جامعة الجزائر (2) أبو القاسم سعد الله
بوزريعة - الجزائر

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفـــة

المواطنـــــة ودولــة الحق والقانون

عند

مونتسكيو وجون ستيوارت مـــل

إعداد الطالب:
محند أعراب قزرون

إشراف الدكتور:
أحمد وارث

أعضاء لجنة المناقشة

الإسم واللقب	الرتبـــة	الجامعـــة	الصفـــة
أمال علاوشيش	أستاذة التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسة
أحمد وارث	أستاذ محاضر - أ	جامعة الجزائر 2	مشرفا
أمينة شيكو	أستاذة التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة	مناقشة
أحمد زيغمي	أستاذة محاضر - أ	جامعة قاصدي مرباح - ورقلة	مناقشا
جميلة حنيفي	أستاذة التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مناقشة
أحمد ناشف	أستاذ محاضر - أ	جامعة الجزائر 2	مناقشا

2020 - 2019

كلمة شكـــر

أحمد الله وأشكره الذي وفقني على إتمام هذا العمل، وأتقدم بجزيل الشكــر والامتنان العظيم والتقدير إلى الأستاذ المشرف الدكتور "أحمـد وارث" على الدعم والعون المستمر الذي وجدته منه منذ إشرافه عليَّ في رسالة الماجستير، وكل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا البحث.

إهـــداء

إلــى روح والدي رحمه الله، الذي كان
أفضل سند لي؛

إلى والدتي أطال الله عمرها؛

إلى زوجتي رفيقة الدرب التي أتقاسم معها
مــر هذه الحياة وحلــوها؛

إلــى أبنائي؛

أهدي هذا العمل المتواضع.

خطـة البحث

مقدمة

القسم الأول: مفاهيم عامة

الفصل الأول: في المواطن والمواطنة

I. مفهوم المواطن والمواطنة
   1) المعنى اللغوي
   2) المعنى الاصطلاحي
II. قضايا وتحديات المواطنة
III. التطور التاريخي لمفهوم المواطنة
   1) المواطنة اليونانية
   2) المواطنة الرومانية
   3) المواطنة في العصر الوسيط
   4) مواطنة عصر الثورات – مواطنة الحقوق
   5) المواطنة المعاصرة – مواطن ما بعد الدولة الأمة

الفصل الثاني: في دولة الحق والقانون

I. في فلسفة القانون
II. تحليل فكرة الحق
   1) تعريف الحق ووجوده
   2) أنواع الحقوق وأقسامها
III. تحليل فكرة القانون
   1) ماهية القانون
   2) مصادر القانون
   3) أقسام القانون وفروعه

الفصل الثالث: تاريخ موجز للقانون – القانون الروماني

I. النظم القانونية الشرقية
   1) قوانين بلاد ما بين النهرين
   2) قوانين مصر الفرعونية
II. النظم القانونية الغربية
   1) بلاد الإغريق

2) القانون الروماني
أ. أهمية القانون الروماني
ب. مراحل تطور القانون الروماني
ت. مصادر القانون الروماني

القسم الثاني: مونتسكيو يؤسس قواعد جديدة لعلم السياسة

الفصل الرابع: نظرية جديدة في القانون
I. في القانون الطبيعي
II. في القانون الوضعي

الفصل الخامس: نظرية الحكومات
I. النظام الجمهوري
II. النظام الملكي
III. النظام الاستبدادي

الفصل السادس: نظريـة المناخ

الفصل السابع: أسطورة الفصل بين السلطات
I. الأنظمة القائمة على مبدأ الفصل
1) النظام الرئاسي
2) النظام البرلماني
II. الأنظمة القائمة على مبدأ تركيز السلطات
1) حكومة الجمعية أو النظام المجلسي
2) النظام شبه الرئاسي

الفصل الثامن: في القانون وعلاقته بالحرية
I. مفهوم الحرية السياسية
II. في حرية المواطن

القسم الثالث: مل والديمقراطية النيابية

الفصل التاسع: بين النظرية والتطبيق
I. المنفعة هي المعيار الأول لجميع القيم
II. مل يحدد معنى جديدا للنفعية
III. في الصلة بين النفعية والحرية

الفصل العاشر: في الحرية الفردية والمواطنة

I. الحرية المدنية والسياسية
II. الشخصية الفردية وحدود سلطة المجتمع على الفرد
III. مبدأ الحرية هو مبدأ العدالة

الفصل الحادي عشر: المواطنة والحكومة النيابية

I. معايير الحكومة النيابية
II. وظيفة ومهام الحكومة النيابية
III. الحكومة النيابية والديمقراطية الليبرالية

القسم الرابع: دولة الحق والقانون؛ بين تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة

الفصل الثاني عشر: الديمقراطية على المحك

I. المواطن وفقدان الثقة
II. تغييب المواطنة وإعاقة التغيير
III. نحو تفعيل المواطنة

الفصل الثالث عشر: المواطنة والتغيير

I. ممارسة الديمقراطية
II. نحو عقد مدني جديد
III. نحو نظرية ديمقراطية جديدة

الفصل الرابع عشر: حكومة المواطنين

I. وظيفة ومهام الدولة
II. علاقة المواطن بالحكومة
III. تفعيل الذكاء الجماعي

خاتمة

مقدمــة :

عادة ما يرتبط مفهوم المواطن والمواطنة بدولة الحق والقانون. ولا يمكن الحديث عن دولة القانون دون أن نستدعي نقيضها، أي الدولة الإمبراطورية التقليدية أو الشمولية المستبدة في المفهوم الحديث، والدولة البوليسية في المفهوم المعاصر. إن الفرد في الدولة الإمبراطورية والشمولية هو مجرد رعية (sujet) قليلا ما تمنح له بعض الحقوق يحسبها امتيازات، لأنها كانت تعد منحة وهبة (في نظر حكامه وفي نظره هو)، بينما في دولة القانون الفرد هو بالأساس مواطن (citoyen) وصاحب حقوق راسخة يضمنها ويحميها القانون. ومنه فإن دولة القانون هي دولة الحق، أي دولة تضمن لأفرادها، بالأحرى لمواطنيها، حقوقهم المختلفة، سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها... بصورة قانونية، أي بوصفها حقا وليس هبة، دون تمييز ولا إقصاء. فدولة الحق والقانون هي تعبير عن المواطن وتجسيد لمؤسسات حقوقية تضمن وتحمي حقوقه.

ظهر هذا المفهوم وتبلور أكثر حديثا في حدود القرن السابع عشر، مع ظهور الدول الأوربية الحديثة خاصة بعد الثورة الفرنسية، إذ أصبح لكل دولة سيادة مطلقة على حدودها الجغرافية، ولها الحق في أن تبسط نفوذها وسلطتها على كل من يقطن داخل هذه الحدود. من أجل منع استبداد الدولة وتعسفها في استخدام السلطة، ظهرت فكرة المواطن الذي يتمتع بحقوق غير قابلة للمساومة ولا للاعتداء من أي كان. من بين أهم هذه الحقوق نجد الحقوق المدنية التي تنظم علاقته بغيره من المواطنين، والحقوق السياسية التي تحدد علاقته بالسلطة (الدولة أو الحكومة)، وإسهامه في العمل السياسي وفي اتخاذ القرارات، وحقوق اجتماعية ترتبط بالشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها... ومنه تكون المواطنة هي رابطة التعايش السلمي بين أفراد يعيشون في زمان ومكان معينين (في إطار الدولة).

من كل ما سبق، يمكن القول أن المواطنة ودولة الحق و القانون مفهومان لا يمكن عزل أحدهما عن الآخر، كما يستدعيان مفاهيم ومصطلحات أخرى نعالجها في هذا

البحث المعنون بـ: "المواطنة ودولة الحق والقانون عند مونتسكيو وجون ستيوارت مل". من أهم هذه المصطلحات: الحرية، الفضيلة السياسية، القوانين والتشريعات (أصلها، مصدرها...)، الحكومة النيابية، فكرة الشرعية والمشروعية، الديمقراطية ونظام الانتخابات،... كلها مصطلحات ترتبط ببحثنا وتساعد على فهم ومعالجة إشكالاته.

هذه المصطلحات والأفكار نعالجها حسب مفكرين ومنظرين سياسيين عظيمين في العصر الحديث في أوربا وهما: "مونتسكيو، وجون ستيوارت مل". (Montesquieu et John Stuart Mill). لكن هذه الدراسة ليست دراسة مقارنة بين الاثنين، كأن نستعرض أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بينهما، بل نقوم باستعراض وتحليل أفكار ونظريات كل منهما. إن القاسم المشترك بين مونتسكيو ومل هو علم السياسة، وكذلك الثورة التي أحدثاها في المنهج (منهج دراسة العلوم الاجتماعية)

يعتبر مونتسكيو مؤسس علم السياسة، باعتراف كل من أوغست كونت وإميل دوركهايم، وهو أمر لم ينكره أحد إلى اليوم، وأحد أكبر وأهم المنظرين السياسيين الذين مهدوا للثورة الفرنسية، كما تميز كذلك بالثورة المنهجية التي أحدثها في دراسة العلوم الاجتماعية وعلم التاريخ. لقد قام بصياغة جملة من المبادئ النظرية جعل للعلوم الاجتماعية منهجا مماثلا لمنهج العلوم الطبيعية، بحيث يمكن تفسير الاجتماع الإنساني تفسيرا علميا. فخالف بذلك كل سابقيه (هوبز، ديكارت، سبينوزا، لوك...). لقد أحدث قطيعة معرفية ومنهجية معهم رغم اعتباره استمرارا لهم فكريا. كما خالف كذلك فلاسفة العقد الاجتماعي وإنكاره لفكرة القوانين الطبيعية، وكذلك أصل الاجتماع البشري.

أسس مونتسكيو قواعد جديدة لعلمي السياسة والتاريخ منفصلة عن النظرة التقليدية المبنية على الأخلاق والميتافيزيقا (الأخلاق بالمفهوم اللاهوتي)، كما لم يهتم كذلك بفكرة البحث عن الدولة المثلى بالصورة التقليدية، كما كانت لدى الوسيطيون أو اليونان. فكانت

ثمرة جهوده كتابه "روح القوانين" " L'esprit de Loi"، والذي كان موضوعه البحث والفحص عن علاقة القوانين الوضعية وجملة العوامل المؤثرة فيها، كطبيعة نظام الحكم، طبيعة الأرض، المناخ، الدين، العادات والتقاليد...جملة هذه العوامل هو ما يشكل روح القوانين. إن هدف مونتسكيو من وراء هذا المؤلف هو تفسير القوانين بظروف طبيعية تعلم بالملاحظة والتاريخ. هنا تكمن الثورة المنهجية التي أحدثها في دراسة العلوم الاجتماعية دراسة علمية.

عالج مونتسكيو في كتابه هذا، عدة مسائل هامة غيرت نظرة السياسيين نحوها؛ أولى هذه المسائل نجد مسألة أشكال الحكم (أنظمة الحكم) ومبادئ كل نظام. واشتهر كذلك بنظرية الفصل بين السلطات في الدولة (التشريعية، التنفيذية، القضائية). كما اهتم أيضا بموضوع الحرية التي جعلها شرطا ضروريا لقيام واستمرار وتطور أي مجتمع، حيث جعل من استقلال هذه السلطات عن بعضها البعض الضامن الأكبر للحرية. لقد بدا تأثره الكبير بما كان سائدا في إنجلترا وبدستورها الذي عمل على تحليله.

أما جون ستيوارت مل يعتبر هو الآخر من أهم المنظرين والممارسين للسياسة في القرن التاسع عشر في إنجلترا، والذي امتد تأثير أفكاره إلى باقي أنحاء العالم.

يرى مل في الاستنتاج، المنهج الأساسي للعلوم المعنوية (الاجتماعية). فمن عملية تعديل للدستور مثلا، يمكن التنبؤ بنتائج هذه العملية. اتفق مع مونتسكيو في مسألة أصل الاجتماع البشري أو ما اصطلح عليه هو بـ: "أصل الحكومة"، ورفض هو الآخر نظرية العقد الاجتماعي. أما ما يميز مل عن مونتسكيو فهو كونه (مل) يجمع بين التنظير والممارسة الميدانية، أي بين النظرية والتطبيق. مل مارس السياسة في الميدان، بحيث كان نائبا بالبرلمان، وكان وراء اقتراح الكثير من مشاريع القوانين، كتعديل النظام الانتخابي، وصلاحيات البرلمان، وعمل مجلس الوزراء، وتحديد وظائف النائب وصلاحياته وكذا الوزراء.

وركز كثيرا على فكرة مهمة جدا وهي الاعتماد على الكفاءات. أما وظيفة البرلمان فقد حددها في مراقبة عمل الحكومة والإشراف على أعمالها وليس المشاركة في الحكم المباشر.

الفكرة الجوهرية التي تناولها فكر مل السياسي هي فكرة الحكومة النيابية والدستور الملائم للديمقراطية النيابية، وهي مسألة ليست بالبسيطة، إذ سعى مل إلى شرح وتبيان دور التمثيل في الحكومة النيابية في أدق تفاصيله، مع تحديد صلاحيات النائب ودور البرلمان في عملية التشريع. وهذا ما جسده في كتابه: "تأملات في الحكومة النيابية" "Considération sur le gouvernement représentatif". وجعل مل من نظام الحكومة النيابية أو الشعبية نظام الحكم الأمثل.

كما عالج مل كذلك مسألة جوهرية أخرى في الديمقراطية النيابية والمتمثلة في حكم الأغلبية الذي تفرزه الانتخابات. وهي المسألة التي عالجها في كتابه: "في الحرية" (de la liberté) حيث قدم فيه حلولا لهذه الإشكالية، وهذا ما سماه بطغيان الأغلبية. يرى مل في الديمقراطية النيابية أنها الكفيلة بضمان حرية الفرد المواطن؛ وذلك حين تصل إلى إزالة التعارض الموجود بين الحاكم والمحكوم، حيث أن الأول يمثل مصلحة الثاني، أي غاية الحاكم هو خدمة المحكوم والسهر على حمايته وحماية ممتلكاته واحترام حريته وإرادته.

من كل ما سبق نقول: أن الهدف الذي يسعى مل إلى تحقيقه وبلوغه هو سعادة الأفراد. وهذا ما يتحقق لهم في إطار مجتمع متحضر، يشعرون فيهم أنهم أحرار في أن يتعقبوا مصالحهم الخاصة بمواهبهم الخاصة كما يفهمونها، من دون ضغوط ولا وصاية ولا إملاءات خارجية، وفي ظل نظام كاف من التربية.

يكون الفرد، بهذا المنظور، وفي إطار نظام ديمقراطي يضمن له حقوقه ويحترم إرادته، يحميه ويحمي ممتلكاته ويحفظ حريته، ويشارك في العملية السياسية، هو ذلك المواطن الذي

يهب الدولة شرعيتها عن طريق العملية الديمقراطية، والدولة بدورها وبفضل مؤسساتها وهيئاتها تلعب دور الضامن والحافظ لحقوق مواطنيها.

ومن هنا اقترنت الدولة الحديثة والمعاصرة بالديمقراطية، إذ لا يمكن أن تقوم دولة القانون إلا في جو ومناخ ديمقراطي، بل إن دولة الحق والقانون هي من مقتضيات الديمقراطية الفعلية. فالديمقراطية وما تستلزمه من آليات، هي شرط أساسي لبناء دولة القانون التي يحقق فيها الفرد حريته وسعادته، بل يحقق ذاته أيضا.

هذه هي وظيفة الفلسفة السياسية، إنها تقوم بتحليل المفاهيم وإزالة اللبس والغموض عنها، ووضع نظريات من أجل تفسير الظواهر السياسية والاجتماعية، معتمدة على البرهان العقلي، وتعمل على إضفاء المعقولية على ما هو كائن وما يجب أن يكون.

كنا قد أشرنا في المقدمة إلى أن دولة القانون لها الحق في بسط سلطتها ونفوذها على كل من يقطن داخل حدودها. **متى يصبح الفرد مواطنا بالفعل داخل الدولة؟ وما هي حدود وطبيعة سلطة هذه الدولة على مواطنيها، على حريتهم؛ حتى لا تتحول إلى أداة للتعسف والاستبداد؟** بتعبير آخر؛ **ما هو النظام السياسي الأنسب لتحقيق المواطنة الفعلية، وما هي المبررات التي بموجبها نتقبل هذا النظام، ونذعن لأوامر الدولة، ونخضع لسلطتها بحرية وإرادة؟**

تتفرع عن هذه الإشكالية عدة إشكالات فرعية منها: كيف نحكم على قانون ما أنه عادل (Juste) وشرعي، وأن هذا النص (القانوني) صحيح (Vrai) ؟ من له السلطة في التقرير فيما هو صائب وصحيح؟ وهناك إشكالية أخرى قلَّ ما عالجها المفكرون والفلاسفة والمتعلقة بعلاقة المجتمع بالفرد، وبحريته. فما هي طبيعة وحدود سلطة المجتمع التي يمكنه ممارستها بصورة شرعية على الفرد؟ كما يمكن التطرق هنا إلى الأقليات، دورها ومصيرها داخل المجتمع. طبعا كل هذا يكون حسب آراء كل من مونتسكيو وجون ستيوارت مل.

هذه هي أهم الأفكار التي يتمحور حولها بحثنا، وسنسعى بقدر المستطاع إلى الفصل فيها، وقسمناه إلى أربعة أقسام رئيسية، وقسمنا كل قسم إلى فصول على النحو التالي:

القسم الأول: نعرض فيه جملة من المفاهيم العامة حول مفهوم المواطن والمواطنة ودولة الحق والقانون. وينقسم هذا القسم إلى ثلاثة فصول؛ في الفصل الأول نتناول فيه مفهوم المواطن والمواطنة. في الفصل الثاني نستعرض مفهوم مصطلحي الحق والقانون. وفي الفصل الثالث نقوم بعرض موجز لتاريخ القانون لاسيما القانون الروماني.

القسم الثاني: ندرس فيه القواعد الجديدة التي أسسها مونتسكيو لعلم السياسة، والثورة المنهجية التي أحدثها. قسمنا هذا القسم إلى خمسة فصول: نتناول في الفصل الأول نظريته الجديدة في القانون، وفكرة إنشاء القوانين الوضعية في مقابل القوانين الطبيعية. ثم نستعرض في الفصل الثاني أشكال الحكومات ومبادئ كل منها. ندرس في الفصل الثالث نظريته عن المناخ وتأثيرها على القوانين. وفي الفصل الرابع نعرج على نظريته الشهيرة في الفصل بين السلطات، تأويلاتها وتطبيقاتها المختلفة. في الفصل الخامس والأخير نحاول معرفة كيف ربط مونتسكيو بين القانون وحرية المواطن.

القسم الثالث: وهو مخصص لجون ستيوارت مل. فيه نتطرق إلى موضوع الديمقراطية النيابية عنده. يتفرع هذا القسم إلى ثلاثة فصول؛ نعالج في الفصل الأول كيف جمع مل بين النظرية والتطبيق، وذلك من خلال مذهبه النفعي حيث جعل من المنفعة المعيار الأول لجميع القيم؛ ثم نستعرض في الفصل الثاني فكرة مهمة جدا تعتبر الضامن الأكبر لنجاح الديمقراطية ألا وهي الحرية. وفي الفصل الثالث والأخير نتناول أفكاره عن الحكومة النيابية والديمقراطية الليبرالية.

القسم الرابع: يمثل هذا القسم ثمرة عملنا، إذ فيه حاولت ربط كل الأفكار التي قمت بتحليلها في الأقسام السابقة وإمكانية إسقاطها على واقعنا، خاصة ونحن نعيش أزمة

سياسية حادة تتزامن مع هذا الظرف. في هذا القسم سعيت لإظهار الأسس والمبادئ التي يجب أن تقوم عليها فعليا كل دولة تريد أن تكون دولة الحق والقانون. يتفرع هذا القسم إلى ثلاثة فصول؛ في الفصل الأول نتحدث فيه عن أزمة الديمقراطية في مجتمعاتنا، وما انجر عن ذلك من فقدان للثقة بين الحاكم والمحكوم بسبب غياب أو تغييب للمواطنة. في الفصل الثاني؛ بحثت في كيفية إعادة تفعيل هذه المواطنة المفقودة من خلال تفعيل الممارسة الديمقراطية الحقيقية، من أجل تحقيق التغيير، واستعادة تلك الثقة الضائعة بين الدولة أو الحكومة ومواطنيها. في الفصل الثالث والأخير سأتطرق نموذج الحكومة التي يكون فيها المواطن هو السيد وهو الأساس، حكومة تعمل على تحقيق رفاهية وسعادة مواطنيها، وصيانة حقوقهم وكرامتهم. ذلك ما يكون في إطار ما أسميته بـ: "حكومة المواطنين"

إن الهدف من هذا البحث ليس تقديم طبيعة ومفهوم المواطنة ودولة الحق والقانون، ولا تقديم نموذج عن كيف يجب أن تكون حقوق وواجبات المواطن في إطار الدولة فحسب، بل الهدف الأسمى هو التفكير في مواطن اليوم، مهما كانت جنسيته أو لونه أو دينه، التفكير في معنى السياسي (Le politique) والجماعة السياسية (Communauté politique) التي تكون طبيعتها مرتبطة بالتاريخ والإرادة الحرة للمواطنين.

من أجل بلوغ ذلك، نقوم بالمقاربة والموازنة بين مهام الفلسفة عامة والفلسفة السياسية خاصة، والتفكير في طبيعة الجماعة السياسية وأسس الروابط الاجتماعية مع تاريخ المؤسسات والهيئات ومقوماتها، مع عملية الاقتراع والانتخابات. من دون إغفال دور التربية والعلم والمعرفة، السياسية منها خاصة، وكذلك الاقتصاد وعلم الاجتماع في ذلك.

القسم الأول

مفاهـــيم عامـــة

الفصل الأول: في المواطن والمواطنة

I. مفهوم المواطن والمواطنة
II. قضايا وتحديات المواطنة
III. التطور التاريخي لمفهوم المواطنة

الفصل الثاني: في دولة الحق والقانون

I. في فلسفة القانون – دورها وأهميتها
II. في تحليل فكرة الحق
III. في تحليل فكرة القانون

الفصل الثالث: تاريخ موجز للقانون – القانون الروماني

I. النظم القانونية الشرقية
   1. قوانين بلاد ما بين النهرين
   2. قوانين مصر الفرعونية
II. النظم القانونية الغربية
   1. بلاد الإغريق
   2. القانون الروماني
      أ. أهمية دراسة القانون الروماني
      ب. مراحل تطور القانون الروماني
      ت. مصادر القانـون الروماني

القســـم الأول

مفاهـــيم عامـــة

نستعرض في هذا القسم مختلف التعاريف والمفاهيم لأهم المصطلحات التي يتضمنها هذا البحث. فلا يمكن الحديث عن دولة القانون دون المرور بمفهوم أو بفكرة المواطنة التي هي ركيزتها الأساسية، نفس الشيء كذلك للمواطن والمواطنة الذين يرتبطان هما أيضا بفكرة الحقوق والواجبات وبالقانون (القوانين)، ويرتبط كذلك مفهوم المواطن والمواطنة بطبيعة الدولة أو السلطة السياسية السائدة؛ فعادة ما تُقابل دولة القانون بنقيضها، أي بالدولة الإمبراطورية أو الشمولية المستبدة في المفهوم الحديث، والدولة البوليسية في المفهوم المعاصر. دولة الحق والقانون هي الوحيدة، تقريبا، التي يكون فيها الفرد يحمل صفة المواطن. لهذا كان اهتمامنا بدراسة هذا النمط من الدولة، لأنها هي التي تضمن لأفرادها، بل بالأحرى لمواطنيها حقوقهم المختلفة بصورة قانونية، بصفتها حقا وليس هبة، وتكرس لهم جوا من الحرية والمساواة التي بدونها لا يمكن للمواطنة أن تتبلور وتزدهر، ومنه تصاب الدولة بالضعف والتقهقر والتخلف.

نلاحظ إذن مدى التداخل الموجود بين هذه المفاهيم والمصطلحات؛ ونظرا لإيماننا العميق بأن الفلسفة عامة والفلسفة السياسية خاصة ليست ذلك البحث التأملي النظري المحض كما يعتقد الكثيرون، بل هي مرتبطة ومتعلقة بواقعنا العيني الملموس والراهن، وهو الشيء الذي دفعني للبحث في هذا الموضوع، خاصة لما نلاحظ مدى التخلف الذي نعيشه في كل القطاعات، ناهيك عن مصادرة حقوق المواطن وحريته في مجتمعاتنا والتي أوقعته في القهر والاستبداد لسنين بل لقرون عدة ولا تزال. فارتأيت إذن أن أقترب ولو قليلا من تجارب الأمم المتحضرة والمتقدمة، حتى نبطل تلك المناورات السياسية –إن صحت تسميتها كذلك– التي تستغل آليات ومؤسسات الدولة لأغراض شخصية، أو

لفائدة جماعة معينة تستفيد وحدها من هذا الريع، وتتحجج بأنها تعمل للصالح العام، وتسعى لتحقيق الأمن للمواطن وللمجتمع، وأنها تصبوا إلى تحقيق العدالة الاجتماعية.

سنقوم إذن في هذا القسم من البحث بالوقوف عند مختلف هذه المصطلحات، وأحاول أن أعطي لكل منها مفهومه الصحيح، أو لعلنا نقترب من ذلك بقدر المستطاع، حتى يتسنى لنا الوقوف عند المبادئ والأسس الفلسفية التي تقوم عليها دولة الحق والقانون، دولة يحترم فيها حقوق المواطن، دولة تقوم على مبدأ بسيط هو: "*ضرورة احترام الحرية الإنسانية كمعطى ثابت وطبيعي*"[1] لأن الحرية والاستقلالية الفردية عنصران مهمان جدا – كما سنرى ذلك عند مل- في تكوين وتربية المواطن، من حيث أن قوة الدولة الفعلية تجد أصلا لها في قوة مواطنيها، وليس في الحكومة ولا في أعضائها المسيرين.

نبدأ هذا القسم من البحث في فصله الأول بعرض مفهوم "**المواطن والمواطنة**"، ثم نقوم بعرض موجز لتاريخ المفهوم وتطوره عبر مختلف الأزمنة وتحدياته الراهنة. في الفصل الثاني نتطرق لمفهوم دولة الحق والقانون -الذي هو مفهوم معقد ومتنوع- من وجهة نظر فلسفية (فلسفة القانون) ثم نعرج على تحليل مفهوم كلمة "**الحق**" وعلاقتها بالمواطنة وارتباطها بفكرة "**الواجب**". كما أنه لا يمكن الحديث عن الحق دون الحديث عن "**القانون**" وعن العلاقة والتداخل الموجود بين الاثنين، حتى نميز بين المصطلحين الذين كثيرا ما يقع الجمع والخلط بينهما. في الفصل الأخير نستعرض تاريخ موجز للقانون، مع التركيز أكثر على القانون الروماني الذي سنكتشف أنه هو الركيزة الأساسية التي قام ولا يزال يقوم عليه القانون الحديث والتشريعات الوضعية إلى يومنا.

[1]- فريدريك باستيا: **القانون**. ترجمة منبر الحرية. الأهلية للنشر والتوزيع عمان. ط. 1. 2012. ص. 6.

الفصـل الأول

في المواطـن والمواطنة

من المفاهيم الهامة التي تفرض نفسها علينا في أيامنا – خاصة في مجتمعاتنا– نجد مفهوم "**المواطنة**" والذي يسعى المفكرون والفلاسفة إلى بلورته من أجل تحقيق غاية جوهرية تتمثل في تنظيم حقوق المواطن وترقيتها، ووضع الأسس السياسية التي يجب أن ترتكز عليها المواطنة من أجل حفظ كيان الدولـة وازدهارها. وهذا ما يهدف اليه كل من مونتسكيو ومـل، أي التأسيس لدولـة تدوم وتدوم لمدة أطول. إلا أن هذا المفهوم لا يزال تواجهه عقبات على المستوى الفكري والتطبيقي، إذ يثير الكثير من الإشكالات والتساؤلات خاصة في الدول المتخلفة، والتي تسعى أطرافا فيها نحو التغيير والتجديد للحاق بركب الحضارة والديمقراطية الفعلية.

ولكي نعطي الموضوع حقه، علينا أن نجيب على التساؤلات التالية: "ما هو مفهوم المواطنة، وما علاقته بالوطن أو الدولة؟ كيف تطور هذا المفهوم عبر مختلف الأزمنة والحضارات إلى يومنا هذا؟ وماهي أهم تحديات المواطنة حاليا؟"

I. مفهوم المواطن والمواطنـة:

المواطنـة مفهوم مرتبط أساسا بطرفيه الرئيسيين "المواطن والدولـة أو الوطن"، والمواطن بصفته عضوا داخل الدولة، فهو لا يكف عن المطالبة بحقوق مواطنته. لذا أصبح التمتع بالمواطنة الكاملة والتامة من أهم المطالب التي ترفعها الشعوب –المتخلفة منها والمتقدمة – في وجه حكوماتها. هذا ما يدل على وجود خلل بين هذين الطرفين حول هذا المفهوم وتطبيقاته في مختلف الدول باختلاف أنظمتها وطبيعة سلطتها السياسية. فما هو مفهوم المواطنة وما هي علاقة هذا المصطلح بالدولة عامة وبدولـة الحق والقانون خاصة؟

نشير منذ البداية إلى تعدد وتنوع المفاهيم التي أسندت لهذا المصطلح، وهي مفاهيم في عمومها، تشمل وتشير إلى الكثير من المواضيع. "*فهناك من يرى فيها نوعا من الأخلاق المدنية (morale civique)، والبعض الآخر يعتبرها مجموعة من الحقوق (droits) التي منها يستفيد الفرد مهما كانت أهليته وجدارته الشخصية؛ وهناك من جعلها إسمنت الهوية الجماعية (le ciment de l'identité collective)، المعْلَم (jalon) الأساسي الذي يسمح للجميع بالمشاركة، أو لانتصار الحداثة السياسية على الأنظمة القديمة. وأخيرا المواطنة عند البعض هي بالعكس تلعب دور الثقل الموازن (contrepoids) الذي هو عامل ضروري لانحرافات الفردانية المعاصرة.*"[1]

نلاحظ من خلال هذه المفاهيم العامة التي استعرضناها هنا كيف أن المواطنة تشكل حجر الزاوية في كل السياسات التي تبحث لنفسها عن حلول لأزماتها داخل الدولة، هذا ما جعل منها مصطلحا يطفوا إلى الواجهة رغم قدمه، إلا أنه يبقى أحد أهم مواضيع الساعة، سواء في الدول الديمقراطية أو في غيرها. فما علينا سوى البحث عن المعني الدقيق للمصطلح. ومن أجل إزالة اللبس والغموض وتحديد مفهوم المواطنة، علينا أن نحدد أولا المعنى اللغوي له، ثم المعنى الاصطلاحي.

1) المعنى اللغوي:

أرجع البعض أصل كلمة "المواطنة" إلى مصدر الفعل "وَطَنَ" و "وَاطَنَ" والذي يعني المشاركة في الموطن والتوافق على العيش المشترك فيه.

- وطن. الوطن: المنزل تُقيم به، وهو موطن الانسان ومحلُّه. وأوطان الغنم والبقر: مرابضها وأماكنها التي تأوى إليها.

[1]- John Pitseys : **Démocratie et citoyenneté**. CRISP. Bruxelles. 2017 N° 88. P. 7.

وطن بالمكان وأوطن أقام (الأخيرة أعلى). وأوطنه: اتخذ وطنا. يقال: أوطن فلان أرض كذا أي اتخذها محلا ومسكنا يقيم فيها.

أما الموطن، فكل مقام قام به الانسان لأمر فهو موطن له.[1]

- وَاطَنَ: مواطنةٌ [وطن] هُ على الأمر، أضمر أن يفعله معه.
- وَطَنَ: وَطْناً بالمكان، أقام به.[2]
- الوطن. ج. أوطان: منزل إقامة الإنسان ولد فيه أم لم يولد.[3]
- المواطن: الذي نشأ معك في وطن واحد أو الذي يقيم معك فيه.[4]

من خلال هذه التعاريف، نفهم أن المواطنة تعني العيش والإقامة في مكان – وطن، بلد– محدد، والتوافق على الفعل والعيش المشترك مع الغير.[5] هذه هي الدلالة اللغوية للمواطنة في اللغة العربية، ولكنه يبقى مفهوما غير تام.

2) المعنى الاصطلاحي:

على عكس التعريف اللغوي الذي لا توجد فيه اختلافات، فإن التعريف الاصطلاحي متعدد ومتنوع وذلك باختلاف المنظور الذي منه يدرس (علم الاجتماع، علم السياسة، القانون، الفلسفة...)، وكذلك البيئة. فنجدها إما تكمل بعضها وتتمها وتطورها، وإما تتعارض وتختلف معها كليا أو جزئيا. ونستعرض هنا أهم التعاريف والمفاهيم الاصطلاحية للكلمة والتي اتفق حولها الفلاسفة والمفكرون. وتكون انطلاقتنا من عرض أهم التعاريف المرجعية لكبار الفلاسفة والتي تعتبر المرجعية الأساسية التي بنيت عليها أغلب الدراسات والأبحاث حول موضوع المواطنة. ثم نستعرض أهم التعريفات الإجرائية (العملية) التي انبثقت من هذه التعاريف المرجعية ومن هذه الدراسات والتحليلات لها. ثم نسعى في

1 - إبن منظور: **لسان العرب** . المجلد 6. الميم – الياء. باب الواو. ص. 4868.
2- **المنجد الأبجدي**. دار المشرق بيروت 1988. ط. 6. توزيع المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر. ص. 1135.
3- المرجع نفسه. ص. 1157.
4- المرجع نفسه. ص. 1025.
5- منير مباركية: **مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية المعاصرة وحالة المواطنة في الجزائر**. مركز دراسات الوحدة العربية. لبنان. ط. 1. 2013. ص. 70 بتصرف.

النهاية إلى محاولة التوفيق بينها لعلنا نصل إلى تعريف أو مفهوم أكثر ترجيحا وأكثر توافقا لمفهوم المواطنة الحالي وعلاقته بدولـة الحق والقانون.

أولى هذه التعاريف المرجعية، نجد تعريف **آرسطو** كما وضعه في كتابه "**السياسة**"، والذي أصبح القاعدة التي تأسست عليه أغلبية الدراسات اللاحقة لموضوع المواطنة. يقول آرسطو فيه: "*لا يكون المرء مواطنا لمحل الإقامة وحده، لأن الإقامة يملكها الأجانب المقيمون والعبيد... إن الشيم المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم.*"[1] أي الذي يشارك في الحياة العامة للدولة، وهذا ما يوضحه في نص آخر: "*إن المواطن هو الفرد الوحيد الذي يمكن أن يكون له صوت في الجمعية العمومية وفي المحكمة وفي المداولة، أيا كان مع ذلك شكل الدولة التي هي عضو فيها.*"[2] هذا المفهوم هو تجسيد لما كان معروفا في الديمقراطية الأثينية آنذاك والتي تعرف "بالديمقراطية المباشرة" التي يشارك فيها كل المواطنون في أشغال الجمعية الشعبية، ويناقشون ويساهمون في كل القرارات المطروحة. فجميع المواطنين إذن، يقررون وبالإجماع في كل ما يهم انشغالات ما كان يعرف بـ "الدولة–المدينة" (l'Etat-cité) في كل القطاعات، الاقتصادية، السياسية، المالية، التشريعية، بل وحتى مناقشة حالات الحرب والسلم مع غيرها من الدول، وسنتحدث عن كيفية تصنيف المواطن وتعيينه في مختلف المهام داخل الدولة في العنصر التالي حين نستعرض تاريخ المواطنة عبر مختلف الأزمنة. إلا أنني أشير إلى أن ما يميز المواطن في الدولة المدينة عند اليونان هو أنه إنسان حر، كما يتساوى كل المواطنين أمام القانون، مع العلم أن مجموع المواطنين لا يشكلون سوى أقلية بالنسبة للعدد الاجمالي للسكان، وهو ما يعاد العشر، لأن النساء والعبيد والأجانب، كل هؤلاء لا يحملون صفة المواطنة في المجتمع اليوناني[3].

1- آرسطو: **السياسة**. ترجمة: أحمد لطفي السيد. منشورات الجمل، بيروت ، ط. 1. 2009. ص. 190
2- المصدر نفسه. ص. 192
3- Anicet le Pors. **La citoyenneté**. Que sais-je. PUF .4em. Edition 2011. P. 4.

فالمعنى الحقيقي للمواطن عند آرسطو إذن يتحدد بالمشاركة في مختلف وظائف الدولة كالقضاء وغيرها. ومنه، فإن مفهوم المواطنة لدى اليونان عامة، ولدى آرسطو خاصة، مرتبط بما يعرف آنذاك بـ: "الدولة – المدينة"، حيث يمارس فيها المواطن كل جهده وطاقته في العمل السياسي والإداري سواء كقاض في الهيئات القضائية، أو كعضو في الجمعيات العمومية (assemblées délibérantes).

ومن بين التعاريف المرجعية المهمة كذلك والتي لها تأثير كبير في كل الدراسات المعاصرة حول المواطنة، وذلك باعتراف العديد من الباحثين والمهتمين بالموضوع، نجد تعريف عالم الاجتماع البريطاني "**توماس همفري مارشال**" (T. H. Marshall)، كما ورد في مؤلفه الذي كتبه سنة 1950 بعنوان: " Citizenship and social class" والذي هو عبارة عن نصوص لمحاضرات ألقاها سنة من قبل على طلبته في جامعة كمبرج: "*المواطنة هي أكثر من مجرد الاعتراف للفرد بوضعية قانونية شكلية، وإنما هي الاعتراف له أيضا بحقوق مدنية وسياسية واجتماعية.*"[1] فالمواطنة إذن هي أولا وضعية قانونية (statut juridique) يتمتع بها كل أفراد المجتمع. ضف إلى ذلك، نجد أن كل هؤلاء الأفراد الذين يتمتعون بتلك الوضعية القانونية هم متساوون فيما بينهم في الحقوق والواجبات التي ترافق هذه الوضعية القانونية. كما حدد كذلك مارشال في تعريفه هذا ثلاث عناصر للمواطنة، وهذه العناصر تتمثل في ثلاث حقوق أساسية هي: الحقوق المدنية، الحقوق السياسية، والحقوق الاجتماعية. إنه شيء جديد لم يسبقه إليه أحد، وهذه العناصر الثلاثة كل منها لها تاريخها الذي ترتبط معه، وهي متتابعة زمانيا في ترتيب كرونولوجي في نفس الترتيب المذكور.

- **المواطنة المدنية**؛ ظهرت وتبلورت خلال القرن الثامن عشر، قرن البيان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن (1789)، وما حمله هذا البيان من حقوق ضرورية للإنسان والمواطن في نصوص كثيرة تمس الحقوق المدنية والحريات التي يجب ضمانها لكل مواطن في

1 - Josefina Syssner, « **No Space for Citizens?: Conceptualisations of citizenship in a functional region**" Citizenship Studies, V 15, no 1 (February 2011) P. 112. **نقلا عن** منير مباركية: مرجع سبق ذكره. ص. 71.

كل دولة، كالحرية الفردية، حرية الفكر، حرية المناقشة، حرية الملكية...وهي كلها حقوق اعتمدت في معظم الدساتير للدول الديمقراطية والمتقدمة.

- **المواطنة الاجتماعية؛** ظهرت وتطورت في القرن العشرين خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. وهي خاصة بالحقوق التي تضمن للمواطن أدنى شروط العيش الكريم، اقتصاديا وماديا واجتماعيا، كالضمان الاجتماعي، الصحة، التربية،...[1] أي أن المواطنة الاجتماعية هي أولا وقبل كل شيء نظام اجتماعي بحكم العيش المشترك للناس داخل الدولة. وهذا يعني أن العلاقات التي تربط بينهم ترعاها مؤسسات وهيئات مختلفة، أولها وأهمها الأسرة، ثم تليها المؤسسات التربوية والتعليمية، ثم الصحية... إلى غيرها.
- **المواطنة السياسية؛** تطورت في القرن التاسع عشر. وهي حقوق لها علاقة بمشاركة المواطن في الحياة السياسية داخل الدولة التي ينتمي إليها، كحق الانتخاب والترشح، ويعتبر حق الانتخاب في أيامنا العامل الأهم والحاسم في رسم وإعطاء صفة المواطنة لكل فرد يعيش في بلد ما وكذلك حق الترشح، لكنه كثيرا ما يُمنح بشروط وضوابط ليست بالسهلة.

المواطنة إذن ليست نظاما اجتماعيا فقط، بل هي نظام سياسي أيضا، وهذا ما يتمثل في الأنشطة التي يقوم بها الفرد داخل مجتمعه قصد تحسين وتطوير أوضاعه وظروفه المهنية والاقتصادية...، هذا العمل كثيرا ما ينجز داخل جمعيات وهيئات سياسية ومهنية مختلفة. حتى يكون المواطن عضوا فعالا داخل مجتمعه، وهو الذي يعطي الشرعية لعمل الحكومة، وله كل السيادة والسلطة في المراقبة والمحاسبة.

مارشال إذن يعطي المواطنة فهما وبعدا جديدين من خلال هذه الأبعاد الثلاثة، مما أزال الكثير من اللبس والغموض عن المصطلح، وأعطاه حيوية أكثر إذ فتح المجال واسعا لأبحاث كثيرة لتطويره و بلورته –بين معارض ومؤيد له– حتى أصبح من أهم التعريفات

1- Marco Martiniello: **La citoyenneté à l'aube du 21em siècle**. Les éditions de l'université de liège. 1999. (بتصرف) P. 11-12.

المرجعية لعصرنا. فكان إذن هو الانطلاقة لكل المهتمين تقريبا بموضوع المواطنة. ويشير مارشال إلى العامل المساعد والمساهم في هذه الديناميكية والحيوية للمصطلح وتطوره، الذي هو الصراع والتعارض بين المؤسسات الاجتماعية وبين جموع الطبقات الاجتماعية السائدة في المجتمع. مثال ذلك، تطور الحقوق المدنية في المجتمع البريطاني كان ثمرة العمل الذي قامت به المحاكم ومجالس القضاء التي كانت تعمل على فرض مفاهيم ومصطلحات واسعة للحرية الفردية أمام البرلمان والحكومة. فكان لهذا التعارض بين السلطة القضائية والسلطتين التشريعية والتنفيذية العامل الحاسم في تطوير المواطنة.[1] كما يشكل الصراع الطبقي داخل المجتمع البريطاني العامل الأساسي الثاني المؤسس والمطور للمواطنة.

مفهوم المواطنة عند مارشال إذن مبني على ثلاثة أبعاد (مدنية، اجتماعية، سياسية) وهو الذي تطور وتبلور من عاملين أساسيين هما التعارض بين سلطات الدولة الثلاث والصراع الطبقي داخل المجتمع. إلا أن هذا المفهوم عرف انتقادات من طرف الكثيرين، وهي انتقادات دفعت بالمصطلح نحو التطور والإثراء. وأكثر ما انتقد به هو جعله لهذا المفهوم ينطبق أكثر على النموذج البريطاني، وتركيزه أكثر على الصراع الطبقي داخل المجتمع؛ ولعل من أكبر منتقديه نجد الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي ألكسي دو طوكفيل (Alexis de Tocqueville)، والذي يضع تعريفا ينفي فيه وجود مثل هذا الصراع، خاصة في المجتمع الأمريكي. وهذا ما فتح الباب لظهور عدة تعاريف جديدة للمواطنة، لا تنحصر في علاقة الفرد بالدولة، بل حاولوا توسيع النقاش إلى العلاقة بين المواطنين فيما بينهم، وبين المجتمع والطبيعة، وكذلك ظهور المواطنة الثقافية تزامنا مع ظاهرة العولمة الزاحفة. فما هو إذن تعريف طوكفيل للمواطنة؟

لقد أعطى طوكفيل هو الآخر تعريفا جريئا للمواطنة وبعدا واسعا وفهما جديدا، وهذا ما أوضحه في كتابه "في الديمقراطية الأمريكية" (De la démocratie en Amérique).

[1] -Marco Martiniello :Opcit. P. 12. (بتصرف)

في هذا التعريف، عمل طوكفيل على حل مشكلة الطاعة أو الخضوع أو الامتثال – امتثال المواطن أو خضوعه لغيره– ليحل محله مبدأ المساواة والتكافؤ؛ وهو فهم يعلي من شأن المواطن في الدولة الديمقراطية على خلاف ما كان عليه سابقا. كيف ذلك؟

قبل الاجابة على هذا السؤال نتوقف أولا عند هذا المصطلح الجديد الذي طرحه طوكفيل في هذا المؤلف، والذي هو: "تكافؤ الفرص" (l'égalité des conditions). "*من بين الأشياء الجديدة التي لاحظتها أثناء إقامتي في الولايات المتحدة الأمريكية، والتي لفتت أكثر انتباهي، تكافؤ الفرص*[1]." هذا التساوي أو التكافؤ في الفرص لاحظه في المجتمع الأمريكي أثناء إقامته هناك، فلفت انتباهه، لكن هناك من استغرب من هذه الملاحظة، خاصة أن ما كان معروفا عن الأمريكيين هو عكس ذلك، أي كان شائعا عنهم سيادة اللامساواة واللاعدل. لكن طوكفيل يقول بالرغم من وجود ذلك في المجتمع الأمريكي إلا أنه لم يكن عائقا أمام أي مواطن في الولايات المتحدة الأمريكية بأن يشعر بأنه متساو ومتكافئ مع غيره من المواطنين[2]. وهذا بسبب عدم وجود الطبقات الاجتماعية، كما في أوربا، ولا وجود لفوارق اجتماعية ولا لامتيازات دائمة وثابتة. هذا ما يولد نفس الطموح لدى جميع المواطنين، ويوفر لهم نفس الفرص ونفس الامكانات ليكون لكل واحد مثل ما لغيره من المواطنين، ويحقق كل ما يطمح فيه. وحسب طوكفيل، إن هذا الإحساس بالتكافؤ والتساوي، على الرغم من عدم التصريح به في الدستور، إلا أنه أمر مغروس في أعرافهم وأخلاقهم.[3]

لنعد الآن إلى سؤالنا السابق. كيف فسر هذا الشعور – الشعور بالتساوي والتكافؤ– أمام مبدأ الخضوع والامتثال. يقول طوكفيل أن هذا الشعور لا يقوم على الحماية التي يضمنها الحاكم للمواطن، كما كان ذلك في المجتمعات الأرستقراطية، أو على الخوف

1- Alexis de Tocqueville: **De la démocratie en Amérique.** T 1. ENAG édition Alger 2 em- edition 1991. P.1.
2- Marie Gaille: **Le citoyen**. Textes choisis. Flammarion Gallimard. Paris. 2018. P. 57.
3-Ibid. P. 57.

منه. "*في الدول الأرستقراطية، إيجار الأرض الزراعية (les fermages) لا يمكن الحصول عليه بالمال فقط، بل بالاحترام أيضا (en respect)، وبالعاطفة (en affection)، وبالخدمة (en service). لكن في الدول الديمقراطية لا يمكن الحصول عليها إلا بالمال (il ne se paye qu'en argent)*."[1] ما نفهم من هذا الكلام أن الشيء الوحيد الذي ينظم العلاقة بين المواطنين فيما بينهم، أو مع الدولة، أو بكلمة واحدة: بين السيد والخادم، هو "العقد" (le contrat)، وهو عقد مؤقت فقط، ومنه فإن الديمقراطية لا تتنافى مع الطاعة والخضوع.

هنا يطرح طوكفيل سؤالا مهما يقول فيه: لماذا السيد له الحق في أن يحكم والثاني عليه واجب الطاعة والخضوع؟ يرى في هذه العملية أنها تعاقد مؤقت وحر بين إرادتيهما؛ طبيعيا ليس أحدهما أقل شأنا من الآخر، ولكن يكونان كذلك مؤقتا فقط بمقتضى العقد الذي يربطهما، أين يكون الواحد سيدا والآخر خادما، فقط في حدود العقد. لكن خارج هذا العقد فكلاهما مواطنين وكلاهما شخصان متكافئين[2]. هذه الفكرة – فكرة الطاعة باسم العقد– عند الإنسان الديمقراطي، نجدها كذلك عند مونتسكيو في "**روح القوانين**"، أين يبحث كل واحد أن لا يكون خاضعا سوى لأمثاله أو أنداده، وينفي فكرة أن لا يكون له سيدا قط[3]. وهي الفكرة التي أخذها منه طوكفيل وطورها، بل وجعل منها فكرة أصيلة من خلال توسعه فيها، وتأسيسه لمفهوم المواطنة عليها. طوكفيل يضع معها مصطلحا جديدا هو "الحالة الاجتماعية" (L'état social) وهو ما يقابله عند مونتسكيو "روح الشعب". ماذا يقصد بهذا المصطلح، وما دوره؟

يقصد طوكفيل بهذا المصطلح، الحالة أو الوضعية الاجتماعية للديمقراطية في الولايات المتحدة الأمريكية والتي قال عنها "*أمريكا هي الدولة الوحيدة حيث يمكننا مشاهدة التطور الطبيعي والهادئ لمجتمعها، وأين كان من الممكن تحديد التأثير الذي تمارسه نقطة الانطلاق*

1- Alexis de Tocqueville : **De la démocratie en Amérique**. T 2. ENAG édition. Partie 2. ch. VI. P. 245- 246
2- Voir. A. de Tocqueville. **De la démocratie en Amérique**. Flammarion. Paris. 1981. P. 225, 226.
3- Voir, Marie Gaille : Opcit. P. 57, 58.

هذه على مستقبل الدول."[1] الحالة الاجتماعية التي تميز الولايات المتحدة الأمريكية بالإضافة إلى مبدأ تكافؤ الفرص، فيها يتساوى السيد والخادم. كيف ذلك؟

يقول طوكفيل: في أية لحظة من الزمن يمكن للخادم أن يتحول إلى سيد، وهو دائما يصبوا إلى ذلك؛ ومنه فالخادم ليس شخصا آخر سوى السيد نفسه، فهم دائما هكذا يتبادلان الأدوار. هذه هي المواطنة الأمريكية.

غياب الفوارق الاجتماعية وغياب الارستقراطية في المجتمع الأمريكي كان عاملا إيجابيا في تطوير مبدأ المساواة، والتأسيس لمواطنة فريدة، وهذا ما كان عاملا حاسما في تشكيل نظام سياسي ذو طابع هادئ بحيث لم يعرف ثورات ولا صراعات. "لقد ناضلت أمريكا من أجل المساواة وعُرف نظامها (régime) على أنه حكومة الشعب[2]."

من كل ما سبق يمكن القول أن المواطنة عند طوكفيل تعني تساوي كل أفراد المجتمع وتكافؤهم في الفرص، وإزالة كل الفوارق التي يمكن أن توجد بينهم وتعيق تحقيق طموحاتهم. نلاحظ كيف جعل إذن من مبدأ المساواة أو تكافؤ الفرص المصطلح الرئيسي في بنائه السياسي وتحليله للنظام السياسي الأمريكي الذي عرَّفه بأنه "حكومة الشعب" (gouvernement du peuple) ولما نتحدث عن الشعب فإننا نتحدث عن المواطنين.

