في الدولة الحديثة، الرجوع إلى المسلمات التي نهض عليها النموذج المعرفي التنويري، قام هذا النموذج على مسلمة الفصل بلغة الفلاسفة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، فيقول الحلاق: « تتمثل المشكلة الأولى في ما تشهده أوربا الحديثة من صعود التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وسأطلق على هذه المشكلة نشأة القانوني[...]وترتبط المشكلة الثانية بنشأة السياسي»[3].

في هذا السياق، علينا أن نفهم المعرفة القانونية في علاقتها بالنموذج المعرفي التنويري، حيث تقوم هذه المعرفة على إرادة السيطرة، واستبعاد الغايات الأخلاقية من المعرفة، فلقد قام النموذج المعرفي الغربي منذ مطلع القرن التاسع عشر على أصلين: « بقطع الصلة بصفتين من الاعتبارات التي يأخذ بها كل متدين، لا أخلاق في العلم، مقتضى هذا الأصل أن لكل واحد أو جماعة أن يضع بنيان نظريته بحسب ما شاء من القرارات المعرفية والإجراءات المنهجية ماعدا أن يجعل مكانا للاعتبارات التي تصدر عن التسليم بقيم معنوية مخصوصة أو عن العمل بقواعد سلوكية معينة»[4].

على هذا الأساس، تخلت المعرفة في عصر التنوير عن الخضوع للغايات الأخلاقية، وتوجهت نحو دراسة ما هو كائن، فالمفهوم الوضعي للعلم في زماننا هو مفهوم اختزالي، «انه قد تخلى عن كل تلك الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة والواسعة تارة

(1) الحلاق،ص103.

(2) محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، ط1(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)،ص44.

(3) الحلاق، ص148.

(4) طه، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1(الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص92.

للميتافيزيقا، وضمنها كل الأسئلة التي تنعت في غموض بأنها الأسئلة العليا والأخيرة»[1]، رغم أن المشتغلين بالقانون يدعون أنهم يقفون إلى جانب الحق، لكنهم كما يقول بورديو: «إلى جانب الحق والقانون، في الأقل، بوصفها أداة لإضفاء الشرعية على ماهو موجود. فأقل ما يستطيع قانوني فعله هو القول: الأمر حسن هكذا، لكنه يكون أفضل إذا قلت أنه ينبغي أن يكون هكذا»[2].

تم استبعاد منظومة القيم الأخلاقية الدينية، ليتم استبدلها بقيم السيطرة على الطبيعة، التي امتدت إلى السيطرة على الإنسان، «يتسم هذا الارتباط العضوي بين البنية الفكرية للسيطرة من جهة، والأخلاق والقيم من جهة أخرى، بأهمية مباشرة بالنسبة إلينا. وكان هذا الارتباط قد تشكل في مرحلة باكرة من عصر التنوير»[3]، وهذا يعني أن لا ننقاد إلى إرادة تقبع خارج ذواتنا، بل علينا فقط الانقياد إلى القوانين، التي انبثقت عن إرادتنا الداخلية، «فأول سمة تكوينية لفكر الأنوار تتمثل في جعلنا نفضل ما نختاره ونقرره بأنفسنا على ما تفرضه علينا سلطة خارجة عن إرادتنا. وهو إذن اختيار ذو وجهين: وجه نقدي وآخر تكويني، فمن ناحية يجب عدم الخضوع لكل وصاية مفروضة على البشر من خارج إرادتهم، ومن ناحية أخرى ينبغي الانقياد طوعا للقوانين والقيم والقواعد المرغوب فيها»[4].

من هذا المنطلق، نفهم كيف تم الفصل بين الأخلاق والمعرفة القانونية في الدولة الحديثة، «فليست الدولة الحديثة وإرادتها السيادية، المتمثلة في القانون، جزءا لا يتجزأ من رؤية العام هذه فحسب، بل هي أيضا واحد من معماريها الأساسيين»[5]، وتم التأكيد على إمكانية تأسيس قوانين من وضع العقل الإنساني، « أصبحت المسلمات في الأوساط الفلسفية اليوم أن نظرية هوبز بخصوص وجوب تأسيس الأخلاق على قوانين موضوعية يكتشفها العقل، لا على التراث أو أي نصوص دينية- قد اتجهت للتصور الحديث عن العلاقة بين القانون والأخلاق»[6].

هكذا، انتهى الفصل الكلي بين القانون والأخلاق في الدولة الحديثة، فأصبح القانون يتعامل مع ماهو موجود، لا مع ما ينبغي أن يكون، وأصبح رجال القانون يقيمون التفرقة

(1) ادموند هورسل، أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: إسماعيل مصدق،ط1(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص48.

(2) بورديو، في الدولة، ص542.

(3) الحلاق، ص153.

(4) تزيفتيان تودوروف، روح الأنوار، نرجمة: حافظ قويعة،ط1(المغرب: دار توبقال للنشر، 2007)، ص10.

(5) الحلاق، ص155.

(6) الحلاق، ص156.