نقول في النهاية عن المواطنة حسب هذه التعاريف الإجرائية الثلاثة التي رأيناها مع آرسطو ومارشال وطوكفيل، أنها قد تطورت وتبلورت في ظروف اجتماعية وثقافية خاصة بالمجتمعات الغربية، وأن فكرة المواطنة المعاصرة هي نتاج وثمرة المصالحة التي تلت الحربين[3]، والتي منها انبثقت كل التعاريف الإجرائية للمفكرين المعاصرين حول المفهوم. تعاريف ارتكزت في أساسها على التعاريف المرجعية، مع ربطها بخصوصية الإنسان المعاصر وما يحيط به من تطور اقتصادي واجتماعي وثقافي وتكنولوجي وسياسي. ولعل أهم فكرة

1- Alexis de Tocqueville : **De la démocratie en Amérique**. ENAG Ed- T1. Partie 1. ch. II. P. 30.
2 - Marie Gaille : Opcit. P.58
3- Marco Martiniello: Opcit. P. 13.

ميزت هذا التطور هي ظهور فكرة ما يعرف بـ: "الدولـة–الأمـة" (L'Etat-Nation) والتي تقوم على نظام ديمقراطي قوامه الحرية والمساواة بين جميع المواطنين، وعلى نظام اقتصادي ليبرالي–رأسمالي يقوم على تقسيم العمل وحرية التجارة والمنافسة النزيهة. المواطنة المعاصرة مرتبطة بكل هذه العناصر: الدولـة، الأمة، الديمقراطية، الحرية، الرأسمالية، الاقتصاد... وهي كلها تعمل وتسعى لتكريس دولـة الحـق والقانون.

من كل ما سبق، يمكن اعتبار المواطنة المعاصرة أنها تتميز بمميزات ثلاث هي:

الأولى؛ تتمثل في كون المواطنة عبارة عن وضع قانوني (statut juridique) يمنح ويعطي حقوقا وواجبات مدنية وسياسية واجتماعية لأعضاء الجماعة السياسية.

الثاني؛ خاص بما أسميناه المواطنة الاجتماعية؛ أي ما يتعلق بالأدوار الاجتماعية المتميزة التي يقوم بها كل مواطن في مجتمعه والتي تسمح له بالاختيار اللائق لما يخدم المصلحة العامة. هنا لابد أن نميز بين الأدوار الاجتماعية والأدوار المهنية والاقتصادية والسياسية، فُيشترط في المواطن أن تكون له الكفاءة اللازمة –وهذا ما سنوضحه أكثر في القسم الثالث مع ج.س. مـل– حتى يكون أهلا للدفاع عن مصالحه بصفته عضوا في إحدى الجماعات الاجتماعية (نقابات، جمعيات،...)

الثالث؛ المواطنة تحتاج إلى جملة من الفضائل الأخلاقية والعقلية والتي هي ضرورية لتكوين مواطن صالح

II. قضايا وتحديات المواطنـة:

الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هي التي طبعت ولا تزال تطبع مفهوم المواطنة عموما والمعاصرة خصوصا، وهذا ما لاحظناه من خلال تعريف مارشال، وما صاحب ذلك من تعاريف إجرائية متعددة، كلها تعمل وتسعى على تطوير المفهوم وأقلمته مع الظروف والتطورات الجديدة.

عرف عالم اليوم تغيرات كثيرة وبصورة متسارعة، بدءا بسقوط جدار برلين معلنا ميلاد مرحلة جديدة في نظام العلاقات الدولية، ونهاية الحرب الباردة بسقوط المعسكر الاشتراكي وتفكك ما كان يعرف باتحاد الجمهوريات السوفياتية (ex-URSS)، وارتسام خريطة جديدة في العلاقات الجيوسياسية للعالم. كل هذا أدى إلى اختفاء العديد من الدول وظهور أخرى جديدة؛ ما طرح، وبإلحاح كبير، ضرورة إعادة النظر حتى في مفهوم المواطنة في هذه الدول وغيرها. مع العلم أن الكثير من تلك الدول عرفت صعوبات اقتصادية وسياسية وأمنية، مما ولَّد موجة كبيرة وواسعة من الهجرة نحو دول أكثر أمنا واستقرارا، وهذا ما أثار العديد من التساؤلات حول التجانس الثقافي للمجتمعات، الذي أصبح غير قادر على مقاومة الزحف العولمي، والتقدم التكنولوجي خاصة في مجال الاتصال والمعلوماتية، والتي جعلت من العالم قرية صغيرة تذوب أمامه كل الحدود والعقبات. لكن هذا التقدم والتطور الاقتصادي والتكنولوجي ليس دون عواقب، فهو السبب في الكثير من الأزمات البيئية والمناخية، وكذلك تفاقم مشكلة البطالة والفقر حتى في الدول المتقدمة نفسها. كل هذه العوامل والتحولات لها أثر على الحياة السياسية للدول والمجتمعات، والذي ترجم بصعود المحافظين الجدد في أوربا، وكذا بعض المتطرفين الذين كادوا في الكثير من الدول أن يحققوا الاستحواذ على الحكم كما حدث في فرنسا ذات مرة. كل هذا لا يمكن أن لا يكون دون تأثير على فكرة المواطنة وعلى تطوير مفهومها، ضمن هذه الظروف الجديدة وأمام هذه التحديات. "*هذه التغيرات العميقة تسببت في حالة من عدم الملائمة بين المواطنة المعاصرة والواقع المعاصر، قد تصل إلى حد ظهور أزمة في المواطنة. لقد بات من الضروري إعادة النظر في المفهوم من أجل تطويره وتحديثه. إن التحدي الراهن للمواطنة اليوم هو، كيفية إدراج فئات جديدة من الأفراد فيها من جهة، ومن جهة أخرى خلق مكونات جديدة لها، وإدراج حقوق جديدة تضاف إلى هذا المفهوم. "بطريقة ما، التحدي الحالي يتمثل في توسيع الحدود الزمنية والاجتماعية والسياسية والسلوكية للمواطنة الحديثة*[1]."

1- Marco Martiniello: Opcit. P. 20

نلاحظ إذن، أن التحديات التي تواجه المواطنة المعاصرة اليوم، وفي عالم لا يكاد يتوقف عن التغير والتطور، تزداد وتكبر هي الأخرى، وهذا ما يجب أخذه بعين الاعتبار من أجل بلورة وتحديث المفهوم من خلال علاقاته مع التقاطعات الاجتماعية والثقافية والسياسية الجديدة التي ترسم العلاقات الاجتماعية اليوم، وما ما تفرضه وتمليه علينا ظاهرة العولمة الجارفة. هنا يبدو أن دور الدولة–الأمة قد بدأ يتقلص، ولم يبق هو الوحيد الذي يحدد معالم هذه المواطنة المعاصرة. فكيف تكون إذن، هذه المواطنة لما بعد الدولة–الأمة؟ وما هو حال المواطنة عندنا؟ وهل تأقلمت وتطورت مع هذه المعطيات الجديدة أم لا تزال مغيبة؟

لننظر لواقعنا اليوم؛ أن تكون اليوم مواطنا شابا فهو أمر صعب، إنه واقع يدفعنا للشك والتشاؤم وطرح العديد من التساؤلات التي قد لا نجد لها أجوبة، بل قد يصل الحد إلى رفض فكرة المواطنة والانتماء للوطن أصلا. حين نجد شابا يحلم بالهجرة والهروب من الوطن الأم بأية وسيلة كانت؛ شاب يرى مستقبله مرهون من طرف أشخاص يدعون أنهم حماة الوطن، وأنهم لا أحد يعرف أو يدري أحسن منهم؛ شاب لا يرى أي جدوى في الانتخابات، بل ويدير لها ظهره، كيف وهي من أكبر الأشياء التي تجسد مواطنته الفعلية. شاب لا يولي أي اهتمام للسياسة، ولا يشارك في أي نشاط أو عمل سياسي أو جمعوي الذي من المفروض أن يكون هو أحد أعضائه النشطين، حتى تحولت هذه الجمعيات إلى تجمعات للانتهازيين وحدهم؛ شاب لا يعير أي اهتمام لماضيه التاريخي ولا يشارك حتى في الاحتفالات الممجدة لبطولات أسلافه. لماذا الاهتمام بكل هذا لما نكون متيقنين بأن مرارة العيش والحياة في الوقت الراهن هي أقوى من أن يتولد لدينا ولو بصيص من الأمل في التغيير نحو الأفضل؟ فبالرغم من كل ما عرفه العالم ولا يزال يعرفه من تغيرات وتطورات في شتى المجالات، خاصة المعلوماتية والاتصال، إلا أن حالنا بقي كما هو وخيبات أملنا متواصلة وطول الانتظار لغد أفضل بات مستمرا. فإلى متى؟

هذه هي الظروف والظواهر التي تتحدى المواطن اليوم –خاصة في مجتمعاتنا– والتي يجب التباحث فيها، من خلال الحوار والمناقشة العامة بين المواطنين والأطراف الفاعلة في المجتمع، وهذا ما يؤكده سبينوزا في كتابه "**رسالة في السياسة**" (Traité de politique)

"تبدو عقول الناس قاصرة على معرفة كل شيء والولوج دفعة واحدة في الموضوعات؛ لكن بالمداولات، وبالاستماع لبعضنا البعض، وبالمناقشة والحوار،.. فإن الناس سيخلصون في النهاية إلى إيجاد الحل الذي يبحثون عنه والذي يوافق عليه الجميع ويرضى به.."[1]

المداولات والمناقشات العامة والحرة لها دور أساسي ومهم في الأنظمة الديمقراطية، وهو إجراء كان يمارس منذ اليونان القدامى، أين كانت الآراء والأفكار تطرح للنقاش والمداولة بمشاركة كل المواطنين بالتساوي –وهذا ما كان يعرف بالديمقراطية المباشرة–؛ لكن الأمر المهم من هذه المداولات ليس حق التصويت أو ترجيح رأي على رأي آخر بالاحتكام لمبدأ الأغلبية، بأكثر ما تهم تلك المناقشات الحرة وتبادل وجهات النظر وعرض أقوى الحجج حول مسألة ما وقوة الإقناع من أجل التغيير نحو الأفضل.

المداولات إجراء لا يزال قائما إلى اليوم وهو ما يميز الديمقراطية التشاركية والنيابية (La démocratie participative et représentative)، وهي ليست تعبيرا عن رأي ما في شكل خطاب أو كتاب أو أية وسيلة من وسائل التعبير المختلفة فحسب، بل هي قول وفعل وممارسة وتطبيق. " *تقوم المشاركة السياسية على العلاقة المزدوجة بين الكلمة والفعل السياسيين. الأعمال السياسية التي يمارسها المواطنون والفاعلون السياسيون، تمثل هي الأخرى طريقة لإبلاغ موقف أو رأي ما والدفاع عن بعض المفاهيم التي تعبر عن العقلانية السياسية، وفرض وجهة نظر عالمية*"[2]

[1]-Spinoza: **Traité de politique**... نقلا عن Sophie Hasquenoph : **Initiation à la citoyenneté de l'antiquité à nos jours**. Ellipes édition Marketing S. A 2000. Paris.
[2]- John Pitseys : **Démocratie et citoyenneté**. P. 51

المداولات والمناقشات السياسية ليست إذن مجرد خطاب نظري فقط بل هي عمل وفعل وتطبيق في الواقع، لأنه من خلالها قد ننتقد عمل الحكومة وسياستها أمام المجالس المنتخبة، أو في الصحف، أو في أية وسيلة من وسائل التعبير، ويكون الغرض منه التغيير. هذا ما يفتح الباب لحوار عام ولمناقشات حرة التي ستؤدي إلى ترجيح الرأي الذي تكون حججه قوية ومقنعة. لكن لتحقيق هذا لابد من توفر شرط أساسي يتمثل في الحرية، لأن الحرية هي الشرط الجوهري للمواطنة، بل تسبقها، أي أكون حرا قبل أن أكون مواطنا.

في النهاية أقول؛ أن أكون مواطنا، معناه أن أكون متحررا، أن أتمتع بحريتي حتى أسمو وأرتقي إلى مستوى العالمية، بحيث أتجند من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان والمواطن على المستوى الكوني–المواطنة العالمية.[1] هذا هو التحدي الذي يهمنا نحن خاصة دول العالم الثالث، هاجس الحرية، هاجس رفع الوصاية على المواطن، هاجس احترام حقوق الإنسان والمواطن التي تتعرض للانتهاك يوميا وباسم القانون أو الدين أو الأعراف.

حتى ندرك هل فعلا بلغنا درجة المواطنة بالمعنى الصحيح للكلمة، هذا ما سندركه خلال تناولنا لنظريات كل من مونتسكيو وجون ستيوارت مل، حول الدولة ومؤسساتها والقانون، حول الحرية الفردية، حرية الفكر والمناقشة وغيرها من المسائل التي تحدد معايير المواطنة الحقيقية. كل هذا نجده في القسم الثاني والثالث من البحث، وبأكثر جرأة في القسم الرابع. لكن قبل ذلك نعرض أهم المحطات التاريخية التي عرفها تطور المصطلح.

III. التطور التاريخي لمفهوم المواطنة:

عرف مفهوم المواطنة تغيرا وتطورا ملحوظا منذ ظهوره قديما، خاصة لدى اليونان، مرورا بفترة الامبراطورية الرومانية، بعده مرحلة العصر الوسيط بشقيه المسيحي والإسلامي، ليتطور أكثر فأكثر في أوربا في العصر الحديث، خاصة مرحلة عصر الأنوار وما بعد الثورة

[1]- Sophie Hasquenoph: **Initiation à la citoyenneté de l'antiquité à nos jours**. P.11 بتصرف

الفرنسية والتي منها ولد ما يعرف بـ: "البيان العالمي لحقوق الانسان والمواطن." وصل المصطلح إلى أرقى مراحل تطوره في الوقت المعاصر، إلى حد المطالبة بمواطنة عالمية كأقصى ما يمكن أن يصل إليه من حيث المفهوم ومن حيث التجسيد. فكانت المواطنة في كل مرحلة تاريخية من مراحل تطورها تصطبغ بالتركيبة الثقافية والأخلاقية لمجتمعها، وكانت هي المؤشر على مدى التحقق الفعلي للمثل الأخلاقية والسياسية لكل دولة. كيف ذلك؟

كانت المواطنة قديما حكرا على فئة من الناس دون الأخرى في الكثير من المجتمعات والدول، ما يعرض الفئة الأخرى للحرمان والإقصاء من حقوقها، وبالتالي تغيب عن مثل هذه المجتمعات المثل الأخلاقية والسياسية العليا. "*إن المواطنة كانت حالة من عدم المساواة، يقابلها رغبة وكفاح من أجل المساواة من جانب أولئك الذين حرموا منها، ومن هنا فإن تاريخ مبدأ المواطنة هو تاريخ سعي الانسان من أجل الانصاف والعدل والمساواة.*"[1]

لهذا نقول أنه كي ندرك ونعي جيدا مفهوم المواطنة، لا يكفي النظر إلى مختلف التعاريف الموضوعة في القواميس والمعاجم والموسوعات، بل لابد من دراسته وهو يتطور ويتغير عبر مختلف الأزمنة و الأمكنة. فالجانب التاريخي للمواطنة هو جزء لا يتجزأ من مفهومها، وذلك بربطها بما يحيط بها من ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية، وغيرها. وهذا ما كنا قد توقفنا عنده مع تعاريف مارشال وطوكفيل بالخصوص.

نعتمد في دراستنا هنا على عرض مميزات كل مرحلة من المراحل الكبرى التي عرفها تطور مفهوم المواطنة عبر التاريخ، وأجزم منذ البداية أن العملية ليست بالسهلة، وذلك كون المصطلح كان يأخذ أكثر من معنى في نفس المرحلة أحيانا، ما يجعل التمييز بين ما كان، وما أصبح عليه، أمرا صعبا، ضف إلى ذلك كون كل فيلسوف أو مفكر يكتب ما كان يراه صوابا، وليس ما كان واقعا بالفعل. سنقوم إذن بعرض أهم هذه المحطات الكبرى، ولو بإيجاز، ونتعرف على مميزات كل محطة، كما نحرص على الربط بين النظرية والتطبيق،

[1]- علي خليفة الكوراني: **المواطنة والديمقراطية في البلدان** العربية. مجلة المستقبل العربي. السنة 23، العدد 276، فيفري 2001. ص.16.

كهدف أسمى من كل هذه الدراسة، ونحدد هذه المحطات التاريخية في خمس محطات أساسية، منذ النشأة حتى اليوم:

المحطة الأولى؛ تمثل المرحلة اليونانية القديمة بكل أطيافها الفكرية، ففيها ظهرت فكرة "مواطن المدينة"، حيث نتطرق للمواطنة الإسبرطية، والمواطنة الأثينية كما صورها كل من أفلاطون وآرسطو.

المحطة الثانية؛ وتمثل المرحلة الرومانية. وهي تقريبا استمرار لفكرة مواطن المدينة كما كانت لدى اليونان، لكنها تطورت وأخذت معهم أبعادا أوسع مما كانت عليه، وذلك بسبب التركيبة البشرية والظروف السياسية والاجتماعية للإمبراطورية الرومانية.

المحطة الثالثة؛ تمثلها المرحلة الوسيطية بشقيها المسيحي والاسلامي، بالإضافة إلى عصر النهضة. مرحلة طغت فيها العقائد الدينية على حياة الناس، ولم يكن يولى للمواطنة أي اهتمام.

المحطة الرابعة؛ تمثل مرحلة الثورات الحديثة (الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية) وعصر الأنوار، وتدعى كذلك مواطنة الحقوق. وهي مرحلة شديدة التعقيد وغزيرة من حيث الانتاج الفكري. مرحلة عرفت تغيرات جذرية، وبرزت مفاهيم ومصطلحات جديدة، مرحلة كان فيها التوجه أكثر نحو استخدام العقل في كل القضايا والظواهر والابتعاد عن اللاهوت، مرحلة حقق فيها الانسان نجاحات باهرة خاصة على مستوى الحقوق والحريات.

المحطة الخامسة؛ تمتد من نهاية العصر الحديث (بداية القرن 19) إلى يومنا هذا وميلاد ما يعرف بالمواطنة العالمية أو مواطنة ما بعد الدولة–الأمة (وهذا ما أشرنا إليه في الفصل السابق). مرحلة عرف فيها مفهوم المواطنة عدة تقلبات وتطورات بحسب الظروف السياسية والاجتماعية التي ميزت هذه المرحلة، خاصة منها آثار الحربين العالميتين، ضف إلى ذلك الحركة الاستعمارية التي عرفها العالم والتي تبعتها عملية التحرر من الاستعمار. كل

هذا يدل على وجود عمل ونضال كبيرين من طرف كل شعوب العالم تقريبا، من أجل تفعيل وتجسيد مفهوم المواطنة.

1. المواطنـة اليونانيـة:

يعود الفضل إلى اليونان في دفع مفهوم المواطنة إلى الأمام، وذلك بفضل النظام الديمقراطي الذي كان سائدا والذي كان يعني حكم الشعب، أي مشاركة المواطنين في الحياة السياسية للدولة. تحت ظل هذا النظام أصبحت مؤسسات الدولة تعتمد بشكل أساسي على المواطنين في عملية المناقشات والتشريع، وذلك من خلال المجالس الشعبية كالجمعية العامة التي تتكون من جميع مواطني أثينا الأحرار، ومجلس الشورى الذي يتكون من خمس مائة عضو ينتخبون مرة كل سنة. كما كان لكل مواطن أثيني حر الحق في المشاركة في سير العدالة، وذلك بالمشاركة في إصدار الأحكام، لأن من مهام الجمعية العامة –التي تتكون من مجموع المواطنين– الفصل في النزاعات القضائية. بهذا كان المواطن الأثيني يشارك في كل مهام الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهذا ما زاد من وعيه، وأصبح هو الحاكم والمحكوم في الوقت نفسه. ونستعرض الآن نموذجين مختلفين من المواطنة اليونانية وهما: المواطنة الإسبرطية، والمواطنة الأثينية مع كل من أفلاطون وآرسطو.

أ) المواطنة الإسبرطـية:

نموذج من الدولـة–المدينـة. تتكون من أربعة قرى إغريقية صغيرة تقع جنوب شبه جزيرة "بيلوبونيز" (Péloponnèse) وذلك حوالي سنة 700 قبل الميلاد، وهي عبارة عن مستوطنات في سهول "لاكونيا" و "لاسيديمون". كانت البنية السكانية تتكون من ثلاثة طبقات هي:

- الهيلوتين (Helots): كانوا هم الأكثر عددا، إلا أنهم محرومون من العديد من الحقوق، إذ كانوا يمثلون الطبقة الاجتماعية الأدنى.

- البريويكيوس (Perioikois): كانوا يمثلون الطبقة الاجتماعية الوسطى، كانوا أحسن حالا من الهيلوتين، ولكنهم هم أيضا محرومون من ممارسة السياسة.
- الإسبرطيون (Spartiates): وهم الطبقة الأعلى والحائزة على كافة حقوق المواطنة.[1] هذه الطبقة تتميز بوجود نخبة مثقفة فيها.

الميزة الأساسية للإسبرطيين هي حبهم للحروب. إنها دولة عسكرية بامتياز، إذ قاموا بالاستيلاء على أراضي جيرانهم نحو الشرق، وأخضعوا سكانها لسيطرتهم بالقوة والعنف؛ كما تتميز كذلك بنظام إعدادي وتدريبي للشباب من أشد وأقسى ما يمكن تصوره. فلم يكونوا يهتمون بالحياة الفكرية والفنية على غرار باقي المدن اليونانية الأخرى. ومنه، فإنه من الغريب، بالنظر إلى كل هذه المعطيات، الحديث عن وجود "مواطنة" في مثل هذه الدولة، أو أن تكون هي المنشأ والمنبع الأول لها. فلماذا البدء بهم إذن، ولماذا ندرسهم؟

البدء بهذه المرحلة ليس شيئا غريبا ولا منافيا للمنطق؛ فبحكم طبيعة الدولة الإسبرطية ذات الطابع العسكري التوسعي، فإن هذا الأمر فرض عليها أن يكون لديها نخبا مختارون من أجل السهر على حماية مكتسباتهم وغنائمهم الحربية، ويعملون على منع الشعوب التي أخضعوها لسيطرتهم من النهوض مجددا والمطالبة بالحرية بعد أن صيروهم عبيدا. هذه النخبة هي التي تتولى هذه المهمة والتي كانت تدعى "سبارتسيتس" (Spartiates)، وكانت هي الوحيدة التي تتمتع بوضع أو تحمل صفة المواطن الشرعي المحدد.[2] وتعتبر هذه النخبة اللبنة الأولى لظهور المواطنة، ويعتقد أن أصلها يعود إلى مشرع يوناني اسمه "**ليكـورغـوس**" (Lycurgue) صاحب مشروح إصلاحات دستورسة واجتماعية

1- علي عبد المعطي محمد: **الفكر السياسي الغربي**.. دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية 2000. ص. 23 وما بعدها

2- دريك هيتر: **تاريخ موجز للمواطنة**. ترجمة: آصف ناصر ومكرم خليل. دار الساقي بالاشتراك مع مركز بابطين للترجمة. بيروت. ط 1. 2007. ص. 20.

واقتصادية في أوائل القرن الثامن قبل الميلاد. وإليه يرجع الفضل في منح صفة المواطنة لهذه النخبة المميزة من المواطنين الملتزمين.[1]

للمواطنة الإسبرطية خصوصياتها المميزة، حسب الدستور الإسبرطي والمنبثق من تلك الاصلاحات التي وضعها ليكورغوس. من بين هذه الخصوصيات، نجد مبدأ أساسيا هو مبدأ المساواة؛ هذا المبدأ اختلف المؤرخون حول مضمونه، إذ هناك من يترجمه بـ: النظراء، أو المتساوين، أو الأنداد، بين المواطنين كونهم جميعا نخبا مميزة. وهناك من ذهب أبعد من ذلك وقال –وهو رأي الفيلسوف اليوناني كزينوفون– هو: إعطاء حصص متساوية في الدولة لجميع المواطنين الذين يلتزمون بالقانون من دون النظر إلى نقائصهم الجسدية أو المادية.[2] هذا المبدأ الأساسي هو الذي يفتح المجال للمزايا الأخرى كامتلاك جزء من الأراضي المشاعة، وهي خصوصية تلزم عنها خصوصية أخرى وهي امتلاك العبيد الذين يقومون بخدمة تلك الأرض وزراعتها.

النخبة تتفرغ للعمل السياسي وحماية الدولة، والتي يضاف إليها وظائف أخرى تتمثل في تربية النشأ وتدريبهم حتى يصبحوا مواطنين مثلهم ويكونوا خلفا لهم، فيخضعونهم لبرنامج قاس وفريد من أجل انتقاء أفضل الرجال الذين توكل إليهم مهمة مواصلة حماية الدولة.

هذا النظام التربوي الذي يعتمدونه لم يكن مبنيا على منهج علمي محكم ولا على برنامج معرفي محدد، بل ما يقومون به هو تعزيز القدرات الجسمية للشباب أكثر. يخضع هؤلاء الشباب لعملية انتقاء من أجل الولوج في دائرة المواطنة بعد أن كانوا أشباه مواطنين أثناء عملية التدريب، عملية الانتقاء تكون من طرف جماعتهم التي ينتمون إليها، وهي جماعة يُفرض عليهم تناول الوجبات على موائد جماعية من أجل حملهم على تقوية الإحساس بروح الجماعة والوحدة المغروسة فيهم أثناء التدريب، وهذا ما يقوي في أنفسهم

1- دريك هيتر: **تاريخ موجز للمواطنة**. ص.21. (بتصرف)
2- المرجع نفسه. ص. 21-22.

الرغبة الشديدة في خدمة الوطن وعدم الرغبة في حياتهم الخاصة. كما يلزم هؤلاء الشباب المنتخب، والذين يشكلون نخب المستقبل، بدفع الرسوم المستحقة عليهم كل لجماعته والتي تقتطع من مداخيل تلك الأرض التي استفاد منها. فصفة المواطنة إذن تمنح لمن هو أهل لها، لمن يمتثل ويلتزم بقوانين الدولة ولا يكون أول من يدوس عليها ويخرقها. إنها الصفة الجوهرية التي يجب أن تتوفر فيهم بغض النظر عن الجانب الجسدي والمادي.

هذا هو إذن نظام المواطنة، بإيجاز، في إسبرطة اليونانية والتي تعتبر المنطلق الأول الذي سيعتمد عليه كل من أفلاطون وآرسطو لاحقا. إن ما يهمنا نحن هنا بالدرجة الأولى هو هذا التنظيم المحكم، هذه الصرامة في التربية والتدريب والاختيار والانتقاء –كمبدأ سنجده قائما إلى اليوم– ، هذا الاخلاص للوطن وإيثاره على النفس، كل هذه الفضائل التي تغرس في نفوس المواطنين، وروح الجماعة والوحدة التي يتربى عليها الشباب. لكنه نظام لا يخلوا من عيوب ونقائص كثيرة، مما جعله يضعف وينهار.

إن أولى عيوبه تتمثل في مرتبة المواطنة، إذ كانت حالة شرعية عالية ومميزة جدا، وكانت مبنية على استغلال طبقة العبيد الدنيا. كما أن نظام التدريب القاسي والمنحصر في الخدمة العسكرية، كان الميزة الرئيسية في تحديد المواطنة، فهي في الحقيقة تشويه للحالة المدنية التي ينبغي أن تكون عليه، فجاءت مواطنة ليكورغوس تفسيرا مقلوبا للمفهوم.[1] كما انتقد كذلك آرسطو هذا النظام الذي رأى فيه أنه لم يطور سوى جانب واحد فقط في الإنسان وهو الجانب البدني والعسكري فقط. فهم لم يخلفوا علما ولا فكرا ولا نظرية في أي ميدان تذكر. لكن رغم كل هذه العيوب، فهي تبقى تجربة نموذجية مثيرة للإعجاب لأن الكثير من مميزاتها تناقلها الفلاسفة عبر العصور، لكن يبقى الشعب الإسبرطي هو من دفع ثمنها حتى وصلت إلى غيرهم من أجل تطويرها وتحسينها بعد الاستفادة من تلك التجربة.

[1]- دريك هيتر: **تاريخ موجز للمواطنة**. ص. 28.

ب) المواطنة الأثينية:

1) أفلاطــون:

ما يمكن قوله عن المواطنة عند أفلاطون أنها ليست سوى الوجه الثاني لنفس العملة التي طبعها الإسبرطيون. لقد أثنى أفلاطون على ذلك النظام الذي اعتمدوه في التربية والتدريب، وأسلوب حياتهم الذي انتهجوه في تكوين المواطن الذي يعمل على الحفاظ على الدولة. وهذا ما تجلى في مؤلفاته السياسية لاسيما "**الجمهورية**" و"**النواميس**"، حيث سعى لبناء دولـة مثالية أو جمهورية مثالية. تجلت فيها الكثير من ملامح إسبرطة، سواء ما تعلق بنظام التدريب والتربية، أو بنمط توزيع العمل وتقسيم الطبقات في المجتمع وغيرها من الأفكار التي أخذها منهم كما جعل أفلاطون المواطنة وراثية.

يعرف أفلاطون المواطن الصالح بأنه ذلك الذي يحترم النظام الاجتماعي والسياسي السائد ويلتزم بالقانون، وهذا ما كان في إسبرطة؛ لكنه خالفهم في طبيعة الفضائل التي يرغب في زرعها وغرسها في نفوس الأطفال، والتي قال عنها أنها ضرورية للوئام الاجتماعي ونشر العلم والمعرفة، وليس لشن الحروب والاستيلاء على أراضي الغير. فشتان بين ما خلَّفه أفلاطون وما خلَّفه الإسبرطيون. يقول أفلاطون في كتابه النواميس: "ما نفكر به هو التربية بالفضيلة، تدريب ينتج رغبة حريصة في أن يصبح المرء مواطنا كاملا يعرف كيف يحكم وكيف يكون محكوما كما تتطلب العدالة."[1]

2) آرسطـو:

يعتبر من أبرز تلاميذ أفلاطون، إلا أنه خالف أستاذه في الكثير من المسائل ولم يتبع نفس نهجه. سلك آرسطو مسلكا مغايرا تماما لما سار عليه أفلاطون، بحيث كان اهتمامه منصبا على تحليل الدساتير الفعلية الكائنة آنذاك، محاولا استخراج المبادئ التي تقوم عليها، وهذا ما يتجلى في كتابيه "**السياسة**" و "**الأخلاق إلى نيكوماخوس**". في هذين المؤلفين

[1]- أفلاطــون: **النواميــس**. نقلا عن دريك هيتر. مرجع سابق. ص. 32.

نجد أحسن تحليل لطبيعة المواطنة وقيمها، وفيهما أجاب على السؤال: ما المواطنة؟ وقبل جوابه اعترف آرسطو، ومنذ البداية، بأن مسألة تحديد من هو المواطن هي مسألة نسبية وغير متفق عليها، وأنه مفهوم يتغير بتغير طبيعة نظام الحكم، ضف إلى ذلك الفئات المختلفة التي تعيش داخل الدولة أو المدينة من أجانب وغرباء والشباب الذين لم يصلوا بعد درجة المواطنة والمسنين والمحالين على التقاعد وغيرهم. معنى ذلك أنه يمكن لشخص أن يكون مواطنا تحت نظام الحكم الديمقراطي مثلا، لكنه لا يكون كذلك تحت نظام الحكم الأوليجارشي أو الملكي. مع العلم أن آرسطو هو الآخر لم يخالف ذلك التقليد اليوناني في ما يتعلق بالثوابت المتعارف عليها حول استثناء النساء والأطفال والعبيد من زمرة المواطنة. هذا ما جعل من ضبط تعريف جامع أمر صعب جدا ومعقد.

إن أول ما بدأ به آرسطو لضبط المفهوم، هو تحديد المميزات التي تجعل من الشخص مواطنا والصفات التي تحول دون ذلك وتحرمه، فيقول في هذا الشأن: "*لا يكون المرء مواطنا بمحل الإقامة وحده، لأن محل الإقامة يملكه أيضا الأجانب المقيمون والعبيد. كذلك لا يكون المرء مواطنا بمجرد حق الادعاء لدى القضاء مدعيا أو مدعى عليه، لأن هذا الحق يمكن أن يخول لمجرد معاهدة تجارية.*"[1] فالإقامة والتمتع ببعض الحقوق داخل أحضان الدولة لا يعطي لك صفة المواطنة ولو كنت حرا. ويواصل آرسطو في تحديد معالم المواطنة قائلا: " *إن السمة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم، إنما هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم... وإني أتخذ لتعيين هذا المعنى لفظ "الإرادة العامة" فأسمي مواطنين كل أولئك الذين يتمتعون بها.*"[2] من هذا النص نفهم أن المواطنة عند آرسطو ليست لكل رجل حر يسكن المدينة، بل المواطن هو ذلك الذي يصلح للحكم ويصلح لتولي مناصب المسؤولية في الدولة، أي ذلك الذي يشارك في الحياة المدنية والسياسية، والخضوع للحكم في الوقت نفسه. فهو بذلك يخالف ما كان لدى سابقيه الذين قالوا ان الحرية والإقامة كافية لتجعل

[1]- آرسطو: **السياسة**. ص. 181.
[2]- آرسطو: **السياسة**. ص. 182.

من الفرد مواطنا –في إشارة إلى السفسطائيين– هنا أيضا يستثني آرسطو فئة من الناس كانوا يتمتعون بالمواطنة، كالصناع والحرفيين والتجار، فيقول: " *الدستور الكامل لا يقبل الصانع أبدا في عداد المواطنين... فضيلة المواطن كما حددناها يجب أن يعني بها ... فقط أولئك الذين ليس عليهم ضرورة أن يعملوا ليعيشوا*."[1]

كل هذه الفئات المذكورة هنا لا تعد في نظر آرسطو ضمن زمرة المواطنين، لأن المواطن هو ذلك الذي يتمتع بفضيلة أسماها آرسطو "الكمال المزدوج للإمرة والطاعة"، فعلى المواطن إذن *"أن يجمع بين الملكتين ليعرف الاستمتاع بالسلطان تارة والاستسلام للطاعة تارة أخرى*."[2] وهذه الفضيلة لا يمكن أن نجدها لدى الحرفي ولا التاجر ولا الصانع، بل هي حكر على أبناء الطبقات العليا في المدينة ومن لهم نصيب في السلطات العامة. هذه هي صورة المواطن النموذجي لدى آرسطو؛ إنه ينطبق على الطبقات النبيلة والأثرياء والأسر العريقة في أثينا والذين لا يشتغلون إلا في السياسة.

المواطنة إذن، لا ترتبط بالحرية ولا بالإقامة، بل ترتبط بالثراء والسيادة (الدرجة الاجتماعية) والقدرة على ممارسة السياسة والمشاركة في تسيير الشؤون العامة وفي القضاء. *"فالناس ليسوا جميعا مواطنين، فهذا الوصف يضاف فقط إلى الرجل السياسي الذي هو سيد، أو الذي يمكن أن يكون سيدا، إما شخصيا وإما مع غيره، وقادر على الاشتغال بالمصالح العامة*."[3] فيكون بهذا قد أعطى للمواطنة صبغة الطبقية هو الآخر.

في النهاية يؤكد آرسطو على ضرورة إخضاع الفرد المواطن لنمط خاص من التربية والتعليم، حتى ينمي ويطور فضائله التي هي الركيزة الأساسية ويؤدي مهامه بأحسن وجه في التسيير. كما أعجب هو الآخر بنظام التربية والتدريب الإسبرطي، فجعل بذلك من النظام التربوي أولوية من أولويات الدولة، مع الحرص على وضع برنامج موحد للجميع.

---

[1]- آرسطو: **السياسة**. ص. 193.
[2]- المرجع نفسه. ص. 189.
[3]- المرجع نفسه. ص. 194

خلاصة القول؛ رغم ما حققته الديمقراطية اليونانية من تقدم في الممارسة السياسية، وفي تغيير الكثير من المفاهيم، إلا أنها في الجهة المقابلة عمقت عدم المساواة أمام القانون واستبعدت من المشاركة السياسية جزءا هاما من أفراد المجتمع؛ إذ نجدها قد استبعدت فئة كبيرة منهم بالرغم من أحقيتهم في الحصول على صفة المواطنة، بالتالي حرموا من المشاركة في الحياة السياسية والتمتع بنفس الحقوق مع باقي أفراد المجتمع داخل الدولة، ونخص بالذكر فئة النساء والعبيد بالرغم من أنهم يشكلون غالبية السكان وأن عددهم يفوق بكثير عدد الأحرار. المواطنة هي خاصة بفئة واحدة فقط في المجتمع اليوناني وهم الرجال الأثينيون الأحرار، لهذا كان من الأجدر أن تدعى بديمقراطية نخب الشعب الأثيني الحر. ومنه نقول أن مفهوم المواطنة لدى اليونان مفهوم محدود وقاصر، لأنه لم يكن متاحا إلا لفئة قليلة من الأفراد، وأنه لم يكن يشير سوى لجانب محدود من المسؤوليات والالتزامات.

امتد مفهوم المواطنة كما حدده الفلاسفة اليونانيون إلى الفكر الروماني عن طريق الفلاسفة الرواقيين، وبالأخص شيشرون، فطبقوا ما طبقوا وطوروا ما يجب تطويره حتى يتأقلم وطبيعة نظام الحكم عندهم، خاصة في العصر الجمهوري وكان اهتمامهم بآرسطو

2. المواطنة الرومانيـة:

كانت المواطنة الرومانية صورة معدلة لمواطنة دولة المدينة اليونانية، ويعود الفضل في نقل الفلسفة اليونانية إليهم إلى "**الرواقيين**"*. فبالرغم من أنهم لم يكونوا أصحاب نظرية سياسية، ولم تكن لديهم نظريات في الدولة، ومع ذلك كانت لآرائهم تأثيراتها البعيدة على الحكومة وعلى السياسات.[1] كيف وهم أصحاب فكرة "**المواطنة العالمية**"♠ التي تبناها

*- الرواقيون؛ الرواقية: صاحب هذه الفلسفة هو "زينون" المنحدر من مدينة سيتيوم على الشاطئ الجنوبي لجزيرة قبرص، لكنه استقر وعاش في أثينا. كان يقوم بنشر وشرح فلسفته الشمولية الجديدة لتلاميذه في رواق منزله المغطى والمطلي، لهذا جاءت تسمية هذه المدرسة بهذا الاسم "الرواقية".

1- علي عبد المعطي محمد: مرجع سابق. ص115.

♠- هي فكرة نادى بها الرواقيون ونقلها عنهم المؤرخ الروماني شيشرون، فكرة ازدادت نضجا أكثر بعد التوسع الذي عرفته الامبراطورية الرومانية. بناء على الفكرة، خلص شيشرون إلى القول بإمكانية وضع دستور دولة للعالم تلتزم به كل الأمم ويعمل الجميع بأحكامه، وهذا ما يولد إحساسا وشعورا لدى كل فرد بأنه مواطن عالمي، يسير وفق قواعد كونية للتصرف الصالح.

كل مهتم بفكرة المواطنة ولا يزال الاهتمام بها إلى اليوم. لكن الحال لم يدم كذلك، بحيث بدأ مفهوم المواطنة مع الرومان يتطور تدريجيا بتطور وكبر الامبراطورية الرومانية وتوسعها، إذ أصبحت أكثر مرونة مما كانت عليه لدى اليونان.

إن ما يميز روما هو قانونها (القانون الروماني)، الذي نخصص له مبحثا كاملا، إذ بفضله أصبحت المواطنة الرومانية أكثر قانونية، حتى أخذت طابع العالمية، بينما كان اليونان أصحاب فكر فلسفي نظري أصيل. انصب اهتمام الفقهاء الرومان، وعبر مختلف مراحل وحياة الامبراطورية الطويل، على وضع قوانين وضوابط من شأنها تحديد من هو المواطن ومن هو غير المواطن، خاصة بعد اتساع رقعتها الجغرافية وأصبحت تضم عدة ثقافات وجنسيات من أوربا وآسيا وإفريقيا.

في البداية لم يخالف الرومان نظرائهم اليونان في تحديد مفهوم المواطنة وفي من هو أهل بها، إذ نجدهم هم أيضا قد استثنوا النساء والأطفال والعبيد والأجانب من هذا الامتياز، وجعلوه حكرا على الأشراف والنبلاء. إلا أن الوضع لم يدم كذلك بسبب توسعها الكبير وتغير نمط الحكم في كل مرة، هنا نشير إلى أن الامبراطورية الرومانية عرفت في تاريخها نمطين متميزين من أنماط الحكم، بحيث في بدايتها كانت تحت الحكم الملكي حوالي 753 قبل الميلاد، ثم تتحول إلى نظام الحكم الجمهوري بداية من عام 504 قبل الميلاد، هذه التغيرات كان تحت تأثير أحداث كثيرة ونضال الناس. –سنعود إليها بالتفصيل في الفصل الثالث من هذا القسم.

في مرحلة نظام الحكم الملكي كانت الحكومة تتكون من ثلاثة أجهزة هي: مجلس الشعب والذي يتشكل أساسا من الارستقراطيين؛ ومن مجلس الأمة الذي يتم اختيار أعضائه من بين العائلات الكبيرة؛ ومن الملك الذي يقترح من طرف مجلس الأمة ويتم انتخابه من طرف (les comices) الذين يمنحونه السلطة العليا.[1] نلاحظ إذن كيف أن

1- Sophie Hasquenoph : **Initiation à la citoyenneté de l'antiquité à nos jours**. P. 30

النظام الملكي لروما كان يكرس مبدأ المشاركة الشعبية في الحكم، لكن لا يمكن الحديث عن الديمقراطية لأن الشعب الذي نتحدث عنه والذي يشارك في السياسة ليس سوى تلك الطبقة الارستقراطية. إذن المواطنة دائما محصورة بين الأثرياء والنبلاء، فهم من يشارك في الحياة السياسية والاقتصادية للدولة.

أما المرحلة الجمهورية، فقد عرفت تغيرا في طبيعة الحكم وفي المؤسسات السياسية للدولة. في مكان الملك حل حاكمان، والاثنان يشكلان سلطة تنفيذية مشتركة خلافا للحكم الفردي السائد في الملكية.[1] ومنه بدأت المواطنة في التوسع والتطور، وبدأت تشمل طبقات أخرى من المجتمع كانت مقصية في السابق. وذلك بفضل نضال الناس العاديين (الرعاع) في روما، إذ تمكنوا من الحصول على بعض الحقوق، بعد الضغط الذي مارسوه على النبلاء والحكام. وكان ثمرة ذلك ميلاد أولى منابر الدفاع عن حقوق العامة (الرعاع)، وذلك بالسماح لهم بانتخابهم في مجالس شعبية جديدة لكنها محدودة الصلاحيات. وهذا ما فتح الباب لنضالات أخرى ومكاسب جديدة.

رغم محدودية وضعف هذه الجمعية الشعبية، إلا أن الناس كانوا يسعون للحصول على لقب المواطنة الرومانية، والذي يشكل لديهم نوعا من الاعتزاز والفخر بالانتماء لروما، أو بلقب المواطنة الرومانية. لأن في هذا الإجراء فائدة للطرفين، المواطن يستفيد من مزايا وحقوق عديدة كحق الزواج، وحق التعاملات التجارية مع مواطن روماني آخر، وغيرها من الحقوق التي كان محروما منها في السابق؛ وحقوق سياسية كحق التصويت في انتخابات الجمعية الشعبية، وحق الترشح فيها. والدولة تستفيد منهم هي الأخرى عدة مزايا، كزيادة جني الضرائب، ورفع عدد المجندين في الجيش، وهذا ما يقوي صفوفها ويزيد من توسعها.

بداية من القرن الثاني قبل الميلاد، بدأ الرومان في التوسع على حساب باقي الأقاليم الإيطالية. ومنه بدأت نخب تلك الأقاليم الجديدة بالمواطنة الرومانية، وكان ذلك مشروطا

1- Sophie Hasquenoph: **Opcit**. P. 31.

بتلبية بعض الواجبات العسكرية منها خاصة مقابل مزايا ضئيلة جدا، دون الحصول على المواطنة رغم المحاولات العديدة والإلحاح. إلا أن الأمور تطورت إلى حد القيام بثورة اجتماعية في أواسط القرن الثاني قبل الميلاد (في ما بين 91-88 ق.م) مما أجبر روما على التنازل عن مواقفها والرضوخ لمطالب الشعب بمنح المواطنة الرومانية لجميع الإيطاليين.[1]

كما عرفت المواطنة الرومانية تطورا وتوسعا أكبر مع توسع وازدياد رقعة الامبراطورية الرومانية التي أصبحت تحتل كل دول حوض البحر الأبيض المتوسط. وهنا نذكر مثالا فقط عن ما فعله الامبراطور "**كاراكالا**"* (Caracalla 188-212) الذي وضع دستورا جديدا منح فيه الجنسية الرومانية لجميع الأجانب العاديين من الأحرار الذين ينتمون إلى مدينة أجنبية ذات نظام محلي معترف به.[2] وكان الهدف من ذلك، هو رفع عدد المواطنين الذين يدفعون الضرائب ويؤدون الخدمة العسكرية.

لقد أسهم هذا الاجراء في تطوير مفهوم المواطنة وتوسيع مجالها لتشمل عددا أكبر من الأفراد داخل الدولة، كما كان له صدى آخر على المستوى العملي، إذ أصبح مفهوم المواطنة، بعد أن كان يعبر عن العلاقة بين الفرد والدولة وضرورة التزامه ببعض الواجبات تجاهها، لتتحول هذه العلاقة بعده وتصبح تعبر أكثر عن الحقوق والامتيازات التي يريد أن يحصل عليها المواطن الروماني، كحق التقاضي والإقامة والزواج وغيرها من الحقوق.

نلاحظ إذن كيف عرف مفهوم المواطنة تحولا كبيرا، فبعدما أن كان حكرا على فئة قليلة ومتميزة من المجتمع، أصبحت صفة يتصف بها كل إنسان حر يعيش تحت حماية الدولة الرومانية، ومنه نقول أن شيشرون، وبناء على فكرة الرواقيين، عمل على الربط بين المواطنة والمساواة في الانسانية، وهو الأمر الذي لم يكن لدى السابقين. ويكون بذلك، ومن

---

[1]-Sophie Hasquenoph : Opcit. P. 31.

*- كاراكالا: (188-221) امبراطور يوناني حكم ما بين 214 و 217، كان من أصول ليبية أمازيغية. له العديد من الانجازات منها قانون منح الجنسية للأجانب الأحرار، وكذلك إنشاء الحمامات الشهيرة.

2- توفيق حسن فرج: **القانون الروماني**. الدار الجامعية للطباعة والنشر. بيروت. 1985. ص. 168.

خلال فكرة المواطنة العالمية التي نادى بها الرواقيون، قد أسس لمفهوم جديد للمواطنة غير ذلك المفهوم القائم على النبالة والشرف والغنى، فهو يقيمها على القانون. أي أن المواطنة أصبحت تعبر عن وضع قانوني يتحصل عليه الفرد ويحمي ورائه، ويحمي حياته وممتلكاته وأمواله. وهي الأفكار التي ستبنى عليها لاحقا نظرية العقد الاجتماعي

3. المواطنـة في العصر الوسيط:

يمتد هذا العصر من القرن الخامس للميلاد –تاريخ انهيار الامبراطورية الرومانية– إلى القرن الخامس عشر للميلاد. وتوصف هذه الحقبة من تاريخ أوربا بـ: "الحقبـة المظلمـة"، وذلك بسبب حلول النظام الإقطاعي واختفاء نظام الدولـة–المدينـة الذي كان قائما على مبدأ الحقوق والواجبات بين المواطن والدولة، وحتى بين المواطنين أنفسهم. لكنه ليس اختفاء كليا بل بقي في بعض المدن الإيطالية، الشمالية منها بالخصوص، والألمانية، ولكن بصورة باهتة. *"لقد ضلت الملكيات البربرية الأولى في القرن الخامس للميلاد تستخدم المؤسسات الرومانية القائمة، كما فرضت نفسها كذلك بعض التقاليد الألمانية على حساب النظام الجمهوري الروماني (La patrimonialité du royaume en Gaule) و دام هذا حتى أواسط القرن التاسع للميلاد."* [1] فأصبحت الدولة أو بالأحرى المملكة ملكية خاصة بالملك، وكل الثروات مقسمة بين حاشيته وورثته، مما أدى إلى اختفاء ما يعرف بـ: "الخدمة العمومية" (service publique) ومنه اختفى مفهوم المواطنة. هذا الوضع تولد عنه تغير حتى في مفهوم الدولة نفسها كما كانت لدى اليونان والرومان. بعدما أن كانت الدولة كيانا قانونيا مطلقا يتناسب مع العقل الفلسفي اليوناني والفكر القانوني الروماني، أصبحت مع الوسيطيين تميل أكثر إلى التفكير بالعلاقات السياسية والاجتماعية بطريقة ملموسة، كروابط شخصية؛ فالأمير يحكم ويأمر ورعاياه يطيعون ويخضعون.

1- Sophie Hasquenoph : Opcit. P. 40.

كنا قد أشرنا في البداية أن ما يميز هذا العصر هو ظهور نظام جديد يدعى النظام الاقطاعي. فكيف ظهر هذا النظام؟ بدأ هذا النظام في التشكل في عهد الامبراطورية الرومانية التي لم تكن تعرف حدودا لتوسعاتها، فكانت ثمرة ذلك تمكين الكثير من الأشخاص من تملك أراض واسعة؛ ما أدى إلى ظهور طبقة جديدة من الملاك الذين استطاعوا مع مرور الوقت أن يتساووا مع طبقة النبلاء التي بدأ يقل نفوذها وتضعف. هذه الطبقة الجديدة من الملاك هي التي تحول مع مرور الوقت إلى الطبقة الاقطاعية، والتي تقوَّت أكثر وتدعمت بالكنيسة المسيحية ورجالها لتصبح هي القوة العظمى آنذاك في أوربا روحيا وماديا. فماذا بقي من الديمقراطية الأثينية ومن المواطنة القانونية الرومانية في هذا العصر؟

النظام الاقطاعي وجد نفسه على رأس الهرم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في أوربا خلال هذه المرحلة، والملك، وحسب نظرية التفويض الإلهي، يستمد سلطته من الرب فهو خليفته فوق الأرض، بينما النبلاء يستمدون سلطتهم من الملك جزاء دعمهم له بالمال والسلاح والجند، أما باقي الشعب فما عليه سوى الطاعة والخضوع. هذا الوضع ولَّد نظاما فاسدا ومستبدا، إذ عرف تفشي الفساد المالي والسياسي بين أطراف الحكم الثلاثة: الملك؛ النبلاء الاقطاعيون؛ ورجال الكنيسة. أصبح كل طرف يغذي ويدعم الطرف الآخر، بحيث أصبح كل من يريد الحصول على امتيازات أو أن يفلت من القانون وعقابه، عليه أن يدفع لمن بيده الأمر والسلطة. المزارع يدفع للإقطاعي، الإقطاعي يدفع للملك، والملك يدفع للكنيسة، فأصبح كل شيء يباع ويشترى بالمال بما في ذلك العدالة والفضيلة.

في ظل مثل هذه الظروف، ظهرت مواطنة المدن المستقلة –والتي أشرنا إليها في البداية– لكنها ليست مواطنة فعلية أو تامة، لأنها قائمة على مصلحة ظرفية، على تعاقد بين طرفين أو أكثر من أجل مصلحة كالحماية مثلا. هذا النوع من المواطنة بدأ ينتشر شيئا فشيئا بين بعض المدن المستقلة في جنوب إيطاليا كميلانو وجنوة وفلورنسا وبيزا، ثم امتد إلى مدن أوربية أخرى عن طريق المبادلات التجارية، فكان كبار التجار هم المستفيدون من هذه

المزايا ومن هذا الشكل الجديد من المواطنة، وهي الفئة التي ستشكل النواة الأولى لما سيعرف لاحقا بـ: "الطبقة البرجوازية" التي تشكل معول هدم النظام الاقطاعي، التي مهدت الطريق لظهور النظام الليبرالي.

كل الفضل إذن يعود إلى هذا النموذج الجديد من المواطنة في القضاء على الاقطاعية، وتحطيم النظام البابوي الكنسي، وظهور نظام جديد أكثر معقولية، كانت البداية منذ القرن الثالث عشر. ولعل ما ساهم في ذلك هو انتشار الوعي لدى طبقة من المواطنين، وبداية ظهور نمط جديد من التفكير السياسي المناوئ للنظام الاقطاعي وللملكية المستبدة وللكنيسة البابوية التي سيطرت على حياة الناس. ظهرت أصوات تنتقد الوضع السياسي والديني والاجتماعي السائد –حتى من داخل الكنيسة ذاتها– وظهور نصوص مهمة يدعو من خلالها أصحابها إلى الإصلاح والتغيير. وهذا ما وجد استحسانا وتجاوبا، وهذا ما أعاد طرح فكرة ومفهوم المواطنة من جديد بعد أن غاب عن الألسن لسنين طويلة.

أهم مفكر قام بذلك، وهو من داخل الكنيسة المسيحية، القديس توما الإكويني (Saint thomas d'Aquin 1225-1274) الذي كان وفيا لآرسطو. لقد اعتمد في تحليلاته على ما كتبه أرسطو، خاصة كتاب السياسة. كان أول من حاول إظهار ارتباط المسيحية بالمواطنة من خلال الفكرة التي كان يروج لها ويعتقد بها عل أن الحياة كلها هي تعبير عن مقاصد الله، وهذا ينطبق أكثر على الحياة السياسية أكثر مما ينطبق على شيء آخر. هذا ما أعطى لونا جديدا من التفكير السياسي الدنيوي في القرون الوسطى.

أولى تبعات هذا اللون الجديد من التفكير الوسيطي المسيحي الممزوج بالفكر الآرسطي، الوقوف على أحد المسائل الدقيقة في عرض آرسطو للمواطنة والتي أعادها الإكويني والتي تتمثل في فكرة المواطنة وارتباطها بالفضيلة. لقد أكد أرسطو على أنه: "من الممكن أن تكون مواطنا صالحا دون أن تمتلك صفات الرجل الصالح" وهي نفس الفكرة التي يكررها الإكويني *"يحدث في بعض الأحيان أن يكون أحد ما مواطنا صالحا لا تتوافر*

فيه صفات الرجل الصالح، ويتبع ذلك أن الصفات التي يتسم بها الرجل الصالح ليست تلك التي يتسم بها لمواطن الصالح." [1]

ويواصل على نفس النهج، ولكن بأكثر جرأة، مفكر عظيم ولد بعد وفاة الإكويني بسنين قليلة، إنه مارسيلو البادواني (Marsile de padoue 1275-1342) الذي خالف الإكويني في الكثير من المسائل وتجاوزه. أول ما أثاره البادواني، مسألة فصل المواطنة عن الإطار المسيحي، وهو ما لم يفعله الإكويني قبله، إذ كان يريد من خلال هذه الخطوة إعادة المواطنة إلى مفهومها الآرسطي العلماني. كتب مارسيلو مؤلفا هاما حول السياسية بعنوان "**المدافع عن السلم**" (Le défenseur de la paix) وكان آنذاك رئيسا لجامعة باريس. موضوع الكتاب في أساسه كان حول العلاقات الدولية، إلا أنه أدخل فكرة المواطنة في برنامجه، وهي أفكار مستقاة من آرسطو مباشرة. كما احتو الكتاب كذلك على أفكار ينتقد فيها الكنيسة البابوية وسياستها المنتهجة، مما جعله يتعرض للضغط والاضطهاد، ولعل من الأفكار التي أثارت غضب الكنيسة، قوله: *"إن الفيلسوف الإغريقي كان حاسما في أن الدولة لا تحتاج إلى مبرر لوجودها أقوى من وجودها بحد ذاته. لذلك يرفض مارسيلو أية فكرة تقول بحاجة المواطن في دورهم المدني، إلى التوجيه من الله، أو إلى كونهم مسؤولين أمامهم."* [2] ومن جملة الأفكار الجديدة التي طرحها مارسيلو والتي تجاوز من خلالها حتى آرسطو نفسه نجد، فكرة التمثيل النيابي في مقابل فكرة مشاركة الجميع (الديمقراطية المباشرة)، كما كان سائدا في نظام الدولة–المدينة الأثيني، وذلك بسب اختلاف حجم الدولة في عصره في أوربا. كما تحدث كذلك على القوانين التي قال أنها يجب أن تستمد من إرادة الشعب من أجل ضمان استقرار الدولة. فالشعب هو السيد، لهذا نجده يقول: *"إن سلطة سن القوانين أو الموافقة عليها إنما تخص المواطنين وحدهم أو الغالبية العظمى منهم."* [3]

وقد ذهب مارسيلو بعيدا حين قال أن الكنيسة نفسها يجب أن تكون خاضعة لنفس

---

[1]- دريك هيتر: مرجع سابق. ص. 72.

2- المرجع نفسه. ص. 74.

3- أماني غازي جرار. **المواطنة العالمية**. دار وائل للنشر والتوزيع. عمان. ط. 1. 2011. ص. 126

القوانين التي يسنها الشعب. كل هذه الأفكار هي التي أهلته أن يكون من أهم وأبرز المفكرين السياسيين للعصر الوسيط، وهو الذي سار على دربه ماكيافيلي وهوبز ولوك وغيرهم من المنظرين السياسيين في العصر الحديث.

4. مواطنة عصر الثورات، أو مواطنة الحقوق:

وهو عصر يمتد من أواسط القرن الثامن عشر إلى نهاية القرن التاسع عشر تقريبا. كنا قد انتهينا في العنصر السابق إلى ظهور لغة جديدة ومصطلحات حديثة، ساهمت بقسط كبير في بلورة وتطوير مفهوم المواطنة، خاصة في كل من انجلترا ومستعمراتها الأمريكية وكذلك في فرنسا. وأبرز هذه المصطلحات التي طغت على الفكر السياسي، والتي كان يتحدث بها مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر، مصطلح الحقوق والواجبات. لقد سبقت هذه المرحلة محطة مهمة من تاريخ المواطنة، وفيه عرف ظهور أهم نظرية سياسية لا تزال قائمة إلى اليوم؛ إنها نظرية العقد الاجتماعي. لهذا اصطلح على وسم مواطنة هذه المرحلة بـــ: "**المواطنة التعاقدية**" والتي امتدت من نهاية العصر الوسيط إلى بداية العصر الحديث أو ما يعرف بـ: "**عصر النهضة**[۞]". المواطنة التعاقدية قائمة في أساسها على الحقوق الطبيعية، كما حددها روادها خلال القرن السابع عشر. هوبز حددها في الحرية التي يتمتع بها الانسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود؛ جون لوك لخص تلك الحقوق في ثلاثة، هي: الحق في الحياة، والحق في الملكية، والحق في الحرية. وهذا ما أكده في كتابه "رسالتان في الحكم المدني": "لكل إنسان الحق بأن يحافظ على حياته وحريته وممتلكاته." وهي نفس الحقوق التي درسها كل من روسو وأكد عليها مونتسكيو وغيرهم.

لقد تم تكييف واستغلال هذا النمط الجديد من التفكير، وهذه المصطلحات واللغة الجديدة من طرف القوى التحررية آنذاك، من طرف محبي الحرية والمدافعين عنها، خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا، وكانت ثمرة ذلك حدوث ثورتين عظيمتين في هذين

۞– تميز هذا العصر بظهور عدة مفكرين مميزين ساهموا في بلورة وتطوير مفهوم المواطنة، نذكر منهم برونو وماكيافيلي الفلورنسيين، بالإضافة إلى المفكر الفرنسي جون بودان صاحب كتاب: **ستة كتب عن الدولة**.

البلدين، ثورتان غيرتا من مجرى التاريخ البشري، بحيث انعكس صداهما على كل العالم. لكن ما يهمنا نحن هو الصدى الذي أحدثتاه على مفهوم المواطنة وكل الحياة السياسية والاجتماعية للمواطن.

لقد تم الإعلان عن استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن بريطانيا بعد ثورة 1776 للميلاد، وكانت وثيقة الاستقلال تتضمن بندا ينادي إلى ضمان الحياة والحرية والسعادة لكل مواطن أمريكي. كما قامت الثورة الفرنسية بصياغة فكرة المواطنة في صورة حقيقية، إذ قدمت مبادئها في بنود مرتبة أطلقت عليها اسم: "البيان العالمي لحقوق الانسان والمواطن" معتمدة في ذلك على رواج مفهوم حقوق الانسان الذي تطور مع فكرة الحقوق الطبيعية، خاصة بعد نجاح الثورة الأمريكية وانتشار كتابات تتحدث عن الانسان ذلك الكائن الأعظم، وصاحب الملكات وسيد العالم.[1]

من هذا الوقت فصاعدا، حتى القرن العشرين، بل حتى يومنا هذا، ساد نمطان من التفكير حول المواطنة؛ هذان النمطان يتنافسان فيما بينهما من أجل التأثير والسيطرة على أوسع نطاق ممكن. هذان النمطان هما: النمط أو النظام الليبرالي الرأسمالي، والنمط أو النظام الجمهوري.[2] كان المفهوم الليبرالي لحقوق الانسان قد أحرز تقدما كبيرا في القرن الثامن عشر، منذ ظهور هذا المذهب على يد جون لـوك الذي أرسى قواعده السياسية والأخلاقية.* أتم آدم سميث قواعده الاقتصادية؛ ولعل أهم مبدأ يقوم عليه في جانبه الاقتصادي، هو مبدأ عدم تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية، وكان شعارهم "دعه يعمل دعه يمر". أما النظام الجمهوري فقد أعيد بعثه وإحيائه من جديد،خاصة بعد سقوط الكثير من الامبراطوريات و الملكيات المستبدة، لتحل محلها الجمهوريات. أصبح منذ ذلك الوقت

1- أماني جرار: **المواطنة العالمية**. ص. 220. بتصرف.

2- دريك هيتر: مرجع سابق. ص. 101. بتصرف.

*- تقوم الليبرالية على إعطاء الفرد المواطن القيمة الأعلى من بين كل الكائنات، وجعله قبل الدولـة. حدد لوك دور الدولة في السهر على حماية حقـوق المواطنين، والحرص على سيادة القانون، دون أن تتدخل في شؤونهم الخاصة ولا في اختياراتهم. ظهر معه مصطلح الحقوق الفرديـة - كما سنرى ذلك في القسم الثالث- بعد أن كان الحديث فقط عن الحقوق الطبيعية. فمسألة الحقوق إذن هي فردية وليست جماعية كالحق في الملكية والحق في العمل والعلاج...

هذان النمطان –الليبرالي والجمهوري– هما المسيطران على الفكر السياسي، والفضل يعود إليهما في تطوير مفهوم المواطنة، خاصة في العالم الغربي. كما أعيد إحياء مصطلحات أخرى كانت قد ظهرت عند اليونان، مثل مصطلح الفضيلة المدنية والسياسية. أصبح هذا المصطلح جوهر النقاشات الدائرة آنذاك في بريطانيا خاصة، ويعرفها السياسي البريطاني "**هنري سانت جون**"♥ على أنها: *"اتخاذ موقف يعارض جميع حالات سوء الإدارة" وأنها "روح المراقبة العامة على المصالح الوطنية" كما حث المواطنين أن يكونوا "غيورين على الدستور."* [1] وهذا ما كتب عنه مونتسكيو لاحقا، معرفا الفضيلة على أنها ليست الغيرة فقط على الدستور بل هي حب الوطن والقوانين. لكن يبقى مصطلح "**الحقـوق**" هو أقوى وأكثر المفاهيم تداولا ومناقشة في هذه المرحلة، لذا سميت بعصر الحقوق ومنها ارتبطت المواطنة هي الأخرى بالحقوق وسميت بـ: "**المواطنة الحقوقية**".

لقد كان تأثير الفلاسفة والمنظرين كبيرا في قيام هذه الثورات، خاصة منها الأمريكية والفرنسية. كانت لأفكار ماكيافيلي الجمهورية، ولأفكار لـوك الحقوقية، ومونتسكيو الدستورية والقانونية، الأثر البليغ في بلورة الخطط الثورية والدستورية الأمريكية، دون أن ننكر دور وإسهام كل من المنظرين الكلاسيكيين ومنظري عصر النهضة، ورجال التنوير الاسكتلنديين، ضف إليهم الدور الفعال للنشطاء والقادة السياسيين الأمريكيين اللذين احتضنوا هذه الأفكار وحوَّلوها من النظرية إلى التطبيق الميداني الفعلي، ونخص بالذكر كل من توماس جفرسون، بنيامين فرانكلين، جون أدامس، ألكسندر هاملتون، جيمس ماديسون وغيرهم. كان إيمانهم قوي بتحقيق الاستقلال والتحرر من الامبريالية البريطانية، فكان لهم ذلك.

لقد نجح هؤلاء في تحقيق فكرة سيادة الشعب وكذلك العقد، حيث أصبحوا يتعاقدون من أجل العيش تحت هذه القوانين الجديدة وفي كنف الحرية. هذه الأفكار كلها

♥- هو أحد المدافعين عن المبادئ الجمهورية المدنية ومن المناهضين لفساد الحكومة.
1- نقلا عن دريك هيتر. مرجع سابق. ص. 103.

كانت المنبع الأساسي في صياغة إعلان الحقوق، وكذلك في وضع مواد مختلف الدساتير التي عرفتها الولايات المتحدة الأمريكية، بدءا بأول دستور لعام 1789 للميلاد، والذي كان يحرص حرصا شديدا على تكريس الحرية والمساواة كأسمى هدف، وهذا ما يؤكده بيان إعلان الاستقلال في مادته الأولى: *"لن يسن المجلس التشريعي أية قوانين.. تنتقص من حرية التعبير أو الصحافة، أو الحق في التجمع السلمي وتقديم العرائض للحكومة لرفع المظالم."* [1] وفي نص آخر من البيان يقول: *"إن جميع الناس متساوون، وأن خالقهم أنعم عليهم بحقوق معينة غير قابلة للتصرف."* [2] هنا تأكيد على أن الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان هي هبة من الله وليس من الحكومة أو الدولة.

الثورة الفرنسية هي الأخرى غيرت مجرى التاريخ السياسي الفرنسي تغييرا جذريا "إنها المرحلة التي عرفت ميلاد المواطنة الفرنسية الحقيقية."[3] ذلك الإنسان الذي كان مجرد رعية يطيع وينصاع للأوامر، أصبح مواطنا بالمعنى الحقيقي والقانوني. الفضل في ذلك يعود إلى أمرين اثنين ظهر كنتيجة للثورة الفرنسية: **أولهما**؛ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن، (أوت 1789 للميلاد) الذي حدد حقوق وواجبات المواطن السياسية، وتمييزها عن الحقوق الطبيعية للإنسان. و**ثانيهما**؛ الدستور الفرنسي الأول (سبتمبر 1791 للميلاد)، الذي حطم الحكم المطلق الذي كان يتمتع به الملك. هذا الأخير لم يعد ذلك الذي كان يحكم باسم الرب على أنه خليفته فوق الأرض، بل السيادة أصبحت للأمة وللشعب. هذه كلها مصطلحات جديدة في اللغة الفرنسية لم تكن معروفة لديهم. لتصبح بعد ذلك العلاقة بين الحاكم والمحكوم تحدد بالانتخاب، ليصبح الملك يعبر ويجسد سيادة الأمة على الأرض، وهذا ما يؤكده البند الثالث من البيان العالمي لحقوق الانسان والمواطن: "مبدأ كل سيادة يكمن أساسا في الأمة". فأصبح الملك يحكم باسم الشعب، وهذا ما يشكل أكبر انتصار للأمة وللمواطنة.

1- دريك هيتر. مرجع سابق. ص. 114.
2- المرجع نفسه.
3- Sophie Hasquenoph : **Initiation à la citoyenneté de l'antiquité à nos jours**. P. 69

كل هذه النجاحات وكل هذا الإرث الفكري هو الذي سيغذي العصور اللاحقة، لاسيما القرنين التاسع عشر والعشرين حيث استغل مفكروه هذا الإرث بين مدعم له وبين رافض ومنتقد له.

5. المواطنة المعاصرة أو مواطنة ما بعد الدولة-الأمة:

عرف مفهوم المواطنة بعد أحداث الثورتين (الأمريكية والفرنسية) تطورا كبيرا وانتشارا أوسع، وبدأ يتجسد ذلك أكثر في أرض الواقع، خاصة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث أصبحت صفة المواطنة تشمل أكثر من فئة داخل المجتمع الواحد والتي كانت إلى زمن قريب محرومة منها، فلم يعد لون البشرة ولا العرق ولا الدين سببا في منع الإنسان من مواطنته. لكن هذا لم يتحقق هكذا بسهولة ويسر، بل بفضل نضالات وتضحيات كبيرة.

من صور التطور الذي عرفه مفهوم المواطنة في هذه الفترة، ظهور التمييز بين الحريات المدنية (Les libertés civiles) التي تعني الحماية الدستورية للأفراد، وبين الحقوق المدنية (Les droits civiles). الأولى خاصة بحماية حرياته وملكياته ضد استبداد الحكومة، أو استبداد جزء من المجتمع، كحماية حرية الفكر والمناقشة، وحرية الرأي والتعبير، وحرية المعتقد وغيرها من الحريات المدنية للإنسان؛ بينما الثانية تخص جملة الخدمات المؤمنة قانونا والتي من واجب الدولة تأديتها للمواطن، كالحق في: التعليم والسكن والصحة والعمل والحماية الاجتماعية وغيرها.

كما عرفت فترة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أحداث كثيرة هي الأخرى هزت كيانات دول كثيرة، وكان لذلك الأثر العميق في مفهوم المواطنة. أول حدث مهم صاحب مرحلة ما بعد الثورات هو ميلاد ما يعرف بـ: "الدولة–الأمة" (L'Etat-Nation) أو ما يعرف عندنا بالدولة القومية. هذا المصطلح الجديد جعل المواطنة تقترن

"**بالجنسية اللغوية**"، خاصة في كبريات الدول الأوربية والولايات المتحدة الأمريكية. هذه الأخيرة عرفت حركة كبيرة من الهجرة نحوها، وكان شرط قبولهم في صفوف المواطنين الأمريكيين الخضوع لاختبار مدني سياسي، يتمثل في مدى معرفة الدستور الأمريكي، واللغة، قراءة وكتابة. ما يعني أن المواطنة أصبحت تتطلب فهم لغة الدولة–الأمة التي يعيش فيها الفرد، وهذا دليل على وجود ارتباط وثيق، خلال هذه الفترة، بين القومية الوطنية واللغة، بل يمكن الجزم أن هذه الأخيرة هي العامل الحاسم والمحدد لها. وهذا ما يؤكده هذا النص لجون ستيوارت مـل: *"من شبه المستحيل أن تقوم مؤسسات حرة في بلد مؤلف من جماعات من البشر من جنسيات مختلفة، إذ إن قسما كبيرا من أفراده لا يربطهم الشعور بروح الجماعة، وبخاصة إذا كانوا يقرأون ويتكلمون لغات مختلفة، مما يتعذر معه وجود مواقف موحدة في الآراء العامة الضرورية لسير أعمال الحكومة التمثيلية."* [1] وهذا ما أكده التاريخ في أواخر القرن العشرين بسقوط أعظم إمبراطورية هذا القرن المتمثلة في الاتحاد السوفيتي، وانقسامه إلى عدة جمهوريات مستقلة ذات سيادة، ورافق ذلك انقسام العديد من الدول المجاورة لها والتي كانت قد عانت من طمس هويتها الإثنية واللغوية، كدولة يوغسلافيا وتشيكسلوفاكيا، ولا تزال نداءات إلى يومنا تطالب فيها بعض القوميات الانفصال عن الدولة الأم كما يحدث حاليا في إسبانيا مع إقليم كاتالونيا، وذلك بسب عامل اللغة دائما.

إذن، لقد ظهر شبه إجماع على اقتران المواطنة بالجنسية اللغوية، وهذا ما اتضح من خلال المساعي التي قامت بها الكثير من الدول الأوربية، على غرار فرنسا وإيطاليا وألمانيا، من أجل حمل مواطنيها على تعلم وتوحيد لغتهم والتخلي عن اللغات واللهجات المحلية، وذلك من أجل تكريس الوحدة وخلق هوية وطنية مشتركة، بالتالي خلق مواطنة حقيقية.

حدث آخر عرفه القرن العشرون في نصفه الأول والمتمثل في الحربين العالميتين. لقد كان لتطبيقات مفهوم المواطنة كما وصل إليه في نهاية القرن التاسع عشر والذي كان قائما

1- جون ستيوارت مـل: **الحكومة النيابية**. 1910. ص. 364. نقلا عن دريك هيتر. ص. 136.

على الجنسية اللغوية (القومية) الأثر الكبير في أحداث هاتين الحربين والذي انعكس على تحديد مفهوم جديد للمواطنة خاصة عند النازية، لقد كان يحدد بالدم والتربة. *"لا يمكن أن يكون مواطن الرايخ إلا ذلك التابع من دم ألماني أو متفرع من الأصل ذاته، والذي يظهر من خلال تصرفه واجتماع الرغبة والأهلية في شخصيته لخدمة الشعب الألماني والرايخ بإخلاص."* [1] فكل من لا ينتمي إلى هذا العرق المحدد في التعريف ليس مواطنا ألمانيا. كما عرفت الكثير من الدول أمثلة من هذا النوع، كجنوب إفريقيا الذي جعل من اللون (لون البشرة) عاملا محددا للمواطنة. عرفت هذه البلاد هيمنة وسيطرة البيض، رغم قلة عددهم، على السكان السود، الذين يشكلون الأغلبية، إلى غاية سنة 1996 للميلاد. نفس الممارسة عرفتها بعض الولايات الجنوبية من الولايات المتحدة الأمريكية، أين كان السكان السود يعتبرون عبيدا إلى غاية صياغة التعديل الدستوري الثالث عشر لعام 1862 والذي تلاه التعديل الرابع عشر لسنة 1865 والذي أكد أن "كل الأشخاص المولودين أو المجنسين في الولايات المتحدة الأمريكية أو الخاضعين لسلطاتها القضائية هم مواطنو الولايات المتحدة الأمريكية التي يسكنون فيها..." لكن رغم ذلك بقي واستمر التمييز العنصري في هذا البلد لسنين طويلة إلى أن أصبحوا، بعد نضال مرير، مواطنين بكامل حقوقهم، وأثمر ذلك شيئا لم يكن في الحسبان أن أصبح للولايات المتحدة الأمريكية رئيسا ذو بشرة سوداء.

1- دريك هيتر: مرجع سابق. ص138. مقتبس عن شنايدر

الفصل الثاني

دولــة الحــق والقانــون

لو تأملنا في نظرية الدولة والقانون، لاتضح لنا منذ الوهلة الأولى أنهما ليستا شيئا واحدا، بل هناك حتى من يعارض وبشدة بأن يشكلا معا موضوعا واحدا للدراسة.

تاريخيا، دراسة الدولة (L'Etat) والقانون (Le Droit) تطورا على انفصال، كل واحد على حدى؛ اندماجهما في دراسة واحدة كان حديثا، في أواخر القرن التاسع عشر. يعتبر علم الدولة أقدم من علم القانون، وكان مسايرا منذ القديم للدراسات الفلسفية العامة، بل وظهر قبل علم القانون. هذا الأخير ظهر هو الآخر في أحضان الفلسفة في الوقت الذي كانت فيه نظرية الدولة قد تطورت وتبلورت.

أما عن مصطلح دولة الحق والقانون (L'Etat de droit) فقد ظهر في القرن السابع عشر لما بدأت العدالة تستقل وتنفصل عن السلطة الملكية المطلقة؛ وتجلت أكثر بعد ميلاد حقوق الانسان والمواطن العالمية، وما صاحب ذلك من وضع ميكانيزمات وتقنيات تطبيق ذلك وإنجاحه. المصطلح أصبح متداولا على كل الألسن من أجل تعيين أو الإشارة إلى الدول الديمقراطية في مقابل الدول المستبدة والديكتاتورية.

تحديد معالم دولة الحق والقانون ليس بالأمر الهين، فهو يستدعي عدة معايير مما يدل على تعقده، لأنه مصطلح ظهر عبر مسار تاريخي معين، وضمن إطار جغرافي خاص، ووفق ثقافة متميزة. المصطلح مركب، لأنه يستدعي في نفس الوقت مصطلح الدولة ومصطلح الحق ومصطلح القانون. وهذا ما سنعمل على توضيحه وتحليله في هذا الفصل. فماذا نعني إذن بهذا المصطلح؟ وما هي دولة الحق والقانون؟

لا يوجد تعريف جامع مانع متفق عليه بين المفكرين حول مفهوم دولة الحق والقانون. هذا المصطلح أثار نقاشات كثيرة بين فقهاء القانون ورجال السياسة والفلاسفة. لكن يمكننا تقديم تعريف بسيط وموجز قد يتردد على لسان كل واحد من الناس. فهو مفهوم متداول بين جميع الناس تقريبا، يقول هذا التعريف: إن دولة الحق والقانون هي تلك التي يعيش فيها كل إنسان (عام أو خاص) يكون فيها ملزما باحترام القانون والخضوع له. لكن هذا التعريف ناقص وغير كاف بل وغامض، لأنه يشمل حتى تلك الدول المستبدة التي يعرف عنها أنها من أكثر الدول وضعا للقوانين. فهل يمكن الحديث عن دولة الحق والقانون هنا؟ هذا ما يستدعي إذن إيجاد تعريف آخر يكون أكثر دلالة ووضوحا. تعريف ينظر إلى دولـة الحق والقانون على أنها *"تلك التي تكون فيها جميع السلطات العمومية – التشريعية والتنفيذية والقضائية– تحترم القانون، هذا القانون الذي صادق عليه البرلمان والذي يعبر عن الإرادة العامة، وهذا ما يجعل من هذا القانون مؤكدا ولا رجعة فيه."* [1] يضيف هذا التعريف شيئا مهما وجوهريا للمفهوم يتمثل في ارتباط دولة الحق والقانون بشكل القاعدة القانونية، بشرعيتها، بصفتها صادرة عن الإرادة الحرة للمواطن. هذا ما يدعونا مرة أخرى للتأكيد عل ارتباط دولة الحق والقانون بالمواطن والمواطنة. الحديث إذن في هذا التعريف الثاني عن شرعية الدولة (Légalité). *"دولة الحق كما هي عليه هنا، تعرف على أنها دولة شرعية، على أنها دولة القانون، بحيث لا يمكن لأية قاعدة أن تفرض نفسها أو أن تحكم أمام القانون الذي تضعه الدولة*[2]." القانون الذي يضعه المواطن بإرادته الحرة هو تعبير عن طموحاته ورغباته، بالتالي لا شيء يعلوا عليه.

كما يمكننا الحديث عن تعريف ثالث أكثر اتساعا ودقة، بل وقد يشمل التعريفين السابقين. *"نخصص صفة دولة الحق والقانون للدولة التي لا ينحصر فيها احترام الحق في مجرد احترام القانون أو القوانين فقط؛ مثل هذه الدولة تكون هي نفسها ملزمة باحترام*

1- François Julien Laferrière : **Etat de droit, démocratie et droit de l'homme**. Echange de point de vue France – Iran. L'Harmattan. P. 95.
2- Ibid. p. 95-96.

قواعد تكون سامية عليها، هذا ما يستدعي وضع القانون محل المراقبة والتدقيق، وهذا ما يثير اشكالية مصدر ومنبع القوانين والتشريعات السامية عليها، وكذا احتكار الدولة لنفسها صلاحية وخصوصية تشريع القواعد القانونية. باستثناء الدستور، الذي هو فوق جميع القوانين... فإن هذا القانون الذي يفرض احترام الدولة له، قد يكون الحق الطبيعي، قد يكون القانون الدولي والاتفاقيات الدولية، قد يكون جميع القيم المكتوبة وغير المكتوبة التي تعترف وتحترم حقوق الإنسان[1]."

نلاحظ إذن عمق واتساع هذا التعريف في وصفه لدولة الحق والقانون، تعريفا يؤكد أن الدولة هي الأخرى خاضعة للقوانين، وللأعراف وللاتفاقيات والمعاهدات، وخاضعة للدستور. هذا يدل على أن الفرد المواطن أولى من الدولة، لأن تلك الأعراف والاتفاقيات والمعاهدات وجدت من أجله، وتلبية لرغباته وطموحاته، وتحقيقا لنفعه وسعادته، بالتالي على الدولة احترامها، تماما كما يحترم المواطن القوانين التي تسنها الدولة وتشرعها. ومن هنا يمكن لنا الحديث عن الشرعية، حين يحترم كل طرف القوانين ويطبقها ويخضع لها مهما كانت صفته أو درجته. فالدولة التي تنقض العهود والاتفاقيات الدولية، لا يمكن أن نسميها دولة الحق والقانون؛ كما لا يمكن أن نسمي كذلك الدولة التي لا تعترف ولا تحترم الأعراف الدولية بدولة الحق والقانون؛ والدولة التي تعمد إلى تعديل دستورها لأدنى وأتفه الأسباب، لا يمكنها أيضا أن تكون دولة الحق والقانون؛ والدولة التي لا تحترم إرادة مواطنيها وسيادتهم كيف لها أن تكون دولة الحق والقانون. لماذا؟ لأنه، وكما أشرنا إلى ذلك سابقا، هذه الاتفاقيات والعهود والقوانين والدستور كلها تسمو وتعلو على كيان الدولة، فبأي حق تجرأ على المساس بها؟

بكلمة واحدة، يجب تطبيق وتفعيل مبدأ تفوق القانون وسموه على السلطة السياسية، وهذا ما سنراه مع كل من مونتسكيو وجون ستيوارت مل، حيث ندرك أن المواطنة مرتبطة

[1]-François Julien Laferrière : Opcit. P. 96.

ارتباطا وثيقا بدولة الحق والقانون، فهما أمران متلازمان لا يمكن أن يوجد أحدهما دون الآخر، لأن دولة الحق والقانون هي التي تقف ضد الطغيان والاستبداد في استخدام السلطة من طرف الحكومة. – وهذا هو جوهر إشكالية بحثنا بالدرجة الأولى– *"الدولة الشرعية ليست بالضرورة ديمقراطية، دولة الحق والقانون لا يمكن لها أن تكون إلا ديمقراطية، لأن مبادئ الديمقراطية هي جزء من حقوق الإنسان الأساسية."* [1]

لكن قبل التطرق لتحليل كل من مونتسكيو ومـل لهذه العلاقة بين المواطن والدولة، نتوقف أولا عند بعض المفاهيم والمصطلحات التي لها علاقة بموضوعنا. من بين ما سنتناوله؛ نبدأ أولا بفلسفة القانون، من حيث مفهومها ودورها وأهميتها والمسائل التي أثارتها ولا تزال تثيرها. ثم نمر إلى فكرة الحق والواجب كأحد طرفي المعادلة، لنختتم بتحليل فكرة القانون، الطرف الثاني من المعادلة.

I. في فلسفــة القانــون:

قبل تحليل هذه المصطلحات المذكورة هنا، وددت التوقف قليلا عند الحقل الذي تنتمي إليه ضمن الفلسفة –كوننا بصدد بحث في الفلسفة السياسية– إن هذا الحقل يدعى بـ: "**فلسفة القانون**" (Philosophie du droit).

فلسفة القانون أو فلسفة الحق، ظهرت تحت هذه التسمية، كفرع من فروع المعرفة في بداية القرن التاسع عشر مع هيجل (W.F. Hegel) بعد صدور كتابه "أصول فلسفة الحق" (Principes de la philosophie du droit) سنة 1821 وكذلك مع جون أوستن* (John Austin) صاحب كتاب "**فلسفة القانون**". لكن كممارسة فكرية تأملية حول القانون، فذلك أمر قديم قدم القانون.

1 - François Julien Laferrière : Opcit. P. 97.

*- جون أوستن (1790-1859)؛ رجل قانون وفيلسوف بريطاني مختص في فلسفة القانون والأحكام القضائية (jurisprudence). ينتمي إلى المدرسة الوضعية القانونية، أثر كثيرا في بنثام ومـــل.

ليس هناك اتفاق حول تحديد موضوع القانون، ولا ماهية فلسفة القانون ولا معرفة ما إذا كانت فلسفة القانون جزءا من الفلسفة أو جزء من العلم القانوني.[1] لكن الشيء المتفق حوله هو كون فلسفة القانون قائمة على إشكالية أساسية هي: *"انطلاقا من عمل القانوني وتجربته، يطرح الفيلسوف سلسلة من التساؤلات تمس وتتعلق بأصل ومصدر القانون، ومبررات الأمر (صيغة الطلب والحض في الفعل) القانوني أكثر منه بالبحث في الطابع الإلزامي للقانون، وفي خصوصية الفرض القانوني وأسسه."* [2] حول هذه التساؤلات ظهرت مجموعة من المذاهب والنظريات العديدة المتعارضة فيما بينها. ولعل من أبرزها؛ مدرسة القانون الوضعي ومدرسة القانون الطبيعي. لكننا لا نخوض هنا في خصوصيات كل مدرسة، فهي ليست موضوعنا، بل نكتفي فقط بدراسة طبيعة بعض التساؤلات التي أثارها الفلاسفة، وكيفية معالجتها ضمن فلسفة القانون وفي إطار الفلسفة السياسية.

هذه التساؤلات يمكن تصنيفها ضمن مستويين أساسيين؛ فهي ليست من نفس الدرجة. منها ما تخص هوية المادة نفسها، وبحدودها التي تفصلها عن غيرها من الأنشطة التأملية الأخرى، أو عكس ذلك، أي بالتي تجمع بينها وتكمل بعضها البعض. بتعبير بسيط، إنها التساؤلات التي لها علاقة بالنقاشات القائمة حول سبب وجود فلسفة القانون وضرورة التأمل في المسائل القانونية. كما يضاف إليها كذلك تساؤلات أخرى ذات طابع وجودي: ما هو محتوى أو مضمون فلسفة القانون؟ على ماذا تقوم وترتكز بالتحديد؟ هذا النمط هو ما يدعى بالتساؤلات الثانوية.[3] أما المستوى أو النمط الثاني من التساؤلات فهي تلك التي لها علاقة بالرهانات الأساسية للبحث الفلسفي عن القانون: إنها تلك التي تخص مفهوم ومعايير الظاهرة القانونية، وكذلك أسس القانون. وهي تساؤلات جوهرية (Questions de fond) تمس لب القانون ولب الفلسفة.

1- ميشيل تروبر: **فلسفة القانون**. ترجمة جورج سعد. دار الأنوار للطباعة والنشر. ط. 1. 2002. ص. 11

2- Bruno Oppetit : **Philosophie du droit**. Dalloz édition. Paris. 1999. P.5.

3- Ibid. P. 9.

لنعد الآن إلى مفهوم فلسفة القانون أو فلسفة الحق، عن دورها وأهميتها ضمن حقل الفلسفة السياسية عامة، وعن تأثيرها في بناء دولة الحق والقانون؛ لأنني أجزم ومنذ البداية على أن معرفة ذلك هو الذي يقودنا إلى معرفة جوهر دولـة الحق والقانون. أين يكمن إذن جوهر دولة الحق والقانون إذن؟

فلسفـة القانون تدرس العديد من المواضيع؛ إلا أنه لابد من ضبط وتحديد موضوعها هنا بدقة، وكذا مفهومها ومهامها حتى تؤدي وظيفتها كما ينبغي. هذا ما سنحاول إظهاره ولو بصورة موجزة، ونركز أكثر على ما يخدم موضوعنا خاصة ما يتعلق بدور فلسفة الحق أو القانون في التشكيل والتأسيس لدولة الحق والقانون، التي يمكن اعتبارها جوهرا لها. وهذا ما يستدعي الإجابة على جملة من التساؤلات.

أول تساؤل نبدأ به هو: هل النظرية العامة للدولة والفلسفة السياسية تنتميان إلى حقل فلسفة القانون؟ هناك من ربط بين الظاهرة القانونية وبين ظاهرة السلطة المؤسساتية للدولة ربطا عميقا. في مثل هذه الحالة نقول عن فلسفة القانون أنها تحتمل الذوبان في فلسفة الدولة –كما هو الحال مع هيجل مثلا– فهو يرى في عدم استقلالية الظاهرة القانونية، كما ينفي أن تكون سابقة للدولـة.

ثاني تساؤل يقول؛ هل يمكن المزج بين فلسفة القانون والفلسفة العامة، أو الفصل بينهما وجعل كل واحدة مستقلة عن الأخرى؟ الموقف الأول يمثله الفيلسوف الفرنسي ميشال فيلي* (Michel Villey) الذي يرى في فلسفة القانون أنها جزء من الفلسفة العامة. حجته في ذلك هي أن فلسفة القانون هي من انتاج الفلسفة عامة، لأن الفلسفة الأصيلة هي وحدها الكفيلة بتطوير نظريات، ووضع انتقادات، وإعادة النظر في الكثير من المفاهيم، والتدقيق في أسسها وأهدافها وغاياتها.[1] وهناك من يرى عكس ذلك، وهو موقف

*- ميشال فيلي (1914-1988) فيلسوف فرنسي ومؤرخ القانون، أستاذ محاضر بجامعة ستراسبورغ وباريس. له عدة مؤلفات في الفلسفة والقانون وفلسفة القانون.

1- Bruno Oppetit : Opcit. P. 19.

القانونيون الذين يعطون لفلسفة القانون بعدا ومعنى تقنيا فقط. فهم يرون في فلسفة القانون أنها أقل شأنا من أن تكون في نفس مقام فلسفة العدالة أو فلسفة القانون الوضعي، والتي كلها تتطلب مهارات عملية مسبقة، وهذا ما يشكل حسبهم نقطة ضعف في فلسفة القانون. وهو موقف كل من هيجل وكانط وروسو. ومنه فإن فلسفة القانون ليست سوى فرع من علم القانون.

التساؤل الثالث؛ هو تساؤل يثير الانتباه ويستدعي التأمل فيه جيدا من أجل حل الاشكال المطروح في التساؤلين السابقين، مع إدخال مصطلح جديد، هو "**النظرية العامة للقانون**". هل هذه الأخيرة تنتمي إلى حقل فلسفة القانون أم لا؟ الإجابة على هذا السؤال يستدعي التوقف عند موضوع وغاية كل واحد منهما.

يرى البعض أن النظرية العامة للقانون هي جزء من فلسفة القانون وتابعة لها، خاصة في جانبها المتعلق بتحديد مصطلح القانون، والمفاهيم القانونية الأساسية، وكذلك مختلف أنواع الضوابط والقواعد القانونية التي تشكل النظام القانوني الوضعي[1]. هنا وحسب هذا الموقف، يصعب الفصل بين موضوع وهدف كل واحد منهما بسهولة. النظرية العامة للقانون تهدف إلى تقديم وضبط المفاهيم للمصطلحات المشتركة للنظم القانونية المختلفة، والعمل على الربط بينها حسب عملية تصنيف نموذجية (Typologie) لتسهيل تحليلها وتبسيطها بهدف بناء نظام معين؛ بينما فلسفة القانون نجدها قد نصبت نفسها فوق القوانين الوضعية، وتسعى إلى توجيه القانون حسب سلم من المعايير، لذا نجدها قد طورت منظومة فكرية تأملية نقدية حول النظريات العلمية للقانون، وتسعى إلى توضيح طابعها النسبي والاحتمالي، أي كسر وتحطيم كل ما هو مطلق.

ما يمكن قوله في النهاية هو أن النظريات القانونية لا تنضوي كلها تحت مظلة فلسفة القانون، لأن الكثير منها، خاصة في وقتنا الحالي، لها مكانة مختلفة ومميزة عن التفكير

[1]- Bruno Oppetit : Opcit. P. 19.

الفلسفي بالمفهوم الكلاسيكي، وعلى فلسفة القانون كي تحافظ على هويتها وأصالتها أن لا تنساق كثيرا وراء المدارس الفلسفية العامة، كالهيجلية والكانطية والماركسية وغيرها، وإلا ستظهر على أنها ليست سوى مجرد فلسفة تطبيقية مهمتها الأساسية تنحصر في تحديد مفهوم القانون.

من كل ما سبق يمكن تلخيص دور ومهام فلسفة القانون في النقاط التالية[1]:

- وضع مخطط كامل لنموذج "الدولة المثلى"، وكذلك وضع برنامج لإصلاح المجتمع يكون قائما على أهداف وغايات عامة تتمثل في الحرية (La liberté) والنظام (L'ordre) والعدالة (La justice) والحياة الكريمة (Le bien être)... كما يمكن أن نضيف إليها ضرورة وجود بعض القيم (Maximes) التي تصنف بنفس درجة المبادئ السامية التي تنظم السير الحسن للإنسان داخل المجتمع، كالأعراف والعادات والتقاليد الحميدة، والتي قد تساهم في هذا المخطط الاصلاحي.
- تحليل وضبط المفاهيم العامة التي تشترك فيها كل النظم القانونية والسياسية، مما يحدد ويوضح مهام ومجال كل واحدة منها على حدى، وهذا ما يسمح لنا من التعرف على ميدان تطبيق القانون مع المجالات المجاورة للأخلاق والعادات. ومن جملة هذه المفاهيم التي تستوجب التحديد والتدقيق: العدالة، القانون، النظام القضائي، القيم، الحق (Le droit subjectif)، السلطة، إلى غيرها من المصطلحات التي تستوجب ضبطها بدقة، ووضع الحدود بينها وبين مختلف استعمالاتها مع المجالات الأخرى.
- دراسة القانون العام (Le droit commun) على أساس أنه ظاهرة اجتماعية. يتضمن البحث في أصل وتاريخ نشأة القانون والتعرف على أهم المحطات التاريخية التي عرفها تطور القانون، – وهذا ما نتناوله في الفصل الثالث– وكذلك العلاقة الكائنة والمتبادلة بين القانون والمجتمع.

[1] -Bruno Oppetit. Opcit. P. 21-22 بتصرف

النقطة الأولى يكمن تصنيفها ضمن فلسفة القانون المحض؛ والنقطة الثانية تندرج ضمن ما يعرف بالنظرية العامة للقانون؛ أما النقطة الثالثة فيمكن تصنيفها إما ضمن علم الاجتماع القانوني أو ضمن تاريخ القانون وأصل نشأته وظهوره.

هذا من الناحية النظرية. ماذا الآن عن الجانب العملي التطبيقي لكل ما رأيناه لحد الآن؟ وما هو انعكاسه على بناء دولة الحق والقانون، الذي هو هدف دراستنا وغايته؟ ما الذي تفرزه تلك العلاقة بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون والنظرية القانونية؟ كيف يكون تأثير ذلك على العلاقة بين الفرد المواطن –الذي لأجله أوجد القانون والحق والعدالة– وبين السلطة السياسية أو الحكومة؟ هذا الجانب العملي يمكن حصره في ثلاثة عناصر أساسية، نعرضها بإيجاز، –لأنها ستكون محور تحليلاتنا مع مونتسكيو ومل لاحقا– وهي: الحرية، والديمقراطية، والحكومة ومهامها. هذه العناصر هي التي يمكن اعتبارها جوهر دولة الحق والقانون الفعلية.

– **مصطلح الحرية**: الحديث عن الحرية في دولة الحق والقانون هو حديث عن الحق الطبيعي للإنسان، هو حديث عن أهم حق من حقوق الإنسان الأساسية التي نص عليها البيان العالمي لحقوق الانسان والمواطن. وهذا ما تجسد في الواقع العيني، خاصة بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية، بعد ما أن كان في السابق مجرد نظريات وتأملات.

دولة الحق والقانون، مبدئيا، وجدت لتعمل على تنظيم العلاقة بين المواطن وحكومته أو السلطة السياسية عموما. وتعتبر حماية حقوقهم وصيانتها من الغايات القصوى لها. *"دولة الحق والقانون قائمة على التأكيد على أسبقية الفرد في التنظيم الاجتماعي والسياسي، وهذا ما يعطي الدولة صبغة الأداتية (L'instrumentalisation) والتي يكون الهدف منها خدمة الحريات، وإعطاء القانون صبغة الذاتية، وهذا ما يمنحها سلطة الوجوب ويخول لها القدرة على العمل."* [1] هذه الحقوق التي تعمل الدولة على حمايتها هي حقوق

1 - Jaques Chevalier : **L'Etat de droit**. Montchrestien édition. 3em édition. 2010. P 52

طبيعية، ليست من صنع أحد، بل وجدت قبل الدولة نفسها، وسابقة لكل حياة اجتماعي، بالتالي لا يحق لأحد المساس بها .

– **مصطلح الديمقراطية**: هنا نستذكر نصا رأيناه في بدية هذا الفصل والذي يقول بأن الحديث عن الدولة الشرعية لا يستلزم حتما أن تكون تلك الدولة ديمقراطية، لكن الحديث عن دولة الحق والقانون لا يمكن أن تكون إلا ديمقراطية.[1] فدولة الحق والقانون هي حتما دولة ديمقراطية، لأن مبادئ الديمقراطية تابعة للحقوق الأساسية للإنسان. لكن الديمقراطية هي الأخرى لها قوانين وقواعد توجهها وتسير عليها، فالمنتخبون أو النواب عليهم احترام القوانين والتشريعات وأن لا يكونوا أول من يدوس عليها ويخرقها. وتعتبر كذلك احترام سيادة وإرادة المواطنين من الأشياء الجوهرية في الديمقراطية. وهذا ما سنراه مع مونتسكيو ومـل.

– **مصطلح الدولة ومهامها**: تحديد مهام ووظائف الحكومة ودور (Le role de l'Etat) الدولة تجاه مواطنيها، مسألة جوهرية لبناء دولة الحق والقانون. وهي مسألة تحدث عنها الكثير من الفلاسفة السياسيون، بل وهناك من خصص لها مؤلفا بأكمله. ولا تزال حديث الساعة، ولعل الكثير من الأسئلة تطرح في هذا الشأن: ما هو دور الدولة في الحياة العامة، والاجتماعية للمواطن؟ ما هي حدود سلطة تدخلها في حياة المجتمع وتسيير شؤونه؟ ما هو دورها ومهامها؟ إلى غيرها من الأسئلة التي لم تجد كلها الأجوبة الكافية. وهذا ما نحاول الإسهام به في هذه الدراسة.

دور الدولة ومهام الحكومة يختلف باختلاف الايديولوجية المنتهجة في ذلك المجتمع، وحسب طبيعة السلطة السياسية القائمة. لكن، وبما أننا بصدد الحديث عن دولة الحق والقانون، والتي قلنا عنها أنها لا يمكن ان تكون إلا تلك الدولة الديمقراطية التي تحترم فيها الحريات وإرادة مواطنيها، بالتالي الدولة التي سنركز عليها حديثنا، هي الدولـة الليبراليـة،

1- Voir François Julien-Laferrière : Opcit- P. 95-96.

لأنها هي التي فيها نجد فصلا بين ما هو عمومي وما هو خاص، فيها نجد ونلاحظ وبوضوح هذا التقسيم الثنائي للفضاء الاجتماعي: الدولة من جهة والمجتمع المدني من جهة أخرى، فيها نلمس فعلا فكرة أو نظرية الفصل بين السلطات.

مهمتها الأولى وضع حدود مضبوطة لنفوذ الدولة على الحياة الاجتماعية للمواطن، من خلال إنشاء أو وضع "فُرضة توقيف لا يمكن تخطيها"[1] (Cran d'arrêt infranchissable) *"لا يمكن للدولة أن تقوم بكل شيء، هناك ضوابط موضوعية لعملها، وذلك ناجم من طبيعة الأشياء."*[2] تحديد مهام الحكومة ودور الدولة ورسم علاقتها بمواطنيها أمر جوهري في رسم معالم دولة الحق والقانون.

هذا ما يمكن قوله بصورة مختصرة عن هذه المصطلحات الثلاثة التي تقوم عليها دولة الحق والقانون، وهي المصطلحات التي تشكل محور فلسفة الحق أو القانون لكل المنظرين السياسيين، والتي اجتمعت في إطار العمل الفلسفي السياسي. وهذا ما يجسد فعلا الجمع بين النظرية والتطبيق.

II. تحليل فكرة الحق:

تحليل فكرة الحق يكون عبر محورين أساسية هما: **أولا**، تعريف الحق ووجوده؛ **ثانيا**، أنواع الحقوق وأقسامها.

1. تعريف الحق ووجوده:

لفظة "الحق" كثيرة التداول والاستعمال في لغتنا وخطاباتنا اليومية؛ يستعملها الخاص والعام دون أدنى صعوبة في الإحساس بمعناها. إلا أن هذا المصطلح، في حقيق الأمر، معقد وواسع المعاني إلى درجة أنه كان ولا يزال محل خلاف بين المفكرين والقانونيين. الخلاف

[1] - Jaques Chevalier : **L'Etat de droit**. P. 57..... Luc Ferry..... هذه العبارة مقتبسة من

2- Jaques Chevalier : **L'Etat de droit**.. P. 57

ليس فقط حول مفهومه وتعريفه، بل تعدى ذلك إلى وجود الحق من عدمه*. هناك من أنكر أصلا وجود فكرة "الحق القانوني"، وله في ذلك حججه ومبرراته، بالتالي لا داعي للحديث عنه. وهناك فريق آخر يؤمن بالحق وبوجوده، نظرا لما تفرضه علينا الممارسات اليومية والعلاقات الانسانية. إلا أنه، وبالرغم من ذلك، لم يتفقوا على مفهوم واحد، فتعددت التعاريف، والتي سوف نعرض بعضها.

الحق هو ظاهرة إنسانية مثله مثل باقي الظواهر الأخرى التي تميزنا عن باقي الكائنات. قبل دراسة وتحليل هذا المصطلح من حيث وجوده ومن حيث معناه، نبدأ أولا بدراسة شكله الخارجي، أو تموضعه بين الناس وكيف يرسم ويحدد سلوكات وعلاقات بعضهم ببعض. بلغة قانونية نقول، متى نتحدث عن وضع قانوني أو حقوقي بين شخصين أو أكثر داخل المجتمع؟ وذلك من خلال تتبع سلوك الأفراد من حيث علاقتهم ببعضهم البعض، وهذه الطريقة أو المنهجية هي ما يسميها ألكسندر كوجيف (Alexandre Kojève) "**بالسلوكية**" (Behaviorisme). تقوم هذه المنهجية، المعتمدة في تعريف الظاهرة القانونية (Phénomène juridique)، على اتباع سلوك الأفراد لما يجدون أنفسهم في علاقة قانونية مع الغير. ومنه نتساءل عن تصنيف هذه السلوكات إن هي من طبيعة قانونية (حقوقية) وما يترتب عنها من تبعات.[1]

لكن علينا أولا أن نميز بين الحق (Right) أو (Droit subjectif) وبين القانون (Law) أو (Droit objectif). في اللغة الفرنسية لا يوجد ما يقابل لفظة الحق كما هو في اللغة الانجليزية أو حتى الألمانية، فيستخدمون لفظة (Droit) لكلا الاستعمالين أو المصطلحين. لهذا يصعب علينا أحيانا التمييز بين ما هو حق وما هو قانون حين نتعامل مع النصوص الفرنسية، إلا حين يصطلح عليها بـ: (Droit subjectif) والتي تعني الحق.