الآليـة بيـن القانـون والأخـلاق، «رغـم أن كلا منهمـا يتعلـق بتنظيـم العلاقـات الاجتماعيـة بيـن الأفـراد فـي المجتمـع، إلا أن القانـون يهتـم فقـط بمـا هـو كائـن مراعيـا فـي ذلـك الاعتبـارات الفاعليـة والعلميـة. فـي حيـن أن الأخـلاق تسـعى إلـى مـا ينبغـي أن يكـون مراعيـة فـي ذلـك حمايـة المثـل العليـا والقيـم النبيلـة»[1]. وباتـت أخـلاق الواجـب التـي تغنـى بهـا كانـط مجـرد ذكريـات طيبـة مـن عصـر التنويـر، «إن الأخـلاق، منتجـة بمـا هـي مؤسسـة علـى مفهـوم الإنسـان، بمـا هو كائـن حـر، ولكـن هـو بذلـك تحديـدا ملـزم لنفسـه بنفسـه مـن خـلال العمـل بقوانيـن لا مشـروطة، هـي لا تحتـاج إلـى فكـرة كائـن آخـر فـوق الإنسـان يعـرف واجبـه ولا إلـى دافـع الخيـر غيـر القانـون نفسـه حتـى يلاحظـه»[2].

3. نقد مفهوم التضحية في الدولة الحديثة.

اختـرق السياسـي المجتمعـات الحديثـة ليتحـول مـع مـرور الزمـن إلـى لاهـوت وضعـي، أمسـك بزمـام الأفـراد والجماعـات الإنسـانية، كمـا يقـول الحـلاق: «ليـس السياسـي مجـالا متميـزا لعلاقـات القـوة، كمـا أنـه موضوعـا للسياسـة أو الاقتصـاد أو الأخـلاق أو العلـم فحسـب. فالسياسـي ظاهـرة شـاكلة، تقتحـم كل المجـالات، بـل تقتحـم الوجـود نفسـه»[3]. ويمتلـك السياسـي قيمتـه، مـن قدرتـه علـى مـلأ الوجـود الإنسـاني برمتـه، «فينشـأ السياسـي علـى وجـه الدقـة فـي اللحظـة التـي يولـد فيهـا التمييـز، عندمـا يشـرع مجتمـع مـا فـي النظـر إلـى وجـوده باعتبـاره وجـودا عنيفـا وحربيـا، أو علـى أنـه فـي حالـة الطبيعـة التـي يكـون فيهـا البقـاء مهـددا علـى الـدوام»[4].

كانـت السـلطة المتحكمـة فـي المجتمعـات تأتيهـا تعاليمهـا مـن السـماء، فضـاق الإنسـان ذرعـا بهـذه السـلطة، وابتكـر سـلطة تنبـع مـن الأرض لتمتـد إلـى السـماء، «فكانـت السـلطة منزلـة مـن عنـد الآخـر، كانـت تهبـط مـن فـوق، وتفـرض نفسـها مـن فـوق إرادة البشـر. وأعادتهـا الثـورات الحديثـة إلـى الأرض- الثـورة الإنجليزيـة وبعدهـا الثـورة الأمريكيـة، ثـم الثـورة الفرنسـية ووضعتهـا علـى مسـتوى الإنسـان. أكثـر مـن ذلـك، سـوف تعمـل تلـك الثـورات علـى جعـل السـلطة تنبثـق مـن تحـت عوضـا عـن الإتيـان مـن فـوق، وسـوف تجهـد علـى إنشـائها بنـاء علـى فعـل واع ينبـع مـن إرادة المواطنيـن»[5]، إلا أن هـذه السـلطة الأرضيـة فـاق جبروتهـا جبـروت

(1) حازم البلاوي، عن الديمقراطية الليبرالية، قضايا الديمقراطية، ط1(مصر: دار الشروق، 1993)،ص31.

(2) كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني،ط1(بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص45.

(3) الحلاق، ص176.

(4) الحلاق، ص177.

(5) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة: بسام بركة، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)،ص28.

السلطة السماوية، لذلك، طلبت من مواطنيها أن يبذلوا لها القرابين، وأن يضحوا بأنفسهم من أجل ديمومتها.

مثلما للدين مريدون ومؤمنون، للدولة الحديثة رعايا ومواطنون، أن تكون مؤمنا؛ عليك أن تنتمي إلى دين معين، وكذلك بنفس المعنى، أن تكون مواطنا؛ عليك أن تحدد انتماءك السياسي، «يكون المرء مواطنا يعني، بالتالي، أن يرى نفسه بوصفه موقعا للسياسي كأسلوب حياة. وهذا يعني أيضا تحقيق التماهي بين الذات والدولة، باعتبارها التمثيل السيادي للأمة التي ينتمي إليها المرء»[1]. المثير للدهشة أن الدولة الحديثة قامت سيادتها الخارجية، على مبدأ شن الحرب، «فالدول ككيانات سيادية كما ينظر إليها عادة، بما لها من حقوق سيادة تضمنها القانون الدولي(الوضعي) وطول القرون الثلاثة بعد حرب الثلاثين عاما (1678 - 1648) حقوق السيادة هذه تمنح الدول الحق في شن الحرب لتحقيق أغراضها السياسية على أن تكون المصالح الحكيمة العقلانية للدولة هي التي تحدد غايتها السياسية، حقوق السيادة كذلك تمنح للدولة استقلال ذاتيا معينا في التعامل مع شعبها ذاته»[2].