*- نحن هنا سنسلم في البداية برفضنا لهذا التيار الذي ينكر وجود الحق والذي يمثله الفقيه دوجي (Duguit). لكننا سنعود إليه في نهاية هذا العنصر بصورة مختصرة جدا.

1- Alexandre Kojève : **Esquisse d'une phénoménologie du droit**. Gallimard. Paris. 1981. P. 19.

يمكن تصنيف مختلف الحالات القانونية في ثلاث مجموعات أساسية، حسب ألكسندر كوجيف، فيها يمكن القول أننا أمام حالة قانونية أو في علاقة من الحق، وهي: **أولا**؛ لما يكون لدينا الحق (Lorsqu'on a le droit). **ثانيا**؛ لما لا يكون لدينا الحق، و؛ (Lorsqu'on a pas le droit et,) **ثالثا**؛ لما يكون من الواجب (بالمعنى الإلزامي للقانون) أن نفعل أو أن نمتنع عن فعل شيء ما.[1] (Lorsqu'on a le devoir au sens d'obligation juridique de faire ou d'omettre quelque chose) يرى كوجيف إذن، أن هذه الحالات الثلاث هي التي يمكننا الحديث فيها عن الحق، أو أن نقول أننا أمام وضعية حقوقية أو قانونية. نسلم إذن ومنذ البداية على أن رغبتنا وإرادتنا في فعل شيء أو الامتناع عنه، غير كافيتين لجعل تصرفنا أو سلوكنا حالة قانونية أو حقوقية. ماذا نعني بذلك؟

كون الحق ظاهرة إنسانية، وكون الإنسان يحيا ويعيش داخل المجتمع مع غيره من المواطنين، ذلك ما يستدعي، بالضرورة، وجود نظام يضبط العلاقات بينهم، لأن الإنسان أناني بطبعه، ما قد يؤدي إلى تعارض مصالحهم، وظهور نزاع وصراع قد ينتهي إلى خطأ (جريمة)؛ هذا كله يولد حالة من الفوضى ومن عدم الاستقرار داخل المجتمع. لهذا وجب إخضاع الناس، وهم داخل المجتمع، لنظام يحدد وينظم علاقاتهم، حتى يسود الأمن ويعيش الناس في سلام. هذا النظام يقره ويفرضه القانون (Droit)، ووسيلة القانون في أداء رسالته هي أن يبين لكل مواطن ما له من حقوق وما عليه من واجبات. إن ما يقره القانون للفرد المواطن هو الحق (Right)، وما يفرضه عليه هو الواجب (Devoir). فما ينظم علاقات الأفراد فيما بينهم داخل المجتمع، هو ما تقره هذه الحقوق والواجبات تجاه بعضهم البعض.

هنا اتضح لنا جليا كيف أن الإرادة والرغبة وحدهما لا تحددان حالة أو وضعية قانونية، *"هناك أفعال وتصرفات –حسب رغباتنا وإرادتنا– لا يتولد منها سوى حالات قانونية محايدة (Neutres) التي لا تتولد منها علاقات قانونية (Rapport juridique). كي*

[1] - Alexandre Kojève : Opcit. P. 19.

نكون أمام وضعية قانونية، لابد لهذه الامكانية القانونية المحايدة أن تسعى لتحقيق عمل ما أو أن تمتنع عنه، والذي يكون مقرونا إما بالحق أو بالواجب لفعل ذلك." [1] ومنه نقول أن الحق والواجب أمران متلازمان، وجود أحدهما يستلزم بالضرورة وجود الآخر، لأن إقرار الحق لفرد ما يقتضي بالضرورة فرض واجب على آخر سيؤديه له، أو يمتنع عن التعرض لذلك الحق. والقانون هو الذي يحمي الفرد بقواعد آمرة وناهية، مستخدما في ذلك أداة جوهرية هي العلاقة القانونية. هذا المصطلح نفسه هو الذي يستخدمه مونتسكيو في تعريفه للقانون، وهو التعريف الذي أحدث به ثورة في العلم القانوني والسياسي. فما المقصود بالعلاقة القانونية؟

العلاقة القانونية هي تلك العلاقة التي تربط بين الشخص الذي يريد حماية مصلحة ما، هي حق له، وبين الشخص الآخر الذي يتوجب عليه أدائها أو الامتناع عنها. هذه العلاقة القانونية هي عماد التنظيم القانوني، أساسها الوحيد الذي تقوم عليه هو الفرد المواطن. من جملة هذه العلاقات تنشأ حقوق وواجبات الأفراد تجاه بعضهم البعض، ويأتي القانون ليمنح صاحب الحق سلطة يتوسلها إلى إحقاق حقه، ويلزم من عليه الواجب أن لا يعيق انتفاع صاحب الحق بحقه[2]. هذا ما يؤكد مرة أخرى أن الإرادة والرغبة وحدهما لا يحددان وضعية قانونية، بالتالي لا تتولد منهما روابط قانونية. ولكي نفهم جيدا هذا، نرجع إلى الحالات الثلاث التي تحدد الحالات القانونية أو الحقوقية كما بينها كوجيف آنفا، يقترح علينا أن نجمع بين الحالتين الثانية والثالثة: "لما لا يكون لدينا الحـق، ولما يكون من الواجب أن نفعل أو أن نمتنع عن فعل شيء ما" وتدمج كحالة واحدة. ماذا تصبح؟

لما لا يكون لنا الحق في فعل شيء ما، يعني أنه من الواجب الامتناع عنه، والعكس صحيح، أي، لما لا يكون لدي الحق في الامتناع عن فعل شيء ما، فذلك يعني أن فعله أصبح واجبا. ولما نحذف الحالة الثانية ونقول بوجود حالة قانونية هنا، وهنا فقط، أين يكون

1 - Alexandre Kojève : Opcit- P. 20.

2- د. عبد الحي حجازي: **مذكرات في نظرية الحق.** مطبعة دار الكتاب العربي. القاهرة. 1951. ص. 3- 4 (بتصرف).

لدينا إما الحق وإما الواجب لفعل أو الامتناع عن فعل شيء ما.[1] هذا يؤكد مرة أخرى أن الحق والواجب متلازمان، لكنهما لا يعنيان نفس الشيء. العلاقة بينهما تكمن في أنه كلما تم ذكر الواجب –واجب الفعل أو الامتناع– فإن ذلك يلزم عنه مباشرة الحق. إذن، *"نقول أننا أمام حالة أو وضعية قانونية لما وفقط لما يكون هناك عنصر "لدي الحق في..." فكل وضعية قانونية تستدعي وجود عنصر الحق*[2]."

بعد هذا التحليل لمصطلح الحق من الناحية الخارجية، أي من حيث تموضعه في الخارج، نعود الآن إلى تعريفه، من حيث الداخل. وذلك من أجل تمييزه عن غيره من الموضوعات التي قد يحدث معها لبس وتشابه، ثم نتناول أنواعه وأقسامه.

ظهرت هناك عدة محاولات من طرف فقهاء القانون لضبط تعريف ومفهوم الحق، إلا أنهم لم يتفقوا حول تعريف واحد، وهذا ما أثار مناقشات بينهم، وسمح بظهور عدة تيارات ومدارس متباينة. سنتطرق لبعض هذه المدارس والاتجاهات ذات التأثير في الدراسات القانونية التي اهتمت بالحق، ونخص بالذكر ثلاث منها وهي: الاتجاه الشخصي، وهو الذي جعل من الحق شيء متصل بالشخص وبإرادته؛ والاتجاه المادي، جعل من المصلحة، مهما كانت طبيعتها، جوهرا للحق؛ والاتجاه المختلط، حاول الجمع والتوفيق بين الاثنين، أي الجمع بين الإرادة والمصلحة. ونذكر في النهاية بعض التعاريف الجديدة للحق من وضع فقهاء القانون المحدثين، هي أكثر عمقا وأكثر وضوحا من تلك السائد في الاتجاهات التقليدية القديمة.

1 - Alexandre Kojève : Opcit- P. 20.
2 - Ibid. P. 21.

1) **الاتجاه الشخصي** (نظرية الإرادة):

أسس لهذا الاتجاه الفقيه الألماني سافيني* (Savigny) في القرن السابع عشر، وطوره مواطنه واينشيد♣ (Windscheid). إنه من أقدم المذاهب في تعريف الحق، إذ يعرفونه على أنه قدرة أو سلطة إرادية (Pouvoir de volonté). معنى هذا، "أن الحق صفة تلحق بصاحب الحق لتجعل إرادته متمتعة بقوة وسلطان بالنسبة لأعمال معينة هي مضمون الحق. فجوهر الحق هو هذه القدرة الإرادية التي تثبت لصاحبه."[1] لكن ماذا تعني قدرة الإرادة هذه؟ هل معناها أن للإرادة السلطة والقوة المطلقة من دون ضوابط قانونية؟ هل هي وحدها المسؤولة عن انتاج الأثر القانوني، أو ما أسميناه سابقا بظاهرة الحق؟ هل نفهم أن الحق ليس سوى تعبير عن قوة الإرادة التي تفعل ما تريد دون الخضوع لأي اعتبار اجتماعي أو أخلاقي؟ هل تتحول تلك العبارة السابقة "لدي الحق" الى "أنا أريد" و "أنا صاحب الحق"؟

إن الحق مهما كان "قدرة للإرادة" فهو دائما يكون قدرة في حدود القانون، والضوابط الاجتماعية والأخلاقية. القواعد القانونية عند تطبيقها على علاقات الأفراد في المجتمع لتنظيم نشاطهم، تحدد لكل شخص نطاقا معلوما ومحددا لتسود فيه إرادته مستقلة عن الغير. والإرادة تكون حرة في استعمال أو عدم استعمال الميزة التي منحها إياها القانون، والذي يترك لصاحب الحق السلطة المطلقة في تقدير ذلك. علاوة على ذلك، فإن صاحب الحق يستطيع أن يتنازل عن حقه أو أن يعدله أو أن ينهيه؛ وهذا هو الوجه الحقيقي للسلطة

***- Friedrich Carl von Savigny**: né le 21 février 1779 à Francfort-sur-le-Main, mort le 25 octobre 1861 à Berlin, il est un juriste prussien qui a créé l'école historique du droit.
درس في كل من ايينا Iéna ولايبزيج Leipzig وجوتينجن Göttingen، ليعود بعدها إلى ماربورج Marbourgويحصل على كرسي الأستاذية سنة 1800. صدر له مؤلف مهم في القانون "**Traité de la possession**" . سنة 1843 أصبح وزيرا للعدل، وقام بإصلاحات في القانون.

♣ **-Bernhard Windscheid:** Né le 26 Juillet, 1817 à Düsseldorf, mort le 26 Octobre 1892 à Leipzig, il était un juriste Allemand et membre de l'école pandectistic (مختصة في القانون الروماني) de la pensée de la loi. Son principal travail était son **Lehrbuch des Pandektenrechts**, ce qui était la principale source d'inspiration pour le Code civil allemand. Entre 1873 et 1883, Windscheid a participé à la commission chargée de la rédaction de ce Code civil.

1- جميل الشرقاوي: **دروس في أصول القانون**. الكتاب الثاني؛ **نظرية الحق**. دار النهضة العربية القاهرة 1966. ص. 14.

الإرادية الذي يعبر عنه، ليس عن استعمال الحق فحسب، وإنما أيضا عن التصرف فيه.[1] إلا أن هذا التعريف الذي جعل من الإرادة الحرة أساس للحق هو تعريف غير تام وغير واضح، لهذا عرف عدة انتقادات.

ربط مفهوم الحق بالإرادة معناه وجود هذه الأخيرة لدى جميع الأفراد المعنيين بكسب الحق، بما في ذلك الصبي والمجنون، وكذا ما يعرف اليوم في لغتنا بمصطلح "الشخص المعنوي" (Une personne morale) والذي يتمثل في الشركات الاقتصادية أو الجمعيات وغيرها.. فهي كلها تتمتع بحقوق مثلها مثل كل شخص طبيعي (Une personne physique) من دون أن تكون لها إرادة حرة، كون هذه الأخيرة هي خاصية إنسانية. فكيف يمكن أن تكون الإرادة شرط لمنح الحق لهذه الفئات؟ ضف إلى ذلك فئات أخرى من أصحاب الحقوق الذين لا يحتاجون إلى تدخل الإرادة في حصولهم عليها، كحال الغائب الموصى له والذي نشأ له حق بوفاة الموصي، رغم عدم علمه بذلك، كذلك حالة الوارث الذي تثبت له الحقوق رغم عدم علمه بوفاة مورثه، دون حاجة إلى تدخل إرادته.[2] ومنه نقول أن وجود الإرادة ليس شرطا لقيام الحـق، ولكن يكون شرطا لمجرد مباشرته. ماذا يعني هذا؟

الإرادة إن لزمت بالنسبة للحق فهي لا تلزم بالنسبة لكسبه، وإنما تلزم فقط لمباشرته؛ أي لوضعه موضع التنفيذ، وهذا يعني كذلك أن وجود الحق أمر مسلم به قبل تدخل الإرادة، وتدخلها لا يلزم عند استعماله، لكن ومع ذلك نلاحظ أن افتراض وجود الإرادة لمباشرة الحق ليس لازما في كل الأحوال.[3]

من كل هذا، نستنتج أن تعريف الحق على أنه قدرة إرادية مبني على خلط بين وجود الحق وإثباته وبين مباشرته الفعلية. ومنه فإن ربط الحق بالإرادة يكشف عن قصور واضح في

1- نبيل إبراهيم سعد: **المدخل إلى القانون**؛ نظرية الحق. منشورات الحلبي الحقوقية. بيروت. ط. 1. 2010. ص. 24. بتصرف.
2- المرجع نفسه. ص. 25.
3- جميل الشرقاوي: مرجع سابق. ص. 16.

هذا التعريف، لأنه، بهذا المعنى، سيؤدي إلى حرمان عدة فئات من حقوقهم. فهذا التعريف لا ينصب على جوهر الحق، لكنه على أمر خارج عنه، بالتالي لا يمكن الاعتماد عليه.

2) **الاتجاه الموضوعي** (النظرية المادية):

ظهر هذا الاتجاه على أنقاض الاتجاه الشخصي. تأسس على يد الفقيه الألماني إهرنج* (Ihring) الذي نفى أن تكون الإرادة هي أساس الحق، بل قال أن الحق ليس سوى "مصلحة مشرعة يحميها القانون."[1] جوهر الحق عند إهرنج ليس الإرادة بل المصلحة والمنفعة التي تعود على صاحبه. فغاية الحق تكمن في المنفعة أو المصلحة، مادية كانت أم معنوية. أما الإرادة عنده لها دور ثانوي لا تظهر سوى لدى استعمالها للحق فقط. لكن الاستفادة أو امكانية الاستفادة التي يضمنها القانون هي التي تشكل روح الحق.[2]

كان لهذا التعريف أنصار ومؤيدون كونه بسيطا وموجزا، وأنه يلمس الحقيقة أو جانب كبير منها، وذلك بحكم أن أصحاب الحقوق لا ينظرون إلى حقوقهم إلا على أساس ما تفرزه من مصلحة ومنفعة لهم، لأنهم يؤمنون أن المصلحة هي التي تحرك كل نشاطاتنا. لكن رغم ذلك عرف هذا التعريف معارضين ومنتقدين كثيرين.

وُصف تعريف إهرنج على أنه غير دقيق، لأنه قائم على مقومات خارجية عنه، كالمصلحة والمنفعة؛ لهذا ينظر إليه على أنه يدور حول فكرة الحق دون أن يصل إلى جوهرها. السبب في ذلك هو أن المصلحة أو المنفعة ليست هي دائما غاية الحق، وأنها كثيرا ما تقترن بالإشباع، بالتالي لا فرق بين الحق والإشباع. فهل يعقل أن نقول أن حقي مثلا في

*- **Rudolf Von Jhering:** connu sous le nom d'Ihering**.** Il est né à Aurich, le 22 août 1818, mort à Göttingen, le 17 septembre 1892. Il était un juriste allemand et connu pour son livre publié en 1872 **Der Kampf ums Recht**, connu comme savant juriste, et comme fondateur de l'école moderne sociologique et historique de droit.
حسب إهرنج، القانون ليس غاية في حد ذاته بل هو وسيلة لبلوغ هدف يتمثل في الحفاظ والمساهمة في تطوير المجتمع.

1- راجع: جميل الشرقاوي: **دروس في أصول القانون**. الكتاب الثاني؛ **نظرية الحق**. دار النهظة العربية. القاهرة. 1966. ص. 18، وكذلك
- نبيل إبراهيم سعد؛ مرجع سبق ذكره. ص. 26.،
- عبد الفتاح عبد الباقي: **نظرية الحق**. مطبعة النهظة الجديدة. القاهرة. ط. 2. 1965. ص. 12.

2- نبيل إبراهيم سعد: مرجع سابق. ص. 26.

تملك شيء يساوي إشباعي ومصلحتي منه؟ فالحق هنا يكون مقترنا أكثر بالغريزة وبالأنا، هذا ما قد يجعله يميل نحو المادية. رغم محاولة إهرنج الدفاع عن نفسه من هذا النقد بقوله أن المصلحة لا تكون حقا إلا إذا كانت محمية من طرف القانون. إلا أن العكس هو الصحيح، أي أن المصلحة تكون محمية لأنه معترف بها كحق، بالتالي تحتاج لحماية. فوسيلة حماية الحق تكون تالية لنشوء الحق ولا يمكن اعتبارها شرطا أو عنصرا لوجوده بل هي أثر لهذا الوجود. فليس صحيحا أن الحق لا يعتبر حقا إلا لأن القانون يحميه بدعوى، ولكن الصحيح أن القانون يحميه بدعوى لأنه حق.[1] إلا أن هذا النقد نفسه هناك من دحضه ورده، فإذا نظرنا إلى المصالح بشتى أنواعها، وجعلها حقوقا كالحق في الحياة وحرية التعبير وحرية التنقل، فهي قد تتساوى مع حق الملكية، أي تكون حقوق مشروعة للإنسان يحميها ويكرسها القانون. كما أن إسناد حماية المصلحة إلى قوة القانون، وهي حماية لا تتحقق إلا بتدخل الدولة، هذا يعني أن إهرنج من دعاة الاستبداد.[2]

ما نلاحظه في هذا التعريف وفي الانتقادات الموجهة له أنها تدور في حلقة مفرغة، بين مؤيد ومعارض، بين أنصار التعريف الأول و أنصار التعريف الثاني. هذا ما جعل من هذا الأخير تعريف ناقص ومبهم، ما استدعى ظهور تعريف أو اتجاه ثالث يسعى لتجاوز هذه النقائص والعيوب. إنه الاتجاه المختلط.

3) الاتجاه المختلط:

هو اتجاه حاول الجمع بين التعريفين السابقين، بين عنصر الإرادة وعنصر المصلحة. وهو التعريف المعتمد من طرف غالبية الفقهاء، رغم بعض الاختلافات بينهم من حيث تغليب عنصر على حساب عنصر آخر. هناك من يسبق الإرادة ويجعلها في المقام الأول والمصلحة تأتي ثانية، وهناك من راح عكس ذلك.

1 - حسن كيرة: **المدخل إلى القانون**. نقلا عن؛ نبيل إبراهيم: مرجع سابق. ص. 27.
2- جميل الشرقاوي: مرجع سابق. ص. 18.

الفريق الأول؛ يعرف الحق على أنه *"قدرة أو سلطة إرادية، يعترف بها القانون ويحميها لشخص من الأشخاص في سبيل تحقيق مصلحة معينة."* [1] وبتعبير آخر؛ "الحق سلطة للإرادة الإنسانية، معترف بها ومحمية من القانون، محلها مال أو مصلحة."[2] أو هو "سلطة مقصود بها خدمة مصلحة ذات صفة اجتماعية."[3]

الفريق الثاني؛ يعرف الحق على *"أنه مصلحة لشخص أو لمجموعة من الأشخاص يحميها القانون عن طريق القدرة المعترف بها للإرادة لتمثيلها والدفاع عنها."* [4] بتعبير آخر *"الحق هو المال أو المصلحة المحمية عن طريق الاعتراف بقدرة لإرادة صاحبها."* [5] نلاحظ هنا أن الإرادة وإن كانت عنصرا في الحق إلا أنها لم تعد عنصرا جوهريا فيه، بينما يبقى جوهر الحق هنا هو المصلحة. فما هو التعريف الصحيح والصائب للحق من كل هذه التعاريف التي رأيناها لحد الآن؟

يصعب علينا الجزم في هذه المسألة لأن حتى أصحاب هذا الاتجاه لم يسلموا من النقد رغم محاولتهم التوفيقية، إذ يظهر جليا من خلال تعاريفهم أن مفهوم الحق بقي يتراوح بين الإرادة والمصلحة، بالتالي يمكن أن توجه لهم نفس الانتقادات التي وجهت لكلا الاتجاهين السابقين، خاصة أنهم لم يسعوا إلى تعريف الحق في ذاته ولم يبينوا جوهره. فالحق ليس هو الإرادة كما أنه ليس هو المصلحة أو المنفعة، وبالقطع ليس هذا ولا ذاك، هذا ما أدى إلى ظهور آراء ودراسات جديدة وحديثة عملت على معرفة جوهر الحق من خلال خصائصه الذاتية المميزة له. نستعرض بعضا منها هنا لكن بصورة موجزة جدا.

---

1 -Jean Dabin : **Le droit subjectif**. . ..... نقلا عن:..... (بتصرف) نبيل إبراهيم: مرجع سابق. ص. 28

2-George Jellinek: L'Etat moderne et son droit. Théorie generale de l'Etat. نقلا عن ابراهيم الشرقاوي: مرجع سابق. ص20

3 - Raymond Saleilles ….....…..... نقلا عن..... 20 ابراهيم الشرقاوي: مرجع سابق. ص.

4 -Léo Michaud : La théorie de la personnalité morale. ..... نقلا عن ..... 28 نبيل ابراهيم: مرجع سابق. ص.

5- George Jellinek: ..... نقلا عن..... 20 ابراهيم الشرقاوي: مرجع سابق. ص.

4) **الاتجاهات الحديثة للحق**؛ (نظريــة جون دابان)

رأينا فيما سبق أن الاتجاه المختلط لم يتمكن من وضع وضبط تعريف دقيق للحق، بل عمل على إعادة نقل ما قاله الاتجاهين السالفين له في محاولة توفيقية، إلا أنه لم يضف للموضوع شيئا جديدا. لهذا ظهرت هناك محاولات أخرى للتعريف بالحـق في الفقه الحديث على أساس الكشف عن جوهره، وبيان خصائصه الذاتية؛ وهو الشيء الذي افتقدت إليه التعاريف السابقة. ولعل أهم محاولة نتناولها هنا هي محاولة "**جون دابان**"* (Jean Dabin).

قبل أن يقوم دابان بتعريف الحق، بدأ بتحديد عناصره وخصائصه المميزة له وهي أربعة؛ والتي من خلالها اهتدى إلى وضع تعريف للحق. فما هي هذه الخصائص؟

أ. **عنصر الاختصاص أو الاستئثار** (Appartenance):

إن كل حق يفترض اختصاص شخص بمال أو بقيمة؛ أي وجود علاقة اختصاص أو استئثار بين الشخص والشيء كأن نقول هذا لـي.

إلا أن هذا الاختصاص الذي يعتبر العنصر الأول للحق، ليس مرتبا بالضرورة بالانتفاع أو المصلحة؛ فقد يكون الانتفاع لغير صاحب الاختصاص، كما في حال اغتصاب ملكية الغير من طرف شخص آخر ووضع اليد عليها، فهو يتمتع وينتفع من مال دون أن يكون مختصا به. لهذا فالحق ليس مصلحة أو منفعة، كما رأينا ذلك مع إهرنج. كما أن الاختصاص أو الاستئثار لا علاقة له بالإرادة، كحال فاقد الأهلية والمجنون والصبي. بتعبير أدق: *"استئثار شيء يمس الشخص ويهمه، ليس بصفته مستفيدا أو له أن يستفيد، لكن بصفته أن هذا الشيء يخصه وحده."* [1] هنا نشير إلى أن الاستئثار لا يخص الأشياء المادية فقط بل يتعدى ذلك إلى الأشياء المعنوية كالحرية والقيم والحق في الحياة.

*- جون دابان ولد في 9 جويلية 1889 بمدينة لياج (Liège) البلجيكية، وتوفي في 13 أوت 1971 بلوفان (Louvain). فقيه قانوني بلجيكي. أكاديمي وأستاذ جامعي، حاز على العديد من الشهادات الفخرية من جامعات أجنبية، وعرف بنشاطه وديناميكيته.

1- نبيل ابراهيم: مرجع سابق. ص. 29.

ب. عنصر التسلــط (Maitrise):

وهو النتيجة الطبيعية للاستئثار. ويقصد به سلطة صاحب الحق على ماله. بمعنى أدق: السلطة في التصرف الحر في الشيء محل الحق.[1] والتسلط الذي يعنيه هنا دابان هو القدرة على التصرف، والتي تقابل مجرد مباشرة الحق أو إدارته التي قد يقوم بها الولي أو الوصي. يوضح معنى التسلط عن طريق بيان مضمونه بالنسبة لحق الملكية على شيء مادي فيقول: *"إن التسلط يتضمن القدرة على كل عمل من أعمال الاستعمال أة الاستغلال لصالح المالك أو لصالح الغير، أو حتى ترك الشيء بلا استغلال أو هلاكه أو تغييره، عليه كليا أو جزئيا بعوض أو بدون عوض، وعلى أي حال، فالتسلط ليس معناه فقط القدرة على العمل الإيجابي، بل ويلاحظ أن مدى التسلط يختلف باختلاف الحق."* [2] التسلط إذن، هو قدرة معنوية تتحقق ولو وجد مانع مادي يحول دون ظهورها، فيبطل التسلط للمجنون صاحب الحق، وللصبي الذي لا يميز، فكلاهما يستحال عليهما إظهار تسلطهما على الشيء بنفسيهما. لهذا استبعد دابان عنصر الإرادة من عملية التسلط، كما استبعد سابقا عنصر الاستئثار. لكنه ينكر اقتران التسلط بالإرادة، فهي مثل المحرك لها. وهذين العنصرين (الاستئثار والتسلط) يشكلان حجر الزاوية في هذه النظرية بحيث لها صدى كبير في اللغة القانونية حتى اليوم.

ت. احترام الغير للحـق:

بعد العنصرين السالفين واللذين فيهما حصر دابان كل الأهمية في تحديد طبيعة الحق بالنسبة إلى صاحبه، يضيف هنا عنصرين آخرين يحددان ماهيته بالنسبة للغير. أولهما: احترام الغير للحق، وثانيهما: الحماية القانونية.

1- نبيل ابراهيم: مرجع سابق. ص. 30.
2- جميل الشرقاوي: مرجع سابق. ص. 22-23.

مضمون العنصر الأول، هو أن جميع الناس ملزمون باحترام هذا الحق، فالحق لا يوجد إلا بالنظر إلى الأشخاص الآخرين. لهذا يتوجب عليهم احترامه –كما رأينا ذلك في علاقة الحق بالواجب– *"فنطاق الاستئثار والتسلط يعتبر نطاقا خاصا بصاحب الحق، يجب أن يضاف إليه الاحتجاج بالحق على الغير."*[1] هذا الاحتجاج على الغير يترجم في الواقع بفكرتين أساسيتين هما: عدم الاعتداء (Inviolabilité) والاقتضاء (Exigibilité). عدم الاعتداء على الحق يُفرض على الغير، وصاحب الحق يستطيع أن يقتضي احترام حقه.

ث. الحماية القانونية:

هو العنصر الثاني من العناصر المحددة لماهية الحق بالنسبة للغير. تعتبر الحماية القانونية عنصرا هاما للحق، إذ يرى دابان أن في القانون الوضعي الحديث إن لم توجد هذه الحماية القانونية فلا وجود للحق. وسائل الحماية القانونية هي الدعاوي القضائية والدفوع بأنواعها. يضعها القانون تحت تصرف صاحب الحق ليتمكن من أن يحول دون أي إخلال بحقه أو أي تهديد له، وهذا ما يقتضي جبرا احترام الغير لهذا الحق.[2]

يعود الفضل في إبراز أهمية وجود الغير بالنسبة للحق، إلى العنصرين الأخيرين، لأن الحق لا يوجد إلا في علاقته بالغير.

من هذه العناصر الأربعة للحق عند دابان، استطاع أن يضع تعريفا لـه: *"الحق ميزة (Prérogative) يمنحها القانون لشخص، ويضمنها بوسائله، يتصرف الشخص بمقتضاها في مال يؤول إليه باعتباره مملوكا أو مستحقا."* [3] ما المقصود بالميزة؟ لم يقم دابان بشرح معنى ذلك، إلا أننا يمكن تفسيرها –انطلاقا من التعاريف السابقة، ومن العناصر الأربعة التي حددها للحق– بإحدى المعنيين التاليين: إما أن تعني القدرة أو السلطة (Pouvoir)؛ وإما أن تعني الفائدة والمصلحة (Intérêt). والمعنى الأقرب والأنسب بالنظر إلى تعريف

1- نبيل ابراهيم: مرجع سابق. ص. 31.
2- جميل الشرقاوي: مرجع سابق. ص. 24. بتصرف.
3 -J. Dabin: **Le droit subjevtif** ..... نقلا عن جميل الشرقاوي. مرجع سبق ذكره. ص. 24.

دابان للحق، في تقديرنا، هو المعنى الأول. لو نتأمل في قوله: "الحق ميزة يمنحها القانون لشخص... يتصرف بمقتضاها..." هنا كأنه يعود بنا إلى تعريف الاتجاه المختلط والذي كان قد انتقده، إلا أنه رغم ذلك، نجد هذا التعريف يحمل في طياته تلك العناصر الأربعة للحق والتي أشرنا إليها من قبل. الاستئثار هو ما يشير إليه لفظ "ميـزة"، والتسلط ما عبر عنه بقوله "يتصرف الشخص بمقتضاه في مال"، أما العنصرين الثالث والرابع، يمكن اعتبارهماا شيء واحد، حيث أشار إليهما بقوله "الحق ميزة... يضمنها (القانون) بوسائله".

2. أنواع الحقــوق وأقسامها:

ظهرت هناك عدة تقسيمات وتصنيفات لأنواع الحقوق، لكنها ليست تقسيمات ذات أهمية متساوية، كما أن بعضها متداخلة فيما بينها. التقسيم التقليدي الأكثر اعتمادا من طرف الفقهاء، هو ذلك التقسيم الثلاثي لأنواع الحقوق وهي: الحقوق غير المالية؛ الحقوق المالية، والحقوق المختلطة والتي تعرف بالحقوق الذهنية أو حقوق الملكية الفكري والتي ندرسها ضمن الحقوق المالية. إلا أن هذا التقسيم ليس قاطعا، بل اعتمدناه لبساطته.

1) الحقـوق غـير الماليـة:

وهي أربعة أنواع: الحقوق السياسيـة؛ الحقوق المدنيـة؛ الحقوق اللصيقة بالشخصيـة؛ حقوق الأسـرة.

أ. الحقوق السياسيـة:

الحقوق التي ينشئها القانون بصفته الوسيلة أو الأداة التي تعمل على تنظيم سلطات الحكم، وتأمين سلامتها ضد كل اعتداء وتجاوز، تدعى بـ: "الحقوق السياسيـة". هي تلك الحقوق التي تمنح للشخص، للمواطن، باعتباره عضوا في جماعة سياسية لتمكينه من المشاركة في إقامة النظام السياسي للجماعة التي يعيش فيها وينتمي إليها، بكلمة واحدة، المشاركة في الحياة السياسية للدولـة. ومن أهم الحقوق السياسية التي يتحصل عليها الفرد

المواطن، خاصة في عصرنا، نذكر منها ثلاثة حقوق أساسية وهي: حق الانتخاب؛ حق الترشح؛ حق تولي الوظائف والمسؤوليات.

- **حـق الانتخاب** (Le droit de vote): وهو حق يسمح له بالمشاركة في العملية الانتخابية لاختيار الممثلين الذين ينوبون عنه في مختلف المجالس النيابية.
- **حـق الترشح** (Le droit d'éligibilité): وهو حق يسمح لكل مواطن تقديم ترشحه للهيئات الناخبة لاختياره والانتخاب عليه في مختلف المجالس العامة.
- **حـق تولـي الوظائـف** (Le droit à la fonction publique): وهو حـق كل مواطن في تولي أي منصب أو وظيفة عامة سياسية أو إدارية أو عسكرية يشارك من خلالها في تسيير شؤون الدولـة.

كل هذه الحقوق يتمتع بها كل فرد ينتمي إلى دولـة بجنسيته، مع مراعاة بعض الشروط التي تحددها القوانين، كالسن والكفاءة والمؤهلات العلمية والفكرية والأخلاقية الضرورية لأداء وظيفة ما أو المشاركة في تسيير الشؤون العامة. وكل هذه الحقوق ليس لها طابع مالي، بالتالي لا يجوز التنازل عنها أو التصرف فيها أو توريثها، كما أنها تعتبر حقوق خاصة بالمواطنين لا بالأجانب، ويتولى القانون الدستوري تنظيم وضبط قوانينها.

ب. الحقـوق المدنيــة: (الحقوق اللصيقة بالشخصية)

هي الحقوق التي تهدف إلى تحقيق مصالح الفرد المواطن وليس مصالح الجماعة، كما هو الحال في الحقوق السياسية. الغاية من إقرار هذه الحقوق هي تحقيق مصلحة الفرد الذاتية الخاصة بميولاته ورغباته الغريزية الطبيعية، كالرغبة في الحرية مثلا، هي رغبة طبيعية وغريزية في الإنسان، لذا يستوجب وجود قانون يكرس له ذلك ويعترف له بحرياته المختلفة ويحميها كحرية الفكر والمناقشة، حرية التعبير، حرية العقيدة... ضف إلى ذلك الحق في

الملكية، والحق في العمل والسكن والصحة وغيرها من الحقوق، حتى سميت بالحقوق اللصيقة بالشخصية (Droits de personnalité).

الحقوق المدنية بالمفهوم الحديث أو الحقوق اللصيقة بالشخصية، هي تلك الحقوق المرتبطة بمقومات وعناصر الشخصية الذاتية للفرد، مادية كانت أم معنوية، وهي حقوق يتمتع بها المواطن كما الأجنبي على حد سواء. إنها حقوق تقررت للمحافظة على كيان الانسان المادي والمعنوي وبدونها لا يكون الانسان آمنا على حياته وحريته وممتلكاته.[1] لهذا جعلت هذه الحقوق لصيقة بالشخصية. وهي متفرعة إلى عدة فروع وأنواع، كلها تعمل على حماية الفرد، ومن أهمها: **أولا**؛ الحقوق التي ترمي إلى حماية الكيان المادي للشخصية؛ **ثانيا**؛ الحقوق التي ترمي إلى حماية الكيان المعنوي للشخصية؛ **ثالثا** وأخيرا؛ حقوق الأسرة.

أولا: الحقوق التي ترمي إلى حماية الكيان المادي للشخصية:

هي حقوق كرست لحماية الكيان المادي للإنسان؛ كالحق في الحياة والحق في السلامة الجسدية له، وحماية ممتلكاته. هي حقوق تلقى على عاتق غيره للالتزام بها وعدم الاعتداء عليها. تبعات هذه الحقوق وانعكاساتها لا تعود على الفرد وحده، بل تعم كل المجتمع، إذ بفضلها يعم السلم والأمن داخل المجتمع؛ كما أن السلامة الجسمية للفرد تسمح له بأداء أعماله ووظائفه على أكمل وجه، بل حتى الفرد ذاته يمنع من إيذاء نفسه أو إلحاق أذى بجسمه، بل وحرم عليه قتل نفسه. حماية وصيانة البنية الجسدية للإنسان مكرسة حتى وهو ميت، صيانة لكرامة وقدسية الإنسان.

ثانيا: الحقوق التي ترمي إلى حماية الكيان المعنوي للشخصية:

حماية المقومات المعنوية للشخص لا تقل أهمية عن تلك المقومات المادية. لذا وضعت قوانين عديدة لحماية الحقوق المرتبطة بالكيان المعنوي للإنسان رغم كثرتها وتعددها،

[1]- نبيل ابراهيم سعد: **المدخل إلى القانون**. ص. 43.

ونخص بالذكر: الحق في الشرف، الحق في الكرامة، الحق في الاسم، الحق في الخصوصية، الحق في حرمة المسكن، الحق في السرية... وغيرها.

- **الحق في الكرامة أو احترام الحياة الخاصة:** كل الدساتير تنص في أحد موادها على أن "حياة المواطنين حرمة يحميها القانون" نفهم من هذا أن كل فرد، كل مواطن، له حياته الخاصة، وخصوصيته التي يجب أن تحترم وتصان في إطار الدولة التي يعيش فيها أو ينتمي إليها.
- **الحق في حرمة المسكن:** هذا الحق أيضا من الحقوق اللصيقة بالشخصية التي نصت عليها معظم التشريعات والدساتير، لأن المسكن هو القلعة الحصينة والمنيعة للإنسان. والقانون يحرم التعدي على حرمة المسكن، ويحميها حماية مدنية وجنائية. لهذا لا يحق دخولها ولا تفتيشها إلا بأمر من القاضي وفق أحكام قانونية.
- **الحق في السرية:** حق مهم مكرس هو الآخر في جميع الدساتير والتشريعات. إن لحياة المواطنين حرمة يحميها القانون، وللمراسلات البريدية والبرقية، والمحادثات الهاتفية وغيرها من وسائل الاتصالات حرمة كذلك، وسريتها مكفولة ولا يجوز مصادرتها ولا الاطلاع عليها أو مراقبتها إلا بأمر من القضاء، وفق أحكام قانونية.
- **الحق في الشرف:** شرف الإنسان سمعته وكرامته من الحقوق المصانة كذلك من طرف القانون، ويحق للإنسان المتضرر المطالبة، طبقا لقواعد المسؤولية، بالتعويض على الضرر الذي لحق به جراء المس بشرفه أو الخدش بسمعته وكرامته.

كل هذه الحقوق نجدها مكرسة في معظم دساتير العالم، ما يدل على أهميتها وعظمتها، وهذا ما جعل منها مادة للنضال في الكثير من المجتمعات التي لا تريد حكوماتها الاعتراف بها ولا تحترمها.

ثالثا: حقـوق الأسـرة:

أولها؛ حق الإنسان في تشكيل أسرة عن طريق الزواج. هذا الحق مكفول لكل فرد يعيش داخل المجتمع وفي إطار الدولـة. ثانيهما؛ الحقوق التي تثبت للشخص، بصفتـه عضوا في أسرة، لتنظيم علاقتـه بأفراد أسرتـه (زوجته وأولاده). من بين هذه الحقوق: واجب الإخلاص والوفاء بين الزوجين تجاه بعضهما البعض، حق النفقة من الزوج تجاه زوجته وأولاده، حق التربية والتهذيب والتربية للأولاد. هذه الحقوق مكرسة للأسرة وللشخص معا، مثلها مثل نظيراتها السياسية التي هي مقررة على الفرد وعلى الدولـة معا.

2) الحقــوق الماليــة:

هي الحقوق التي تستهدف المتعة بالمال. وتقوم بالنقود وتنتقل من صاحبها إلى غيره، ويمكن أن تكتسب أو تسقط بالتقادم، كما يمكن الحجز عليها وفاء لديون صاحبها. وهي ثلاثة أنواع: الحقوق العينية؛ الحقوق الشخصية؛ والحقوق الذهنية أو الفكرية.

أ. الحقـوق العينيـة:

رأينا في تعريفنا السابق للحق على أنه "الاستئثار الذي يقره القانون لشخص ما، ويكون له بمقتضاه إما التسلط على شيء معين أو اقتضاء أداء معين من شخص آخر." فجوهر الحـق هو الاستئثار، وهذا الاستئثار يتجسد في صورة تسلط على شيء معين، وهذا ما يدعى بالحـق العيني. *"الاستئثار والتسلط يكشفان بذاتهما عن الصلة المباشرة بين صاحب الحـق ومحل الحـق، وأيضا عن الصلة بين صاحب الحـق والغير، وذلك بالاحتجاج بحقـه في مواجهة الكافة."* [1]

1-Marc Levis : **L'opposabilité du droit réel de la sanction judiciaire des droits**. نقلا عن: نبيل ابراهيم: مرجع سبق ذكره. ص. 62

الحق العيني إذن، هو سلطة مباشرة يقرها القانون لصاحب الحق على شيء معين سواء كان منقولا أو عقارا –هذه السلطة المباشرة تخول لصاحب الحق الاستفادة من الشيء مباشرة دون وسيط– كحق الملكية مثلا؛ فمالك السيارة له الحق في الانتفاع بها بنفسه أو أن يؤجرها لغيره، فله أن يتصرف فيها بكل حرية وبكافة أنواع التصرف المسموح به قانونا.

تنقسم الحقوق العينية إلى نوعين أساسيين وهما: حقوق عينية أصيلة (Droit réel principaux)، وحقوق عينية تبعية (Droit réel accessoires). النوع الأول يتمثل في تلك الحقوق التي لا تستند في وجودها إلى حقوق أخرى، أي هي مستقلة لا تتبع حقا آخر في وجودها؛ كحق الملكية مثلا. أما النوع الثاني فهو عكس الأول، فهي تستند في وجودها إلى حق شخصي لضمان الوفاء به، مثال ذلك، كأن يكون للشخص (أ) الحق في إلزام الشخص (ب) بأن يدفع له مبلغا من المال قد يتبعه حق عيني إذا قدم الشخص (ب) رهنا لضمان الوفاء بالدين. أما عناصر الحق العيني فهي ثلاثة: الشخص صاحب الحق؛ والشيء موضوع الحق (ماديا كان أم معنويا)؛ والسلطة مضمون الحق، تختلف هذه السلطة باختلاف أنواع الحقوق العينية.[1]

ب. الحقـوق الشخصيـة:

الحقوق الشخصية أو حقوق الدائنة، كما تسمى باللغة القانونية؛ تمثل الفئة الثانية من الحقوق المالية. يعرفها الفقهاء على "أنها علاقة قانونية بين شخصين بمقتضاها يحق لأحدهما أن يلزم الآخر بأن يؤدي له عملا أو أن يمتنع لصالحه عن أداء عمل."[2] موضوع الالتزام هو أداء عمل ما أو الامتناع عن أدائه، أي يكون إيجابي أو سلبي. مثال ذلك في حق المشتري في استلام بضاعة وحق البائع في قبض الثمن. وهذا ما يسميه فقهاء القانون

1- د. محمد حسين: **الوجيز في نظرية الحق بوجه عام**. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1985. ص. 27.
2- السنهوري: **الوجيز في شرح القانون**. نقلا عن د. محمد حسين: **الوجيز في نظرية الحق بوجه عام**. ص. 36.

بـ: "الالتزام بإعطاء"، أي التزام بنقل حق عيني، عقار كان أم منقولا من شخص لآخر. وهناك نوع ثان من الالتزام يدعى باللغة القانونية بـ: "الالتزام بالامتناع عن عمل"، مضمونه عدم إتيان المدين بعمل معين يملك القيام به قانونا. نوع ثالث من الالتزام هو عكس الثاني، يدعى بـ: "الالتزام بالعمل" مثال ذلك التزام العامل بأداء وظيفة لدى شخص ما أو في شركة معينة بمقتضى عقد عمل مقابل أجرة محددة، أو التزام مقاول بإنجاز مشروع وفق عقد وشروط مضبوطة.

نلاحظ إذن تنوع الحقوق الشخصية بتنوع الأداء الذي يلتزم به الشخص تجاه غيره، ومنه نقول أن الحقوق الشخصية هي استئثار بقوة القانون لشخص يكون له بمقتضاه اقتضاء أداء معين، والاستئثار في هذه الحالة لا ينصب على شيء معين كما هو الشأن في الحق العيني، ولكنه استئثار بأداء معين لا يستطيع الدائن الوصول إليه مباشرة دون وجود أو تدخل شخص آخر هو المدين.[1] وقد يتطلب في حالات أخرى تدخل شخص ثالث إن امتنع المدين عن أداء حق الدائن، كتدخل القاضي مثلا لإرغامه على ذلك.

ت. الحقـوق الذهنيـة أو الفكريـة:

سبق وأن أشرنا إلى أن تقسيم الحقوق إلى مالية وغير مالية هو تقسيم غير قطعي وغير حاسم، إذ هناك من الحقوق ما يجمع بين الصنفين. لقد أدى التطور في المجال العلمي والأدبي والفني، وغيرها من مجالات الحياة، إلى ظهور ما يعرف بالإنتاج الفكري أو الذهني للإنسان، وهذا ما صاحبه تطور في الصناعة القانونية لحماية ما اصطلح عليه باسم الحقوق الذهنية أو الملكية الفكرية، و بتعبيرنا الحالي، حقوق المؤلف والحقوق المجاورة.* هذا الصنف من الحقوق يقع بين الصنفين (المالية وغير المالية) أي هي حقوق مزدوجة، نجدها ترد على أشياء معنوية غير مادية من إبداع وانتاج الذهن البشرى وفكره، وهذا ما يثبت لصاحبها

1- نبيل ابراهيم: مرجع سبق ذكره. ص. 83. بتصرف.

*- ثمة محاولة دولية لتوحيد التشريعات المختلفة لحماية الحقوق الذهنية، أسهمت في هذه العملية منظمة اليونسكو واللجنة القانونية لجامعة الدول العربية. نقلا عن محمح حسين: الوجيز في نظرية الحق. ص. 42.

الحق الذهني أو حق الملكية الفكرية؛ كما يعطيه في الوقت نفسه حق الاستغلال المادي المالي، يكفل له الحصول على ثمراته.[1]♣

ومنه نقول أن للحقوق الذهنية والفكرية جانبان: أحدهما أدبي فكري، أي معنوي غير مادي، وآخر مالي مادي. سميت بالحقوق الأدبية والفكرية لارتباطها بالشخص (بصاحبها) الذي له الحق وحده في إطلاع الناس على مضمون أفكاره وإبداعاته واكتشافاته، أو منعها وحجبها، أو تعديلها، كما تنسب إليه وحده دون سواه. أما الجانب الآخر (المادي المالي)، فيتمثل في حق الشخص من الإيرادات المادية والعائدات المالية التي يجنيها من تلك الأفكار أو الابداعات والاكتشافات، والتي له الحق وحده في احتكار استغلالها. هذا الجانب يعتبر حقا ماليا لأنه يقبل التقويم بالنقود والتصرف فيه، وينتقل من شخص لآخر كما ينتقل إلى الورثة بعد موت صاحبه.[2]♥

إلا أنه هناك اختلافات بين الحقوق الذهنية والفكرية في جانبها المالي وبين الحقوق المالية الخاصة بالملكية –كما رأيناها في الحقوق العينية–. الجانب المالي من الحقوق الذهنية يصعب إدراجه ضمن نوعي الحقوق المالية –العينية والشخصية–، فحقوق المؤلف المادية تخضع لتشريعات غير تلك التي تخضع لها الملكية، إذ يستفيد منها صاحبها طوال حياته، وتنتقل إلى ورثته؛ إلا أن حق الورثة ليس أبدي، بل هو محدود زمانيا، لأنه يصبح بقوة القانون ملكا للجمهور، أو ما يعرف بالتراث العالمي أو الإنساني. حددت مختلف التشريعات آجال الاستفادة منها للورثة، وهي تختلف من بلد لآخر ومن نوع لآخر. فهناك من حددها بخمسين سنة بعد موت المؤلف، كما هو الحال في فرنسا ومصر، والمشرع الجزائري حددها بخمسة وعشرين سنة. وتشمل الحقوق الذهنية اليوم علامات التصنيع

1- أنظر؛ نبيل ابراهيم: مرجع سابق، ص. 98. بتصرف.
♣- لمزيد من التوسع العودة إلى: أحمد سلامة: **نظرية الحق**، ص. 95. د. عبد الفتاح عبد الباقي: **نظرية الحق**، ص. 54. شمس الدين الوكيل: **نظرية الحق**،.ص. 144.
2- د. محمد حسين: مرجع سابق. ص. 43.
♥- المواد 22-23 و60 من التشريع الجزائري الصادر بأمر 72-14.

والعلامات التجارية وبراءة الاختراع وشهادات المخترع والرسوم والنماذج الصناعية وغيرها... ولكل منها مدة حمايتها مع قابلية التجديد.[1]

III. تحليل فكـرة القانــون:

كون الانسان كائن اجتماعي بطبعه، فهو بذلك لا يعيش إلا في مجتمع أو على الأقل مع جماعة. تلك سنة الله في خلقه. يقول في كتابه الحكيم: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليكم رقيبا."[2] هذه الطبيعة الاجتماعية مردها إلى حوائج الناس المختلفة التي لا تتحقق لهم إلا من خلال العيش في جماعة، حيث يقوم كل فرد من أفراد المجتمع بأدوار اجتماعية مختلفة، ينجر عن ذلك تتشكل علاقات اجتماعية ونظام من المبادلات، الذين منهما تتولد حقوقا تقابلها واجبات تجاه بعضهم البعض، ويزداد الأمر تعقيدا كلما زاد عدد أفراد المجتمع. هذا ما يستدعي وجود نظام اجتماعي يقوم بتنظيم تلك الأدوار الاجتماعية لتفادي الصراع وتضارب المصالح بين أفراد المجتمع، وضمان الأمن والاستقرار. الذي يقوم بهذه المهمة هو القانـون (Le droit).

بعد أن عالجنا في العنصر السابق مصطلح الحـق، نعود الآن إلى تحليل مصطلح القانون الذي يلازمه، كما اتضح ذلك من خلال مختلف تعاريف الحق التي رأيناها. القانون هو الآخر يعرف باستخدام مصطلح الحق، ونذكر هنا تعريف فريدريك باستيا* (Fréderic Bastia) في كتابه "**القانـون**": "ما هو القانون إذا؟ إنه، كما ذكرت في غير هذا المكان، التنظيم الجمعي لحـق الفرد في الدفاع الشرعي عن النفس"[3] نلاحظ إذن ارتباط الحـق بالقانون ارتباطا وثيقا، كما سنرى ذلك في أغلب التعاريف تقريبا. وجد القانون لينظم

1- محمد حسين: مرجع سابق. ص. 44. بتصرف.
2- القرآن الكريم: سورة البقرة. الآية 37.
*- فريدريك باستيا إقتصادي وسياسي لبرالي فرنسي، قاضي ومفكر. من مواليد 30 جوان 1801 في بايون (Bayonne) وتوفي في 24 ديسمبر 1850 في روما.
3- فريدريك باستيا: **القانون**. ترجمة منبر الحرية، مراجعة: د. نوح الهرموزي. الأهلية للنشر والتوزيع. عمان. ط. 1. 2012. ص. 12.