من هذا المنطلق، أجبرت الدولة الحديثة مواطنيها على التضحية بمصالحهم الفردية، والتضحية بأنفسهم من أجل استمرارها، ففرضت التجنيد الإجباري، الذي لم تعرفه المجتمعات الحضارية السابقة، التي كانت تعتمد في حروبها على المرتزقة، بينما اليوم، يتم تأهيل قوة اجتماعية هائلة من المواطنين استعدادا للحرب، وكذلك تعتبر هذه التضحية نتيجة طبيعية لعملية الضبط الذي تمارسه الدولة الحديثة على أفرادها، «فالتبدل الذي أصاب في قرننا هذه الحركات السياسية والاجتماعية وجعلها كتلا متراصة ومتناغمة، تفرض الانضباط التام على أتباعها، وتمارس بكهانة مدنية تدعى السلطة المطلقة، روحية وعقلانية في آن، باسم المعرفة العلمية الوحدوية لطبيعة الناس والأشياء»[3].

تعتبر التضحية بالحياة في سبيل الدولة الحديثة أرقى أشكال التعبير المدني عن حب الوطن، «وكما هو الحال مع فصل السلطات والمذهب الوضعي، وتمييز عصر التنوير بين ماهو كائن وما ينبغي أن يكون، فان شكل الضبط الذي أنتجته الدولة الأوربية متميزا وموجها إلى صوغ ذاتية المواطن الجديد الذي يتعرف إلى نفسه في الدولة، يكون مستعدا للموت من أجلها»[4].

(1) الحلاق، ص178.

(2) جون رولز، قانون الشعوب، وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة:محمد خليل، ط1(صر: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)،ص45.

(3) ايزايا برلين، نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة: سمية فلوعبود،ط2(بيروت: دار الساقي، 2016)، ص107.

(4) الحلاق، ص199.

ظلت الدولة الحديثة تبرر فكرة التضحية ذات الصبغة الأخلاقية، بما يقابلها من امتيازات مادية ومعنوية، يتحصل عليها المواطن في المجتمعات الحديثة، «الامتيازات السياسية دائما تتمثل في اشتراط أن البشر يشاركون يوافقون -في ظروف معينة- على التضحية بحياتهم. يمكن بالطبع أن نفهم جديا هذه المطالبة بمعنى عندما نطلب من الفرد التضحية بحياته من أجل المسار الحيوي للمجتمع، ويوجد هنا -فعليا- ارتباط يحد على الأقل من المخاطرة بالحياة: لا أحد يستطيع ولا له الحق في المخاطرة بحياته إذا كان هذا الفعل يعرض أيضا للخطر الوجود الإنساني»[1]. فتمنح مثلا الجنسية للمهاجرين إذا شاركوا في حروبها الخارجية، أو تدخل سنوات الخدمة العسكرية في سنوات التقاعد، بينما يكشف الواقع الراهن، أن هذه التضحية في ظل ظاهرة العولمة لم يعد ما يبررها عمليا، «في دولة لم تعد الجسر الأمن الذي يتجاوز سجن الفناء الفردي، تبدو الدعوة إلى التضحية بالمصلحة الفردية، ناهيك بالحياة الفردية، في سبيل الدولة أو مجدها الخالد، دعوة فارغة وغريبة إلى حد كبير، إن لم تكن مضحكة»[2].

استخدمت الدولة الحديثة المتملصة من كل أساس أخلاقي طريقتين لإقناع مواطنيها بالتضحية بحياتهم من أجلها، تتمثل الطريقة الأولى بالنسبة للحلاق في الإقناع عن طريق استخدام الأجهزة الأيديولوجية كالمدرسة وغيرها، وتتمثل الطريقة الثانية في الضبط الاجتماعي، هنا يلتزم المواطن كرها بالتضحية بحياته لأجل الدولة الحديثة، فكل مواطن يتخلف عن التجنيد الإجباري، ولا يقدم مبررات عن عدم تأدية واجبه العسكري، يتم إحالته للقضاء، وتصدر في حقه أشنع العقوبات، ويتم حرمانه من بعض الامتيازات المدنية، كحصوله على منصب عمل في الدوائر الحكومية.

4. نقد ضبط الذات الإنسانية في الدولة الحديثة.

العصر الحديث كما يصفه ميشال فوكو هو عصر ميلاد الذات، فلم يسبق للحضارات والمجتمعات الإنسانية أن عرفت هذا النمط من الذوات الإنسانية، فإذا عاش الإنسان في المجتمعات التي توصف بالتقليدية منفلتا من رقابة المؤسسة السياسية، فان الإنسان الحديث هو ذاتية من إنتاج الدولة الحديثة، وظفت العديد من الأجهزة والخطابات الأيديولوجية لخلق هذه الذات المنمطة، التي توصف في العلوم السياسية بمفهوم المواطنة، «فالمذهب الليبرالي السياسي له هدف مختلف ويتطلب ما هو أقل بكثير، فهو يطلب أن تشتمل تربية الأولاد على أشياء مثل المعرفة بدستورهم وحقوقهم المدنية لكي يعرفوا، مثلا، أن حرية

(1) حنة ارندت، ما السياسي؟ ص67.

(2) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، ط1(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص259.

الضمير الموجودة في مجتمعهم، وأن الارتداد عن الدين ليس جريمة قانونية، وكل هذا لتأكيد عضويتهم الدينية المستمرة، عندما يكبرون، ليست مبنية، ببساطة على جهل بحقوقهم الأساسية أو الخوف من العقاب على جنح لا تعتبر جنحا إلا في طائفتهم»[1].