علاقات الناس فيما بينهم ويحمي حقوقهم، بحكم حياة الناس الاجتماعية، ذلك ما يستدعي وجود قواعد تبين لكل واحد، يعيش في هذا المجتمع، ما له من حقوق وما عليه من واجبات حتى لا يكون هناك تعارض بين مصالحهم لتجنب الفوضى. القانون هو الذي يقوم بهذه المهمة، بحيث بفرض سلوكا معينا وضوابط محددة يلتزم بها الجميع، ويطلق على هذه القواعد بـ: "قواعد السلوك" التي تهدف إلى تنظيم وتحديد حقوق الأفراد وواجباتهم.

من كل ما سبق، نلاحظ إذن، أن الحق والواجب أمران متلازمان وأنهما لا يوجدان من دون وجود القانون الذي يحميهما. القانون وجد لتقرير الحق وتنظيمه ورسم حدوده وحمايته، وهذا ما نحاول إظهاره في هذا العنصر، بدءا بتعريف القانون ومفهومه، ووظيفته، ثم نعرج على مصادره وأقسامه.

1. ماهية القانون:

ندرس المصطلح من ثلاثة جوانب: في الأول؛ نتطرق للأصل اللغوي لمصطلح القانون (droit)؛ في الثاني نبحث في مختلف استعمالاته كما فعلنا ذلك مع الحق؛ وفي الثالث نتناول تعريف أو تعاريف الفقهاء القانونيين للقانون.

أ. **الأصل اللغوي لكلمة** "قانون":

يرجع الكثير من مؤرخي القانون أصل كلمة "قانون" إلى اللغة اليونانية أو اللاتينية، فهي كلمة معربة من اليونانية (Kanun) أو من اللاتينية (Kanon) والتي تعني العصا المستقيمة. لهذه الكلمة معنى مجازيا يدل على القاعدة أو النظام أو الاستقامة في القواعد القانونية.[1] ونجد نفس المعنى في اللغة الفرنسية (Droit) والانجليزية (Law).

1- محمد سعيد جعفور: **مدخل إلى العلوم القانونية. الوجيز في نظرية القانون**.الجزء الأول. دار هومة للطباعة والنشر. الجزائر. ط.21. 2018. ص. 11.استند صاحب الكتاب في تعريفه هذا على مراجع أخرى ذكرها في التهميش منها: حبيب ابراهيم الخليلي: المدخل للعلوم القانونية؛ إسحاق ابراهيم منصور: نظريتا القانون والحق وتطبيقاتهما... راجع ص.11.

ب. التعريف الفقهي للقانون ومختلف استعمالاته:

لم يتفق الفقهاء فيما بينهم على تعريف موحد للقانون، بل تعددت وتنوعت على حسب توجه الفقيه والظروف المحيطة به.

هناك فريق عرفه على أساس الغاية التي يصبوا إليها والمتمثلة أساسا في العدالة. فعرَّفوا القانون على أنه *"مجموعة من القواعد الملزمة التي تنظم علاقات الأشخاص في المجتمع تنظيما عادلا يكفل حريات الأفراد ويحقق الخير العام."*[1] عرف هذا التعريف عدة انتقادات من طرف القانونيين في عدة نقاط منها: أن القانون لا يتألف دائما من قواعد ملزمة بل يشمل أيضا قواعد غير ملزمة. وكذلك نقد الغاية التي يصبوا إليها القانون والتي هي العدل، فكيف لشيء نسبي (العدالة) أن يكون غاية للقانون والذي يعرف تغيرات وتطورات باستمرار حسب الظروف والحاجة.

هناك فريق عرَّفه على أساس الجزاء؛ حيث قالوا أن *"القانون هو مجموعة القواعد العامة الجبرية التي تصدر عن إرادة الدولة وتنظم سلوك الأشخاص الخاضعين لهذه الدولة أو الداخلين في تكوينها."* [2] هذا التعريف هو الآخر له عيوبه ونقائصه، فكيف للجزاء أن يدخل ضمن تكوين القاعدة القانونية، ونحن نعرف أن اللجوء للجزاء يكون بعد مخالفة القاعدة القانونية، هذه الأخيرة سابقة في وجودها لعنصر الجزاء وخارجة عنها. نقطة أخرى في نقد هذا التعريف: كيف تكون الدولة هي المصدر الوحيد لصدور القانون ونحن نعلم أن مصادر القانون عديدة –كما سنرى ذلك لاحقا– منها التشريع الدين والعرف وغيرها. هذا ما يفرز خلطا بين الدولة والقانون إلى حد اعتبار الدولة هي القانون والعكس صحيح.

1- محمد سامي مدكور: **مبادئ القانون**؛ نقلا عن محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص. 16. أنظر كذلك : توفيق حسين فرح: **المدخل للعلوم القانونية**. نقلا عن: عجة الجيلالي: **مدخل للعلوم القانونية**. الجزء الأول. برتي للنشر. الجزائر. ص.21.

2- عبد المنعم البدراوي: **المدخل للعلوم القانونية**. نقلا عن سعيد جعفور. مرجع سبق ذكره. ص. 16. وكذلك Jean Dabin : Théorie générale du droit. نقلا عن عجة الجيلالي: مرجع سبق ذكره. ص. 18- 19.

تعريف آخر مبني على الخصائص المميزة لقواعده، وهو تعريف يعبر عن رأي غالبية الفقهاء رغم وروده بألفاظ مختلفة إلا أن المقصد واحد وهو: *"القانون هو مجموعة القواعد التي تنظم سلوك الأفراد في الجماعات تنظيما عاما ومفروضا بتهديد الجزاء الموضوع لمخالفتها."* [1] وذهب آخرون إلى أن: *"القانون هو مجموعة القواعد التي تحكم أو تنظم الروابط الاجتماعية والتي تجبر الأفراد على اتباعها بالقوة عند الاقتضاء."* [2] وجنح غيرهم إلى القول بأن القانون هو: *"مجموعة القواعد التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع والتي يكفل احترامها بجزاء يوقع على المخالف عند الاقتضاء."* [3]

التعاريف الأخيرة هذه، تشكل رأي غالبية الفقهاء والقانونيين، وهي قائمة على تعريف القانون بناء على خصائص القاعدة القانونية، وكأن هذه الخصائص هي التي تحدد معنى القانون. فماذا نعني بالقاعدة القانونية، وما هي خصائصها؟

في عجالة، القاعدة القانونية هي هذه القواعد السلوكية الموجودة في المجتمع والتي على الأفراد اتباعها بصورة إلزامية عن طريق إما النهي أو الأمر. بالتالي فهي ليست تخييرية، ولا تترك الحرية للأفراد في مخالفتها، لأن المجتمع الذي تنعدم فيه صفة الالزام في قواعده القانونية يكون مجتمعا فوضويا. ومنه يمكن حصر خصائص القاعدة القانونية فيما يلي:

- القاعدة القانونية هي قاعدة سلوك اجتماعي.
- القاعدة القانونية عامة ومجردة، أي لا تخص واقعة محددة أو فرد معين.
- القاعدة القانونية عامة وملزمة، أي تكون مقترنة بجزاء مادي. [4]

أما ما يخص الاستعمالات المختلفة لكلمة "قانـون"، فإنها تطلق على كل قاعدة ثابتة تفيد استمرار أمر معين وفقا لنظام ثابت. بهذا المعنى يستخدم المصطلح إما للإشارة إلى

1- جميل الشرقاوي: **دروس في أصول القانون.** ص. 13.
2- محمد عبد المنعم بدر و عبد المنعم البدراوي: **مبادئ القانون الروماني – تاريخه ونظمه**. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأبناؤه. مصر. 1956. ص. 9.
3- عبد الودود يحيى: **محاضرات في المدخل لدراسة القانون**. ص8. نقلا عن سعيد جعفور: **مدخل إلى العلوم القانونية**. ج1. ص. 17
4- لمزيد من التفاصيل العودة سعيد جعفور: مرجع سبق ذكره من ص 18 إلى ص 41.

العلاقات التي تحكم الظواهر الطبيعية، وهي القواعد التي يستخلصها الباحثون من تجاربهم وأبحاثهم في سعيهم لتفسير ظواهر الكون الطبيعية، كقانون الجاذبية، وقانون حركة النجوم والكواكب... وغيرها، أو الإشارة إلى قواعد السلوك التي يتعين على الأفراد احترامها حتى يسود النظام داخل المجتمع. هنا القانون يستعمل في أحد معنيين: عام وخاص. المعنى العام هو ما يدل على استعمالنا له بالمعنى الذي يدل على جملة من القواعد التي تحكم سلوك الناس وتنظم علاقاتهم داخل المجتمع على نحو ملزم. أما المعنى الخاص فيطلق ليدل على معنى خاص في إحدى حالتين:

الحالة الأولى؛ استعمال كلمة قانون في معنى التشريع (législation)، أي في عملية القواعد القانونية المكتوبة التي تصدرها هيأة تشريعية لتنظيم أمر ما، كقانون المالية، قانون الجمعيات، قانون الصحافة... هنا لابد من التمييز بين القانون والتشريع، وأن كل تشريع يعتبر قانون والعكس ليس صحيحا أي ليس كل قانون تشريعا.

الحالة الثانية؛ استعمال كلمة القانون بمعنى "التقنين"، وهو ما يشير إلى فرع من فروع القانون، كالقانون المدني، القانون التجاري، قانون العقوبات... والأصح هنا استعمال لفظة تقنين عوض قانون، فنقول التقنين المدني التقنين التجاري... والمقصود بالتقنين هو: مجموعة القواعد القانونية التي تضعها هيأة مختصة في مؤلف واحد مجزأ إلى أبواب بهدف تنظيم نوع واحد من أنواع نشاط الأفراد، كما ينظم مثلا القانون التجاري العلاقات التجارية بين الأفراد. ومنه نقول أن لفظ قانـون أعم وأوسع من لفظ تقنين والعكس غير صحيح.

2. مصـادر القانــون:

الحديث عن المصدر هو حديث عن الأصل الذي إليه يرجع القانون، أي أولـه أو منبعـه باللغة الاصطلاحية. والمقصود بمصدر القانون، هو، المنبع الذي يصدر منه القانون. ولقد ميز الفقهاء بين مصدرين أساسيين للقانون وهما: المصادر الرسمية والمصادر الاحتياطية.

المصادر الرسمية تتكون من مصدر رسمي أصلي واحد وهو التشريع، أما المصادر الاحتياطية فهي ثلاثة أنواع؛ الدين (الشريعة الإسلامية بالنسبة للمشرع الجزائري)، والعرف، ومبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة؛ وذلك استنادا إلى المادة الأولى من التقنين المدني الجزائري الذي يقول: "يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها، وإذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية، فإذا لم يوجد فبمقتضى العرف، فإذا لم يوجد فبمقتضى القانون الطبيعي وقواعد العدالة."[1] هذه هي المصادر الرسمية للقانون عامة والجزائري خاصة والتي نذكر بها هنا: التشريع، الدين، العرف، القانون الطبيعي وقواعد العدالة، والتي سنحاول تبسيطها ولو بإيجاز شديد.*

أ. المصدر الرسمي الأصلي (التشريع):

عرف التشريع منذ فجر التاريخ، مع الحضارات الشرقية القديمة، على يد حمورابي وشريعته المشهورة، وكذلك مع حضارة وادي الرافدين ومصر الفرعونية، وتطور أكثر مع الرومان، حيث أخذ أبعادا أوسع في العصر الحديث والحالي، فمنذ مطلع القرن التاسع عشر عرفت عملية التشريع حركة واسعة من أجل صياغة القواعد القانونية في شكل نصوص مكتوبة على شكل أبواب تحتوي على مواد مرتبة ومرقمة، فما التشريع إذن؟

يعتبر التشريع المصدر الرسمي والأصلي للقانون في مفهومه العام، والذي يقصد منه أحد أمرين: **الأول**؛ هو عملية قيام السلطات المختصة في الدولة بوضع قواعد جبرية مكتوبة لتنظيم علاقات الأفراد في المجتمع، وذلك في حدود اختصاصاتها وفقا للإجراءات المقررة لذلك. الأمر **الثاني**؛ هو مجموعة القواعد القانونية المكتوبة ذاتها التي تم وضعها من

1- محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص. 128، 129.

*- هذا الترتيب ليس نفسه في جميع الدول، إذ نجد مثلا في انجلترا العرف يحتل المرتبة الأولى، ثم يأتي التشريع ثانيا. وفي مصر كذلك يحتل العرف المرتبة الثانية بعد التشريع.

قبل السلطات المختصة في الدولة لحكم علاقات الأفراد في المجتمع، سواء كانت هذه السلطة هي السلطة التشريعية أم هي السلطة التنفيذية.[1]

أما التشريع في معناه الخاص فيشير إلى مجموعة القواعد القانونية التي تضعها السلطة التشريعية في الدولة في حدود الاختصاص المخول لها دستوريا.[2] تمثل السلطة التشريعية سيادة الشعب، لأن أعضائها منتخبين من طرف المواطنين لتمثيلهم، بالتالي التشريعات التي تصدر عنها غير قابلة للطعن ولا للمناقشة.

من كل ما سبق نخلص إلى أن التشريع مصطلح ذو مفهومين، مفهوم عام وواسع ومفهوم خاص وضيق. المفهوم الأول، مفهوم عام وواسع يكون مرادفا لكلمة (Législation)، فهو يعتبر مصدرا رسميا وأساسيا للقوانين التي تصدر عن سلطة مختصة في الدولة، والتي غالبا ما تكون هي السلطة التشريعية، وتصدر في حالات خاصة من طرف السلطة التنفيذية أو من طرف الحاكم الأول في الدولة، وذلك حسب ما يسمح به الدستور. يَرِدُ هذا المصدر مكتوبا في شكل تقنين يتضمن قواعد قانونية مكتوبة، عامة ومجردة وملزمة لتنظيم سلوك الناس داخل المجتمع. أما المفهوم الثاني الخاص والضيق، يكون التشريع مرادفا لكلمة (Loi) أو (Code) والذي يقصد به كل نص قانوني شرَّعه وصادق عليه البرلمان وتم نشره في الجريدة الرسمية.

يكتسي التشريع أهمية كبيرة، هذا ما جعله أول مصدر من مصادر القانون بداية من العصر الحديث. بعدما كان العرف هو المصدر الأول في بداية تاريخ البشرية، ثم يأتي الدين بعده الذي ازدهر أكثر مع نزول الديانات السماوية التي أتت بمبادئ أساسية لوضع نظريات في القانون للإنسانية. إلا أن التشريع اليوم تجاوزها حيث أصبح يحتل الصدارة في معظم دول العالم، وهذا ما زاد من أهميته وجعله المصدر الأول للقانون لتوفر عدة عوامل:

[1]- حسن كيرة: **المدخل إلى القانون**؛ وسمير تناغو: **النظرية العامة للقانون**؛ نقلا عن سعيد جعفور: مرجع سبق ذكره. ص. 131.
[2]- محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص. 132.

- عدم قدرة العرف على مجابهة كل مشاكل الإنسان، خاصة بعد تطورات العصر الحديث وما تلاه في شتى ميادين الحياة.
- ظهور تنظيمات اجتماعية أكثر تعقيدا؛ أهمها فكرة الدولة بمفهومها الحديث بكل مؤسساتها وتنظيماتها المعقدة التي تستدعي تشريعات عديدة ودقيقة لتسييرها.
- انتشار فكرة الديمقراطية التي أصبحت مطلبا شعبيا ملحا.

هناك عوامل أخرى عديدة لا يسع المجال لذكرها كلها، لأن ذلك ليس هو موضوع بحثنا. ذكرنا هذه الأمثلة حتى نعرف كيف أزيح العرف من الصدارة ليحل محله التشريع.

ب. المصادر الرسمية الاحتياطية:

التشريع ككل عمل انساني يشوبه نقائص، بالتالي لا يمكن له أن يكون المصدر الوحيد والوافي للقانون، إذ هناك حالات تستدعي اللجوء إلى مصادر أخرى احتياطية لاستنباط القواعد القانونية. معنى هذا أن القاضي حين يقع في حالة قانونية (حقوقية) لا يجد نصا قانونيا مشرعا يحتكم إليه، هنا عليه باللجوء إلى إحدى هذه المصادر الرسمية الاحتياطية حتى لا تتعطل مصالح الناس، فهي ضرورية جُعلت لسد ذلك النقص في التشريع. لهذا جاءت تسميتها بالمصادر الرسمية الاحتياطية والتي هي ثلاثة:

1) المصدر الاحتياطي الأول؛ الدين: (الشريعة الإسلامية):

تعتبر الشريعة الاسلامية المصدر الرسمي الثاني من مصادر القانون في الجزائر؛ وذلك بالعودة إلى أحكام المادة الأولى من القانون المدني الذي ذكرناه آنفا. فكيف يمكن أن يكون الدين عموما، والشريعة الاسلامية خصوصا، مصدرا من مصادر سن القوانين الرسمية؟

اتفق غالبية المفكرين في تعريفهم للشريعة الاسلامية عل أنها منهاج يسير وفقه المسلمون في شؤون دينهم ودنياهم، ويعتبر الإسلام الدين الوحيد ضمن كل الديانات السماوية الذي يتضمن جانب الشريعة بالإضافة إلى الجانب العقائدي. فالإسلام عقيدة

وشريعة في الوقت نفسه. تعني الشريعة جملة الأحكام الشرعية المتعلقة بتنظيم المعاملات بين الناس داخل المجتمع، بالتالي نستثني هنا الأحكام الخاصة بالعبادات، أي شؤون العباد بربهم. إن ما يهمنا نحن هنا هو تلك الشرائع والأحكام الخاصة بعلاقات ومعاملات الناس فيما بينهم من بيوع وعقود وإيجار وزواج وغيرها...

الشريعة الإسلامية، وبمقتضى المادة الأولى من التقنين المدني في فقرته الثانية، تعتبر مصدرا تكميليا رسميا للقانون يأتي في المرتبة الثانية بعد التشريع*، وعليه فإن القاضي، حين يعوزه نص في التشريع، يجب عليه الرجوع إلى المبادئ المقررة في الشريعة الإسلامية، سواء بالنسبة للأحكام التي تتعلق بتكوين الأسرة ونظامها من زواج وطلاق ونفقة وحضانة وغيرها من الموضوعات التي تدخل ضمن ما يسمى بالأحوال الشخصية، أما بالنسبة إلى الأحكام التي تتعلق بالأموال والتصرف فيها من بيع وإيجار ورهن ... وغيرها، ذلك ما يدعى بالأحوال العينية.[1] القاضي أو المشرع إذن، لا يعود إلى أحكام الدين إلا إذا لم يجد نصا من القانون الوضعي يمكن تطبيقه على الحالة المعروضة.

2) المصدر الاحتياطي الثاني؛ العـرف:

العرف هو أول مصدر من مصادر القانون عرفته الإنسانية. كانت المجتمعات البدائية تحيى حياة بسيطة، وكان هو المصدر الذي يحتكمون إليه. نشأ العرف تحت ضغط الحاجات اليومية للأفراد الذين يعيشون في جماعة واحدة (عشيرة أو قبيلة) فتأسس في شكل قواعد يعملون بها من أجل تنظيم شؤونهم، وحل مشاكلهم مع اعتقادهم بإلزامها، وما قد ينجر عن ذلك من جزاء وعقاب على من لا يحترمها. أمثلة ذلك كثيرة عبر التاريخ، نذكر منها ما هو قريب إلينا، وهي القوانين العرفية التي يقوم عليها المجتمع الأمازيغي في الجزائر بكل أطيافه (منطقة القبائل، بني ميزاب الطوارق...) كلهم لا يزالون يحتكمون إلى القوانين العرفية

*- هذا الإجراء معمول به في الكثير من الدول الإسلامية على غرار مصر مثلا، لكن يكمن الاختلاف في الترتيب بين الشريعة والعرف.
1- محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص. 172.

في تسيير وتنظيم شؤون قراهم وعشائرهم وقبائلهم.[1] أما اليوم يشكل العرف المصدر الرسمي الثالث للقانون بعد التشريع والدين*. فما العرف وما دوره في سن القوانين؟

العرف حسب بعض التعاريف هو: *"قاعدة قانونية تكونت عفويا عبر مراحل زمنية متعاقبة ناجمة عن التعود على سلوكيات وعادات ارتبطت بها الجماعة وسارت على نهجها."* [2] معنى هذا أن العرف تشكل بصورة عفوية دون تدخل المشرع في ذلك، إذ يتعود الناس عليه فيتبعونه ويعملون به، فالقاعدة العرفية نابعة من الشعب مصدر كل السلطات وصاحب السيادة في الدولة، وليس بأمر مفروض من أي كان. إنه إنتاج خبرة وحكمة متأصلة في شعب، نابع من أصالته وليس مستوردا أو مقلدا، لهذا يكون معبرا عن طموحاته ومتناغما مع خصوصياته، فهو يربي الأفراد بالإقناع وليس بالقهر والقمع، كما هو الحال في القانون الوضعي.

نشأ العرف إذن، من تواتر العمل به، كقاعدة يشعر الناس بإلزامها إلزاما قانونيا يكفل احترامها.[3] إنه تواتر العمل عل الأخذ بحلول معينة لمشاكل مطروحة أو قضايا إلى الحد الذي يجعل الناس تحترمها وتنصاع لحكمها. *"وبهذا فإن اصطلاح العرف يقصد به تارة مصدر القاعدة وهو الاعتياد على سلوك معين في العمل، ويقصد به تارة أخرى القاعدة ذاتها التي تنشأ عن هذا المصدر."* [4]

من كل ما سبق نقول أن العرف هو قانون غير مكتوب، قواعده المعمول بها غير مدونة في وثيقة كما في التشريع، بل ظلت شفهية متناقلة ومتواترة من جيل لآخر داخل نفس المجتمع، وتحظى باحترام الجميع لها. إلا أن اليوم ومع تطور الحياة الإنسانية وبتقدم المدينة، وظهور تنظيمات سياسية واجتماعية أكثر تعقيدا، وأمام عظمة العلاقات التي تحكم

1- لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، العودة إلى: عجة الجيلالي. مدخل للعلوم القانونية. ج.1. ص. 316 -317.
*- هناك من المجتمعات أين يكون فيها العرف هو المصدر الرسمي الثاني، أي في المرتبة الأولى من المصادر الاحتياطية، كمصر مثلا.
2- سمير تناغو : مرجع سابق. نقلا عن: عجة الجيلالي. **مدخل للعلوم القانونية**. ج.1. ص. 315.
3- سمير تناغو : مرجع سابق. نقلا عن: محمد سعيد جعفور. مرجع سبق ذكره. ص. 174.
4- عبد المنعم فرج الصدة: **مبادئ القانون**. نقلا عن: محمد سعيد جعفور. مرجع سبق ذكره. ص. 175.

الأفراد فيما بينهم وتعارض مصالحهم، أصبح العرف غير قادر على مجابهة كل هذا، مما جعله يتقهقر في المجتمعات إلى المرتبة الثانية بعد التشريع، كما هو الحال في إنجلترا؛ وإلى المرتبة الثالثة في معظم الدول الأخرى.

3) **المصدر الاحتياطي الثالث؛** مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة:

دائما، وعملا بمقتضى أحكام المادة الأولى من التقنين المدني التي تنص على ما يلي: "وإذا لم يوجد نص تشريعي حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية... فإذا لم يوجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة. "المشرع إذن ملزم باللجوء إلى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة كمصدر ثالث وأخير من مصادر القانون الاحتياطية في حال تعذر وجود نص في المصادر الأخرى.

أمام قصور أو عجز في هذه المصادر الرسمية، وأمام إلزامية القاضي إيجاد حل لقضية ما مطروحة أمامه، فإنه مجبر على تحمل مسؤولياته في ذلك باللجوء إلى وسيلة تمكنه من أداء واجبه، وإلا يتابع بتهمة ارتكاب جريمة إنكار العدالة (حسب المادة الرابعة من التقنين المدني الفرنسي). والوسيلة الأخيرة التي بقيت أمامه هي اللجوء إلى مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة. فماذا نعني بذلك؟ وكيف يعتمد عليها القاضي أو المشرع؟ ولماذا اقترن القانون الطبيعي بقواعد العدالة؟

يقترن القانون الطبيعي بفكرة العدالة، لأنه يقوم على ثلاثة مبادئ أساسية وهي[1]:

- مبدأ العدل؛ ويقصد به العدل الطبيعي. دور القانون الطبيعي هنا هو من أجل وضع قواعد لحماية الخير من الشر (الصراع الأبدي بينها). العدالة هنا تتدخل لحماية الملكية الخاصة للإنسان –ذلك خير– ومنع اغتصابها من الغير –ذلك شر–، وكذلك حماية حياة الإنسان والحفاظ عليها كأول حق طبيعي على الإطلاق.

1- لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، العودة إلى: عجة الجيلالي. **مدخل للعلوم القانونية**. ج.1. ص. 329.

- مبدأ الحرية؛ ثاني حق طبيعي بعد الحق في الحياة. الحرية شيء مقدس في القانون الطبيعي مثلها مثل حياة الإنسان وملكيته، وكل مساس بها هو خرق للقانون.
- مبدأ المساواة؛ مبدأ يعبر عن تساوي جميع الناس أمام القانون في الحقوق والواجبات، وخضوعهم له دون تمييز.

لقد كان القانون الطبيعي الأرضية الصلبة والمثل الأعلى الذي بنيت عليه القوانين الوضعية السارية بيننا اليوم كما استخلصها الفلاسفة في العصر الحديث – خاصة فلاسفة العقد الاجتماعي– إنها قريبة من العقل ومن المنطق مقارنة بغيرها من القوانين التي كانت تروج لها الكنيسة آنذاك، فكانوا يُعرِّفون العدل مثلا، بأنه الطاعة العمياء لأوامر الكنيسة.

تكرست أكثر أفكار القانون الطبيعي بعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الذي أفرزته الثورة الفرنسية لسنة 1789 م، حيث ينص في مادته الأولى على ما يلي: "الناس يولدون أحرارا ويستمرون متساويين في الحقوق." كما أضافت المادة الثانية منه: "الغاية من كل مجتمع سياسي هي المحافظة على الحقوق الطبيعية الخالدة للإنسان وهذه الحقوق هي الحرية والملكية والأمن ومقاومة الاستبداد." وتضيف المادة الثالثة من ذات البيان: "مبدأ كل سلطة يكمن أساسا في الأمة" وفي نص المادة الرابعة نجد: *"أن الحرية تتضمن القدرة على إتيان كل ما لا يضر بالغير ولذلك فإن ممارسة الحقوق الطبيعية لكل إنسان ليس لها حدود سوى تلك التي تؤمن للأفراد التمتع بذات الحقوق."* [1] ومن أمثلة الحلول العادلة التي قد يستوحيها القاضي أو المشرع من القانون الطبيعي ما يلي[2]:

- المساواة في الحكم على الوقائع المتساوية وعلى العلاقات المتماثلة فيما بين الأفراد كلما كانت ظروفهم واحدة، والاختلاف في الحكم على الوقائع والعلاقات غير المتماثلة.
- عند وجود حلول متعددة لحالة واحدة، يجب الأخذ بأقربها إلى الاعتبارات الإنسانية.

1- البيان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن.
2- أنظر محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص.334.

- عند الحكم على حالة معينة، ينبغي مراعاة جميع الظروف الشخصية التي أدت إلى وجود هذه الحالة.

نقول في النهاية أن مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة لا يمكن لها أن تكون مصدرا رسميا للقانون بالمعنى التام للكلمة، بل يكمن دورها في توجيه المشرع نحو الحلول الممكنة للقضايا المطروحة والتي تعذر وجود نص قانوني في المصادر الأخرى السالفة الذكر، فيستلهم منها الحل الذي ينشده لتحقيق العدل الموجود في مبادئ القانون الطبيعي.

3. أقسام القانـــون وفروعـــه:

اتفق معظم الفقهاء والقانونيين على التقسيم الثنائي للقانون: قانون عـام وقانون خـاص؛ وعلى تقسيم القواعد القانونية إلى آمرة وأخرى مكملة. سنعمل هنا، وكما فعلنا ذلك مع فكرة الحق، على دراسة أقسام القانون وفروعه، وكذلك تعريف القاعدة القانونية.

يرجع هذا التقسيم إلى النظم القانونية القديمة، لاسيما إلى القانون الروماني، الذي كان يميز بين القانون العام والقانون الخاص. الهدف من هذا التقسيم هو جعل الحاكم يتميز عن المحكومين، وذلك بتزويده بسلطات خاصة.[1] فالقانون العام يتعلق بالدولة بصفتها سلطة عامة راعية للمصلحة العامة، والقانون الخاص كان يحرص على تنظيم سلوك الأفراد وشؤونهم الخاصة، فتركت لهم الحرية في السعي لتحقيقها. هذا التقسيم زال مع سقوط الامبراطورية الرومانية في القرن الخامس للميلاد، لكنه عاد من جديد في العصر الحديث مع ظهور ما يعرف بالدولة الحديثة. يعود الفضل في ذلك إلى الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو في كتابه "**روح القوانين**"[2] (de l'esprit des lois) –وهو الذي خصصنا له القسم الثاني من هذا البحث– مونتسكيو هو الذي أعاد هذا التقسيم من جديد، لكنه تحت تسمية جديد ومختلفة؛ القانون العام يقابله القانون السياسي عند مونتسكيو، وهو القانون الذي

[1]- محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص. 67.

[2] - Voir : Montesquieu : de l'esprit des lois. livre I ch. 3.

ينظم العلاقة بين الدولة (الحاكم) والفرد المواطن (المحكوم). أما القانون الخاص يقابله القانون المدني في روح القوانين، وهو القانون الذي ينظم العلاقة بين الأفراد فيما بينهم. وضل هذا التقسيم قائما إلى اليوم. وهذا عرض موجز لأقسام وفروع القانون.

1) القانون العام وفروعه:

القانون العام، أو القانون السياسي بتعبير مونتسكيو، هو الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وينقسم إلى فرعين: الفرع الأول يتمثل في القانون الذي ينظم العلاقة بين الدولة وغيرها من الدول ويدعي بـ: "القانون الدولي العام" أو القانون العام الخارجي، والفرع الثاني خاص بعلاقة الدولة مع مواطنيها ويدعى بـ: "القانون العام الداخلي".

أ. القانون الدولي العام:

أو القانون العام الخارجي وهو ما يعرف حاليا بالقانون الدولي. هو *"مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم علاقات الدول بعضها ببعض في وقت السلم والحرب، وعلاقتها بالمنظمات الدولية، وعلاقات المنظمات الدولية بعضها بالبعض الآخر."* [1]

القانون الدولي إذن، وبحسب هذا التعريف، يخص أشخاص المجتمع الدولي المتمثلين في الدول والمجموعات الدولية (تكتل من الدول في منظمة موحدة) كل دولة عبارة عن فرد ضمن المجموعة الدولية، بالتالي القانون الدولي ينظم ما تبرمه هذه الدول فيما بينها من معاهدات واتفاقيات، ويحدد حقوق وواجبات كل دولة تجاه الأخرى.

القانون الدولي العام يتميز عن القانون الداخلي الخاص، بحيث أن الأول يعتبر قانونا بدائيا عرفيا في العديد من مواده، إذ يمثل العرف المصدر الأول له، وذلك على خلاف الثاني الذي يمثل فيه العرف المرتبة الثانية أو الثالثة من حيث مصادره. العرف الدولي مبني في أساسه على أعراف الشعوب التي لها تقاليد عريقة في المعاملات الدولية فيما بينها، والتي

[1]- محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص. 75. ويحيلنا للعودة إلى : صادق ابراهيم: **القانون الدولي العام**. ونفس التعريف نجده عند: عجة الجيلالي: مرجع سبق ذكره. ص. 159.

اعتادت الأخذ بها.[1] الميزة الأخرى التي يتميز بها القانون الدولي أنه يفتقد إلى الجانب الجزائي فهو غير ملزم، وذلك بسبب عدم وجود سلطة مركزية تقوم بتشريع وتنفيذ القوانين، يكتفي في الغالب اللجوء إلى عقاب معنوي في صورة عقوبات دبلوماسية واقتصادية.

رغم كل هذا يبقى القانون الدولي العام الذي وضع أسسه الأولى في العصر الحديث الفقيه الهولندي جروتيوس۞ (Hugo Grotius) في أوائل القرن السابع عشر[2] يتطور ويتقدم بخطى ثابتة، حيث عرف ميلاد عدة هيئات ومنظمات دولية على رأسها هيأة الأمم المتحدة التي ولدت من رحم عصبة الأمم التي تأسست قبل الحرب العالمية الثانية. لا أدخل في تفاصيل هذه الهيأة ومهامها التي يعرفها الجميع، أشير فقط إلى بعض إنجازاتها التي حققتها جراء تدخلاتها الميدانية لحل نزاعات بين الدول، وحملاتها لحفظ السلم والأمن الدوليين إلى درجة تخصيص جيش أممي لذلك الغرض. إليها يعود الفضل في إنهاء حرب السويس سنة 1956، ورعاية استقلال الكونغو ووحدته سنة 1960، ووضع حد لحرب الإبادة الجماعية في البلقان في تسعينيات القرن العشرين، وكذلك تدخلها في مختلف الحروب عبر العالم لسيما حرب الخليج الثانية... إلى غيرها من التدخلات التي استطاعت فرض النظام واحترام القانون الدولي في الكثير من بؤر التوتر في العالم. لكن هذا لا يغطي فشلها في الجهة المقابلة في حل وتسوية الكثير من القضايا والصراعات حتى في أيامنا هذه، والذي يخضع فيه القانون الدولي لهيمنة الدول القوية، التي كثيرا ما تستخدم حق الفيتو لعرقلة تسوية الكثير من الصراعات، ما يضع القانون الدولي وهذه الهيئات والمنضمات الدولية على المحك ويجعلها تفقد من هيبتها.

---

[1]- أنظر عجة الجيلالي. مرجع سابق. ص. 160.

۞– (Hugo Grotius) إنساني (Humaniste) وديبلوماي ومحامي ولاهوتي ورجل قانون هولندي. (1583 – 1645) درس في جامعة ليدن (Leyde). سجن بسبب تورطه في الصراع الداخلي للكالفانية الهولندية، لكنه تمكن من الفرار ليعيش في المنفى بفرنسا أين كتب معظم مؤلفاته، على غرار **"قانون الحرب والسلم"**. كان من المفكرين المرموقين آنذاك في مجال الفلسفة والتنظير السياسي وخاصة في القانون. كان من بين المؤسسين الأوائل للقانون الدولي، الذي أسسه على القانون الطبيعي، كما ساهم في تطوير الحقوق.

[2]- محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص. 78.

ب. القانون العام الداخلي:

القانون العام الداخلي هو *"مجموعة القواعد القانونية التي تحدد كيان الدولة، وتنظم العلاقات التي تقوم بين الدولة أو أحد فروعها حين تعمل بصفتها صاحبة السيادة والسلطة العامة وبين الأشخاص الطبيعية أو الأشخاص المعنوية الخاصة، أو العلاقات التي تقوم بين الدولة وأحد فروعها أو فيما بين الفروع."*[1] نلاحظ من هذا التعريف أن القانون العام الداخلي ينظم علاقات الجماعة داخليا فقط وليس خارجيا، أي بين الدولة الواحدة وأفرادها المشكلة لها. يشمل هذا القانون عدة فروع، أهمها القانون الدستوري، القانون الإداري، القانون الجزائي والقانون المالي... يقتصر حديثنا على القانون الدستوري فقط بإيجاز شديد، لأن هذا ما يهمنا في بحثنا.

*- القانون الدستوري:

نقوم بتقسيم هذا المفهوم إلى شطرين؛ الشطر الأول هو "القانون" والذي يعني مجموعة القواعد القانونية التي تنظم سلوك الأفراد. والشطر الثاني هو "الدستور" هذا اللفظ من الناحية اللغوية هو كلمة غير عربية، بل هو لفظ فارسي يعني الأساس أو البناء أو التكوين. ومن جمع كلا التعريفين نقول أن القانون الدستوري هو بمثابة القواعد القانونية التي تنظم أسس الدولة، وتعيين شكل الحكم فيها، وتحدد توزيع السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية) وعلاقة كل منها بالأخرى، وكذلك الحقوق والحريات الأساسية المقررة للمواطنين والسلطات التي تتكون منها الدولة.[2] لهذا نقول أن القانون الدستوري بقواعده القانونية، والذي يضع أسس الدولة ويحدد نمط الحكم فيها، يتخذ شكل دستور مكتوب أو غير مكتوب (عرفي) كما هو الحال في إنجلترا، وتحتل أعلى مرتبة في النظام القانوني للدولة. لهذا يطلق عليه اسم "القانون الأساسي" (Loi fondamentale).

---

[1]- محمد سعيد جعفور: مرجع سابق. ص. 81. تعريف نقله من ابراهيم الخليلي. **المدخل للعلوم القانونية**. ص. 61.
[2]- أنظر: محمد سعيد جعفور. مرجع سبق ذكره. ص. 82. عجة الجيلالي: مرجع سبق ذكره. ص.161.

السؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن هنا هو: هل القانون الدستوري هو قانون بالمعنى الصحيح للكلمة؟ للإجابة على هذا السؤال علينا بتحليل طبيعة قواعد القانون الدستوري. كيف ذلك؟

تباينت الآراء واختلفت المواقف حول هذه الإشكالية، إذ ظهرت هناك ثلاثة آراء:

الرأي الأول؛ وهو موقف المشككين والمنكرين بأن تكون قواعد القانون الدستوري قواعد قانونية بالمعنى الصحيح والتام للكلمة. حجتهم في ذلك تعود إلى كون قواعد القانون الدستورية تفتقد إلى عنصر الإلزام، واعتبروها مجرد مبادئ وتعاليم لتسيير دواليب السلطة.

الرأي الثاني؛ هو موقف المنتقدين لأصحاب الرأي الأول، وذهبوا عكسهم. إذ يقرون بالطابع القانوني لقواعد القانون الدستوري، لاسيما أن الجميع يتحدث ويؤمن بأن الدستور هو أعظم قانون الدولـة، ويشكل المرجعية التي تستند إليه كل القوانين الأخرى وكذا تصرفات الحكام والمحكومين على حد سواء. لذا أصحاب هذا الموقف يرون في أن أدنى مخالفة له تعد جريمة كبيرة تهدد كيان المجتمع ووحدته، ويعرض صاحبه لجزاء مادي. ومنه فقواعد القانون الدستوري مقترنة بجزاءات مختلفة حسب طبيعة المصالح التي ينظمها.

الرأي الثالث؛ وهو موقف توفيقي بين الرأيين السابقين. موقف يرى أن الدساتير تتضمن ثلاثة أنواع من القواعد: قواعد تقرر الحريات والحقوق والواجبات؛ قواعد تنظم السلطات؛ وقواعد توجه الهيئات الحاكمة.[1] هذه القواعد، وبحسب أصحاب الموقف الثاني، مقترنة بجزاءات مختلفة، ومن أهم الجزاءات التي يلزم بها القانون الدستوري، تلك المتعلقة بتنظيم السلطات الثلاثة في الدولة والعلاقة بينها. يتجسد الجزاء في الرقابة المتبادلة بين هذه السلطات التي تحدد طبيعتها مواد الدستور، كإمكانية حل البرلمان من طرف الحكومة أو حدوث العكس، أي إمكانية سحب الثقة من الحكومة من طرف البرلمان. كل هذا حسب

[1]- عجة الجيلالي: مرجع سابق. ص. 164.

طبيعة الدستور ونمط الحكم في كل دولة. كما يمكن كذلك للشعب، بصفته صاحب السيادة، أن يطالب بإسقاط الحكومة أو إجراء انتخابات مسبقة.[1]

بعد كل هذا نقول بقانونية قواعد القانون الدستوري الذي يمكن اعتباره قانونا بالمعنى التام للكلمة، وقواعده هي أعلى وأسمى قواعد القانون في الدولة، نظرا لدوره البارز والمهم في تنظيم وتسيير الدولة، وتنظيم العلاقات بين مختلف أعضائها بدقة ووضوح.

2) القانون الخاص وفروعه:

لا أغوص كثيرا في تفاصيل فروع القانون الخاص، بل أكتفي بعرض تعريفه وأهم فروعه دون الدخول في التفاصيل. فما هو القانون الخاص؟

القانون الخاص، هو: *"مجموعة القواعد القانونية التي تنظم العلاقات بين الأفراد أو فيما بين الأفراد والدولة أو أحد فروعها باعتبارها صاحبة السيادة والسلطة."*[2] ما نفهمه من هذا التعريف على خلاف القانون السابق (القانون العام)، هو خضوع كل الأطراف بما فيهم الدولة للقانون، باعتبارها شخص معنوي وليست صاحبة السيادة كما في النوع الأول. ويتفرع القانون الخاص إلى عدة فروع منها: القانون المدني، القانون التجاري، القانون الدولي الخاص، قانون الاجراءات المدنية، قانون العمل، قانون الأسرة... وغيرها. لكل فرع تعريفة وميدانه وطبيعته الخاصة به.

[1]- أنظر: عجة الجيلالي: مرجع سابق. ص. 164. ومحمد سعيد جعفور: مرجع سبق ذكره. ص. 83.

[2]- محمد سعيد جعفور: مرجع سبق ذكره. ص. 90. وعجة الجيلالي: مرجع سابق. ص. 136. تعريف نقله من:
Auber : **Introduction au Droit**. Colin Paris. P. 75

الفصل الثالث

تاريخ موجز للقانون – القانون الروماني

لماذا ندرس القانون؟ لماذا أصبحت مادة تدرَّس في الجامعات اليوم وتنظر في تاريخ النظم القديمة والتشريعات العابرة، إلى جانب دراسة النظم القانونية الحديثة والمعاصرة؟ أكيد أن للمادة فائدة وقيمة ومغزى، لأننا لا نقوم فيها بمجرد دراسة ماض انقضى، ولا نهدف إلى إثبات تطور القانون والنظم التشريعية عبر العصور، فهذا الأمر مفروغ منه، وإنما الغرض من دراسة تاريخ القانون هو معرفة الأسباب والظروف والعوامل المختلفة التي ساهمت في تطوير عملية التشريع، وظهور القوانين وتحسنها حسب كل مجتمع –كما سنرى ذلك مع النموذج الذي سنتوسع فيه أكثر في بحثنا والذي هو القانون الروماني، واكتشاف مدي تأثيره في القانون الحديث– دراسة تاريخ القانون ليس الهدف منه دراسة تاريخية محضة كما تدرس الظواهر التاريخية الأخرى، بل الهدف هو معرفة مدى تأثير تلك القوانين والقواعد القانونية في المنظومة الحديثة والمعاصرة للتشريع، الهدف ليس معرفة الماضي بل الاستفادة منه لرسم صورة أفضل للمستقبل. ذلك هو الهدف من بحثنا، الذي أتناول فيه كل من مونتسكيو وجون ستيوارت مل ومدى إسهامهما في وضع نظريات جديدة من شأنها تحسين وتطوير الحياة السياسية للدول وشعوبها، وكيفية إسقاط تلك التجارب على مجتمعاتنا وليس نقلها وتطبيقها. هذا من وجهة النظر العملية.

أما من وجهة نظر الفلسفية، فإن أهمية وقيمة دراسة تاريخ القانون أو النظم والتشريعات القديمة، فذلك له علاقة بأحد الموضوعات الفلسفية المهمة والتي هي الوقت (Le temps). كيف ذلك؟ "إن وجود علاقة بين الحقيقتين (الزمن والقانون) أمر لا محل فيه للجد: فقد جعل القانون لعدد من المقاييس الزمنية آثارا قانونية، بل ويستخدمها كوسائل قضائية وأدوات تشريعية كما هو الحال بالنسبة لمنظور الأجل والتقادم والمدة... يبدوا من

جهة أخرى أن الزمن يتحكم بدوره في القانون، بل ويلزمه في أغلب الحالات بإعادة النظر في أحكامه، ليدفع به إلى توليد قواعد قانونية جديدة أكثر ملائمة لمتطلبات العصر."[1] تبدو العلاقة بين الاثنين غامضة ومعقدة، وهذا ما غذى الكثير من المناقشات بين فلاسفة القانون وفقهاء القانون، أدى ذلك إلى ظهور عدة مدارس واتجاهات متباينة حول الموضوع، وهذا ما رأيناه حتى في دراستنا لفكرة الحق..

قام هناك جدل، في هذا الشأن، بين أنصار القانون الطبيعي الذين يرجعون أصل ظهور القاعدة القانونية إلى القيم والمعاني الموجودة قبل وجود الإنسان نفسه، أي هي سابقة له، فجعلوها "أعلى من الزمن" والهدف منها هو تحقيق العدالة، وبين أنصار المدرسة الوضعية الذين يربطون بين القيم الاجتماعية والعادات والتقاليد وظهور القاعدة القانونية؛ لتظهر بعدهما، وبالتحديد في ألمانيا، مدرسة أخرى هي "المدرسة التاريخية". يرى أنصارها أن السبيل الوحيد لإدراك سر ظهور القاعدة القانونية هو دراسة القانون ضمن مساره التاريخي الذي ظهر فيه، ومحاولة ربطه بالظروف المختلفة المحيطة به.

لا يمكن إذن، الاستغناء عن دراسة تاريخ القانون سواء للطالب أو للقاضي أو للمحامي، لأنه لا يمكن بناء أو فهم قاعة قانونية من دون العودة إلى جذورها، إلى كيفية تشكلها وتطورها حتى وصلت إلينا، شأنه في ذلك شأن الباحث في العلوم الطبيعية والتجريبية الأخرى، فلا يمكن لهم القفز على النظريات العلمية والجهود المبذولة من طرف سابقيهم، دون التوقف عندها. فكل البحوث تمر حتما بالدراسة التاريخية للموضوع المعالج فيها، لأن ما سنقوم به من دراسة باتجاه الحاضر أو المستقبل لابد أن يبدا من الجذور التاريخية له، لأن الماضي لما ينقضي لا يموت، بل يستمر في الحاضر ويكون هو القاعدة والأساس للنجاح والاستمرار في المستقبل لتزداد نموا وتطورا.

[1]- عصام طوالبي الثعالبي: **مدخل عام إلى تاريخ القانون** (النظم القانونية القديمة). دار هومة الجزائر 2016. ص. 5

لقد عمد غالبية الدارسين لتاريخ القانون وأصل الظواهر القانونية إلى العودة أولا إلى نشأة المجتمعات البشرية الأولى، لأن مراحل تطور القانون تعكس حتما مراحل تطور الانسان ونمو المجتمعات البشرية.[1] فالقانون ليس سوى مرآة عاكسة لحياة الإنسان الاجتماعية، تساهم في ظهوره وتطوره عدة عوامل اقتصادية دينية ثقافية. واتفق معظم الباحثين والمؤرخين في القانون على تلخيص مراحل نشأة القانون في أربعة: مرحلة القوة والانتقام الفردي؛ مرحلة الوحي الإلهي والتقاليد الدينية؛ مرحلة التقاليد العرفية؛ وأخيرا مرحلة التدوين.[2]

لكنني هنا لا أقوم بعرض شامل لتأريخ القانون، لأن ذلك يستدعي وقتا وجهدا كبيرين نظرا لشساعة الموضوع، لكن سأكتفي بالتطرق لأهم المحطات الكبرى وتناول أهم التشريعات والقوانين التي عرفتها الإنسانية منذ القديم، مع التركيز والتوسع نسبيا في مرحلة واحدة مهمة ألا وهي مرحلة القانون الروماني، لأن هذه المرحلة لها تأثير مباشر على التشريعات والقوانين الحديثة والمعاصرة. فما هي أهم المحطات التي عرفها تاريخ القانون؟

نعتمد في هذا العرض على الطريقة الكرونولوجية والجغرافية، نبدأ بأقدمها ثم نصعد تدريجيا حتى نصل إلى آخرها. نبدأ بعرض النظم القانونية السائدة في الحضارات الشرقية القديم، لاسيما قوانين حضارة وادي الرافدين التي تمثل فيها شريعة حمورابي أهم منظومة قانونية في ذلك العصر، والتي وصلت إلينا بعض الشذرات منها؛ ونتناول قوانين مصر الفرعونية. بعد الشرق القديم نعرج على النظم القانونية للغرب، نبدأ باليونان ثم القانون الروماني الذي نتوسع فيه نسبيا.

1- صاحب عبيد الفتلاوي: **تأريخ القانون**: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع. عمان. ط. 1. 1998. لمزيد من التفاصيل حول تاريخ نشأة المجتمعات البشرية وبروز الظواهر القانونية، أنظر: من ص.12 إلى ص.25.
2- عصام طوالبي الثعالبي: مرجع سبق ذكره. أنظر من ص. 11 إلى ص. 21.

I.النظم القانونية الشرقية القديمة:

1. **قوانين بلاد ما بين النهرين** (وادي الرافدين):

هي بلاد العراق اليوم؛ أطلق عليها عدة تسميات منها: آشر وبابل وسومر... وتعرف كذلك باسم ميزوبوتاميا (Mésopotamie) ميزو تعني بين، وبوتاميا تعني النهر. يصنف السومريون على أنهم أول شعب عرف الحضارة في حوالي أربعة آلاف سنين قبل الميلاد، وهي المرحلة التي تعلن الدخول في المرحلة التاريخية وغلق مرحلة ما قبل التاريخ.

لقد أكدت نتائج الدراسات والحفريات التي أقيمت في العراق حديثا، أن الحياة السياسية والاجتماعية، التي كانت سائدة في هذه البلاد في هذه الحقبة الزمنية، لا يمكن أن تكون الأعراف والتقاليد وحدها هي التي كانت تتولى تسيير شؤونها اليومية، بل كانت فيها قوانين تنظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. هذا ما يدل على الدرجة الكبيرة التي بلغتها الحضارة في ذلك الوقت.[1] لقد عرفت هذه الحضارة عدة مدونات قانونية اكتشفت من طرف علماء الآثار، وهي على شكل ألواح من الطين تكتب فوقها القوانين وتعلق في المدن. ومن أهم هذه المدونات القانونية نذكر ما يلي:

- **قانون أورنمو**: (محارب الآلهة) وهو ملك سومري حكم مدينة "أور" بين سنتي 2112 و 2095 قبل الميلاد. هناك من قال بأنها أقدم مدونة قانونية عرفها الإنسان. "وقد ذكر أورمنو في مقدمة هذا القانون أن الآلهة فوضت إليه السلطات. وهذه أول إشارة إلى نظرية التفويض الإلهي للسلطات التي طالما عان الإنسان من ويلاتها عبر تاريخ طويل."[2] كما تم تبويب المواد القانونية كالتالي[3]:

1- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 69.
2- المرجع نفسه. ص. 76.
3-عصام طوالبي الثعالبي: مرجع سبق ذكره. ص. 29.

- من المادة 1 إلى 3: عقوبة القتل والسرقة والخطف.
- من المادة 4 إلى 12: الأحوال الشخصية كالطلاق والخيانة والخطوبة.
- من المادة 13إلى 23: حالات هروب الرقيق وإيذائهم الأشخاص.
- من المادة 24إلى 26: شهادة الزور.
- أما باقي المواد: الاعتداء على الأراضي والأمور المتعلقة بالزراعة عامة.