انطلاقا من عنصر الهمينة الاجتماعي والتسيس الثقافي الذي أشرنا إليه سابقا، تتميز الدولة الحديثة بثلاث وظائف أساسية: «أولا، البعد التسييري للكل الاجتماعي والإداري، وهو بعد أصبح كلي الحضور منذ أن تعهدت الدولة بمهمة التنمية، ثانيا: بعد تحقيق الأمن(الضمان الاجتماعي، الأمن المروري، تحقيق الأمن في الحياة العامة...الخ)، وأخيرا بعد الموت: (الشرطة ، القمع، الجيش، التسلح، الحرب المحتلمة)»[2]. لذلك، تعتبر مسألة ضبط الأفراد في المجتمعات الدولة الحديثة من المهام الرئيسية لها، وتعد الأجهزة البيروقراطية أحد الأدوات الفاعلة في عملية الهندسة الاجتماعية، «حيث تدفعنا الثقافة البيروقراطية إلى رؤية المجتمع بوصفه بستانا لابد من تصميمه والحفاظ على رونقه بالقوة، حيث يتجه الاتجاه الفكري في أعمال البستنة إلى تقسيم النباتات إلى نباتات نافعة تستحق العناية وحشائش ضارة يجب اقتلاعها»[3].فقد كان هناك اكتشاف كامل خلال العصر الكلاسيكي، «للجسد كموضوع وهدف للسلطة. وبسهولة تم اكتشاف إشارات تنم عن هذا الاهتمام الكبير الموجه يومئذ إلى الجسد- إلى الجسد الذي يلعب، ويكيف، ويدرب، ويطوع، ولذي يستجيب ويصبح ماهرا، وتتكاثر قواه»[4].

عرفت كل المجتمعات الإنسانية أشكالا من الضبط الاجتماعي، لكن تفردت الدولة الحديثة بنمط من الضبط، وظفت فيه أساليب عديدة لتهذيب الذات -الجسد، «فإذا كانت الدولة منتجا أوربيا متميزا(كما هو مجمع عليه)، وإذا كانت الدولة تشمل سكانها بسيطرتها (الأمر الذي قد لا يوافق بعضهم عليه)، يلزم أن تكون الذاتيات التي تصنعها متميزة»[5]، ورافق ميلاد الذات- الجسد مولد مجموعة من مؤسسات الرقابة الاجتماعية، «فلم تكن مؤسسات المراقبة الإكراه والتعلم والصحة (السجون والمدارس والمستشفيات) مميزة بعضها عن بعض ولا محايدة بأي حال. كان كل منها يعمل في مجل متخصص، لكنها

(1) رولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، ط1(بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص326.

(2) هنري لوفيفر، الدول والسلطة ترجمة: حسن احجيج.
Philosopher, les interprétations contemporaines. Sous la direction de la campagne et R.Raggion Fayarg 1980.pp 265-274.

(3) بوامان، الحداثة والهلوكوست، حجاج أبو جبر،ط1(القاهرة: مدرات للأبحاث والنشر، 2014)، ص73.

(4) فوكو، المراقبة والعقاب، ولادة السجن،ترجمة: علي مقلد،(بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)،ص158.

(5) الحلاق، ص199.

كانت تعمل كمعمل، حيث أتت إلى الوجود في أعقاب البيروقراطية منتشرة ونافذة، ولديها أفكار أيديولوجية مميزة»[1].

وتحول الضبط الاجتماعي من فعل الرقابة على الجسد إلى فعل السيطرة عليه، ليستجيب لحاجات سلطة مستقلة عن الذات وهي سلطة الدولة، «فالانضباطات أصبحت خلال القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر صباغا عاما للسيطرة. فهي تختلف عن العبودية لأنها لا تقوم على علاقة تملك للأجساد؛ إذ من أناقة الانضباط انه استغنى عن هذه العلاقة المكلفة والعنيفة حين حصل على مفاعيل نفعية على الأقل بمثل منافع الاستبعاد.»[2]، وظفت الدولة ترسانة من الأجهزة الأيديولوجية كالمدرسة، ليتحول معها الضبط والسيطرة إلى نوع من العبودية الطوعية، فإذا كانت الجمهورية تشيد المدرسة كأداة لديمومتها، «فان ذلك يتم عبر ادعائها السياسي بأنها ضابطة إيقاع الزمان والمكان، وعبر فعلها الممركز والمعقلن. والتجاهل للخصوصيات المحلية والاجتماعية. والدولة هي التي تضمن تشكيل المثل الجماعية عن طريق أجهزتها الأيديولوجية»[3].

تخفت الدولة الحديثة في ممارسة عملية الضبط الاجتماعي وراء فكرة زيادة الأواصر وروابط التضامن بين الأفراد في المجتمعات المعاصرة، «فكما أن السلطة الشرعية تمتزج بالحدود التي يفرضها عليها تدخلها الاجتماعي والإداري. من أجل ضبط التضامن العضوي، كذلك الحقوق والحريات تجد مشروعيتها، ليس داخل الفردية المنظور إليها في شكل تجريدي أو بصفتها طبيعة ذاتية، بل داخل تنسيق الوظائف الاجتماعية التي تجعل من الفرد، على الفور عقدة من التبعية المتبادلة والتعاون والتفاعل»[4].

ساهمت العلوم الاجتماعية والإنسانية في عملية الضبط الاجتماعي للأفراد، فأنتجت المئات من الدراسات الاجتماعية، التي تبيّن كيفية التحكم في الذات الإنسانية، وكيفية إخضاعه طواعية للمؤسسات السياسية والاقتصادية، كما يقول الحلاق؛ «كي تجعل الاكاديما نفسها ذات قيمة، كما يفترض بها، فان هذه الاكاديما التي تعلم الأمة ونخبتها، تمارس على نفسها ضبطا معينا يسعى، من بين أشياءأخرى،إلى تطوير خبرات في مجالات متصلة بمصالح الدولة، على الرغم من الطبيعة السامية للدولة والمجتمع غالبا ما تلقي على هذه

(1) الحلاق،ص193.

(2) فوكو، المراقبة والعقاب، ولادة السجن، ص159.

(3) بياتريس مابيليون، بونفيس ولوران سعدون، أزمة المدرسة أم ماذا؟ ترجمة: عبد الله الهلالي،ط1(المغرب: إفريقيا الشرق، ط1، 2016)، ص18.

(4) غيوم سبيرتان-بلان، الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة: عز الدين الخطابي،(بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2011)، ص211.

المصالح رداء الاهتمامات الاجتماعية والمجتمعية»[1]. فأصبحت العلوم تشرعن الممارسات السلطوية المختلفة، « فالعلم أصبح أداة لشرعنة السلطة، وأن القادة الجدد يحكمون ظاهريا باسم علم الاقتصاد السياسي الذي يتعلمونه في مدرسة العلوم السياسية وفي مدارس الأعمال، أمر لا ينبغي أن يقود إلى نزعة لا علمية وانكفائية تتعايش دائما، في الأيديولوجيا المهيمنة، مع التقديس المعلن للعلم»[2].

وأخيرا، أصبحت دولة التنين التي بشر بها هوبز حقيقة متجسدة في المجتمعات الحديثة، «تلك الدولة القوية التي تهذب الرغبات الحيوانية الكامنة في الإنسان، فاحتكرت الدولة الحديثة وسائل العنف والقهر، وانتقلت سلطة المقدس الغيبي (الإله) إلى سلطة المقدس العيني الدولة، وأعدت الدولة –ومن يتحدثون باسمها)، جهنم الدنيوية الواقعية، (السجون، المعتقلات، والاختفاء القسري) بدلا من جهنم الأخروية المتخيلة لكل من يعصيها أو يخالفها أو يهددها»[3]، في نفس السياق، تمارس الدولة أصنافا من الهيمنة والسيطرة على ذوات الأفراد، « يحتاج الحكام اليوم إلى علم قادر على عقلنة الهيمنة، بالمعنى المزدوج للكلمة، وقادر في الوقت نفسه على تعزيز الآليات التي تضمنه وتجعله شرعيا. من البديهي أن يكون هذا العلم محدودا بوظائفه العلمية، إذا لا يمكنه أبدا أن يقوم بإعادة نظر راديكالية سواء لدى المهندسين الاجتماعيين أو قادة الاقتصاد»[4].

أسهمت القومية كمشروع أيديولوجي في الزيادة من ضبط الإنسان في المجتمعات الحداثية، حيث تطورت القومية كأساس ضروري للدولة الحديثة، «لأنها كانت العلاج في مواجهة التوعك الذي يسببه أثر الدولة: تدمير النظام الاجتماعي وإعادة هندسته وتشظي الذات وغياب الاستقرار العام والضعف والنرجسية، والحال، أن الأبعاد الميتافيزيقية للقومية واستثماراها النفسي في النظام الاجتماعي لا يخلقان إطارا مرجعيا للذات فحسب، بل يخلقان أيضا عالما من المعاني يحل محل العالم الذي بات الآن مفقودا»[5].

وتعرف المجتمعات الغربية اليوم تراجعا في ثلاثة ميادين، «أولها: الحياة الأخلاقية من حيث توجهها نحو البحث في الخيرات المادية، وثانيها غياب الغايات الجماعية التي تسمح برسم أفق سياسي للمجتمع، وبخاصة بعد تعويضها بأيديولوجيا التقدم، وذلك منذ القرن

(1) الحلاق،ص198.

(2) بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبحي،ط1(أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للنشر والسياحة، 2012)، ص26.

(3) باومان، الخوف السائل، ترجمة: جاج أبو جبر، ط1(بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص8.

(4) بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ص42.

(5) الحلاق،ص207.

التاسع عشر، وثالثهما تراجع الحرية المدينة، وذلك نظرا لسلبية المواطن، وتزايد ما يسميه بالطغيان الناعم للدولة البيروقراطية»[1]، فمع تضخم الدولة ومؤسساتها في العصر الحديث؛ «أصبح من الخطر تجاهل حقيقة الدولة كمجموعة من الأجهزة والمؤسسات ذات المصالح الخاصة والتي قد تتعارض أحيانا مع مصالح الجماعة أو مع حقوق الأفراد وحرياتهم»[2].

وهكذا، يرى الحلاق أن الدولة الحديثة تحولت إلى تنين ابتلع الأفراد والمجتمعات، لا يزال يحقق مكاسب معنوية ومادية يوميا -مقابل- تراجع الحريات الإنسانية، وتآكل المبادئ الأخلاقية، والتنامي غير المسبوق، لنوع من اللامبالاة السياسية والاجتماعية، حيث أصبح الفرد في زمننا الراهن لا يهتم إلا بحاجاته الاستهلاكية.