● **قانون لبيت عشتار**: وهو خامس ملوك سلالة "أيسن" جنوب العراق، حكم ما بين 1934 و 1924 قبل الميلاد. عثر على شريعة لبيت عشتار في القرن العشرين، وكتبت باللغة السومرية. أهم ما يتميز به هذا القانون، إشارته إلى عقد إيجار (إيجار القوارب) واعتبار المتهم بريء حتى تثبت إدانته...[1]

● **قانون حمورابي**: وتعرف أكثر باسم شريعة حمورابي؛ وهي من أشهر القوانين القديمة على الإطلاق. عرفت بهذا الاسم نسبة إلى الملك حمورابي الذي حكم ما بين عام 1792 و 1750 قبل الميلاد. اكتشفت هذه القوانين في بداية القرن العشرين (1901-1902) في مدينة سوزا الإيرانية من طرف باحثين فرنسيين والذين نقلوها إلى متحف لوفر بفرنسا. كانت مدونة على لوحة حجرية من البازلت، ارتفاعها مترين ونصف، وكتبت بالخط المسماري واللغة الأكدية (البابلية)"[2] علقت هذه اللوحة وسط مدينة بابل حتى يطلع الناس على تلك القوانين، كأنها دعوة لاحترامها والتحذير من مخالفتها، وهو تقليد استمر حتى العهد الروماني.

تكمن قوة وأهمية هذه الشريعة في كونها قد استفادت من القوانين التي سبقتها، على سبيل المثال نجد أكثر من ثلاثة أرباع قوانين أشنونا قد أعيد تطبيقها إلى حد ما في عدة

1- لمزيد من التفاصيل، العودة إلى: صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 77- 78. وكذلك: عصام طوالبي الثعالبي: مرجع سبق ذكره. ص. 30 -31.

2- لمزيد من التفاصيل حول الموضوع العودة إلى المؤلفات التالية:
- مجموعة من المؤلفين: ترجمة أسامة سراس: **شريعة حمورابي**. دار علاء الدين. دمشق. ط. 2. 1993. ص. 10.
- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص81-82.
- عصام طوالبي الثعالبي: مرجع سبق ذكره. ص. 32-33.

قوانين أولية من مجموعة حمورابي[1]. كانت مهمة حمورابي هي إصلاح القوانين الموجودة وتطويرها من أجل إحلال العدل، كما عمل على تجنب الطابع الديني لها وجعلها أكثر علمانية، وحسَّن أسلوب كتابتها باعتماده أسلوبا علميا وعبارات قانونية واضحة وتجنب الأسلوب الشعري الغالب على القوانين القديمة.

يتكون هذا القانون من أكثر من مائتان وثمانون مادة مقسمة على ثلاثة عشرة قسم، مع وجود بعض الأقسام والمواد المفقودة بسبب التخريب الذي طالها أو التلف، وهي:

– القسم الأول: من المادة 1 إلى المادة 5:كل ما يتعلق بالقضاء والشهود.

– القسم الثاني: من المادة 6 إلى المادة 25:كل ما يتعلق بالسرقة والنهب.

– القسم الثالث: من المادة 26 إلى المادة 41:كل ما هو خاص بالشؤون العسكرية.

– القسم الرابع: من المادة 42 إلى المادة (x):كل ما يخص الزراعة والفلاحة.

– القسم الخامس: من المادة (x) إلى المادة 107:كل ما يتعلق بالقروض ونسبة الفائدة والمعاملات التجارية.

– القسم السادس: من المادة 108 إلى المادة 111:كل ما يتعلق ببيع الخمور.

– القسم السابع: من المادة 112 إلى المادة 126: كل ما يخص الإنسان والديون والودائع.

– القسم الثامن: من المادة 127إلى المادة 194:كل ما يتعلق بالأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث ونفقة...

– القسم التاسع: من المادة 195إلى المادة 214: وتتعلق بعقوبة القصاص والغرامات المفروضة على الأضرار الناجمة من الخصومات بين الأفراد.

– القسم العاشر: من المادة 215إلى المادة 227:كل ما يخص الطب ومسؤولياته والطبيب البيطري.

1- مجموعة من المؤلفين: ترجمة أسامة سراس: **شريعة حمورابي**. ص. 10.

– القسم الحادي عشر: من المادة 228إلى المادة 240:كل ما يتعلق بالأسعار وأجور الموظفين والحرفيين.

– القسم الثاني عشر: من المادة 241 إلى المادة 277: كل ما يتعلق بأجور الحيوانات والأجراء.

– القسم الثالث عشر: من المادة 277 إلى المادة 282: خاصة بالعبيد وأسيادهم[1].

ما نلاحظه في هذه المواد القانونية هو، أنها تشمل الكثير من مجالات الحياة التي من شأنها أن تنظم علاقات الناس فيما بينهم، هذا ما جعل الكثير من الدارسين يصفونها على أنها أكمل وأنضج قانون عرفه الشرق القديم، وهذا ما أعطاه شهرة كبيرة. القوانين.

2. قوانين مصر الفرعونية:

عرفت مصر الفرعونية هي الأخرى عدة تشريعات امتدت على طول حضارتها؛ فهي مثلها مثل حضارة وادي الرافدين، لعب نهر النيل الدور البارز في قيامها، حيث عرف استقرار الإنسان على ضفافه منذ ما يزيد عن خمسة آلاف سنين قبل الميلاد. عرفت هذه الحضارة مجدا عظيما، ووصلت إلى درجات عالية من الازدهار والرقي، لتمر بعده بمرحلة من الركود والانهيار، ثم تعود من جديد وتنهض لتزدهر وتتطور أكثر، ثم تضعف وتنهار مرة ثانية، فثالثة ورابعة حتى أن انهارت نهائيا بعد خضوعها لحكم الإغريق[2].

عرفت مصر القديمة، حسب المؤرخ الإغريقي "ديودور الصقيلي" (Diodorus Siculus)، عدة تشريعات وأحصاها في ست: **أولها** ؛ قانون "تحوت" إله القانون والحكمة والعلم في عهد الملك "**مينا**"، بل وهناك من يسميه بقانون "**مينا**" نسبة لهذا الملك الذي أصدر أوامر بتطبيقه على كل أنحاء المملكة. **ثانيهما**؛ قانون "سانسوجيس". **ثالثها**؛ قانون "أمنحوت". **رابعها**؛ قانون "حور محب". **خامسها**؛ قانون "بوخوريس"، وهو من

1- أنظر. عصام طوالبي الثعالبي: مرجع سبق ذكره. ص. 34-35.
وكذلك: صاحب عبيد الفتلاوي. مرجع سبق ذكره. ص. 83 – 84.
2- عصام طوالبي الثعالبي: مرجع سبق ذكره. ص. 46.

أهمها جميعا. ظهر سنة 740 قبل الميلاد إبان حكم الملك بوخوريس ما بين 718 —712 ق.م، واستمر العمل به حتى بعد الفتح الروماني ولم يلغ إلا بعد إصدار الامبراطور الروماني "كراكلا" سنة 212 للميلاد قانونا يمنح فيه الجنسية الرومانية لجميع سكان الامبراطورية الرومانية[1]. والقانون **السادس** والأخير هو قانون "أمازيس".

II. النظم القانونيـــــة الغربيـــة:

و تظم كل من الحضارتين اليونانية والرومانية. لقد ساهمت هاتان الحضارتان بصورة كبيرة في تطوير القانون، خاصة ونحن نعرف عن الشرق أن حضاراته عامة، وقوانينه خاصة، لها طابع عملي محض يكاد يخلوا من أي جانب نظري. لهذا نجد الفلاسفة اليونان قد اهتموا أكثر بدراسة العلوم السياسية والبحث عن أفضل نظام حكم سياسي ممكن، على غرار ما فعله كل من أفلاطون وآرسطو، فخلفوا في ذلك عدة مؤلفات ونظريات. بينما الرومان نجدهم قد برعوا أكثر في القانون، وجعلوا منه علما مستقلا بذاته بقواعده وفقهائه وقضاته. لكن دون أن ننكر دور اليونان في صقل موهبتهم.

1. بلاد الإغريق:

كانت الحاجة في البداية هي التي دفعت باليونانيين إلى وضع نظام قانوني واجتماعي لتنظيم علاقات الأفراد داخل المجتمع، ولإحلال السلم والأمن وتحقيق العدالة، ومنه اهتدوا إلى أن السبيل الوحيد لبلوغ ذلك يكمن في احترام القانون. فعرفوا بذلك عدة مشرعين قاموا بتدوينها على غرار دراكون وصولون وكليستان وبيريكلاس وليكرجوس (واضع قوانين إسبرطة). ليصبح بذلك القانون اليوناني ذا طابع فكري علمي، خاصة مع بروز فكرة القانون الطبيعي. سأكتفي بعرض قانونين فقط وهما قانون دراكون وقانون صولون.

[1]- صاحب عبيد الفتلاوي. مرجع سبق ذكره. ص. 93.

- **قانون دراكون** (Dracon): كان دراكون حاكما لمدينة أثينا بعد زوال الحكم الملكي بين عامي 621 و 620 قبل الميلاد. عرفت المدن اليونانية أزمة سياسية حادة، حيث استولى على الحكم آنذاك مجموعة من المغامرين، مستعملين في ذلك أسلوب الخطابة لتمتعهم بفصاحة اللسان، من أجل إقناع الجماهير، كما كانوا يستخدمون تارة المكر والخديعة والتحالف مع الجيش بدعوى إنقاذ الدولة وتحقيق العدالة والاستقرار، كما استعملوا أبشع صور القهر والعنف ضد كل معارض لهم*، ولعل إعدام سقراط لأقوى دليل يشهد على ذلك. كان دراكون أشهرهم وأشدهم عنفا، وهذا ما أعطى لهذه القوانين التي سنها طابع القوة والصرامة، بالإضافة إلى تقريره لعقوبة الإعدام لأغلب الجرائم المرتكبة. لقد بلغت هذه المدونة من الشدة والقسوة حتى قيل أنها كتبت بأحرف من دم[1]. يعتبر هذا القانون أول قانون يوناني يكتب.

- **قانون صولون**: صولون هو على عكس دراكون. يصنف ضمن الحكماء السبع لأفلاطون، كان ينتمي إلى طبقة الأشراف وكان تاجرا ثريا وشاعرا مثقفا. عمل على إصلاح ما أفسده دراكون وتحسين وضعية المستضعفين والمزارعين الذين عانوا من ظلم الأغنياء ومن غياب العدالة. لقد خلق دراكون مجتمعا من طبقتين، طبقة تزداد غنى وأخرى تزداد فقرا. هذه الحالة كادت أن تشعل حربا وثورة في داخل أثينا بين الطبقتين، وفي ذلك قال بلوتارك: "إن التفاوت في الثراء بين الأغنياء والفقراء قد بلغ غايته، حتى بدا أن المدينة قد أضحت في حال تخشى مغبته، وكان حال الفقراء يزداد سوءا عاما بعد عام، وكانت المحاكم الفاسدة المرتشية تقضي في كل نزاع في غير مصلحتهم، فأخذوا يتحدثون عن الثورة العنيفة، وعن توزيع الثروة توزيعا يخالف ما هو قائم مخالفة تامة."[2]

*- ما أشبه الأمس باليوم، وأنا أكتب هذه الأسطر ونحن نعيش نفس الأزمة، والسلطة الحاكمة تمارس نفس الممارسات وتنتهج نفس الأسلوب الذي كان يستخدمه هؤلاء المغامرون اليونان. هل يحق أن نقول أن لكل عصر مغامروه؟

[1]- أنظر. عصام طوالبي الثعالبي: مرجع سبق ذكره. ص. 102.
وكذلك: صاحب عبيد الفتلاوي. مرجع سبق ذكره. ص. 96.

[2]- صاحب عبيد الفتلاوي. مرجع سبق ذكره. ص. 97.

عين صولون، "**أرخونا جكما**" على أثينا سنة 594 ق. م مكلف بتعديل وإصلاح القوانين، خاصة وهو الذي يحظى باحترام وحب الجماهير الشعبية له. أول ما قام به صولون، إصدار قانون يدعوا إلى تحسين وضعية الفقراء والمزارعين، والحد من نفوذ الأغنياء وطغيانهم. نُقشت هذه القوانين على تماثيل ضخمة وعلقت في وسط المدينة. لقد تجول صولون في الكثير من البلدان المجاورة كمصر، واطلع على قوانينها وعاداتها، وهذا ما استغله في عملية الإصلاح التي باشرها في أثينا بعد أن ألغى قانون دراكون، فتمكن من وضع قانون صالح، وحسَّن أحوال الناس المستضعفين منهم خاصة، ولهذا صنف ضمن الحكماء السبع لأثينا، ولقب بـ: "صولون الحكيم".

من مميزات هذا القانون إقرار مبدأ العدالة والمساواة بين جميع المواطنين من حيث المشاركة في الحياة السياسية، بعد أن جعل لكل مواطن حق العضوية في المجلس الشعبي لأثينا، كما سمح لهم كذلك باختيار وانتخاب قضاتهم، كما حارب صولون الربا الفاحش، وألغى رهن الأراضي الذي كان يجري عن طريق بيع الوفاء، وقام بإعادة الأراضي المرهونة إلى أصحابها، وحرر المدينين من ديونهم وأطلق سراح المسترقين منهم ومنع استرقاق المدينين والتنفيذ على جسمه كوسيلة لإكراهه على الوفاء[1]. علما أن كل هذه الممارسات كانت مشرعة ومنفذة في قانون دراكون. كما يعود الفضل إليه كذلك في إنشاء محكمة الاستئناف المكونة من محكمين يعينهم الشعب عن طريق القرعة للفصل كدرجة ثانية في الطعون[2].

2. القانون الروماني:

قبل الحديث عن تاريخ القانون الروماني، عن أهميته وتطوره ومصادره، أود في البداية التطرق إلى نشأة مدينة روما بإيطاليا، ولو بصورة موجزة. هذه الدولة–المدينة التي بدأت على النهج اليوناني القديم والتي تحول إلى امبراطورية عظيمة على مدار عصور طويلة من

1- صاحب عبيد الفتلاوي. مرجع سبق ذكره. ص. 98.
2- أنظر: عصام طوالبي الثعالبي: مرجع سبق ذكره. ص. 104.

الزمن. لكن الشيء الذي أؤكده منذ البداية هو عدم وجود رواية ثابتة وصحيحة متفق حولها بين المؤرخين عن نشأتها، بل هناك روايات متعددة منها ما يتعدى حدود الأسطورة والخرافة، أسرد البعض منها هنا.

إحدى الروايات، وهي أقدمها، تروي أن في العام 1280 ق. م. قام الرحالة الكبير "إينييه" (Enée) الذي هرب مع عائلته من مدينة طروادة (Troi) التي سقطت على يد اليونان واستقروا بمنطقة اللاتيوم (Latium) الواقعة على مجرى نهر التبر (Tibre) بإيطاليا. استطاعوا أن يتأقلموا مع سكان هذه المنطقة وربطوا معهم علاقات جيدة وقاسموهم كل شيء حتى السلطة. ويروى أن من بين الملوك الذين حكموا –وهو من أصل هذه العائلة– يدعى نومتور (Numitor)، قام أخوه أميليوس (Aemilius) بتجريده من العرش وحكم على ابنة أخيه "رياسيلفيا" (Réa Sylva) بالعزوبة المؤبدة. لكنها، وحسب ما ترويه بعض الأساطير، تزوجت خفية من إله الحرب مارس (Mars) وأنجبت منه توأمين هما روملوس(Romulus) ورموس (Remus). فلما علم أميلوس بالخبر أمر بقتلهما، فهرَّبتهما الأم وألقت بهما في نهر التبر، وتشاء الآلهة أن تنقذهما، وتتكفل بهما ذئبة وأرضعتهما إلى أن وجدهما أحد الرعاة وأخذهما إلى زوجته لتربيتهما. فلما كبرا انتقما من أميلوس وقتلاه وأعادا تنصيب جديهما على العرش، ثم عكفا على إنشاء مدينة لهما بجوار هذه المدينة – مدينة ألبا (Alba)– إلا أنهما اختلفا فيما بينهما حول من يكون له الشرف في بناء هذه المدينة، والتي هي مدينة روما، فاقتتلا بينهما، فقتل روملوس أخاه رموس فكان له شرف بناء مدينة روما التي تولى حكمها فيما بعد[1]. وهناك من قال العكس بأن رموس هو من قتل روملوس.

رواية أخرى حديثة تبدوا أكثر معقولية من الأولى، مفادها أن بعضا من القبائل ذات الأصل اللاتيني هاجرت من مواطنها الأصلية لتتوزع وتستقر على ضفاف نهر التبر في

1- عيسى سرير: **أصول القانون الروماني**. دار الخلدونية للنشر والتوزيع. القبة الجزائر. ط. 1. 2013. ص. 21- 22. بتصرف.

منطقة اللاتيوم السهلية. بدأو في بناء أكواخ لهم وممارسة الزراعة، ثم أخذوا يتوسعون شيئا فشيئا، فقاموا بتشييد أكواخ أخرى على تل البلاتان (Platin) الحصين، عرفت باسم روما كودراتا (Romaquadrata) أي روما الرباعية، بغرض مراقبة حركة قبائل الأتروسك.

بدأت المنطقة تعرف حركة ونشاطا كبيران، وتوافد القبائل من كل جهة والذين بدورهم أقاموا عدة قرى واستقروا فيها. في أواخر القرن الثامن قبل الميلاد استطاعت هذه القرى المستقلة أن تقيم تحالفا وتتوحد فيما بينها في حلف سمي بـ: "حلف المرتفعات السبع" (Septimontium)، والذي تولى رئاسته رومان البلاتان. في منتصف القرن السابع قبل الميلاد أخضع الأتروسك* معظم سكان إيطاليا لسيطرتهم، ومن بينهم سكان اللاتيوم، وسكان القرى المتحالفة، وحولوا هذه القرى إلى مدينة بعد ضمها لبعضها البعض وتنظيمها إلى شوارع، وتشييد المباني والمعابد وأطلقوا عليها اسم "روما" (Ruma). نقلوا إليها حضارتهم ونظمهم السياسية، بحكم أن الأتروسك كانوا شعبا متحضرا، عرفوا بناء السفن، وإنشاء المدن، وشق المجاري وتشييد الجسور وغيرها من الحرف اليدوية.[1] هكذا، وحسب هذه الرواية، تكون روما قد تكونت من مزيج من الأجناس والقبائل المختلفة تحت حكم وسيطرة الأتروسك الذين حكموا روما من تأسيسها إلى غاية سقوط النظام الملكي وقيام النظام الجمهوري سنة 509 ق. م. هناك روايات أخرى نكتفي بهاتين.

اختلاف المؤرخين حول نشأة روما يقابله اتفاقهم حول التاريخ السياسي الذي مرت به الامبراطورية الرومانية منذ النشأة حتى السقوط، والذي عرف ثلاث محطات رئيسية هي:

- **العصرالملكي**: يمتد من سنة 754 ق. م. إلى سنة 509 ق. م. أي من حكم روملوس الذي تنسب إليه نشأة روما، إلى حكم الملك "تاركوين الفاخور" وهو من الملوك المستبدين الذين ثار الشعب ضده مطالبين بتغيير نظام الحكم وإشراك الشعب فيه.

*- لمعرفة الأصول العرقية للأتروسك أنظر: Bouffante : Histoire du droit Romain..... P. 15. 16.

[1]-أنظر: عيسى سرير: مرجع سبق ذكره. ص. من 24 إلى 26.

● **العصر الجمهوري**: يمتد من سنة 509 ق. م. إلى سنة 27ق. م. في هذه المرحلة عرفت روما نوعا من الانفتاح وإشراك الشعب في الحكم إلى جانب النخبة الارستقراطية، لكنها في الغالب هي مشاركة شكلية فقط ليس لها تأثير كبير في القرارات المصيرية. وهذا ما أدخل روما من جديد في أزمة سياسية كبيرة، وفتح الباب لـ: "ليوليوس قيصر" أن يصبح حاكما إمبراطوريا سنة 27ق. م. مدى الحياة.

● **العصر الإمبراطوري**: ينقسم هذا العصر إلى مرحلتين هما: مرحلة "الامبراطورية العليا" التي بدأت سنة 27ق. م. إلى غاية تولي الإمبراطور دقلدياتوس (Diocléten) السلطة عام 284 للميلاد والذي اضطر، وتحت ضغط الصراعات الداخلية، إلى تقسيم الامبراطورية إلى منطقتين جغرافيتين؛ فظهرت بذلك "الامبراطورية السفلى" بهدف توزيع السلطة والتحكم أكثر في الأمور. لكن هذه الخطة لم تنجح بل أدت إلى تقسيم الامبراطورية في بداية القرن الخامس للميلاد إلى منطقتين جغرافيتين جديدتين: "شرقية" عاصمتها القسطنطينية التي سقطت على يد الأتراك سنة 453 للميلاد، و"غربية" عاصمتها روما والتي أسقطها البرابرة عام 476 للميلاد.

تعتبر مرحلة الحكم الامبراطورية المحطة التي عرفت فيها روما مجدها العسكري والسياسي والاقتصادي والعلمي والثقافي، وحتى ميدان الفنون والعمران الذي لا يزال يشهد عليهم إلى اليوم، من خلال المعالم الأثرية المنتشرة في كل المناطق التي مروا منها. إلا أن أكبر إرث خلفوه –وهو ما يهمنا– هو "**القانون**" الذي برعوا فيه، إذ إليهم يرجع الفضل في جعله علما قائما بذاته، وعملوا على تطويره وتخليصه من تلك القواعد البدائية وتحويله إلى علم نظري فقهي، ومن قانون عرفي شفهي إلى مدونات ونظم وقواعد قانونية مكتوبة في غاية الدقة والوضوح. هذا ما جعلها تتجاوز إطارها الزماني والمكاني، ويكون لها التأثير البليغ في كل النظم القانونية للأجيال اللاحقة.

1) أهمية دراسة القانون الروماني:

قد يتساءل البعض ويقول: ما الفائدة من دراسة القانون الروماني اليوم؟ وفيما تكمن أهمية هذه الدراسة بالنسبة للقوانين الحديثة والمعاصرة؟

يعتبر هذا القانون الروماني أعظم تراث أورثه العالم القديم للعالم الحديث، فهو بمثابة المنبع الذي أخذت منه معظم الدول الحديثة قوانينها وتشريعاتها. *"فمن الوجهة التاريخية لا يخفى أن القانون الروماني مصدر تاريخي لمعظم تقنينات العالم الحديث، سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة؛ إذ أن أغلب التقنينات الحديثة اقتبست أحكامها من تقنينات نابليون، والتي اقتبست بدورها عن كتابات شراح القانون الفرنسي القديم الذي لم يكن أكثر من القانون الروماني كما فهمه شراحه. ومن المعروف أيضا أن أغلب التقنينات المدنية العربية، قد أخذت عن التقنين المصري الذي اعتمد واضعوه إلى مدى بعيد على تقنين نابليون... ومتى سلمنا بهذا فإن القانون الروماني يكون مصدرا تاريخيا غير مباشر لتقنيننا المدني."*[1] ومنه نقول أن القانون الروماني يمكن وصفه بأنه قانون عالمي، حيث لا يمكن لأي مشرع الاستغناء عنه. وفي هذا الشأن يقول الفقيه الألماني "إهرنج" بأن هذا القانون يعد عنصرا من عناصر مدينتنا الحديثة، وأردف قائلا بأن *"روما فتحت العالم ثلاث مرات؛ مرة بجيشها، وأخرى بدينها، وثالثة بقانونها وكان الفتح الأكثر سلما والأبعد مدى."*[2] والدليل على ذلك هو تدريس هذا القانون اليوم في كل جامعات العالم تقريبا.

إن دراسة القانون الروماني ضروري ومهم لعدة اعتبارات منها؛ فهم الحاضر يستدعي استحضار الماضي، أي بالعودة إلى الجذور والأصول، مثال ذلك: كي نفهم القوانين المدنية التي عندنا، نأخذ كمثال "نظرية الالتزام۞" لن يتمكن الباحث من فهمها على الوجه الصحيح إلا إذا رجع إلى أصلها التاريخي، وأصلها التاريخي ساهم فيه القانون الروماني.[3]

---

[1]- عيسى سرير: مرجع سبق ذكره. ص. 11-12.

[2]- عبد الرحمن البزاز: الموجز في تاريخ القانون. ص. 236. **نقلا** عن: صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 103.

۞ - نظرية نجدها في كل القوانين المدنية لمعظم الدول العربية

[3]- أنظر: توفيق حسين فرح: القانون الروماني. ص. 6. الدار الجامعية للطباعة والنشر. بيروت. 1985.

ضف إلى ذلك، فإن دراسة القانون الروماني يساهم في نضج العقلية القانونية، نظرا للدقة والوضوح والتنظيم الذي يتميز به، الذي وضعه فقهاء مميزون حيث إليهم يرجع الفضل في ضبط مصطلحاته القانونية ووضع التعاريف الدقيقة التي لا تزال سارية إلى اليوم.

بعد هذا العرض الموجز لأهمية القانون الروماني وقيمته، نمر الان إلى دراسة أهم المراحل التي مر بها في تطوره، وذلك بالتوازي مع المراحل والعصور التاريخية التي عرفتها الامبراطورية الرومانية والظروف المصاحبة لها، والتي كان لها الأثر الكبير في هذا تطوره.

2) مراحل تطور القانون الروماني:

تزامن ظهور القانون الروماني مع ظهور وقيام مدينة روما. كان في بدايته قانونا بسيطا ومتواضعا ليحكم شعبا صغيرا يعيش في مدينة صغيرة ذات حياة بدائية. لكنه أخذ يتطور شيئا فشيئا مع الوقت، ومع ازدياد رقعة مدينة روما وسلطانها في داخل إيطاليا أولا ثم خارجها، بعد التوسعات والفتوحات التي قامت بها على الكثير من الدول المحيطة بها، ما جعل منها امبراطورية عظيمة. هذا ما فرض تطوير المنظومة القانونية وتوسيعها حتى تتأقلم مع هذه الظروف والمعطيات الجديدة، كما سنرى ذلك في هذا الفصل.

المجتمع الروماني الذي كان في بدايته مجتمعا بدائيا زراعيا، يتحول مع مرور الوقت إلى مجتمع تجاري، هذا ما سمح له بتكوين علاقات تجارية مع مختلف الأقاليم والدول التي وقعت تحت السلطة الرومانية، ليمتد بذلك القانون الروماني إليها. كان هذا من بين العوامل الأولى التي ساهمت في تطويره وإثرائه من خلال استيعاب هذه العلاقات الجديدة واحتكاكه بعادات وتقاليد وثقافات مختلفة، هذا ما سمح بظهور ما يعرف بـ: "قانون الشعوب".

عرف القانون الروماني ثلاث محطات أساسية في تطوره، وهذا ما أجمع عليه غالبية المؤرخين، وذلك بالموازات مع التاريخ السياسي الذي عرفته الامبراطورية الرومانية. كل مرحلة تتميز عن الأخرى لكنها ليست منفصلة عنها، وهي كالتالي:

- **عصر القانون القديم**: والذي بدأ مع تأسيس مدينة روما سنة 754 ق. م. يمتد ليشمل كل العصر الملكي ومعظم العصر الجمهوري لينتهي في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد (حوالي 130 ق. م.) وفيه ظهر قانون "إيبوتيا" الشهير[1].
- **العصر العلمي**: يبدأ حيث انتهى الأول؛ ليمتد ويشمل أواخر العصر الجمهوري وبداية العصر الامبراطوري (الامبراطورية العليا) مع الملك أغسطس وينتهي مع بداية حكم الامبراطور دقلديانوس سنة 284 للميلاد (بداية الامبراطورية السفلى).
- **عصر تجميع القانون**: أو عصر الامبراطورية السفلى؛ يبدأ هذا العصر حيث انتهت المرحلة السالفة ويمتد إلى غاية وفاة الامبراطور "جستنيان" عام 565 للميلاد. من مميزات هذا العصر هو تأثر القانون بالديانة المسيحية، وأنه يمثل آخر مرحلة من عمر الامبراطورية الرومانية، التي بدأت تضعف وتعرف انقسامات داخلية، هذا ما أثر سلبا على الدراسات القانونية وتدني مستوى الفقه، لكن ذلك لم يمنع من القيام بتجميع القانون وحفظه، بتدوينه بصورة منظمة في مجموعات تحمل اسم هذا الامبراطور "جستنيان"، حيث إليه يعود الفضل في وصول القانون الروماني إلينا في تلك المجموعات، وحفظه من الزوال والضياع. لهذا لقب هذا العصر بعصر تجميع القانون[2].

وعليه، فإن دراسة تاريخ تطور القانون الروماني يكون عادة وفق منهجين مميزين:

المنهج الأول؛ يكون باتباع تطوره وفق تطور النظام السياسي للإمبراطورية الرومانية (الملكي، الجمهوري، الامبراطوري) نظرا لوجود علاقة وثيقة بين النظام السياسي والقواعد القانونية التي تشرع فيه لتنظيم علاقات الناس فيما بينهم وبين الدولة، ويدعى هذا المنهج بـ: "**المنهج السياسي لتطور القانون الروماني**". فيه نستعرض خصوصيات كل نظام من تلك الأنظمة والهيئات التي تقوم عليها والقوانين التي تسيرها. أما **المنهج الثاني**؛

1- أنظر: محمد عبد المنعم بدر و عبد المنعم البدراوي: **مبادئ القانون الروماني – تاريخه ونظمه**. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأبناؤه. مصر. 1956. ص. 11.
2- المرجع نفسه. ص. 13. بتصرف.

يدعى بـ: "**المنهج القانوني لتطوير القانون الروماني**" هذا المنهج يقوم على دراسة القواعد القانونية التي يتميز بها كل عصر من تلك العصور السالفة الذكر، والتي لا تخضع لتأثير النظام السياسي فحسب –كما هو في المنهج الأول– إنما تؤثر فيها أيضا التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والجغرافية والثقافية وحتى الحضارية. وما يميز هذا المنهج جمعه بين عصرين مختلفين ونظامين سياسيين متميزين، كما هو الشأن مثلا مع عصر القانون القديم الذي جمع بين النظام الامبراطوري والنظام الجمهوري، هذا ما يدل على أن العوامل السياسية ليست وحدها المؤثرة في تطوير القانون.

أ. المنهج السياسي لتطور القانون الروماني:

في هذا المنهج نتعرف على أهم التطورات التي عرفها القانون الروماني حسب كل نظام سياسي من تلك الأنظمة الثلاثة التي مرت بها الامبراطورية الرومانية عبر تاريخها، والذي له الأثر المباشر على سن القوانين. يضم هذا المنهج ثلاث محطات رئيسية هي: المرحلة الملكية ثم تليها المرحلة الجمهورية وآخرها المرحلة الامبراطورية بشقيها العليا والسفلى.

01. العصر الملكي:

كانت المدينة (civitas) (مدينة روما) هي الوحدة الأساسية التي يقوم عليها النظام السياسي لروما في بدايته، على شاكلة "الدولة–المدينة" اليونانية. ويقصد بالمدينة "جمع من الأفراد المتمتعين بالحرية يعيشون في إقليم محدد على سبيل الاستقرار ويساهم كل واحد منهم بقدر معين في إدارة وتسيير الشؤون العامة."[1] لكن هذه المرحلة سبقتها مراحل، هي العشيرة كأول مرحلة ثم القبيلة لتصل في النهاية إلى الدولة–المدينة، وكانت الأسرة دائما هي الركيزة الأساسية في هذا التطور.

[1]- سرسر عيسى: مرجع سابق. ص. 29.

قام النظام السياسي لمدينة روما في العصر الملكي على ثلاث هيئات هي: الملك (Rex)، ومجلس الشيوخ (Senatus)، ومجلس الشعب. هناك اختلاف في الآراء حول من أسس لهذا التنظيم؛ فهناك من أرجعه إلى روملوس مؤسس مدينة روما، وهناك آراء تنسبه إلى الأتروسك بعد غزوهم للمدينة.[1]

● **الملك**: هو الشخص الذي يكون على رأس المدينة كحاكم لها، وصاحب السلطة العامة فيها، يتولاها مدى الحياة. لم يكن نظام الحكم الملكي هذا وراثيا، إنما يقوم الملك بتعيين خليفته قبل وفاته، طبعا من سلفه، وفي حال وفاته قبل تعيين خليفته يتكفل مجلس الشيوخ بذلك وفق إجراءات محددة. أما عن صلاحياته، فهي واسعة جدا، فهو الرئيس الأعلى للجميع، وهو الرئيس الديني، والرئيس القضائي. كما له صلاحية دعوة مجلس الشيوخ ومجلس الشعب للاجتماع، كما يعتبر القائد الأعلى للجيش.[2] صلاحيات الملك لا يحدها شيء سوى بعض الأعراف والتقاليد التي هو ملزم باحترامها وعدم المساس بها إلا بموافقة مجلسي الشيوخ والشعب.

يتميز التنظيم الاجتماعي للمجتمع الروماني في هذه المرحلة بالتقسيم الطبقي الثنائي؛ الأولى هي طبقة الأشراف التي إليها ينتمي الملك وأعضاء مجلس الشيوخ، والثانية هي التي تتكون من عوام الشعب وهم الأغلبية.

● **مجلس الشيوخ**: ويدعى أيضا "السيناتور" وهو مجلس رؤساء العشائر المشكلة للمجتمع الروماني والذي يتكون من شيوخها الأكبر سنا. يبلغ عدده حوالي ثلاثة مائة. مهام وصلاحيات هذا المجلس يمكن حصرها في ثلاث وظائف رئيسية هي: **الأولى**؛ وظيفة استشارية. يقوم الملك باستشارة أعضاء مجلس الأمة في كل المسائل الكبرى والمهمة للدولة، لكنه غير ملزم دائما بتنفيذ واتباع آرائهم في كل الحالات، وهو الأمر الذي أصبح إلزاميا في

[1]- أنظر: صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 110.
[2]- توفيق حسين فرح: مرجع سبق ذكره. ص. 19.

العصر الجمهوري. **الثانية**؛ وظيفة تصديقية. أي المصادقة والموافقة على قرارات مجلس الشعب. **الثالثة**؛ وظيفة انتخابية. يقوم مجلس الشيوخ بانتخاب وسيط الملك، الذي يتولى تعيين الملك، في حال وفاته دون تعيين خليفته.[1]

● **مجلس الشعب**: يتكون من أفراد المدينة الأحرار والقادرين على حمل السلاح. يطلق عليهم اسم "الشعب الروماني". كان المجتمع الروماني يتكون من ثلاث قبائل رئيسية، وكل قبيلة مكونة من مائة عشيرة، تنقسم كل قبيلة إلى عشرة قرى أو وحدات (curas)، يوجد على رأس كل قرية رئيس يمثل السلطة الدينية والسياسية والإدارية. تمثل كل قرية صوت واحد في عملية الاقتراع التي يقومون بها في اجتماعاتهم في انتظار قبول مجلس الشيوخ. كانت مهمة هذا المجلس في البداية، الموافقة على كل أمر من شأنه إحداث تغيير في نظام المدينة أو العشائر أو الأسر، لتضاف له مهام أخرى تتمثل في اقتراح مشاريع قوانين والموافقة عليها أو رفضها.

02. **العصر الجمهوري**:

قام النظام الجمهوري سنة 509 ق. م. وامتد إلى غاية سنة 27 ق.م. وقع هذا التغيير في نظام الحكم بسبب الأحداث السياسية والاجتماعية التي عرفتها روما، بعد أن وصل الاستبداد ذروته من طرف الملك وحاشيته، مما دفع بالشعب أن يثور ضدهم مطالبا بتغيير نظام الحكم وإشراك الشعب فيه. وهذا ما كان لهم بالفعل.

تسمية هذا النظام الجديد بالجمهوري، لا يدل بالفعل على أنه نظام جمهوري بالمعنى المعاصر للكلمة، إذ كانت هناك استمرارية لكل الهيئات السياسية للنظام الملكي، ما تغير فقط هو استبدال الملك بالحكام الذين كان يختارهم الشعب. أسندت رئاسة الدولة لشخصين أطلق عليه في البداية اسم "**البريتور**" (praetor)، ثم بعد ذلك سمي بـ:

[1]- أنظر: سرير عيسى: مرجع سابق. ص. 31-32. و صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 111.

"**القنصل**" (consul)، كما عرف مجلسي الشيوخ والشعب تغييرات من حيث تشكيلتهما وصلاحياتهما. لهذا فإن التسمية الأنسب لهذا النظام هي "**النظام القنصلي**".

في هذه المرحلة بدأت عملية الفتوحات والغزوات، وبدأت روما في بسط سيطرتها على باقي المدن الإيطالية، ثم بدأت تتوجه نحو الخارج، بحيث فرضت سيطرتها على معظم دول حوض البحر الأبيض المتوسط. ترتب عن هذه الفتوحات اتساع رقعة الدولة الرومانية وانتشار التجارة، حيث أقامت روما علاقات تجارية مع كل الدول الواقعة تحت سلطتها. يقوم التنظيم السياسي لروما في العصر الجمهوري على عدة هيئات ومؤسسات هي:

- **القنصل** (consul): كان يدعى في البداية باسم "البريتور"، إذ يتم اختياره من طرف الشعب. لقد حلَّ محل الملك حاكمان يديران شؤون الدولة لمدة سنة لكل منهما ويتساويان في السلطة والصلاحيات. الغرض من هذه الازدواجية هو وضع حد للتعسف في استخدام السلطة، بحيث أنه يمكن لأحدهما الاعتراض على قرارات الآخر وإبطالها. وهذا ما أسهم من تقليص نفوذهم وتوزيع السلطات بين مختلف الحكام، علما أنه تم استحداث عدة وظائف جديدة يتولاها حكام جدد. عرف هذا النظام إذن، توزيع السلطة، خاصة مع توسع رقعة الامبراطورية، مما جعل تجميع السلطة في يد شخص واحد أمر مستحيل. أدى ذلك إلى ظهور تخصصات جديدة وحكام جدد لمساعد القنصل في مهامه.[1]
- **السنسور** (Censor): ويدعى كذلك بـ: "حكام الإحصاء". مهمتهم القيام بعملية إحصاء المواطنين الرومان وثرواتهم من أجل توزيع عبء الضرائب والخدمة العسكرية. يتم اختيارهم من طرف مجلس الشعب بصفة دورية مرة كل خمس سنوات، وتسند، في الغالب، هذه الوظيفة لقدماء القناصل، هذا ما يدل على أهميتها. من بين الصلاحيات التي يتمتعون بها قدرتهم على استبعاد كل شخص غير جدير بشرف الخدمة العسكرية أو كل

[1]- للاطلاع على مهام ووظائف هؤلاء الموظفين الحكام الجدد، طالع: - عيسى سرير: مرجع سابق. ص. 35...38.
- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سابق. ص. 115-116.
- محمد عبد المنعم بدر و عبد المنعم البدراوي: مرجع سبق ذكره. ص. 21..25

من ارتكب فعلا مشينا من قوائم الإحصاء، وهذا ما يحرمه بصورة آلية من التمتع بباقي الحقوق السياسية الأخرى، كتولي منصب إداري وحق الاقتراع.[1]

تجري عملية الإحصاء في ساحة حيث يقوم رؤساء العائلات بالتصريح بعدد أفراد أسرهم وسِنِّهم ووضعيتهم تجاه الخدمة العسكرية، والقبائل التي ينتمون إليها، والتصريح بممتلكاتهم وثرواتهم. يقوم حاكم الإحصاء بتدوين ذلك في سجل خاص، وإن ثبت عدم صحة ما صرح به أحدهم، جاز معاقبته كشطب اسمه من قائمة المواطنين وطردهم، وقد يصل حد العقوبة إلى إنزاله إلى درجة الرقيق وتجريده من حريته.[2]

- **الكويستـور** (Quaestor): ويدعى "الحاكم المحقق". يختص في الشؤون المالية والجنائية. أنشئت هذه الوظيفة لمساعدة القناصل في إدارة الشؤون المالية كتحصيل الضرائب والأمر بصرف النفقات، وكذلك التحقيق في القضايا الجنائية المختلفة. كانوا في البداية يُعينون من طرف القنصل، ثم أصبحوا يُختارون عن طريق الانتخاب من طرف المجالس الشعبية لمدة سنة واحدة.
- **حكام الأسـواق**: أول ما أنشئت هذه الوظيفة كانت في روما عام 367 ق. م. يتولاها شخصان يتم انتخابهما لمدة سنة واحدة. من جملة ما يقوم به حكام الأسواق الاشراف على إدارة البوليس (الشرطة المدنية)، ومراقبة بيع الرق والمواشي، مراقبة الأسعار، وحراسة المعابد والبنايات العامة والأسواق والأماكن العمومية، كالشوارع والملاعب.
- **البريتـور**: ويدعى "الحاكم القضائي". يعين هو الآخر عن طريق الانتخاب لمدة عام واحد. مهمته إدارة المسائل القضائية في روما بين المواطنين. كان هناك في البداية حاكم قضائي واحد يدعى بـ: البريتور المدني، لكن مع اتساع رقعة الدولة ظهر حاكم ثان يدعى بـ: بريتور الأجانب. لا يقوم البريتور بحل النزاعات والفصل فيها، بل يقتصر

[1]- أنظر: صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سابق. ص. 111.
[2]- أنظر: عيسى سرير: مرجع سابق. ص. 38. 39.

عمله على الاستماع لادعاء الطرفين وعلى تحديد هذه الادعاءات ثم يقوم الطرفان باختيار القاضي الذي يفصل بينهما، وفق الصيغة التي يكون قد علمها إياهم البريتور مسبقا.

- **مجلس الشيـوخ**: هو امتداد لنفس المجلس الذي كان في النظام الملكي. بقي مجلسا استشاريا وظل أعضاؤه يُختارون من طرف القناصل ثم من طرف السنسور، ويشترط فيهم أن يكونوا قد مارسوا من قبل وظيفة إدارية، فلم يعد يتشكل من رؤساء العشائر. إلا أن ما تغير هو سلطة وصلاحيات هذا المجلس التي بدأت في الاتساع، إذ أصبح يتمتع بمهام إدارية أخرى كتحديد عمل وصلاحيات القناصل، وتعيينهم في مناصب أخرى عند انتهاء عهدتهم، كما أصبح يؤخذ برأيهم في المسائل الهامة والمصيرية للدولة. زد إلى ذلك الوظيفة التشريعية التي أصبحت من صلاحيات هذا المجلس.
- **مجلس الشعب**: على عكس مجلس الشيوخ، فَقَد هذا المجلس الكثير من صلاحياته ومهامه التي كان يحوز عليها في النظام السابق، وذلك بسبب ظهور العديد من الوظائف والمجالس الجديدة التي لها نفس الصلاحيات تقريبا، كمجلس الأشراف ومجلس الجنود ومجلس القبيلة... إذ أصبح لا يستدعى إلا نادرا لمناقشة بعض المسائل البسيطة.

العصر الجمهوري، إذن، هو عصر الإصلاحات الكبرى والفتوحات العظيمة، فيه تحولت روما من مجرد مدينة صغيرة إلى امبراطورية عظيمة توسعت شرقا وغربا، وفيها عرفت ازدهارا اقتصاديا وتجاريا وظهور النقود. أما من الناحية الاجتماعية فبقيت على حالها، ولعل ما يميزها ذلك التقسيم الطبقي للمجتمع إلى طبقتين أساسيتين: طبقة الأشراف التي تمثلها العشائر الرومانية القديمة، والتي تتمتع لوحدها بكل الحقوق العامة والخاصة. وطبقة العامـة؛ وهي أدنى من الأولى، يمثلها غالبية الشعب الأحرار. هذا الوضع ولَّد صراعا بين الطبقتين لغياب العدالة، كانت ثمرته ظهور قانون جديد أخذ شهرة عظيمة لا تزال إلى اليوم، إنه "**قانـون الألواح الاثني عشـر**" وقوانين أخرى كلها تهدف إلى تحقيق العدالة والمساواة.[1]

[1]- صبيح مسكوني: **القانون الروماني**. مطبعة شفيق. بغداد. ط. 1. 1968. ص. 27

❖ قانـون الألواح الاثني عشـر:

يعتبر أهم قانون في القانون الروماني القديم. اختلفت الروايات حول كيفية ظهوره، لكنني لا أخوض في هذه الاشكالية، بل يكون تركيزي أكثر على مضمونه ومميزاته وأهم الأحكام التي عرضها، مع الإشارة بإيجاز، إلى ظروف ظهوره في إحدى الروايات المتداولة.

هذا القانون كان ثمرة صراع مرير بين طبقة الأشراف وطبقة العامة الذي، حسب بعض الروايات، استغرق عشر سنوات من النضال والإلحاح والمطالبة بالتغيير. كان الأشراف يحتكمون إلى العرف كمصدر أساسي في التشريع، إذ كانوا يفسرونها كما يشاؤون وبطرق عشوائية، هذا ما دفع بالعامة أن يثوروا ضد هذا الظلم والتمييز. وتحت ضغطهم وإلحاحهم قام الحكام بإرسال بعثة إلى بلاد اليونان لدراسة قانون صولون، وعند عودة هذه البعثة عام 451 ق. م. أسسوا لجنة من عشرة أشخاص منحت لهم كل الصلاحيات، فانتهوا إلى وضع مشروع مجموعة من القواعد القانونية المشتركة بين الأشراف والعامة؛ وعندها نقشت هذه القوانين على ألواح عشرة برونزية، والتي أُلحق بها لوحين بعد ملاحظة وجود نقص في بعض القوانين، ليرتفع العدد إلى اثني عشرة لوحا، ليكون بذلك قانونا ساريا على الجميع.

تبقى هذه رواية من بين روايات عدة، لكن ما نشيد به هو، كون هذا القانون جدير بالثقة والاهتمام، لأن أحكامه تتفق وتتماشى مع درجة المدنية (التمدن) والتحضر الذي بلغته روما وسائر المدن الإيطالية خلال القرن الخامس قبل الميلاد. يتميز هذا القانون بعدة مميزات جعلت منه قانونا جديرا بالدراسة، نذكر منها:

- من حيث المصدر؛ أجمع أغلب المؤرخين والشراح على أن أغلب مصادره ترجع إلى العرف الروماني وإلى بعض أحكام القانون اليوناني وحتى بعض أحكام القانون الفرعوني[1].
- من حيث الصياغة؛ صيغت مواده في عبارات موجزة وبأسلوب شعري.

[1]- توفيق حسن فرح: مرجع سبق ذكره. ص. 32. 33.

● من حيث الموضوعية؛ لم يتضمن هذا القانون جميع النظم الأساسية التي كانت قائمة عند الرومان وقت صدوره، فيما عدا قواعد المرافعات، كما أنه لم يشتمل إلا على بعض القواعد العرفية التي كانت نافذة قبل وضعه. ومن جهة نجد أن الأحكام التي أوردها هي أحكام خاصة في الغالب بنظم مدينة مستقلة عن الدين، لأنه أُعِدَّ ليكون قانونا عاما على كل الرومان على اختلاف طبقاتهم وديانتهم. كما تضمن أيضا إلا النادر من القواعد التي تخص القانون العام[1].

● من حيث الجزاء؛ فإن هذا القانون صارم في أحكامه، إذ يسمح بقتل المدين أو استرقاقه إذا عجز عن دفع دينه، لكنه بدائي في بعض أحكامه حيث يسمح للمجني عليه القصاص بنفسه من خصمه[2]. هذه أهم ميزات هذا القانون.

إن أهم ما يمكن قوله عن قانون الألواح الاثني عشر أنه أهم قانون يصل إلينا، مصورا حقيقة الشعب الروماني وتقاليده الأولى. ونظرا لقدمه ومكانته الكبيرة والدور الذي لعبه في تطور القانون الروماني لاحقا، نشير إلى بعض من أحكامه إشارة خفيفة فقط*حتى ندرك تلك القيمة والأهمية التي يتميز بها، ودوره في التشريعات الحديثة والمعاصرة.

يعتبر قانون الألواح الاثني عشر أساس كل التشريعات في المجتمع الروماني؛ إنه أساس القانون المدني (القانون الخاص والعام)، والقانون الجنائي، وكذا الأساس في كل المرافعات. وظل على تلك الحال حتى ظهور مجموعة جستنيان. إن أهم مسألة عالجها هي القواعد الخاصة بالمرافعات، أي الاعتناء بالقواعد الواجب اتباعها في الدعاوي المدنية –التي طالما شكلت نقطة الصراع بين الأشراف والعامة ورجال الدين– وذلك من أجل وضع قواعد ثابتة لنظام التقاضي وحماية حقوق الجميع دون تمييز♣. ويستثني من ذلك القضايا الخاصة

1- توفيق حسن فرح: مرجع سبق ذكره. ص. 33.
2- المرجع نفسه. ص. 33.
*- توفيق فرح: مرجع سبق ذكره. ص. 28. يعتبر قانون الألواح الاثنى عشر المحاولة الوحيدة لتقنين عام قام به الرومان قبل جستنيان.
♣- ذلك أمر بديهي إذا عرفنا أن هذا القانون كان الهدف منه هو وضع حد لتصرفات رجال الدين الذين يميلون للأشراف في نزاعهم ضد العامة. ولعل أفضل سبيل لتحقيق ذلك هو وضع قواعد ثابتة لنظام التقاضي.

بالأحوال الشخصية الذي تركه للعرف، أما الجانب الخاص بالأموال والملكية وغيرهما، نجده احتل مركز الصدارة في التنظيم الذي جاء به هذا القانون[1].

❖ نظام المرافعات في قانون الألواح الاثني عشر:

الدعاوي هي أساس نظام المرافعات في هذا القانون؛ لهذا عرف النظام القضائي الذي ساد آنذاك وحتى بداية العصر العلمي، بنظام دعاوي القانون، وهذا كونها كانت محصورة في خمس دعاوي نموذجية، تستمد صيغتها من القانون نفسه ولا تكون إجراءاتها صحيحة إلا إذا كانت مطابقة لتلك الصيغ[2]. وتنقسم إجراءات الدعاوي في هذا القانون من حيث الشكل إلى قسمين وهي الاجراءات الرسمية والاجراءات الشكلية:

- الإجراءات الرسمية: وتتمثل في العبارات الرسمية التي يتفوه بها الفرد لدى مثوله أمام القاضي؛ وهي عبارات كانت حكرا على رجال الدين. هذا الإجراء يحدده القانون، بالتالي لا يجب مخالفته أو اللجوء إلى إجراءات أخرى لا يعترف بها القانون.
- الإجراءات الشكلية: وهي تأدية بعض الاشارات الشكلية والحركات حتى تكون الدعوى صحيحة، وهي شكليات إلزامية. فإن أخطأ الفرد الماثل أمام القاضي في أدائها قد يتسبب له ذلك في خسارة قضيته ولو كان صاحب حق. هذا من حيث الشكل؛ أما من حيث المضمون، تنقسم إجراءات الدعاوي إلى قسمين: الدعاوي التقريرية والدعاوي التنفيذية.

– **الدعاوي التقريرية**: ويقصد بها إقرار الحق واعتراف الخصم به. تمر عبر مرحلتين: **الأولى**؛ أمام الحاكم القضائي، أين يقوم بالاستماع للادعاءات الرسمية التي يدلي بها الطرفان، مع الحرص على تلك الشكليات الرسمية السالفة الذكر، ثم يقوم الطرفان باختيار القاضي الذي يفصل بينهما بعد موافقة الحاكم على ذلك. **الثانية**، تكون أمام القاضي

[1]-توفيق حسن فرح: مرجع سبق ذكره. ص. 29.
[2]- عيسى سرير: مرجع سبق ذكره. ص. 63-64.

الذي يختارانه معا للفصل في القضية، ويكون ذلك بحضور الشهود وفي الساحة العامة. وتنقسم الدعاوي التقريرية إلى ثلاثة أصناف سأكتفي بذكرها دون تفاصيل؛ وهي: دعاوي القسم أو الرهان؛ دعوى تعيين قاض؛ دعوى الإعلان[1].

– **الدعاوي التنفيذية**: وهي التي يكون الغرض منها اقتضاء التنفيذ على الأحكام القضائية الصادرة في الدعاوي التقريرية. هي الأخرى تخضع لشكليات معينة، وتجري في الغالب أمام المحاكم، أي أن الشخص الذي حصل على الحكم لصالحه هو الذي يقوم برفع الدعاوي التنفيذية. وذلك لما يكون صاحب الحق قد اعترف له به خصمه وكان الحق ثابتا ثبوتا رسميا، يلجأ صاحب الحق إلى الدعاوي التنفيذية. يقع التنفيذ وفق طريقتين: إما بوضع اليد على الشيء محل النزاع (عقارا كان أم مالا) وتدعى دعوى وضع اليد، أو يكون بالاستيلاء على جزء من مال المدين كرهينة، وتدعى بدعوى أخذ رهينة.

هذا ما يمكن قوله عن قانون الألواح الذي ميز هذا العصر، والشيء الملاحظ هو الاجراءات المعتمدة فيه، حيث كانت سابقة لعصره، والتي لا تزال قائمة إلى اليوم.

03. العصر الامبراطوري:

قبل بداية التأريخ الميلادي بعشرات السنين من تاريخ الدولة الرومانية، كان يتقاسم السلطة فيها حاكمان أو قنصلان. أما إبان هذه الحقبة الزمنية أصبح يتقاسم السلطة ثلاثة حكام أو قناصل. هذه الوضعية تولدت منها صراعات سياسية وانشقاقات داخلية، بحيث أصبح كل حاكم يسعى للانفراد بالحكم بمفرده. في مثل هذا الجو برز أحد القناصل عام 27 ق. م والمسمى "**أوكتاف**" معلنا نفسه امبراطورا وحاكما مطلقا على الدولة الرومانية، والذي منه بدأ عهد العصر الامبراطوري.[2]

1- لمزيد من التفاصيل العودة إلى: - توفيق حسين فرح: مرجع سبق ذكره. ص. 31... 39.
- عيسى سري: مرجع سبق ذكره. ص. 70....73
2- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 117.

جمع الامبراطور أوكتاف في يده كل السلطات، هو الذي يشرع ويفسر وينفذ، حسب إرادته وأهوائه، وهو الذي يقوم بالتعيينات والإقالات. اختفت بذلك كل تلك الهيئات السياسية والمجالس الشعبية التي ورثها عن النظامين السابقين، ولم يعد للشعب أية سلطة يمارسها سوى الطاعة والخضوع.

مرَّ هذا العصر بعهدين، أحدهما هو عهد الامبراطورية العـليا الذي يؤرخ له بتولي أوكتاف للحكم عام 27 ق. م وينتهي بولاية الامبراطور ديوقليتان عام 284 ميلادي. أما العهد الثاني هو عهد الامبراطورية السفلـى الذي فيه شهدت الامبراطورية الرومانية انقساما إلى شرقية وغربية. سقطت الغربية على يد البرابرة عام 476 ميلادي، بينما الشرقية فقد عاشت بعدها نحو ألف سنة إلى أن سقطت أسوار القسطنطينية على يد الفاتح العثماني، السلطان محمد الثاني عام 1453 ميلادي[1].

إن ما يميز الامبراطورية العليا، الرخاء والمجد من الناحية السياسية والاقتصادية، إذ فيها بلغت الفتوحات مداها، وأصبحت روما تحكم قبضتها وسيطرتها على معظم دول العالم المعروفة آنذاك، لكن هذا التغير في طبيعة نظام الحكم في جوهره لم يكن دون عواقب، إذ تحول من نظام امبراطوري دستوري إلى نظام استبدادي دكتاتوري. فيه انحطت كل القيم، وتفشى الفساد والرشوة عبر كل أرجاء الدولة، فكان ذلك نذيرا بأفول نجم الحضارة الرومانية وتدهور الكمال القانوني القائم، ومنه سقوط الدولة بالكامل وزوالها.

أما عصر الامبراطورية السفلى، فقد حاول الامبراطور ديوقليتان أن يوقف التدهور والفساد الذي بدأ ينخر بجسد الدولة لكن دون جدوى، إذ في عهده انقسمت الامبراطورية إلى قسمين، شرقية وغربية. عرفت روما تدهورا اقتصاديا بسبب الفوضى الداخلية والهجمات الخارجية التي تعرضت لها من طرف البرابرة، زد إلى ذلك تفشي الفساد والرشوة وظاهرة تزوير النقود وغيرها من التصرفات السلبية، التي أضرت بخزينة الدولة وأضعفتها، مما

1- أنظر: عيسى سرير: مرجع سبق ذكره. ص. 193...195.

أدى إلى انهيارها وسقوطها[1]. الشيء الإيجابي الذي أنجز في هذه المرحلة هو عملية تدوين القانون الروماني من طرف الامبراطور "جستنيان" بصفة كلية ونهائية وحفظه بذلك من الضياع، وكذلك الاعتراف بالديانة المسيحية والعمل على انتشارها، مع الإبقاء على مبدأ حرية العقيدة في كامل أرجاء الامبراطورية.

من كل ما سبق نقول أن الحياة السياسية للدولة الرومانية، عبر المحطات الثلاث التي رأيناها، لها الأثر الكبير على التشريعات والقوانين، إذ كل نظام حكم يتميز بتنظيم وبمؤسسات خاصة به، وبتشريعات ملائمة. هذا ما يتضح أكثر في العنصر الموالي حيث نتطرق فيه للمنهج القانوني لتطور قواعد القانون الروماني. نقف في هذا المنهج عند ثلاث محطات أساسية من محطات تطوره، لكن هذه المرة دون ربطه بأي نظام حكم.

ب. المنهج القانوني لتطور قواعد القانون الروماني:

يكون الحديث عن طبيعة القواعد القانونية التي تتغير بتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعي والجغرافية والثقافية والحضارية، بالإضافة إلى العوامل السياسية السالفة الذكر. لكل ذلك انعكاسات على تطور ونمو القانون الروماني، ويتجلى هذا المنهج في ثلاث عصور هي: عصر القانون القديم؛ العصر العلمي؛ عصر تجميع القانون.

- عصر القانـون القديم:

هذا العصر يجمع بين نظامي الحكم الملكي كله والجمهوري في معظمه. كان القانون في بدايته ينسب للملوك، ويوصف على أنه بدائي عرفي، يغلب على القواعد القانونية الجانب الشكلي. يعد قانون الألواح من أهم القوانين التي صدرت في هذا العصر.

[1]- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سابق. ص. 119. بتصرف. لمزيد من التفاصيل العودة إلى:
- توفيق فرح: مرجع سبق ذكره. ص. 101-105.
- عيسى سري: مرجع سبق ذكره. ص. 196-200.

أجمع الشراح والمؤرخون على أن القانون الروماني في هذا العصر اختص أكثر بالأسرة وتنظيم العبادات والشعائر الدينية. لكن في المرحلة النهائية من الحكم الملكي، ظهرت حركة احتجاجية من طرف العامة، بسبب حرمانهم من حقوقهم السياسية والمدنية، مقارنة بالأشراف، وكذا تحملهم وحدهم أعباء الضرائب والخدمة العسكرية، هذه الحركة الاحتجاجية انتهت بثورة المزارعين ضد الملوك الأتروسك، والتي أدت إلى تغيير طبيعة نظام الحكم بسقوط الملكية وحلول محلها النظام الجمهوري.

في هذه المرحلة بدأت روما من توسعاتها وفتوحاتها، هذا ما صاحبه تغيرات وتحولات في المجتمع الروماني، ما أدى إلى استحداث قواعد قانونية جديدة تستجيب لهذه الظروف، وتنظيم أحسن لعلاقات ومعاملات الناس فيم بينهم. هذه القوانين تتعلق بالأراضي وبأوضاع المدينين، خاصة أولئك المزارعين الذين أفقرتهم كثرة الحروب والذين يضطرون للاستدانة. هذا ما استدعي سن قوانين وتشريعات لتسيير هذه الظروف الخاصة، فعرفت القواعد والنظم القانونية تطورا كبيرا بحيث تجاوزت جمود القانون المدني إلى عدة أنواع من القوانين، كقانون الشعوب، والقانون الجنائي، بل حتى بعض الإشارات للقانون الدولي.

ينتهي هذا العصر بصدور قانون "أيبوتيا" (Lex Aebutia) فيما بين سنوات 149 و126 ق.م، وهو ذو أهمية بالغة. استبدل بدعاوي القانون القديم المبنية على الشكليات وحل محله نظام جديد هو نظام الدعاوي الكتابية، فخلص نظام الدعاوي من شكلياته القديمة، فكان لذلك الأثر البليغ في تقدم وتطور القانون الخاص[1].

- العصر العلمي:

يبدأ هذا العصر بصدور قانون أيبوتيا، ويصل بين المرحلة الأخيرة من عمر العصر الجمهوري وبين عصر الامبراطورية العليا الذي بدأ بحكم الامبراطور أغسطس، وانتهى بحكم

[1]- محمد عبد المنعم بدر وعبد المنعم البدراوي: مرجع سبق ذكره. ص.12. بتصرف.

الامبراطور دقلديانوس. يعتبر هذا العصر من أهم عصور القانون الروماني على الإطلاق، إذ يدعى كذلك العصر الذهبي، لأن فيه بلغ ذروة الكمال والنضج مقارنة بالعصور السالفة، أو حتى التي تلته. فيه وضع الفقهاء الأسس العلمية للقانون وجعلوا منه علما قائما، بحيث غيروا ووجهوا القانون الروماني القديم نحو وجهة جديدة حتى يتأقلم مع تطور روما وحاجيات شعبها الجديدة. لهذا سمي هذا العصر بالعصر العلمي.

ساهمت عوامل كثيرة في وصول القانون الروماني إلى هذه الدرجة من التطور والعلمية، نذكر منها: **أولا**؛ الأحداث والتطورات التي طرأت على المجتمع الروماني جراء الفتوحات، وما صاحب ذلك من توسع رقعتها الجغرافية وتنوع تركيبتها البشرية والثقافية. **ثانيا**؛ الثورات الداخلية التي عرفتها من حين لآخر –كثورات اللاتين– والتي كان الشعب فيها يطالب بالمساواة بين جميع سكان إيطاليا مع الرومان الأصليين، وهي التي كادت أن تعصف بكيان الدولة لو لا صدور قانون "**جوليا**" سنة 90 ق.م والذي بمقتضاه منحت الجنسية الرومانية لجميع اللاتين من سكان إيطاليا. فأصبح القانون الروماني يطبق على جميع أهالي إيطاليا[1]. **ثالثا**؛ وهو عامل خارجي؛ ساهمت فيه تلك الشعوب التي احتك معها الرومان والذين أخضعوهم لسيطرتهم، لاسيما الحضارة اليونانية خاصة بعد فتحها، مما أدى إلى نزوح الكثير من أساتذتها نحو روما لنشر مبادئ الفلسفة، ونزوح من الجهة العكسية للطلبة الرومان نحو اليونان لطلب العلم. هذا ما كان له صدى كبيرا في تطوير القانون. وكأثر لذلك، "أصبحت الإرادة المجردة للشخص كافية لإتمام التصرفات القانونية دون حاجة إلى أن يتم إبرامها طبقا للأشكال والمراسيم القديمة، وأصبح للقاضي أن يبحث عن إرادة المتعاقدين، وله أن يبطل العقد إذا كانت الإرادة مغيبة بسبب الإكراه أو التدليس[2]." أصبحت المبادئ القانونية الجديدة تقوم على العدالة وحسن النية في المعاملات واحترام الإرادة، وهذه خطوة كبيرة في تطوير الحقوق؛ وهي سابقة لذلك العصر بكثير.

1- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 123.
2- علي محمد جعفر: **تاريخ القوانين والشرائع**. نقلا عن: صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 124.

ازداد نشاط فقهاء القانون، خاصة في عصر الامبراطورية العليا، من حيث التأليف والإنشاء، وعرفت ظهور أشهر الفقهاء فيها والذين أَثْرَو القانون وأوصلوه إلى الذروة، على غرار جوليان الذي كان مجددا ومبدعا في مختلف فروع القانون، وهو صاحب الموسوعة التي تتألف من تسعين جزءا. كما نجد كذلك الفقيه بمبونيوس الروماني الذي استعان به جستنيان لوضع موسوعته. وهناك الفقيه الإفريقي أفريكانوس أحد تلامذة جوليان وغيرهم..[1] كما كان مجلس الامبراطور مدعم بكبار الفقهاء القانونيين الذين يتشاور معهم ويستشيرهم باستمرار. ويضاف إلى كل هذا، ظهور المؤلفات الفقهية القانونية الهامة التي تناولت شرح القانون المدني، والتعليقات على منشورات البريتور المدني وبريتور الأجانب، وكذلك الموسوعات التي تمثل تجميعا للمسائل المتعلقة بالقانون المدني والقانون البريتوري، وفروع أخرى من القانون. كما ظهرت كذلك كتب موجزة موجهة للطلبة، وكذا مجموعات فتاوى وبعض الحلول لمسائل كان يثيرها ويطرحها الطلبة أمام أساتذتهم[2].

لتدخل بعدها الامبراطورية الرومانية، وبالتحديد في القرن الثالث للميلاد حوالي 235 ميلادي، مرحلة التدهور والانحطاط في شتى الميادين، وهو الوضع الذي استغله البرابرة للتغلغل عبر حدودها، فعمت الفوضى وانتشر الفساد. هذا ما أثر سلبا على العمل الفقهي، بحيث توقف التأليف والاجتهاد، ولم يعد يسمع صوت للفقهاء القانونيين.

- **عصر تجميع القانون:**

يتزامن هذا العصر مع عصر الامبراطورية السفلى خلال مرحلة حكم الامبراطور دقلديانوس من عام 284 ميلادي، وينتهي بموت الامبراطور الشرقي جستنيان الذي تولى تجميع القانون الروماني وتدوينه، والذي إليه يعود الفضل، بنسبة كبيرة، في وصوله إلينا.

1- علي محمد جعفر: **تاريخ القوانين والشرائع**. نقلا عن: صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 125.
2- المرجع نفسه. ص. 125-126.

ولعل هذا أهم حدث ميز هذا العصر، غزو الديانة المسيحية للإمبراطورية الرومانية، مما جعل القانون يتأثر بها وبتعاليم الكنيسة.

أشرنا التو إلى أن أهم حدث ميز هذا العصر هو عملية تجميع القانون الروماني وتدوينه في مدونات، وهذا العمل أملاه وفرضه عليهم التنوع الكبير في مصادر التشريع وكذلك كثرة المبادئ القانونية التي هي نتاج عوامل وظروف تطور الامبراطورية الرومانية واتساعها. زد إلى ذلك كثرة الدساتير التي كانت تميز كل مرحلة بل، وكل إقليم من أقاليم الامبراطورية. كان ذلك حافزا لجمع القانون وتنظيمه حتى يسهل على الفقهاء والطلبة والشراح الإلمام به، واستيعاب مواده بسهولة، ووضع حد للخلط الذي قد يقعون فيه.

كانت أول مدونة خاصة ترجع إلى أواخر القرن الثالث للميلاد، زمن الامبراطور "ديوكليسيان" وسميت بالمدونة "الغريغورية" نسبة إلى مؤلفها "غريغوريوس"، وتتضمن هذه المجموعة الدساتير الامبراطورية للفترة الممتدة بين 118 م. إلى 291 م. ثم تصدر مدونة جديدة أخرى تدعى مدونة "الهيرموجينية" نسبة إلى مؤلفها "هيرموجينوس". وتأتي مجموعة أخرى وهي أهمها، إنها مجموعة "**جستنيان**".

❖ مجموعات جستنيان:

عمل فلافيوس جستنيان منذ أن تولى حكم الامبراطورية الرومانية الشرقية (527-565 م) على توحيد الامبراطورية من الناحية السياسية والدينية، وخاصة القانونية، وذلك لما لاحظه من نقائص وتناقضات في المجموعات القانونية السابقة فيما بين الفقهاء والقانونيين. زد إلى ذلك سيادة العادات الشرقية، لاسيما اليونانية، وكذلك الديانة المسيحية واستحكامها في قوانين الامبراطورية حتى أصبح الطابع اليوناني هو سمتها الأولى.

شرع جستنيان في وضع مجموعاته، تحت وقع هذه الظروف، سنة 528 م. لينتهي منها عام 538 م. كانت هذه المجموعات، تحتوي على المبادئ الجوهرية لقانون المجتمعات

الحديثة، وكانت تقارن بقانون الألواح الاثني عشر المشبع بالروح القديمة. هذان هما الأثران القانونيان المهمان اللذان وقفا على طرفي طريق طويل من تاريخ القانون الروماني، أحدهما في البداية والآخر في النهاية، مع الإشارة إلى التغيرات التي تمت خلال المسافة التي تقع بينهما.

أول ما بدأ به جستنيان هو تجميع الدساتير الامبراطورية في مجموعة واحدة تحت اسم "**مجموعة دساتير جستنيان**". تضم المجموعة اثنى عشرة كتابا، وكل كتاب مقسم إلى أبواب وكل باب مقسم إلى فقرات، وكل فقرة تحتوي على دستور امبراطوري ذُكر في صدرها اسم الامبراطور الذي أصدره، ولمن وجه إليه، وتاريخ صدوره ومكانه[1]. وتتنوع موضوعات الكتب الاثني عشرة بين القانون الكنسي في الكتاب الأول، ومسائل القانون الخاص في الكتب من الثاني إلى الثامن، والقانون الجنائي في الكتاب التاسع، والقانون الإداري والجبائي في الكتب الثلاثة الأخيرة[2].

3) مصادر القانـون الروماني:

ظهور قانون الألواح الاثني عشر لم يعق تطور القانون الروماني، بل ظل مستمرا في التطور حتى يتكيف ويتأقلم مع الظروف الجديدة للإمبراطورية الرومانية التي تتطور وتتغير هي الأخرى باستمرار. انتقلت روما من مجرد مدينة صغيرة إلى امبراطورية مترامية الأطراف ومتعددة الأجناس والثقافات، هذا ما استلزم ظهور قواعد قانونية جديدة لتنظم هذه العلاقات الجديدة مع الشعوب التي انضمت إلى الامبراطورية، وظهر قانون الشعوب، كما تأثر القانون الروماني هو الآخر بعادات وأعراف تلك الأقوام. وكان كذلك لإنشاء وظيفة الحاكم القضائي الدور الكبير في تطوير القانون الروماني على يده، وهذا ما تجلى في المنشورات البريتورية التي ساهمت في تهذيب القانون المدني، وفي خلق قواعد قانونية

[1]- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سابق. ص. 129.
[2]- عيسى سرير: مرج سابق. ص. 227.

جديدة.[1] وفي الجهة المقابلة برز الفقه القانوني وأخذ في الازدهار، ولعب دورا مهما في تطوير الأحكام المعرفية للقانون، فخلفوا رجال الدين الذين كانوا يحتكرون كل شيء.

القانون الروماني إذن، تطور تحت تأثير عوامل عدة منها؛ التشريع، الفقه، القانون البريتوري، قانون الشعوب... وغيرها. سنحاول التعرف على بعض هذه العوامل بإيجاز.

1) مصادر القانون في العصر الملكي:

اتفق معظم المؤرخون على أن العرف هو المصدر الأساسي والأول للقانون الروماني في هذا العصر، بينما التشريع كان مصدرا استثنائيا. لهذا يفرق فقهاء القانون بين القانون وبين التشريع؛ الأول أساسه العرف القديم الذي تطور مع تطور روما، والثاني؛ يعتبر مصدرا احتياطيا يلجأ إليه في حالات استثنائية. في هذا الشأن يقول الفقيه الروماني "بومبونيوس" في مقطع من كتابه "تأريخ الحقوق الرومانية" الذي حفظه ونقله إلينا الامبراطور جستنيان: "إن الشعب الروماني في عهد النشأة كان محكوما من قبل الملوك، وأنه بكل تأكيد لم يكن هناك قانون مسنون، ولا اجتهاد، بل كانت هناك "عادة" فقط وهي قانون غير مكتوب."[2] وعرَّف العلماء العادة على أنها مجموعة من الأعراف المستعملة من قبل الأجداد والمنقولة فيما بين الأجيال، في عهد كانت الكتابة فيه غير منتشرة. ومن مميزات هذه الأعراف أنها تحضى بموافقة ضمنية من قبل الجميع، ما يعطي لها صفة الإلزام.

كما يتميز هذا العصر كذلك بدور رجال الدين الذين كانوا يحتكرون علم القانون لعدة عصور، إذ يشترط دائما العودة إليهم لتزويد الناس بتلك العبارات الرسمية والشكليات التي يجب التقيد بها أثناء المحاكمات، والتي من دونها تبطل كل الدعاوي التي يتقدم بها أي شخص أمام القاضي. وهو الوضع الذي استمر حتى ظهور قانون الألواح الاثني عشر.

[1]- توفيق حسن فرح: **القانون الروماني**.ص. 40.
[2]- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 132.

2) مصادر القانون في العصر الجمهوري:

يمكن حصر مصادر القانون في هذا العصر في أربعة مصادر رئيسية هي:

– التشريع، في **المقام الأول**، وذلك مع ظهور المجالس التشريعية. والتشريع معناه القرار الذي يتخذه الشعب في هذه المجالس بناء على اقتراح الحاكم، ومصادقة مجلس الشيوخ عليه. كان يصدر باسم الحاكم الذي يقترحه، ثم بعد مصادقة مجلس الشيوخ عليه ينقش على الألواح ويعلق في الساحة العامة لإعلام الشعب به.[1] ويعتبر قانون الألواح الاثني عشر من أهم القوانين التي ظهرت في هذا العصر.

– ويأتي في **المقام الثاني**، الفقه القانوني. كان للفقه، في هذا العصر، الدور الكبير في تطوير القانون ، إذ عمل الفقهاء على خلق مبادئ قانونية جديدة يمكن تطبيقها على ما يستجد من حالات. استند في ذلك على القواعد العرفية القديمة، التي عمل على تطويرها عن طريق وضع صيغ التصرفات العملية وقواعد العدالة. كان للفقه، كذلك، وظيفة تعليمية ساعدت كثيرا في تطوير علم القانون، حيث قام الفقهاء بالتدريس والتأليف في المجال القانوني، هذا ما أدى إلى نشر الثقافة القانونية، كما قاموا كذلك بتصنيف الكتب والمؤلفات القانونية التي كانت في البداية تجميعا لفتاوى فقهية متنوعة. يكون بذلك فقهاء القانون قد أزاحوا رجال الدين من هذه الوظيفة التي احتكروها لعصور عدة لوحدهم.[2]

– والمصدر **الثالث** هو القانون البريتوري. ساهم هذا القانون في تكوين قواعد قانونية جديدة عن طريق إصدار منشورات، كما أصبح البريتور هو الذي يضع برنامج الدعوى في وثيقة كتابية ويحرره ويثبت فيه ادعاءات الطرفين، بعد الاستماع إليهما دون التمسك بالإشارات والعبارات الشكلية السابقة؛ كما كان يحدد للقاضي سلطته في الحكم،

[1]- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 134.
[2]- لمزيد من التفاصيل حول الموضوع، العودة إلى:
- صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 138-139.
- توفيق حسن فرح: مرجع سبق ذكره .ص. 51...61.

فأصبح البريتور بذلك المرجع الأخير في قبول الدعوى أو رفضها عن طريق تدخله في وضع صيغ الدعاوي. إلى غيره من الوظائف والمهام التي يتمتع بها.[1]

– المصدر **الرابع** والأخير؛ يتمثل في قانون الشعوب. قانون ظهر بعد توسع روما وتحولها إلى امبراطورية عظيمة، وظهر معه بريتور الأجانب لتسيير شؤون تلك الفئة من الناس الذين نزحوا نحو روما من مختلف البلاد التي احتلوها. قابل ذلك استحداث تشريعات جديدة لمسايرة هذه الأوضاع والتي تنطبق بالخصوص على الأجانب والأقاليم التي وقعت تحت سيطرتها. لقد ساهم قانون الشعوب في تطوير القانون الروماني وإثرائه، مما أدى إلى تجريد قواعده شيئا فشيئا من تلك الشكليات والرسميات، خاصة بعد أن أصبحت روما مركزا تجاريا مهما. بدأ أثر قانون الشعوب واضحا في مجال نظام الدعاوي وفي نطاق القواعد القانونية، وكذلك فيما يتعلق بمنشور الحاكم القضائي الذي كان يستوحي الكثير نصوصه من قانون الشعوب، مما جعله مصدرا من مصادر القانون في هذا العصر.[2]

هذا باختصار أهم مصادر القانون الروماني القديم، الذي عرف تطورا ملحوظا، خاصة، بعد صدور قانون الألواح الاثني عشر، وبروز الفقه القانوني الذي حل محل رجال الدين، ما سمح بتعليم القانون وتدوينه وجعله علما مستقلا يدرسه جميع الناس.

[1]- العودة إلى: صاحب عبيد الفتلاوي: مرجع سبق ذكره. ص. 136.137.
[2]- المرجع نفسه. ص. 140. بتصرف.

القسـم الثانـي

مونتسكيو يؤسس قواعد جديدة لعلم السياسـة

الفصل الرابع: نظرية جديدة في القانون

I. في القانون الطبيعي
II. في القانون الوضعي

الفصل الخامس: نظرية الحكومات

I. النظام الجمهوري
II. النظام الملكـي
III. النظام الاستبدادي

الفصل السادس: نظرية المناخ

الفصل السابع: أسطورة الفصل بين السلطات

الفصل الثامن: في القانون وعلاقته بالحرية

I. في مفهوم الحرية السياسية
II. في حرية المواطن.

القسم الثاني

مونتسكيو يؤسس قواعد جديدة لعلم السياسة

إن جل مفكري ومنظري القرنين السابع عشر والثامن عشر في ميدان السياسة، يقرون ويعترفون بفكرة العقد الاجتماعي كقاعدة نظرية متينة للممارسة السياسية باستثناء "**فيكو**" و "**مونتسكيو**". ماذا يعني هذا الاستثناء؟ لفهم ذلك لابد من إلقاء نظرة خاطفة على فحوى هذه النظرية (نظرية العقد الاجتماعي).

الفكرة الجوهرية التي حملتها هذه النظرية هي البحث عن أصل الاجتماع البشري، أي أصل المجتمع والدولة. تبدو هذه النظرية لإنسان اليوم غريبة في شكلها، أي في كيفية انتقال الناس من حالة العدم الاجتماعي والسياسي إلى حالة وجود علاقات اجتماعية وسياسية منظمة، في الانتقال من الحالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية. لكنها نظرية عميقة جدا في منطقها. بالرغم من الانتقادات الكثيرة التي طالتها طوال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلا أنها صمدت وضلت هي المرجعية النظرية والمعيارية الوحيدة للتقليد اللبرالي بل وفي كل التأمل السياسي. لإظهار الأصل الجذري للمجتمع، كانت أجوبة منظري وواضعي هذه النظرية كلها موحدة: يجب أن نأخذ البشر قبل المجتمع في الحالة الوليدة، خارجين من الأرض كالقرع كما يقول هوبز. كأنهم عراة سيقول روسو بعده، ليسوا محرومين من كل وسائل الفن فحسب بل بالأخص من كل الروابط الإنسانية. حالة الولادة هذه هي "**حالة الطبيعة**." ويرى كل من هوبز وسبينوزا فيها هيمنة حالة الحرب، القوي فيها يأكل الضعيف. ويرى لوك أن الناس فيها يعيشون في سلام وأمن؛ أما روسو ففي حالة من العزلة المطلقة.[1]

[1]- ألتوسر: **مونتسكيو السياسة والتاريخ**. ترجمة: نادر ذكرى. دار التنوير للطباعة والنشر بيروت. 2006. ص 20

فهذه الملامح العامة كما رسمها منظرو العقد الاجتماعي، هي التي تحمل الناس وتدفعهم إلى الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية القادمة، وترسم نموذج العلاقات الإنسانية. إنها حالة لم يشهد لها التاريخ قياما ولا وجودا فعليا بل هي ليست سوى حالة افتراضية لمجتمع يريد له منظروه وصف نشوئه وتصور نموذج لما يُراد التأسيس له. مونتسكيو إذن رفض نظرية العقد الاجتماعي والحق الطبيعي كما أتى بها كل من هوبز ولوك وبعدهما روسو، ويقدم على ذلك حججا.

إن ما قام به هؤلاء المنظرون ليس سوى تقديم نظرية عن ماهية المجتمع وتحليلا له، كما سعوا كذلك إلى وضع نموذج مثالي مجرد عنه. يمكننا القول *"إن علمهم منفصل عن علم مونتسكيو بنفس المسافة الفاصلة بين الفيزياء التأملية الديكارتية والفيزياء التجريبية النيوتونية. الأولى تبلغ مباشرة حقيقة الوقائع الفيزيائية الممكنة قبليا، وذلك بالاستناد إلى ماهيات، والثانية تنطلق من الواقع مراقبة تحولاته لتستخلص منه قوانين*[2]."

ما نفهمه هنا إذن هو أن موضوع علم مونتسكيو يختلف عن موضوع هؤلاء، واختلاف الموضوع سيؤدي حتما إلى اختلاف في المنهج المتبع. فهو يشترك معهم في المشروع، ألا وهو بناء علم سياسي، إلا أنه يختلف معهم في الموضوع ومنه في المنهج. جعل مونتسكيو من الوقائع الحية موضوع دراساته وليس من الماهيات، واستخلاص القوانين من هذه الوقائع.

هنا تكمن أصالة مونتسكيو. لم يسبقه إلى ذلك أحد، أي الاعتماد على الوقائع لا الماهيات، لأنه كان يهدف إلى إنشاء علم عن المجتمع بصفة عامة، بل لكل المجتمعات عبر التاريخ. لهذا أحدث ثورة في المنهج، فلم يتبع منهجهم، فهو لا يريد القبض على الماهيات بل استخلاص القوانين. فما هو منهجه هذا ومما استخلصه؟

[2]- ألتوسر: مرجع سابق. ص 14

لقد شهد القرن السادس عشر ميلاد علم الفيزياء وبداية تطور الرياضيات، لكن سرعان ما ظهرت الحاجة إلى فيزياء ثانية إلى جانب الأولى التي تدرس الظواهر الطبيعية كحركة الأجسام وسرعتها وتركيبها، الثانية هذه خاصة (معنوية أو سياسية) لكنها تكاد تعادل الأولى في صرامتها ودقتها. فاحتضن غالبية الفلاسفة والعلماء في ذلك العصر هذا العلم الجديد وجعلوا منه منهجا لكل العلوم – تجريبية (طبيعية) كانت أم إنسانية– فأصبحت الظواهر الإنسانية تدرس كما تدرس الظواهر الفيزيائية والطبيعية الأخرى، فلم يشك ولو لحظة واحدة لا الأخلاقيون ولا الوضعيون ولا حتي سبينوزا نفسه – الذي طبق المنهج الرياضي الهندسي على الأخلاق– في إمكانية دراسة ومعالجة العلاقات الإنسانية بنفس طريقة معالجة العلاقات الفيزيائية.

يبدو مونتسكيو إذن، وكأنه يسير مثلهم في نفس المنهج، إلا أنه لا يتجه نحو نفس الموضوع. فما هو موضوعه؟ لقد كان التاريخ (تاريخ كل البشرية) هو موضوع تأمله الأساسي، ومادته الأولية في كل دراساته القانونية والسياسية. *"لقد شكلت الاكتشافات العظيمة للإنسان الأوربي لأراض جديدة عبر مختلف بقاع العالم – شرقا وغربا وجنوبا– وما جلبوه من روايات وعادات وتقاليد وأخلاق ودساتير وقوانين، وكذلك الإصلاحات والحروب الدينية التي عرفتها أوربا وما صاحبه من تغير في بنية الدول وأنظمة الحكم التقليدية وسقوط الكبار وصعود العامين...كل هذا شكل موضوعات للقلق الحاضر والصدى الغريب لهذا العالم المتأزم. هذا هو أساس هذه "**النزعة الغرائبية السياسية**" التي تهيمن على الفكر منذ القرن السادس عشر."* [3]

ظهر مونتسكيو في بيئة متأزمة، لهذا كانت الوقائع التي أمامه تشكل موضوع دراساته، وهي النقطة التي اختلف فيها مع السابقين والمعاصرين له وجعلت منه مفكرا أصيلا. فكانت ثمرة جهده ذلك الكتاب الشهير " **في روح القوانين**"(de l'esprit des

[3]- ألتوسر: مرجع سبق ذكره. ص 13.

lois) وهو الكتاب الذي سخر له مونتسكيو كل جهده وكل وقته بل وكل وجوده، بالتالي يعبر فيه عن كل حياته وتجاربه وأسفاره. لقد كانت الأسفار التي قام بها إلى مختلف الأقطار في أوربا بمثابة وثائق ومستندات خدمته في بحثه، وكانت أحداث التاريخ القديم التي عبر عنها في "تأملات في عظمة الرومان"، الذي أصبح فيما بعد جزء من روح القوانين وكذلك "الرسائل الفارسية"، مصدر إلهامه. فكانت نهايته إحساس بالسعادة لما أبدعه ولما آل إليه جهده، بحيث لما انتهى من تأليف كتابه "روح القوانين" التفت إلى الوراء، فأدرك أن حياته كلها سخرت لهدف واحد هو هذا المؤلف العظيم الذي استغرق في تأليفه ما يفوق العشرين سنة. *"أستطيع القول أنني اشتغلت طوال حياتي: منذ خروجي من المدرسة كان يوضع بين يدي كتب القانون؛ فكنت أبحث عن الروح –روحها- وكنت أعمل وأبحث في الأمر لا غير. مرت عشرين سنة لما اكتشفت مبادئي، إنها بسيطة. كان بإمكان أي شخص آخر اشتغل مثلي أن يجد ويكتشف أفضل وأحسن ما وصلت إليه أنا. لكن أقر وأعترف بأن هذا المؤلف قد أتعبني كثيرا، لذا علي الآن أن أستريح ولن أعمل شيئا أبدا*[4]*."*

نؤكد مرة أخرى أن مونتسكيو اتخذ من الوقائع الحية منطلقا له، وليس من الماهيات والمفاهيم، وعمل على استخلاص القوانين من هذه الوقائع، فشكلت الشرائع القديمة ومختلف العادات والتقاليد التي درسها ولاحظها عبر مختلف أسفاره لجميع شعوب الأرض موضوع بحثه. لهذا يمكن القول أن هذا الموضوع واسع جدا لأنه يشمل كل الدساتير التي تقبلها الناس.[5] وهذا الهدف هو الذي يميزه عن غيره من السابقين والمعاصرين له، ويجعل منه مفكرا أصيلا، إذ لم يسبق أن تجرأ أحد قبله على التفكير في عادات كل شعوب العالم وشرائعهم.

[4] - Starobinski : **Montesquieu par lui-même**« écrits de toujours » aux éditions du seuil, Paris 1953.
هذا النص لمونتسكيو استشهد به في كتابه دون أن يشير إلى مصدره

2- ألتوسر: مرجع سابق. ص14. وهي فكرة نقلها من كتاب: **دفاعا عن روح القوانين** الذي وضعه مونتسكيو ردا على الانتقادات التي وجهت لكتابه روح القوانين.

إن مشروع إنشاء علم السياسة – وهو المشروع الذي يشترك فيه مع سابقيه– وفق قواعد جديدة، يفترض أولا أن السياسة والتاريخ يمكن أن يكونا موضوعا لعلم، أي يتضمن ضرورة يود العلم اكتشافها. لتحقيق ذلك، لابد من تطهير طريق العلم من الأفكار المسبقة أو من أية مزاعم من أي طرف كان سواء لاهوتية دينية أو أخلاقية تملى وتفرض علينا. لذا "يتوجب على كل ضرورة تحكم التاريخ، كي تكون نقطة انطلاق علمية، التوقف عن استعارة علتها من أي نظام متعال عنهما."[6] هذا يعني أنه لا الدين ولا الأخلاق يمكن أن يحلا محل علم السياسة، وهو الأمر الذي حذر منه مونتسكيو منذ البداية أي عدم الخلط بين المفاهيم –كما وقع في ذلك هوبز وسبينوزا–.وهذا ما ورثوه من أفلاطون نفسه الذي كان يرى ويؤكد على أن السياسة هي موضوع علم ما، وهو العلم الذي يزودنا بمعرفة الجمهورية ورجل السياسة والفضيلة والقوانين...هذه الفكرة عاش عليها تقريبا وتناقلها كل السابقين لمونتسكيو من أقدمين ومحدثين، وكانت الفكرة التي كونوها عن العلم فكرة مستعارة من معارفهم الذاتية، وأن هذه الأخيرة ليست سوى وجهات نظر مباشرة، يعتمدون فيها على الماهيات والمفاهيم الجاهزة. فكانت بذلك فلسفاتهم ونظرياتهم مجرد اسقاطات الأشياء، وكانوا كلهم بعيدون عن الفكرة الحقيقية للعلم. وظل يكرر ذلك في عدة مواطن من مؤلفه هذا، فهو يقول في تنبيه استهل به روح القوانين: "*لا يجب أن نفهم أخلاق لدى الحديث عن السياسة، وكذلك الأمر للفضيلة، فالأمر لا يتعلق بالفضيلة الأخلاقية ولا الفضيلة اللاهوتية بالمفهوم المسيحي، بل المقصود هو الفضيلة السياسية التي تعني حب الوطن وحب العدالة*."[7] وهذا ما جعل مونتسكيو يضع ويؤسس لنظرية جديدة في القانون.

[6]- ألتوسر: مرجع سابق. ص. 16

[7]- Montesquieu : **de l'esprit des lois** T. 1. ENAG édition. Alger 1990. P.01.

الفصل الرابع

نظريـة جديـدة عن القانـون

إن رفض إخضاع الوقائع السياسية لمبادئ دينية وأخلاقية، وكذا رفض إخضاعها للماهيات والمفاهيم المجردة لنظرية الحق الطبيعي –كما أتى بها فلاسفة العقد الاجتماعي والتي ليست أكثر من أحكام ذات قيمة مموهة– هو ما يزيح الأحكام المسبقة ويفتح طريق العلم السياسي. هذا ما يدخلنا إلى ثورات مونتسكيو النظرية العظيمة. أكبرها وأكثرها شهرة تشغل سطرين، فيهما يعرف القوانين: "القوانين هي العلاقات الضرورية التي تشتق من طبيعة الأشياء."[1] بهذا التعريف افتتح مونتسكيو مؤلفه في الفصل الأول من كتابه الأول الذي يعتبر من أكثرها ميتافيزيقية من الكل. هذا التعريف لم يسبقه إليه أحد من قبل، تعريف لم يغيره مونتسكيو هكذا من دون هدف ومن دون قصد.

لقد اطلع مونتسكيو على مختلف التعاريف التي وضعها المشرعون للقانون منذ القديم ، والذين تأثر بهم من دون شك، إلا أنه لم يتفق معهم حوله. نعرض هنا أهم التعاريف التي وضعها كبار المشرعين والذين اطلع عليهم مونتسكيو وتأثر بهم:

- البداية ستكون بالتعريف المعتمد في المعاجم الفرنسية، وهو تعريف مستوحى من تعريف "القديس توما الإكويني" الذي يعرف القانون كالتالي: "هو معيار للأفعال التي نحن ملزمون بالتصرف من خلالها سواء بالفعل أو الرفض (بالإيجاب أو السلب)" والتعريف المعتمد في القاموس الفرنسي طبعة 1695 يقول ما يلي: "هو دستور (قانون أساسي) مكتوب يملي على الإنسان ما يجب أن يقوم به وما يجب أن يمتنع من القيام به." نلاحظ وجود تشابه كبير بين التعريفين.

[1]- Montesquieu : **esprit des lois** T. 1. Livre I. ch. 1. P. 9.

- تعريف آخر لمشرع كبير هو "**جروتيوس**"(H. Grotius): "القانون هو قاعدة للأفعال (التصرفات) الأخلاقية التي تلزمنا بالقيام بما هو صالح وحميد."[1]
- ويعرفه "**بوفندورف**" (Pufendorf): "القانون هو إرادة شخص سام الذي من خلاله يفرض على كل من هو خاضع لسلطانه أن يتصرف ويعمل وفق القواعد والنظم التي وضعها."[2]
- تعريف آخر لـ: "**بورلاماكي**" (Burlamaqui) يقول فيه: "القانون هو قاعدة يفرضها الملك أو الحاكم لمجتمع على رعاياه."[3]
- أما "**هـوبز**" (Hobbs) عرف القانون كالتالي: "إنه أمر أو (وصية) من شخص، إنسانا كان أم هيأة قضائية، يحمل في طياته أمرا بالطاعة والامتثال."

القانون قبل أن يتخذ هذا المعنى الجديد مع مونتسكيو من حيث هو علاقة ثابتة بين متغيرات ظاهرياتية، أي قبل ارتباطه بممارسة العلوم التجريبية الحديثة، كان مرتبطا بعالم الدين والأخلاق والسياسة، هذا ما نلاحظه ونفهمه من خلال التعاريف المختلفة السالفة الذكر لما قبله. كان القانون مرتبطا أكثر بالمتطلبات المشتقة من العلاقات الإنسانية —الأمر والطاعة والخضوع– كان يفترض كائنات إنسانية، حتى اتخذ القانون أحيانا شكل الوصية. بالتالي كان يتطلب إرادة لاستصدار الأوامر وإرادة للطاعة والخضوع (مشرع ورعايا)[4]. لنعد مثلا إلى مفهوم القانون كما جاء به الفلاسفة المسيحيون، نلاحظ من خلاله أن الرعايا الذين يعيشون تحت ظل هذا القانون، بالمفهوم الذي أعطوه إياه، يقدم لهم إلهاما بالواجب —واجب الطاعة– والمثل الأعلى للأخلاق. وهذا الاعتقاد كان سائدا منذ القديس أوغسطين حتى القديس توما الإكويني. فوحدة بنية القانون توحد بين القانون الالهي والقانون الطبيعي والقانون الوضعي في معنى واحد. كان القانون الالهي يسود كل القوانين:

---

[1] - H- Grotius : **le droit de la guerre et de la paix**. Librairie de Guillaumin et C[ie], Paris. 1865. (Reproduction numérique Gallica). P. 62

[2]- Pufendorf : **le droit de la nature et des gens**. P. 89. **نقلا عن** Shackleton

[3] - Burlamaqui : **principe du droit naturel**. . (Reproduction numérique Gallica). p. 89.

[4]- ألـتوسر: مرجع سابق. ص. 28.

"لقد أعطى الله أوامره للطبيعة قاطبة وللبشر، وبهذا العمل حدد لها غايتها." لم تكن القوانين الأخرى سوى صدى لهذه الوصية الأصلية، مكررا ومخففا في الكون قاطبة، لتجمع الملائكة والمجتمعات الإنسانية والطبيعية.[1] امتدت هذه الفكرة حتى العصر الحديث، إلى ديكارت وسبينوزا. يقول هذا الأخير: "مع ذلك فإن كلمة قانون لم تطبق على الأشياء الطبيعية إلا كاستعارة، إذ لم يكن أحد يفهم بكلمة قانون شيئا آخر سوى الوصية بشكل شائع[2]."

من كل ما سبق نلاحظ كيف أعطى مونتسكيو المصطلح مفهوما مغايرا تماما لما كان مألوفا ومتداولا طوال العصور الماضية، هذا الأمر لم يمر هكذا ولم يُتقبل بسهولة بل عرف ردود فعل كثيرة ومتباينة من طرف المشرعين والنقاد آنذاك.

فهذا **بونيـير** (Bonnaire) يتساءل: "كيف لعلاقات بسيطة والتي يفترض أنها ضرورية، أن تصمم وتحدد على أنها قوانين؟ الشجرة لها علاقة بالتراب، ومنه تمتص وتأخذ غذائها (النسغ)؛ فهل يحق لنا القول أن غرس الشجرة في التراب هو قانون؟[3] وهناك تعليق آخر يقول: "القانون ليس علاقة، والعلاقة ليست قانونا[4]." نلاحظ أنها تعليقات تهكمية من دون أن تمس وتنقص من قيمة وأهمية تعريف مونتسكيو للقانون وهي تحفظات غير عميقة لا تمس بجوهر المفهوم.

ليأتي رجل يقرأ مونتسكيو بتأني، ويعبر عن آرائه بهدوء، إنه "دافيد هيوم" سنة 1751 والذي وصفه بالعبقري وصاحب علم واسع. وصف كتابه على أنه من أفضل ما ألف في ميدان السياسة إلى حد ذلك التاريخ في كل الفكر البشري. فشاع عن مونتسكيو أنه سبق زمانه بفكره كثيرا. بالرغم من ذلك أبدى هيوم بعض التحفظات حول الفصول الأولى من الكتاب التي قال عنها أنها غير منسجمة مع باقي المؤلف: *"هذا الكتاب المشهور،*

---

[1]- ألـتوسر: مرجع سابق. ص. 28.

[2]- سبينوزا: **رسالة في اللاهوت والسياسة.**

[3]-Bonnaire: **L'esprit des lois quintessence**. **نقلا عن** R. Shackleton : **Montesquieu** ; **biographie critique**. Version française de Jean loiseau. P U de Grenoble 1977. **P. 28**

[4]-Destutt de Tracy : **commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu**. P. 1.

عرض في البداية لنظرية غير مألوفة، أين افترض فيها أن كل قانون هو قائم على بعض العلاقات. في نظري لا يمكن أن يتفق هذا مع الفلسفة الحقة...أعتقد أنه سبقه إليها مالبرانش وهي الفكرة التي تبناها الدكتور ***كلارك*** *(Clark) وآخرون، وكونها تستبعد كل عاطفة، تفترض أنها كلها مبنية على العقل، هذا ما جعل لها مساندون في عصرنا الفلسفي."*[1] ماذا قال "**مالبرانش**" (Malebranche) في هذا الشأن والذي أشار إليه هيوم وكذلك الدكتور كلارك: *"بما أن الحقيقة والنظام (التنظيم) هي علاقات للعظمة والكمال الفعلي، والثابت والضروري، علاقة كامنة في جوهر العقل؛ من يرى ويعي هذه العلاقات يرى ويعي ما يرى الله نفسه، ومن يقيم حبه على هذه العلاقات فإنه يتبع الطريق الذي يحبه الله نفسه بحيث لا يقهر."*[2] أما الدكتور صامويل كلارك يؤكد على وجود علاقات بين الأشياء، ويسند لهذه العلاقات قيم معيارية: *"هناك إذن في طبيعة الأشياء علاقات تلاؤم (ملائمة) وانسجام، وهذه العلاقات هي أبدية وضرورية وثابتة. فهكذا تفكر كل المخلوقات الذكية...وهنا أجد الأساس الفعلي للأخلاق."* [3] لكن لا يجب أن نفهم من كلام كلارك أن هذه العلاقة تحكم الطبيعة بصورة عبثية أو تلقائية، بل بالعكس فهو يصر على وجود قوة خارقة هو الله يقوم بذلك بواسطة قوانين محددة. "هذا الكائن السامي...عليه دائما التصرف وفقا للقواعد الأكثر صرامة للطيبة (Bonté) والحقيقة والعدالة وغيرها من الفضائل الأخلاقية. إنها مسألة جد ضرورية فيها ننظر إلى هذه القضية ليس من جانب الحتمية العمياء والمطلقة، لكن من جانب الضرورة الأخلاقية."[4]

اطلع مونتسكيو إذن، على هذين التعريفين، إلا أن الشيء الملاحظ فيهما هو ارتباطهما بالدين والأخلاق، وهو الشيء الذي رفضه. إلا أنه أعطى المصطلح مفهوما

[1] -David Hume : **An enquiry concerning the Principe of moral**. P 517.
[2] - Malebranche : **Traité de moral**. P. 6. **نقلا عن** Shackleton : Opcit. p. 191.
[3] - Ibid.
[4] - Ibid.

جديدا مغايرا بالاعتماد على معطيات قديمة سابقة، فعرف كيف يوظفها ويتجاوزها والتي بها أحدث ثورة حقيقية وفعلية في العلم السياسي والقانوني.

من كل ما سبق يمكن القول أن مونتسكيو، ومن خلال هذين السطرين الذين فيهما عرَّف القانون، يكون قد اقترح، وبكل بساطة، التخلي عن كل تلك التعاريف القديمة للمصطلح (للقانون) ودعا إلى تكريس سيادة التعريف الجديد الذي وضعه. ومنه بهذا المعنى ندرك أن لجميع الكائنات قوانينها بل ولكل الموجودات من الله حتى الحجارة. *"القوانين في أوسع معانيها، هي العلاقات الضرورية التي تشتق من طبيعة الأشياء؛ وبهذا المعنى فإن لجميع المخلوقات قوانينها؛ الألوهية لها قوانينها، للعالم المادي قوانينه، أصحاب الذكاء الفائق عن الإنسان لهم قوانينهم، الحيوانات لها قوانينها، الإنسان له قوانينه."*[1] لكل شيء قوانينه، العالم المادي (الجامد) له قوانينه، عالم الحيوان والنبات كذلك له قوانينه، العقول البشرية الفائقة لها قوانينها، للإنسان قوانينه، للمجتمعات قوانينها،...إلخ. حتى الله نفسه الذي يعتبر خالق وواضع الكون يعتبر حدا من حدود العلاقات، إنه العقل الأولي: *"القوانين هي العلاقات السائدة بينه وبين مختلف الكائنات، وعلاقة مختلف هذه الكائنات ببعضها."*[2]

لقد أقر مونتسكيو في الفصل الأول من الكتاب الأول من روح القوانين أن كل الكائنات بل وكل الموجودات بما فيها الله خاضعة للقوانين. إلا أنه طرح اختلافا في الجهة المقابلة، إذ يقول أنه لابد من التمييز بين القوانين التي تسير المادة الجامدة والتي لا تعرف أي انحراف، وتلك التي يسير عليها عالم الحيوان والإنسان. فكلما نرتقي في سلم الوجود كلما فقدت القوانين ثباتها ودقتها. "لابد أن يكون العالم العاقل خاضعا مثل عالم الجماد."[3] وهكذا فإن الإنسان الذي يتميز عن غيره من الكائنات بميزة المعرفة والذكاء نجده يستسلم للخطأ والأهواء والانحراف: "إنه يخرق القوانين التي وضعها الله باستمرار ويبدل

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. I. ch. 1. P. 9.
[2]-Montesquieu : **De l'esprit des lois**. L.I. ch. 1.
[3]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. I. ch. 1. P. 9..

القوانين التي ثبتها هو نفسه باستمرار أيضا ككائن ذكي."[1] بل والأسوأ من ذلك أنه لا يتقيد دائما بتلك القوانين التي يضعها لنفسه، والتي تعرف بالقوانين الوضعية، ويكون أول من يخرقها.