خاتمة:

في الختام، نذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة:

- وظف الحلاق النموذج كأداة منهجية تحليلية في دراسته لمفهوم الدولة، منطلقا من فكرة أن التنوير الذي عرفته المجتمعات الغربية؛ يعتبر النموذج المعرفي الذي تولدت عنه بقية المفاهيم، ومن بينها مفهوم الدولة. يرتكز التنوير على مبدأين أساسيين هما: مبدأ فصل الدين عن كل مظاهر الحياة الإنسانية ومؤسساتها، ومبدأ أخلاق لا يكون الدين مصدرها، انعكس هذان المبدءان على تشكل مفهوم الدولة الحديثة، حيث تحولت الدولة مع التطور التاريخي إلى شبيه الإله الديني، مستعيرة من اللاهوت العديد من مفاهيمه: كالطاعة والسيادة، والولاء، وغيرها.
- توصل الحلاق في تفحصه لمفهوم الدولة الحديثة إلى أن الدولة لديها خصائص شكل ثابتة ومضمون متغير على الدوام، فيرى أن الدولة لا تعدو أن تكون منتجا تاريخيا، تشكل في السياق التاريخي للمجتمعات الغربية، تمثل السيادة جوهرها الميتافيزيقي، تتكون من مجموعة من الأجهزة البيروقراطية، وتحتكر العنف ومختلف أدواته، عملت طوال تاريخها على التسيس الثقافي للمجتمع والهيمنة عليه.
- يتمثل النقد الأخلاقي لمفهوم الدولة الحديثة في نظر الحلاق في أربعة نقاط رئيسة، أولها: صعوبة الفصل بين السلطات في الدولة الحديثة، وكشف الحلاق من خلالها

(1) زواوي بغورة، من شريعة المقدس إلى قداسة الشرعية، مجلة ألباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد1، شتاء 2014، ص61.

(2) حازم الببلاوي، عن الديمقراطية الليبرالية، ص26.

عـن الآثـار الاجتماعيـة السـلبية المترتبـة عـن هيمنـة السـلطة التنفيذيـة علـى باقـي السلطات، ثانيـا: الانعكاسـات السـلبية للفصـل بيـن الأخلاقـي والقانونـي فـي المجتمعـات الحديثـة، وثالثـا: وجـه الحـلاق نقدا لاذعـا لفكـرة التضحيـة فـي الدولـة الحديثـة، فكيـف للدولـة لا تخضـع لمبـادئ أخلاقيـة أن تدفـع مواطنيهـا للتضحيـة بذواتهـم مـن أجـل ديمومتهـا؟ رابعـا: انتقـد الضبـط الاجتماعـي الـذي تمارسـه الدولـة علـى الأفـراد فـي المجتمعـات المعاصـرة، حيـث ابتكـرت العديـد مـن الأجهـزة والأدوات لضبـط الـذات الإنسـانية لخدمـة مصالحهـا.

- فـي الأخيـر، إن الورشـة المفهوميـة التـي فتحهـا وائـل الحـلاق حـول الدولـة الحديثـة، تعتبـر جهـدا معرفيـا متميـزا يسـعفنا فـي إعـادة النظـر فـي هـذا المفهـوم الوافـد إلينـا مـن المجـال التداولـي الغربـي، لذلـك يجـب أن تعقـب هـذه المحاولـة النقديـة دراسـات وأبحـاث مكملـة لهـذه الورشـة ومتجـاوزة لهـا، لأننـا نعتقـد أن الحـلاق تحـرر معرفيـا من جاذبيـة النمـوذج الحضـاري الغربـي، فـي رصـده لنشـأة وتطـور مفهـوم الدولـة الحديثـة، وأسـكنه فـي السـياقات التاريخيـة والمجتمعيـة التـي تولـد عنهـا، وهـو مـا يدعـو الباحثيـن فـي العالـم العربـي إلـى تأسـيس منهجيـات مبتكـرة فـي معالجـة مختلـف المفاهيـم الوافـدة إلينـا مـن المجـال الحضـاري الغربـي.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أدمونـد، هورسـل. أزمـة العلـوم الأوربيـة والفنومينولوجيـا الترنسـندنتالية، ترجمـة: إسـماعيل مصـدق،ط1، بيـروت: المنظمـة العربيـة للترجمـة، 2008.
2. ألان، تـوران. براديغمـا لفهـم عالـم اليـوم، ترجمـة: جـورج سـليمان، ط1، بيـروت: المنظمـة العربيـة للترجمـة، 2014.
3. إيزايا برلين، نسيج الإنسان الفاسد، ترجمة: سمية فلوعبود،ط2،بيروت: دار الساقي، 2016.
4. بيـار، بورديـو. مسـائل فـي علـم الاجتماع، ترجمة: هنـاء صبحي،ط1،أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للنشـر والسـياحة، 2012.
5. بورديـو. عـن الدولـة، دروس فـي الكوليج دوفرانـس(1989، 1992)، ترجمـة: نصيـر مروة،ط1،قطر: المركز العربـي للأبحاث والدراسـات السياسـية، 2006.
6. تزيفتيان، تودوروف. روح الأنوار، نرجمة: حافظ قويعة،ط1،المغرب: دار توبقال للنشر، 2007.
7. تومـاس، هوبـز. اللفياثـان، الأصـول الطبيعيـة والسياسـية لسـلطة الدولـة، ترجمـة: ديانا حرب، وبشـرى صعب، ط1،بيروت: دار الفارابـي، 2011.
8. جـان جـوك، روسـو. العقد الاجتماعـي أو مبادئ الحقوق السياسـية، ترجمة: عادل زعيتر،ط2، بيروت: مؤسسـة الأبحاث العربية، 1995.
9. جورج، قرم. تاريخ أوربا وبناء أسطورة الغرب، ترجمة: رلى ديبان،ط1، بيروت: دار الفارابي، 2011.

10. جون، رولز. قانون الشعوب، وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة:محمد خليل، ط1،صر: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.
11. رولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، ط1،بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
12. جون ستيورات،ميل. أسس الليبرالية السياسية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ميشيل متياس،ط1، مصر: مكتبة مدبولي، 1996.
13. حازم البلاوي، عن الديمقراطية الليبرالية، قضايا الديمقراطية، ط1،مصر: دار الشروق، 1993.
14. حنة، ارندت. ما السياسية؟ ترجمة: زهير الخويلدي، سلمة بالحاج مبروك، ط1، بيروت: منشورات الاختلاف، 2014.
15. رفيق، عبد السلام. في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات،ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2007.
16. زيجمونت، باومان. الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، ط1،بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
17. باومان. الخوف السائل، ترجمة: جاج أبو جبر، ط1،بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.
18. السيد، ولد أباه. الدين والسياسة والأخلاق، مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي،ط1، لبنان: جداول للنشر، 2014.
19. طه، عبد الرحمن. سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1،الدار البيضاء- المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000.
20. عبد الله، العروي. مفهوم الدولة، ط9،الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011.
21. غيوم، سبيرتان-بلان. الفلسفة السياسية في القرنين التاسع عشر والعشرين، ترجمة: عز الدين الخطابي،بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 2011.
22. ماكس، فيبر. العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة، ط1،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
23. فيبر. الاقتصاد والمجتمع،الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات، ترجمة: محمد التركي،ط1،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015.
24. أمونيل، كانط. المشروع الدائم للسلام، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، 1952.
25. كانط. الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني،ط1،بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012.
26. محمد عزيز، الحبابي. من الحريات إلى التحرر، ط1،بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
27. عبد الوهاب، المسيري. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1، سوريا: دار الفكر، 2002.
28. مونتسكيو، روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، ج2،مصر: دار المعارف، 1953.
29. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1987.
30. نزيه ن.الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة: أمجد حسين،ط1بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.
31. هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط3،بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007.

32. وائل الحلاق، الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة: عمرو عثمان، ط1، قطر: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2015.

Translated Arabic References: **ترجمة مصادر ومراجع اللغة العربية:**

1. Edmund, Husserl, *Azmat Al-Ouloum Al-Europpia Wal Phenomenologia Attranscendentalia*: tarjamat: Ismail Mossadeq, tab'a 1, Beirut: Al-Munadhdhama Al-Arabiya Littarjama, 2008.
2. Alan, Toran. *Pradegma Lifahm Alam Al-Yaoum*: tarjamat George Suleiman, tab'a 1, Beirut: Al-Munadhdhama Al-Arabiya Littarjama, 2014
3. Izaiah Berlin, *Nasij aAl-Insan Al-Fasid*, tarjamat: Sumaya Foul Aboud, tab'a 2, Beirut: Dar Al-Saqi, 2016.
4. Pierre, Bourdieu, *Masa'il Fi 'Ilm Al-Ijtima'*, tarjamat: Hana Sobhi, tab'a 1, Hai'at Abu Dhabi Linnash Wassiyaha. 2012
5. Bourdieu. *'An Addawla : Durous fi College Doverans*, 1989 ,1992 , tarjamat: Naseer Marwa, tab'a 1, Qatatr: Al-Markaz Al-Arabi Lil Abhath Waddirasat Assiyasiya, 2006.
6. Tzvetan, Todorov. *Rooh Al-Anwar*, tarjamat: Hafedh Quiaa, tab'a 1, Al-Mghrib: Dar Tubqal Linnashr, 2007.
7. Thomas, Hobbes. *Al-Fyathan, Al-Usoul Attabi'iya Wassiyasiya Lisultat Addawla*, tarjamat: Diana Harb, wa Boshra Saab, tab'a 1, Beirut: Dar Al-Farabi, 2011.
8. Jean Jack Rousseau, *Al-'Aqd Al-Ijtima'i aw Mabadi' Alhuquq Assiyasiya*, tarjamat: Adel Zuaite, tab'a 2, Beirut, Al-Abhath Al-Arabiya, 1995.
9. George, Qaram. *Tarikh Europa Wabina' Usturat Algharb*, tarjamat: Rali Diban, tab'a 1, Beirut: Dar Al-Farabi, 2011.
10. John, Rolls. *Qanoun Ashshu'oub Wa Awda ila Fikrat Al-'Aql Al-'Amm*, tarjamat: Muhammad Khalil, tab'a 1, Al-Majlis Al-A'la Liththaqafa, 2007.
11. ___., *Al-Adala Ka Insaf: I'ada wa Siyagha*, tarjamat: Hader Hadj Ismail, tab'a 1, Beirut: Al-Munadhdhama Al-Arabiya Littarjama. 2009.
12. John Stuart, Mill. *Usus Allibiraliya Assiyasiya*, tarjamat: Imam Abdel Fattah Imam, Michael Mitias, tab'a 1, Misr: Maktabat Madbuly, 1996.
13. Hazem El-Balawi, *'An Addimoqratiya Allibiraliya: Qadhaya Addimoqratiya*, tab'a 1, Misr: Dar Ashshuruq, 1993.
14. Hannah,, Arendat. *Massiyasa?* tarjamat: Zuhair Al-Khuwaildi, Salama Al-Haj Mabrouk, tab'a 1, Beirut: Manshourat Al-Ikhtilaf, 2014.
15. Rafiq, Abdussalam. *Fil Ilmania Waddine Waddimoqratiya: Al-Mafahim Wassiaqat*, tab'a 1, Beirut: Addar Al-Arabiya Lilouloum. 2007
16. Sigmont, Baumann. Al-Hadatha Assa'ila, tarjamat: Hajaj Abu Jabr, tab'a 1, Beirut:

Ashshabaka Al-Arabiya Lilabhath Wannashr, 2016.

17. ___. *Al-Khawf Assa'il*, tarjamat: Hajaj Abu Jabr, tab'a 1, Beirut: Ashshabaka Al-Arabiya Lilabhath Wannashr, 2017.
18. Assayed, Wild Abah, *Addine Wassiyasa Wal-Akhlaq: Mabahith Falsafiya Fissiyaqain Al-Islami Walgharbi*, tab'a 1, Lobnan: Jadawil Linnashr, 2014.
19. Taha, Abderrahman. *Su'al Al-Akhlaq, Musahama Finnaqd Al-Akhlaqi Lilhadatha Alghar biya*, tab'a 1, Addar Al-Baydha: Al-Maghrib, Almarkaz Al-Thaqafay Al-Arabi, 2000.
20. Abdullah, Al-Erwi. *Mafhum Addawla*, tab'a 9, Addar Al-Baydha: Al-Maghrib, Almarkaz Al-Thaqafay Al-Arabi, 2011
21. Guiaume, Spertan-Baln. *Al-falsafa Assiyasiya fi Al-Qarnayn Alttasi'Ashar Walishrin*, tarjamat: Izzeddine al-Khattabi, Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihda Al-Arabiya, 2011.
22. Max, Weber. *Al-Ilm Wassiyasa Biwasfihima Hirfa*, tarjamat: George Kattoura, tab'a 1, Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihda Al-Arabiya, 2011.
23. ___ *Al-Iqtisad Walmujtama': Al-Iqtisad Walandhima Al-Ijtima'iya Walquwa Al-Mukhalafat*, tarjamat: Muhammad Al-Turki, tab'a 1, Beirut: Markaz Dirasat Al-Wihda Al-Arabiya, 2015.
24. Immanuel, Kant. *Al-Mashru' Adda'im Lissilm*, tarjamat: Othman Amin, Al-Qahira: Al-Maktaba Al-Anglo Masriya, 1952.
25. ___. *Addine fi Hudud Mujarrad Al-Aql*, tarjamat: Fathi Al-Maskini, tab'a 1, Beirut: Jadawil Linnashr Wattawzi', 2012.
26. Muhammad Aziz al-Hababi. *Mina Al-Hurriyat Ila Attaharrur*, tab'a 1, Beirut: Ashshabaka Al-Arabiya Lilabhath Wannashr, 2014.
27. Abdel-Wahab, al-Masiri., Al-Falsafa Al-Maddiya Watafkik aAl-Insan, tab'a 1, Souriya: Dar Al-Fikr, 2002.
28. Montesquieu, *Rooh Ashsharai'*, tarjamat: Adel Zuaiter, Misr: Dar Al-Maarif, 1953.
29. Michel Foucault, *Hafriyat Al-Ma'rifa*, tarjamat: Salem Yefout, tab'a 1, Al-Maghrib: Al-Markaz Aththaqafi Al-Arabi, 1987.
30. Nazih N. Al-Ayoubi, Tadhkhim Addawla Al-Arabiya, Assiyasa Walmujtama' Fi Al-Sharq Al-Awsat, tarjamat: Amjad Hasayina, tab'a 1, Beirut: Al-Munadhdhama Al-Arabiya Littarjama, 2010.
31. Hegel, *Usul Falsafat Al-Haq*, tarjamat: Imam Abd al-Fattah, tab'a 3, Beirut: Dar Attanwir Littiba'a Wannashr Wattawzi', 2007.
32. Wa'el Al-Hallaq, Addawla Al-Mustahila, Al'Islam Wassiyasa wa Ma'zaq Al-Hadatha Al-Akhlaqi, tarjamat: Amr Othman, tab'a1, Qatar: Almarkaz Al-Arabi Lilabjath Wadddirasat Assiyasiya, 2015.

A Critical Study of the Concept of the Modern State By Wael Al-Hallak

Abdelhalim Mahourbacha

College of Humanities and Social Sceinces - Mohamed Lamine Debaghine Univrsity

Setif 2 - Algeria

Abstract:

This study aimed to clarify the concept of the modern state as defined by Wael Al-Halaq and the methodological tool he used to approach the subject. The study sought to clarify the characteristics of the form of the modern state. Al-Hallak specified five characteristics: the state as a historical product, sovereignty as a metaphysical essence, legal legislation and legitimate violence, bureaucratic apparatus, mental rationalization, social domination and politicization. The study also dealt with the moral criticism Al-Hallak addressed to the modern state, including: criticism of the principle of the separation of powers, the separation of the legal and the moral in the state, the concept of sacrifice, and the social control of the human self.

Keywords: Modern State, Moral Criticism, Model, Concept.