لقد أحدث مونتسكيو بهذا التعريف الجديد ثورة حقيقية ، ودعا للتخلي عن كل التعاريف القديمة. لكن لابد أن نرى مواجهة ما تفترضه هذه الثورة النظرية، إنها تفترض إمكانية تطبيق مجموعة من القوانين النيوتونية في مجال السياسة وعلوم الإنسان والاجتماع. "إنها تفترض القدرة على الاستخلاص من المؤسسات الإنسانية نفسها ما يمكن أن ينظم تنوعا في وحدة وتبدلها في ثبات: قانون تنوعها، وقانون مستقبلها. لن يكون هذا القانون بعد الآن نظاما مثاليا بل علاقة ماثلة في الظواهر. لم تعط ضمن حدس الماهيات بل استخلصت من الوقائع نفسها، دون أية فكرة مسبقة، بل بالبحث والمقارنة وبالتلمس. لن تكون لحظة اكتشافها سوى فرضية ولن تصبح مبدأ إلا بعد التحقق منها بواسطة كل الظواهر الأكثر تنوعا[2]." مونتسكيو يريد أن يحصر تنوع الوقائع التاريخية في وحدة من "المبادئ". فهو يحاول أن يبرهن ويبين لنا أن التغيرات التي لاحظها عبر التاريخ، من سقوط وانحطاط للدول وللحضارات التي سادت طويلا (كالحضارة اليونانية والرومانية وغيرهما) يمكنها أن تخفي الثبات، أي إمكانية وجود قوانين ثابتة لا تتغير، أي خاضعة لمبدأ السببية. لهذا نقول أن إشكالية كتاب "روح القوانين" فيزيائية، أي إمكانية تطبيق المنهج العلمي على الظواهر الإنسانية والاجتماعية.

قبل أن نختم حديثنا عن منهج مونتسكيو، لابد أن نشير إلى بعض المسائل الهامة التي قد تعطينا جوابا عن التساؤل الأخير حول إمكانية تطبيق المنهج العلمي (الرياضي) على الظواهر الإنسانية والاجتماعية. وهذا ما يقودنا إلى إعادة طرح نفس التساؤل بصيغة

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**.. L. I. ch. 3.

[2]- ألـتوسر. مرجع سابق. ص. 31.

أخرى: نعم ما أجمل أن يسير الإنسان وفق نظام ثابت منظم ومرتب من دون أي خلل. فهل ذلك ممكن فعلا أم لا؟ وإذا كان الرد بالسلب، فما المانع من ذلك؟

لقد أثبتت الكثير من التجارب اللاحقة عن صعوبة، إن لم نقل، استحالة ذلك، والسبب يعود حسب مونتسكيو إلى الحرية، حرية الإنسان ذاتها، والذكاء –كمميزات خاصة بالإنسان– اللذان يظهران كعاملان لزرع الفوضى والاضطراب. وهذا ما نجده في قوله: "الإنسان ككائن له وجود فيزيائي، فهو مثله مثل باقي الموجودات الأخرى، تحكمه قوانين ثابتة. ولكونه كائن يتميز بالذكاء على باقي الكائنات الأخرى، فهو الوحيد الذي ينقض وبلا توقف القوانين التي شرعها الله، يغير ويبدل تلك التي وضعها هو."[1] حرية الانسان تدفعه إلى عدم طاعة القوانين الثابتة والتمرد عليها، وهذا ما يشكل ثغرة في تناسق وترتيب مسائل الكون وأموره[2]. حرية الإنسان هذه ليس لها من سلطة وقوة سوى الرفض والمخالفة، ونقض القوانين وعدم الانصياع لسلطان العقل، رغم أن باقي الكائنات الأخرى من حيوان ونبات وغيرهما نجدهم كلهم يمتثلون لقوانين الطبيعة التي تسيرهم منذ الأزل، و الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يتمرد عن القوانين رغم أنه هو الوحيد العاقل والواعي. لهذا كان لزاما وضع القوانين، وجعل هذا المتمرد تحت سلطانها من أجل وضع قيود لتلك الحرية المفرطة والمطلقة. يجب وضع ترسانة من القوانين المكتوبة التي تمنع وتعاقب، أي وضع مشروعية شكلية (légalité formelle) تمنع الأشخاص من تجاوز حدود المعقولية، وهو العمل الذي يقوم به المشرع، سواء بالقوة أو بالطاعة. هذا العمل ليس اختراعا جديدا بل هو حمل الناس للعودة إلى المبادئ الأولى فقط، أي إلى طبيعة الأشياء، لأن القوانين الإنسانية موجودة قبل وجود الإنسان، أي هي سابقة له بصورة مثالية (بتعبير أفلاطوني) فليس هو من صنعها وأوجدها. قبل وجود القوانين القائمة كانت هناك علاقات عدالة ممكنة.

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. I. ch. 1. P. 11.
[2]- Starobinski : **Montesquieu par lui-même**. P. 72

نلاحظ إذن كيف استطاع مونتسكيو أن يوظف الإرث الفكري المتطور في المجال الفلسفي والعلمي لعصره، حيث نجد بصمات كل من سبينوزا ولوك وغاليليو ونيوتن. كما نجد كذلك تأثير أفلاطون بقوة عليه.

فبعد أن عرفنا منهج مونتسكيو، وهو جديد، يكون بلا فائدة إن لم يؤدي إلى إنتاج شيء جديد وخارج عن المألوف. فما هي إذن اكتشافات مونتسكيو الجديدة والإيجابية؟

الجواب نجده عنده ومباشرة في مقدمة الكتاب قائلا: *"لقد تفحصت البشر ذي بدء، واعتقدت، في تنوع القوانين والعادات اللامتناهي هذا، إنهم لم يكونوا فقط منقادين بأهوائهم، لقد وضعت المبادئ ورأيت الحالات الخاصة تنحني من ذاتها تقريبا وتواريخ جميع الأمم لم تعد تشكل سوى تتمة، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر أو يتعلق بقانون أعم..."*[1] فهذا هو اكتشاف مونتسكيو وهذا هو موضوع بحثه.

ولعل أهم ما يشهد به لمونتسكيو هو، ضمه وإدراجه للظواهر السياسية ضمن صيرورة الحضارة، بالنسبة له الفعل السياسي يندرج في الكل التاريخي والثقافي[2]. أي أنه جعل من علم السياسة علم للحرية وللديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطن – وهذا هو الجانب الذي نركز عليه أكثر في دراستنا هذه – وهي دراسة نخرج فيها عن الاطار الكرونولوجي التاريخي لهذا المؤلف نحو الحاضر وربما المستقبل، لأن دراسة تاريخ الأفكار السياسية لمختلف الأجيال المتعاقبة ليست فقط مجرد دراسة علوم الماضي فحسب، بل هي دراسة المستقبل الدائم والأبدي. لماذا المستقبل؟ المستقبل هو دائما عنوان للتغيير والتجديد والتحديث، بالتالي يحمل الفعل الثوري. إلا أن ظروف القرن الثامن عشر تتطلب من الباحث، ومن الفيلسوف أن يكون أكثر حنكة وحكمة حتى يتفادى الرقابة والضغوط التي كان يتعرضون لها، فلجأ مونتسكيو إلى حيلة حتى لا يثير انتباه السلطات آنذاك، وهي

[1]- Montesquieu. **De l'esprit des lois**. Introduction. P. 3.
[2]- Bicentenaire de l'esprit des lois. P. 11,12.

استخدام أسلوب الماضي البعيد، كاليونان وروما القديمة، معتمدا على أمثلة حول أنماط الحكم السائدة لديهم، مفندا أخطائهم ومنددا بظلمهم، دون أن ينسى مدح ما أصابوا فيه وتمجيده، وأمثلة ذلك كثيرة كالرسائل الفارسية.

إن المجتمعات آنذاك كانت تبحث عن رؤى مستقبلية، تبحث عن حلول تخرجها من الظلمات التي أدخلتهم فيها الكنيسة، وكانت تفتش عن سبل التحرر من القيود المفروضة عليها. لهذا لجأ مونتسكيو إلى نقل ذلك الماضي نحو حاضر وهمي تصوري من خلال وصفه للدستور الإنجليزي، وهي نفس الحيلة التي اعتمدها روسو رغم طبعه الثوري. كي يفلت من الرقابة والضغوط، ابتدع روسو فكرة العقد الاجتماعي من خلال تصوره لماضي البشرية التاريخي، بسلبياته وإيجابياته، والذي لم يعشه أي مجتمع بصورة فعلية وواقعية عبر التاريخ. على الفيلسوف إذن، أن *"يكون ملاحظا للماضي وللحاضر، هادئ الأعصاب، وأن لا يجعل ويُنَصِّب نفسه نبيا لمدينة أو لدولة (cité) المستقبل*[1]" وهو مثال ينطبق على كل مفكري القرن الثامن عشر، كما ينطبق على حال كل من يعيش اليوم في ظروف شبيهة بتلك. فالإنسان الذكي لا يواجه أمواج البحر أو الأعاصير بصدره محاولا صدها، لأن مصيره معروف. بل عليه أن يقف جانبا حتى تهدأ العاصفة ثم يسلك سبيله نحو هدفه وغايته بوسائله الخاصة وذكائه.

لنعد الآن إلى انجلترا ودستورها الذي تأثر به مونتسكيو، فهل هي فعلا كما وصفها وامتدح نظامها ودستورها، أم أن الواقع الفعلي شيء آخر مغاير تماما؟ لا شيء تقريبا مما وصفه مونتسكيو يقترب من واقع انجلترا الفعلي. لقد قام برحلة افتراضية وهمية إلى هذا البلد، انجلترا التي وصفها هي ضرب من الوهم والخيال. إنه حلم الجميع. ماهي انجلترا الحقيقية؟

[1]- bicentenaire de l'esprit des lois……P. 13

انجلترا القرن الثامن عشر ليست ذلك البلد الرائع، بلد الحرية والحقوق. نظام الحكم فيها أوليجارشي، فيه استفحل الفساد والرشوة والرداءة. التقاليد السياسية كانت جد مخزية ورديئة، مجتمع يسود فيه الاستغلال والفقر والعوز. فحالتها الواقعية ليس بأحسن حال من واقع باقي الدول في أوربا. لكن وصف مونتسكيو لها جاء مغايرا بل ومعاكسا تماما للواقع. لماذا؟

مجد مونتسكيو الدستور الانجليزي في روح القوانين، وهذا ما ورد في الفصل السادس المشهور من الكتاب الحادي عشر. هذا المؤلف انتشر بصورة واسعة في أوربا آنذاك، مما سمح لعدد كبير من القراء أن يزوروا انجلترا عبر صفحاته، ويكتشفوا هذا البلد العظيم الذي تسود فيه الحرية والعدالة والنظام والتحضر. لكن لا أحد يعرف حقيقة وواقع انجلترا الفعلي. لقد كان هدفه من اعتماد هذا الأسلوب هو محاربة الاستبداد والظلم، وانتقاد وفضح ممارسات الملوك والأمراء، والتنديد بالمتعصبين والمغتصبين لحقوق الأبرياء. إلا أنه يستدرك في نص آخر، جوفا منه أن يتلقى تفنيدا لوصفه هذا من أحد يكون قد زار انجلترا فعليا قائلا: *"لست أنا من أتفقد إذا كان فعلا الانجليز يتمتعون حاليا بهذه الحرية أم لا . لكن يكفيني أن أقول وأشير إلى أنها موسومة في قوانينهم، ولا أذهب أبعد من هذا."* [1] وهذا هو السبب الذي جعل مونتسكيو يختار انجلترا كمثال، لأن فعلا دستورها وقوانينها هي الوحيدة التي تكرس الحرية والعدالة، لكنها حريات وحقوق غير تامة وغير كاملة. في انجلترا نتحدث عن السياسة ونكتب فيها، لكن في فرنسا أو سويسرا وغيرهما من البلاد الأوربية، لا نجد أثرا للسياسة، بل ما نجده سوى إرادة الملك أو الأمير. في انجلترا هناك نظام دستوري قائم، لكنه متحايل، وهناك برلمان منتخب؛ نقول إنه نظام يحمل في طياته إمكانية الحلول والتطور، كأن نقول أن البذرة الأولى للحرية والديمقراطية موجودة، ينقصها فقط المناخ الملائم لتنتش وتنمو وتتطور.

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 192.

هنا تكمن عظمة هذا المفكر في آرائه وأحكامه الأخلاقية (jugement moraux) قبل براعته في العلم القانوني والدستوري، هذا ما نلاحظه من خلال سعيه لفضح الممارسات الاستبدادية التي تتصف بها تلك الأنظمة المستبدة والفاسدة. فكانت أعماله وحياته كلها مسخرة لمحاربة هذا النوع من الأنظمة، والتأسيس لأنظمة ولدول يسود فيها الحق والقانون الذي يجب أن يعلو فوق الجميع.

هذا هو اكتشاف مونتسكيو، وهذا هو موضوع بحثه، وهكذا استغل أحداث التاريخ وجعل منها مادته الخام والأولية لموضوعه: *"لا ابتداعات تفصيلية بل مبادئ شاملة تسمح بفهم التاريخ البشري وكل تفاصيله*[1]." فما هي هذه المبادئ التي اكتشفها إذن مونتسكيو، والتي تجعل التاريخ مدركا بهذه الطريقة؟

قبل الإجابة على هذا السؤال الواسع، لابد من الإحاطة أولا ببناء وهيكل مؤلفه "روح القوانين" والذي سنفصل قليلا في بعض فصوله. المؤلف مقسم إلى ستة أقسام وكل قسم مقسم إلى كتب (إحدى وثلاثين كتابا) وكل كتاب إلى مجموعة فصول.

القسم الأول؛ الكتاب الأول منه هو الذي وصفه هيوم بأنه أكثر ميتافيزيقية من الكل، والذي فيه تحدث عن القوانين بصفة عامة، وتعريفها، وعن القوانين الطبيعية والوضعية. من الكتاب الثاني حتى الكتاب الثامن فيه تحدث عن نظرية الحكومات، عن طبيعتها ومبدأها، نظرية مدعمة بالكثير من الدعائم التاريخية.

القسم الثاني؛ يبدأ من الكتاب التاسع حتى الكتاب الثالث عشر. فيه تحدث عن أمن وسلامة الدولة داخليا وخارجيا، وكذا عن الحرية عامة، والحرية السياسية خاصة، في علاقتها بالقانون والمواطن والاقتصاد.

[1]- ألتوسر: مرجع سابق. ص. 41.

القسم الثالث؛ يبدأ من الكتاب الرابع عشر حتى الكتاب التاسع عشر. فيه عرض نظريته الشهيرة عن المناخ وطبيعة الأرض وعلاقتها بالقانون، ودور العادات والتقاليد في ذلك. وهذا ما يشكل "روح القوانين."

القسم الرابع؛ يبدأ من الكتاب العشرين حتى الكتاب الثالث والعشرين. فيه تحدث عن القانون وعلاقته بالتجارة.

القسم الخامس؛ يبدأ من الكتاب الرابع والعشرين إلى الكتاب السادس والعشرين، يتضمن حديثا عن دور الدين وعلاقته بالقانون في كل دولة.

القسم السادس والأخير؛ يمتد من الكتاب السابع والعشرين حتى الكتاب الواحد والثلاثين، وهي عموما كتب في التاريخ. فيها تطرق لتطور القوانين لدى الرومان ولدى الفرنسيين، وفيها عرض لأصول القوانين الإقطاعية، وخصص كتاب أظهر فيه طريقة تأليف القوانين عامة.

للقوانين إذن، علاقة مع جملة من المبادئ المحيطة بها والمفروضة على الإنسان والتي لا يختارها، كالطبيعة عامة، والمناخ والتضاريس والموقع الجغرافي، ولها علاقة أيضا مع طبيعة نظام الحكم السائد (طبيعة الحكومة) والدين والعادات والتقاليد الخاصة بكل شعب، وهذا ما عبر عنه مونتسكيو بـ "روح القوانين". إنها كل هذه الظروف والأسباب، السياسية والأخلاقية والدينية والفيزيائية والاقتصادية، والتي تساهم كلها في تحديد القوانين في أبعد الحدود. *"الهدف من روح القوانين هو البحث، عبر مختلف المؤلفات للقانون المقارن (droit comparé) بتنوعاته قديمه وحديثه وبغربيه وشرقيه، عن العلاقات بين القوانين وعواملها المختلفة"*[1]

[1]- Bicentenaire de l'esprit des lois…P. 72.

إنها نظرة شاملة، وفي نفس الوقت رؤية الروابط الموجودة بين الأشياء. إلا أن كتاب مونتسكيو هذا عادة ما وصفه الدارسون والنقاد بأنه متصف بالفوضى وعدم التناسق بين أفكاره وفصوله، وهذا ما صدمهم في نفس الوقت. فعلا، إن المتأمل في نصوصه يرى فيها عدم وجود تسلسل وترابط في الأحداث، فهو يقفز من طفرة إلى طفرة ومن نظرة آنية إلى أخرى دون أن يجعل بينها رابط وأن تكون متناسقة بصرامة. لماذا هذه الفوضى وعدم التناسق هذا في كتابات مونتسكيو؟

إن ما هو معروف لدى مونتسكيو، عن أسلوبه في البحث والنظر، وذلك من خلال مختلف أسفاره، إنه دائما يبحث أينما حل عن مكان مرتفع في تلك المدينة حتى يتمكن من بسط نظره على كل شيء وتكون لديه نظرة شاملة (مشهد بانورامي)، ما يسمح له بمشاهدة تتابع الأحداث والأسباب في الوقت نفسه وبصورة آنية. كأنه تتكون لديه نظرة عمودية للظواهر. "فوضى روح القوانين هي ثمرة هذه النظرة العمودية، والذي من أعلى مبادئه يرى وتظهر له كل النتائج والتبعات في تزامن عظيم، مثل المدينة التي تنتظم في أسفل البرج العالي. الكل يدرك في نفس الوقت ولكن الكل مرتبط ببعضه البعض ومتماسك. من هذا العلو النظام والترتيب لا يهمان كثيرا، والتفاصيل متضمنة في الكل[1]." إن هذه الفوضى وعدم التسلسل اعترف بهما مونتسكيو ولم بنكر ذلك، لكنه يرد على منتقديه ويبرر ذلك بحجج. فهو يقول أن على القارئ تصور وتخيل الأفكار التي تصل بين الأحداث والظواهر التي تبدو له متباعدة فيما بينها. لأنه يرى وينظر من الأعلى، من نقطة لنقطة، وينتقل من فكرة إلى أخرى، ومن حدث لحدث، لكنه يعي هذه المسافات التي بينها من دون أن يضع لذلك سبيلا. فعلى الذكاء الإنساني أن يقوم باكتشافها بنفسه وتبصرها بطريقته.

[1]- Starobinski : Op.cit. P. 39.

مبادئ مونتسكيو هذه التي قال عنها أنها تضفي ترتيبا معينا للتاريخ كان عليها أولا إضفاء ترتيب على الكتب التي تعرضها. فكيف نبحث عن هذه المبادئ وأين نجدها في وسط هذه الفوضى؟ في أي قسم في أي كتاب وفي أي فصل؟ أين نجدها فعليا؟

سنقوم بعرض بعض أهم مبادئه ونظرياته التي اكتشفها، من خلال مختلف مؤلفاته لاسيما في روح القوانين. لكن بعد أن نتعرف على أنواع القانون أو نوعي القانون: القانون الطبيعي والقانون الوضعي.

I. في القانون الطبيعـي:

أشرنا سابقا إلى أن مونتسكيو يقر بأن القوانين الإنسانية موجودة قبل وجود الإنسان، أي سابقة له. ومنه نفهم أنه ليس هو صانعها وواضعها، وهذا ما صرح به قائلا: "قبل كل هذه القوانين، كانت هناك قوانين الطبيعة، هكذا كانت تدعى، لاشتقاقها من نظام وجودنا. ولمعرفتها جيدا يجب النظر إلى الإنسان قبل ظهور المجتمعات، فقوانين الطبيعة هي التي يتلقاها في مثل هذه الحالات."[1]

هناك تقارب في وجهات النظر بين مونتسكيو والمشرعين الكلاسيكيين، سواء من المعاصرين له أو من السابقين، حول مفهوم القانون الطبيعي على غرار جروتيوس (Grotius)، وبورلاماكي (Burlamaki)، وجون دوما (J.Dumat).

- **تعريف جروتيوس:** يعرفه كما يلي: "القانون الطبيعي هو القاعدة (Règle) التي توحي لنا بالعقل السديد۞. التي تخبرنا أن فعلا ما يكون مقبولا أخلاقيا أو غير مقبول،

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. I. Ch. 2. P. 12.

۞ - يعلق على هذا المصطلح "فيلون" (Philon) في كتابه: « Toutes homme bon est libre » العقل السديد هو قانون لا يعرف كيف يكذب، فهو لم يوضع للفانين (mortel) من طرف فان، لم يوضع هكذا كقانون بدون حياة ويدون على صفحات أو أعمدة، غير نشطة. فهو لن يفسد لأنه من صنع وخلق الحي الذي لا يموت...(التعليق موجود في كتاب R. Shackleton P. 38)

وذلك بحسب مطابقته أو عدم مطابقته الضرورية للطبيعة العاقلة، وبناء على أن الله هو خالق الطبيعة، فهو الذي يأمر أو يمنع ذلك الفعل."[1]

- **تعريف بورلاماكي**: "نعني بالقانون الطبيعي ذلك القانون الذي فرضه الله على جميع الناس، وهو القانون الذي لم يمكن لهم معرفته واكتشافه فقط بنور العقل، مع الأخذ بعين الاعتبار لطبيعتها وحالتها."[2]
- **تعريف جون دوما****: يقر دوما بوجود نوعين من القوانين: القوانين الثابتة (Immuables) وهي غير قابلة للتبدل. والقوانين التعسفية (Arbitraires) التي هي من وضع البشر، وتعرف بالقوانين الوضعية. النوع الأول هي التي يسميها دوما القوانين الطبيعية، وهي من صنع الإله، تمثل العدل والعدالة، وهي مطلقة، تحكم الماضي والحاضر والمستقبل، وجديرة بالدراسة من أجل الفهم (فهم واقعنا). الدارس لها يدرك، ومنذ الوهلة الأولى، على أنها قائمة على أسس ومبادئ لا نصل إليها إلا بنور العقل، أي بتفحص عقلاني للطبيعة الإنسانية وغايتها.[3] فهو إذن كغيره من المشرعين يؤمن ويقر بأسبقية العدالة والقانون الطبيعي –حسب المفهوم الميتافيزيقي للكلمة– عن المجتمع والإنسان وعن كل القوانين الوضعية. فالقانون الطبيعي إذن، هو مبدأ أو قاعدة قبلية من وضع الإله والذي يدرك بواسطة العقل.

نلاحظ إذن، ومن خلال كل هذه التعاريف، وجود تقارب كبير بينها، وهذا ما أيده مونتسكيو نفسه، حيث أبقي على نفس التعريف للقانون الطبيعي تقريبا. في نص من "**رسائل فارسية**" يؤكد ويعلق على أن العدالة أبدية أزلية، وهي ليست نابعة من المعاهدات

---

[1]- H. Grotius : **le droit de la guerre et de la paix**. P. 38.

[2]- R. Shackleton : **Montesquieu**…P. 191.

**- هو صاحب كتاب (Les lois civiles dans leur ordre naturel. 1689) وهو كتاب أعجب به كثيرا مونتسكيو. تضمن هذا الكتاب تصديرا عنوانه: "رسالة في القوانين" (Traité des lois) وهو بحجم كتاب تقريبا. الفصل الواحد والعشرين فيه وهو الأهم عنوانه: "في طبيعة وفي روح القوانين" (De la nature et de l'esprit de lois) وربما منه استلهم واقتبس مونتسكيو عنوان مؤلفه "في روح القوانين". Voir R. Shackleton P. 191)

[3]- R. Shackleton : **Montesquieu**…P. 192.

والاتفاقيات الإنسانية[1]. ومنه نفهم أن العدالة مستقلة تماما عن القوانين التي وضعها الإنسان لأن العدالة أسبق وأقدم من الإنسان ومن كل المجتمعات. نفس الفكرة نجدها في "**روح القوانين**" إذ يقول: *"الكائنات الخاصة الذكية يمكن أن يكون لها قوانين من وضعها، لكن لها أيضا قوانين لم تضعها هي لنفسها...قبل وجود هذه القوانين الموضوعية، كانت هناك علاقات ممكنة للعدالة. إن القول بوجود أو بعدم وجود شيء عادل أو غير عادل سوى ما تأمر به أو تنهى عنه القوانين الوضعية، هو قول بعدم تساوي كل أنصاف أقطار الدائرة قبل رسمها*[2]."

من خلال هذه المنطلقات، رفض مونتسكيو فكرة العقد الاجتماعي، ووجه نقدا لاذعا لـ: هوبز، خاصة، رافضا نظرته عن القانون الطبيعي الذي لا يرى فيه سوى حرية الإنسان التي تعني فعل كل ما من شأنه أن يحفظ حياته ووجوده، وأنكر كذلك وصفه لحالة الطبيعة على أنها حالة حرب الكل ضد الكل. استغرب مونتسكيو من هذا الوصف الذي قال عنه أن الذي يدافع عن نفسه يستلزم الهجوم، بالتالي نتصور الناس قد نزلوا من السماء أو خرجوا من الأرض وكلهم مسلحون كالجيوش التي تتقاتل باستمرار. ليست هذه هي حالة الإنسان.[3]

من المؤكد أن كل الناس ولدوا داخل أسر، بالتالي هم يعيشون في مجتمع، وهي حياة قائمة على الحب (الزواج)، والتربية (الأولاد)، والاحترام والاعتراف المتبادل والتعاون والتآزر (المجتمع المدني)، لتحقيق حاجيات الناس مع بعضهم البعض في علاقات تبادل. فالكل يتنفس السلم ويبحث عن الأمن، حسب تعبير مونتسكيو. لماذا؟ لأن كل العوامل المحيطة بحياة الناس تدعوهم للتقرب بعضهم من بعض وليس العكس، كما تصور ذلك هوبز. فالخوف يدفع بالإنسان إلى الفرار والهروب، أو يجعله يقترب من غيره ليحتمي به. الملل

[1]- Montesquieu : **Lettres persanes**. POKET, Paris 2014. L. 83. P. 161

[2] - Montesquieu : **De l'esprit des lois.** L. I. Ch. 1. P. 10.

[3]- Montesquieu : **Œuvres complète**. **Mes pensées**. Bibliothèque la pléiade, Gallimard, Paris. 615 (1266-II, F 116 V°). P. 1139.

والسأم يقودانه إلى البحث عن الأنس الذي يوحده مع غيره. فأين هي الحرب هنا؟ إن وصف هوبز للحالة الطبيعية، حسب مونتسكيو، هو وصف يناسب أكثر عالم الحيوان، وعالم الأسود. فهو مقتنع أن مثل هذه الحالة تولدت بعد ظهور المجتمعات، وبعد أن اجتاح وغمر الإنسان روح العظمة والكبرياء، وبعد أن حاول أن يسيطر على الغير وتوجيه المجتمع لصالحهم. *"الناس كانوا قبل إنشاء المجتمعات متساوون، لكن بعد ذلك بدأ يتجاوز ويتطاول بعضهم عل بعض بعدما بدأ يشعر بالقوة أكثر من غيره."*[1] إنه وصف مناقض لوصف هوبز الذي جعل من المجتمع البشري مجتمع الذئاب "الإنسان ذئب للإنسان"، بينما مونتسكيو يسمي الإنسان بـ "الكائن الخاص الذكي".

لم يهتم مونتسكيو بأصل المجتمع ولا ببداية ظهوره، كما فعل ذلك فلاسفة العقد الاجتماعي، والذي رفض كل مبرراتهم ولم يقتنع بها أصلا.[2] فهو يؤمن بفكرة وجود خالق لكل شيء هو الله، هذا الاعتقاد جعله مونتسكيو أول القوانين الطبيعية نظرا لأهميته.

تصنف القوانين الطبيعية إلى صنفين، حسب تصنيف روبرت شاكلتون (R. Shackleton)، والتي نصنفها في قائمتين من دون التفصيل فيها كثيرا، بل نكتفي بسردها فقط مع ذكر مواطنها التي وردت فيها عند مونتسكيو. الصنف الأول من القوانين الطبيعية تدعى بالقوانين الرئيسية والمهمة، بينما الصنف الثاني هي القوانين الطبيعية الثانوية، وهي أقل أهمية من الأولى.[3]

1) **الصنف الأول**: القوانين الطبيعية الرئيسية.

- السلم أو الأمن (La paix)
- الحق في الغذاء (Se nourrir)
- الجاذبية الجنسية (الغريزية) (Attraction sexuel)

[1]- Montesquieu : **Œuvres complète**. **Mes pensées**. 615 (1266-II, F 116 V°). P.1140
[2]- voir Montesquieu : **Lettres persanes**. L. 94. P. 175.
[3]-Voir R. Shackleton. **Montesquieu**…P.194

- الرغبة في الحياة داخل المجتمع. (Le désir de vivre en société)

هذه القوانين الأربعة يضاف إليها الاعتقاد بالله والذي سبق ذكره قبل هذه القائمة، كلها وردت في روح القوانين في الفصل الثاني من الكتاب الأول. ونجد قوانين أخرى في نفس الكتاب وفي بعض مؤلفاته الأخرى منها:

- حق الانجاب في سن معينة.
- حق الدخول في سن الرشد (البلوغ) في سن محددة.

هذين القانونين ورد ذكرهما في الفصلين الثالث والرابع عشر من الكتاب السادس والعشرين.

- غريزة حب البقاء والمحافظة على الذات. وهو الذي ورد ذكره في الكتاب الأول والعاشر في فصليهما الثالث.
- العدالة (La justice) نجدها في الفصل السابع من الكتاب الخامس عشر.

كل هذه النصوص التي وردت فيها هذه القوانين الطبيعية تأكدت فعليا منها. لكن وجدت قوانين أخرى طبيعية ذكرها شاكلتون كالحرية والأهلية على التفكير، إلا أنها وردت في كتب أخرى لم أتمكن من التحقق منها، بسبب اختلاف الطبعات وكذا ترقيم الفقرات لاسيما كتاب "mes pensées".

2) **الصنف الثاني**: القوانين الطبيعية الثانوية.

- حق الدفاع عن النفس (Se défendre). ورد ذكره في عدة نصوص من روح القوانين منها في: ك.6. ف.13. وكذلك ك.10. ف.2 و3.
- الدفاع عن حياء (حشمة) النساء الطبيعي. نجده في الكتاب 26 الفصل 3.
- لا يحق لامرأة أن تتهم زوجها ولا لولد لوالده. في ك.26. ف.4.
- على الطفلة أن تعترف بجميل والدها وفضله عليها. ك.26. ف. 5.
- واجب بل وحق الوالدين في تربية الأبناء والإنفاق عليهم. ك.26. ف.6 و14.

- على الفتاة احترام والدتها والمرأة لزوجها. ك.26. ف.14.

الصنف الأول من القوانين الطبيعية التي ورد ذكرها في القائمة الأولى ليست قوانين بأتم معنى الكلمة، وهذا باتفاق أغلب المشرعين. فهي ليست معيارية، بل تقوم بوصف ظروف الإنسان. فمونتسكيو لم يقل مثلا يجب على الإنسان أن يؤمن بالله، أو يجب أن يتغذى ويأكل، أو يجب أن يولد حرا، أو يجب أن يكون عاقلا... لكنه قال الإنسان يؤمن بالله، الإنسان يتغذى (L'homme se nourrit)، ويولد حرا، وعاقلا... فهي قوانين لا تعبر عن أوامر إلزامية وأخلاقية، وتبقى خارج دائرة الاجتهاد القضائي.[1]

أما الصنف الثاني الوارد في القائمة الثانية، فهي عبارة عن أوامر وإيعازات على بعض المسائل الفرعية التي وردت في الصنف الأول وغالبيتها نجدها في الكتاب السادس والعشرين، وهي أقل أهمية من الصنف الأول.

II.في القانون الوضعـي:

حالما وجد الناس في المجتمع، بدأوا يفقدون الإحساس بضعفهم، والتساوي الذي كان يسود بينهم يتوقف وينتهي وتبدأ حالة الحرب. *"هذه الحالة تجعل من كل مجتمع خاص يشعر بقوته. هذا ما ينجر عنه حالة الحرب بين الأمم. الخصوصيون في كل مجتمع، حين يشعرون بالقوة والعظمة، يقومون بتوجيه كل المزايا الأساسية لهذا المجتمع لصالحهم، هذا ما يخلق بينهم حالة من الحرب والصراع."*[2]

يشير مونتسكيو، هنا، إلى وجود حالتين من الحرب والصراع اللتين تظهران بعد ظهور ونشأة المجتمعات وليس قبلها. الحالة الأولى (الحرب) هي التي تكون بين الأمم والدول المختلفة؛ والحالة الثانية (الصراع) تكون بين الأفراد داخل نفس المجتمع أو الدولة، بين القوي والضعيف. الحالة الأولى، تستدعي وضع قانون للناس الذين يعيشون على

[1]- Voir Shackleton. Opcit. P.94.
[2]- Montesquieu : de l'esprit des lois. L. I. ch. 3. P. 13.

كوكب واحدة، الذي يتميز بتنوع عرقي وديني وجنسي وغيره من المميزات التي يتميز بها المجتمع البشري كله. هذا القانون من شأنه تنظيم العلاقات بين الأمم والدول فيما بينها، لتفادي وقوع الحروب والنزاعات، وهو الذي سماه مونتسكيو بـ: "**القانون الدولي العام**" بالمعنى الحديث للكلمة، أو قانون شرع الأمم (Droit des gens). أما الحالة الثانية، هي الأخرى تستدعي وضع قانون من نوع آخر يحكم وينظم علاقات المواطنين بالسلطة السياسية (الحكومة)، حتى يحفظ الأمن والاستقرار والنظام العام داخل المجتمع الواحد. هذا القانون سماه مونتسكيو بـ: "**القانون السياسي**" (Droit politique). وهناك قانون آخر ينظم علاقات المواطنين فيما بينهم ويحل النزاعات والخصومات التي قد تنشب من حين لآخر. وهو الذي سماه بـ: "**القانون المدني**".

القانون الدولي العام، هو قانون من شأنه تنظيم العلاقات بين الأمم والدول. وهو قانون يسعى لنشر الخير والقيم في حالة السلم، أما في حالة الحرب فيعمل ويسعى على تقليل الأضرار التي قد تنجر من الحرب. فالحرب عند مونتسكيو هي شر لابد منه. لماذا؟ يقول: *"إن الحرب غايتها النصر، وغاية النصر الغزو، وغاية الغزو الحفاظ على الذات. فمن هذا المبدأ والمبدأ السابق، يجب أن تنبثق كل القوانين التي تشكل القانون الدولي العام."* [1] وهو قانون يعمل من أجل المحافظة على المصالح العليا للدول، لأنه كان ينبغي عليه أن يكون قائما على الحق والقيم العليا للإنسانية.

نفهم من كل هذا أن الهدف من وجود مثل هذا القانون، بالدرجة الأولى، هو الحفاظ على الأمن والسلم الدوليين، وتفادي الحروب والنزاعات التي تفضي غالبا إلى الاحتلال، بحكم القوة والعظمة التي يشعر بها تجاه غيره ليتقوى أكثر. وهذا ما كانت تقوم به الامبراطورية الرومانية عبر تاريخها، والتي احتلت تقريبا كل دول حوض البحر الأبيض المتوسط. كما يجب أن يتضمن كذلك هذا القانون نصوصا تنظم العلاقة بين الدول في

[1]-Montesquieu : de l'esprit des lois. L. I. ch. 3. P. 14.

حالة الحرب حتى تكون أقل ضررا، وكذلك كيفية التعامل مع الأسرى، مع المدنيين، وكذا ترتيب حالة ما بعد الحرب. يعترف مونتسكيو بأن مثل هذا القانون غير قائم على أسس ومبادئ عقلية تستند إلى الحق والقيم، كما أن ليس له صفة الإلزام، إذ غالبا ما يخرق ولا يحترم حين يحتكم الناس للقوة والعنف. وهو الوضع الذي يؤكده هيجل بعده ويعمل على معالجته في كتابه "أصول فلسفة الحق".

القانون الثاني الذي تتضمنه القوانين الوضعية، كما حددها مونتسكيو، هو القانون السياسي. لا يخلوا أي مجتمع من مثل هذا القانون، لأنه لا يمكن أن يستمر في الوجود من دون وجود حكومة أو سلطة سياسية بمؤسساتها وهيئاتها المختلفة، والتي من شأنها أن تنظم هذه العلاقة بينها وبين مواطنيها. "اتحاد كل القوى الخاصة (forces particulières)، يقول جرافينا (Gravina) يشكل ما يسمى بـ: "الحالة السياسية" (état politique). إن هذه القوى الخاصة لا يمكن لها أن تتحد من دون اتحاد وتضافر كل الإرادات. اتحاد هذه الإرادات، كما يقول جرافينا، هو ما يسمى بـ: "الحالة المدنية" (état civil)."[1]

الحالة السياسية والحالة المدنية هما اللتان ستحددان وترسمان –كما سنرى ذلك لاحقا في نظرية الحكومات ونظرية الفصل بين السلطات– معالم مختلف أنماط الحكومات (طبيعتها ومبدأها)، وكذلك التنظيم السياسي الداخلي لكل حكومة فيما يرتبط بعلاقة مختلف الهيئات السياسية المشكلة للدولة ودورها في تحديد طبيعة السلطة السياسية ونمطها، خاصة نظرية الفصل بين السلطات. ويشير مونتسكيو، ومنذ البداية، إلى أن الحكومة الأكثر ملائمة للطبيعة هي تلك التي تتوافق فيها طموحات المواطن مع الطموحات الخاصة للسلطة السياسية.

بعد هذا التمييز بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، والأصناف التي يتضمنها هذا الأخير، بقي لنا تحديد المنهج الذي اتبعه، أو بالأحرى الذي يجب أن يتبعه كل مشرع

[1]-Ibid. L. I. ch. 3. P. 14.

يهتم بوضع وكتابة القوانين الوضعية إذ يقول: *"أتفحص أولا العلاقات التي تكون للقانون مع الطبيعة، ومع مبدأ كل حكومة، وكيف يكون لهذا المبدأ تأثير كبير على القوانين. سأحرص كل الحرص على إظهاره، وإن تمكنت من تحقيق ذلك، سترى كيف تصب القوانين من مصبها، لأنتقل بعدها إلى العلاقات الأخرى التي تبدو لي أكثر خصوصية."* [1]

يبدو هنا مونتسكيو، ومن خلال منهجه هذا، وفي للتعريف الجديد الذي وضعه للقانون، وأنه يسير وفق ذلك المفهوم. وهذا ما يقودنا إلى فكرة مهمة جدا وجوهرية في هذا الكتاب والتي تتمثل في خصوصية كل مجتمع وكل دولة، بحيث أن القوانين السياسية والمدنية لكل أمة ولكل دولة يجب أن تكون تعبيرا عن حالة خاصة تنطبق عليها وحدها فقط. وإن حدث أن كانت هناك قوانين دولة ما تنطبق وتصلح لدولة أخرى فذلك ليس سوى ضرب من الصدفة. وهذا ما سنراه بوضوح حين ندرس نظرية المناخ، إذ يجب أن تكون القوانين ملائمة لطبيعة الدولة ومبدأها، وكذلك للمناخ السائد. فقوانين المناطق الحارة ليست هي قوانين المناطق الباردة، كما للعادات والتقاليد والدين، الخاصة بكل شعب، دور في ذلك أيضا، إلى غيرها من العوامل. هذا ما يجب مراعاته إذن في وضع وسن القوانين والتشريعات، وهذا ما قصده مونتسكيو بقوله: "أتفحص أولا العلاقات التي تكون للقانون مع الطبيعة..." لأن كل أمة وكل مجتمع يختلف ويتميز عن غيره من حيث هذه العوامل، وهذا ما يستلزم حتما اختلاف القوانين والتشريعات من دولة لأخرى. وهذا ما يعرف في لغة مونتسكيو بـ: "روح القوانين"، والتي يجب مراعاتها وأخذها بعين الاعتبار وتفحصها قبل كل عملية تشريع. "هذا ما أريد تحقيقه في هذا الكتاب، أتفحص كل هذه العلاقات، إنها تشكل جميعا ما أسميه "روح القوانين"."[2]

نشير في النهاية إلى فرع مهم من القانون الوضعي، والذي لم يذكره مونتسكيو في الفصل الثالث من الكتاب الأول الذي فيه درس القانون الوضعي، هذا الفرع هو ما

[1] - Montesquieu : de l'esprit des lois.. P. 15.
[2]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. I. ch. 3. P. 15.

يصطلح عليه اليوم بـ: "القانون الجنائي" (Droit pénale)، وهو الذي استعرضه في الكتاب الثاني عشر في فصوله الأربعة الأولى. وكذلك في كتابه "مذكراتي". هذا الفرع نتطرق إليه في الفصل الخامس من هذا القسم من البحث، الذي ندرس فيه القانون وعلاقته بالحرية والمواطن، نظرا لارتباطه (القانون الجنائي) بالحرية، حرية المواطن السياسية. "الشعب الحر ليس ذلك الذي يعيش في إطار شكل من أشكال الحكومات، بل هو ذلك الذي يتمتع بشكل الحكومة القائمة على القانون"[1] والقانون الذي يشير إليه هنا مونتسكيو هو القانون الجنائي.

[1]- Montesquieu : **Œuvres complètes. Mes pensées**. **De la liberté politique**. 631*(884.II, F°.6). P 1152.

الفصل الخامس

في نظرية الحكومـات

الحديث عن أنماط الحكومات وتصنيفها والتمييز بينها، هو حديث في صلب العلم السياسي، وهو أحد أهم فروع القانون الدستوري العام والمقارن، ويعتبر هدف روح القوانين. *"هذا المؤلف في توجهه العام هو بحث وعرض خالص في العلم السياسي بالدرجة الأولى، وليس بالعكس من ذلك إعداد وتأسيس لنظرية أو لمذهب أو لنظام نقدي وإصلاحي."*[1] بكلمة واحدة، إنه يسعى لتحقيق هدف سياسي مثالي.

مونتسكيو في تصنيفه لأنماط الحكومات لم يخرج عما هو مألوفا عند سابقيه. آرسطو مثلا، قام بتقسيم ثلاثي للحكومات وهي: الملكية، الأرستقراطية، والديمقراطية. لكن مونتسكيو جمع الديمقراطية والأرستقراطية تحت مضلة الحكومة الجمهورية، ويقسم الحكومة الملكية إلى شكلين متميزين هما: الحكومة الملكية في معناها العام (المعتدلة)، والحكومة الاستبدادية. ومنه يكون تصنيف مونتسكيو على النحو التالي: النظام الجمهوري (بشقيه الديمقراطي والأرستقراطي)، النظام الملكي، النظام الاستبدادي. "هناك ثلاثة أصناف من الحكومات: الجمهوري (Républicain)، الملكي (Monarchique)، الاستبدادي (Despotique)."[2] تصنيف مونتسكيو هذا، لا يختلف كثيرا عن باقي تصنيفات عصره، لكنه توسع فيه أكثر وطوره.

في كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة للحكومات، قام مونتسكيو بالتمييز بين ما سماه بـ: "طبيعة" كل نظام أو كل حكومة وبـين "مبدأه".

[1]- Bicentenaire de l'esprit des lois. **Montesquieu et les formes de gouvernement**. P. 122
[2]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. II. Ch. 1. P. 17.

التعبير عن مبادئ مونتسكيو الجديدة، يكمن في الأسطر التي تميز بين "طبيعة" و"مبدأ" حكومة ما، لكل حكومة من الحكومات الثلاث التي صنفها طبيعتها ومبدؤها. الطبيعة هي: "ما يجعلها تكون بمثل ما هي عليه"، ومبدؤها هو: "الهوى أو الانفعال الذي يجعلها فاعلة." الأول يحدد هيكلها الخاص، والثاني يمثل أهواء وميولات الإنسان التي تحركه[1]." فالقوانين يجب أن ترتبط بطبيعة كل حكومة ومبدأها على حد سواء.

طبيعة الحكومة يجيب على السؤال: من الذي يمسك بزمام السلطة؟ كيف يمارس الحاكم السلطة؟[2] أما المبدأ فهو عبارة عن استعداد وقابلية الشعب لقبول شكل أو نمط معين من نظام الحكم. أو كما يعرفه مونتسكيو: "هو هوى أو انفعال خاص" أي عاطفة معينة تجاه كل شكل من أشكال الحكومات. فما هي هذه الحكومات؟ ما هي طبيعة كل منها وما هو مبدؤها؟ ما هو التمييز الذي أقامه مونتسكيو بين مختلف هذه الأنظمة الثلاثة من حيث الطبيعة والمبدأ؟

I. النظام الجمهوري:

أشرنا سابقا إلى أن هذا النظام يظم بداخله نمطين متميزين من انماط انظمة الحكم وهما: النمط الديمقراطي والنمط الأرستقراطي. هذا التصنيف يوحي إلينا مباشرة تلك الأنظمة التي سادت من قبل، كالنظام الأثيني–الإسبارطي والروماني القديم، وبعض الأنظمة المعاصرة لها والتي امتدت من العصر الوسيط في كل من البندقية (Venise)، وجنوة (Gènes).[3] هذه المدن، أو كما كانت تدعى آنذاك الدولة–المدينة، عرفت هذين الصنفين من أنظمة الحكم، إما الارستقراطي إما الديمقراطي، فهما يتميزان عن بعضهما البعض.

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. III. Ch. 1. P. 29.

[2]- ألتوسر: مرجع سبق ذكره. ص. 43.

[3]- Bicentenaire de l'esprit des lois. P. 124.

- **الحكومة الديمقراطية:**

"الحكومة الجمهورية هي التي يكون فيها الشعب برمته أو جزءا منه هو صاحب السيادة."[1] وطبيعة هذه الحكومة: إذا كانت ديمقراطية، فيها يكون الشعب هو السيد بكامله؛ أما إذا كانت ارستقراطية، فإن السيادة تكون بين يدي جزء فقط من الشعب وليس كله. *"إذا كان في النظام الجمهوري الشعب برمته هو صاحب السيادة القوية، يسمى هذا النظام بالديمقراطي؛ أما إذا كانت السيادة القوية بيد جزء فقط من الشعب، فهذا يسمى ارستقراطية."*[2] فالشعب هنا هو بمثابة الملك (الحاكم) أحيانا، ويكون هو المحكوم في أوقات أو حالات أخرى. كيف ذلك؟

يكون حاكما بفضل عملية الاقتراع التي يعبر من خلالها عن إرادته. فهو الذي يقوم بتسيير شؤونه بنفسه وسن القوانين وتشريعها. هذا ما يسمى بالديمقراطية المباشرة، أي يكون هو الحاكم (الملك). أما في حالة استحالة ذلك، يفوض الأمر إلى ممثلين ينوبون عنه في ذلك، وهذا ما يعرف بالديمقراطية النيابية أو التمثيلية. يؤكد مونتسكيو على مسألة مهمة وجوهرية في هذا النظام (الديمقراطي) والتي هي، ضرورة وضع وتحديد القوانين التي تنظم عملية الاقتراع (قانون الانتخابات). إنه أمر ضروري جدا في الحكومة الديمقراطية وهو بمثابة أحد أهم القوانين الأساسية. كما فصل أيضا في بعض النقاط التنظيمية والعملية (التقنية) التي من شأنها أن تساهم في سن وتشريع قوانين ملائمة ومناسبة لطبيعة هذه الحكومة لتجعلها تدوم وتستمر، وتؤسس **لدولة الحق والقانون**.

أولى هذه النقاط التي حددها مونتسكيو: ضرورة تحديد عدد المواطنين المشكلين لهذه المجالس المنتخبة (مجلس النواب)، حتى ندرك فعلا هل العدد يعبر فعليا عن إرادة الشعب ويمثل صوته برمته أو جزءا منه فقط. هنا مونتسكيو يعود مرة أخرى إلى التاريخ، ويزودنا

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L.II. ch. 1. P.17.
[2]- Ibid. L.II. ch. 2. P.17.

بأمثلة عن روما القديمة التي أرجع سبب سقوطها وانحطاطها إلى عدم احترام تحديد العدد، ووضع عدد كبير من الشعب (عدم تصنيفهم ضمن المواطنين) خارج أسوارها.[1] يضيف نقطة أخرى، لا تقل أهمية عن الأولى، تتمثل في عملية اختيار الوزراء والقضاة، والتي يجب أن تتم من طرف الشعب. إنها قاعدة أساسية في هذا النظام، أن يقوم الشعب بتعيين وزرائه (ministres) أي قضاته (magistrats)[2]. هذا النظام، يقول مونتسكيو، يحتاج، على غرار النظام الملكي، إلى مجلس الشيوخ أو الأمة (sénat) إلى جانب مجلس الشعب (النواب). أعضاء هذا المجلس كذلك يجب أن يختارهم الشعب بنفسه، كما في أثينا، أو أن يختارهم القضاة الذين اختارهم الشعب ونصَّبهم، كما في روما. مونتسكيو هنا يعترف بقدرة الشعب على الاختيار، اختيار ممثليه ونوابه الذين يمنح لهم بعض سلطاته ويتنازل عنها لصالحهم. "إنه يمتلك قدرة طبيعية على التمييز بين الكفاءات والبرهان على قدرته على الرؤية الحادة."*

- **الحكومة الارستقراطية:**

بعد أن تعرفنا على الحكومة الديمقراطية، نمر الآن إلى الحكومة الأرستقراطية. تكمن طبيعتها في كون السيادة توجد بين يدي جزء من الشعب وليس كله، كما في الحكومة الديمقراطية. *"قوة السيادة في الحكومة الأرستقراطية تكون بين يدي مجموعة من الأشخاص. هم الذين يضعون القوانين وهم الذين ينفذونها، أما باقي الشعب فلا يمثل بالنسبة لهم سوى رعايا لدى الملك في الملكية."*[3] ويشير مونتسكيو إلى بعض النقاط التفصيلية أو القوانين الأساسية التي تحكم هذا النظام، كما فعل ذلك مع الديمقراطية.

---

[1]- Voir Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. II. Ch.2. P. 18.

[2]-Ibid.

*- لتفاصيل أكثر، أنظر روح القوانين ك.2. ف. 2. ص: 20 و 21. أين نجد جملة من القوانين الأساسية التي يتميز بها النظام الديمقراطي. وهي النقاط التي ظهرت في عصرنا تخص عملية التنظيم الانتخابي، كنسبة المشاركة، مصير الأقلية،... وهي نقاط نتناولها مع ستوارت مل.

[3] - Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. II. Ch. 3. P. 22.

كما هو معلوم في النظام الجمهوري عامة، سواء في الحكومة الديمقراطية، أم في الحكومة الأرستقراطية، فكلاهما تقومان على التصويت (الانتخابات). إلا أن هناك فرق في التصويت بين الحكومتين، في الأرستقراطية، يقول مونتسكيو، لا يكون التصويت عن طريق الاقتراع، لأن في الأمر عوائق ومساوئ، بالتالي انتخاب الحكام (Magistrats) يكون عن طريق الاختيار لا الاقتراع، وذلك بسبب التركيبة الاجتماعية للمجتمع الأرستقراطي. فمن ماذا يتكون هذا المجتمع؟ ومن يختار فيه الحكام والنواب؟

الفئة التي تتحكم في المجتمع في الأرستقراطية، هم النبلاء والأشراف. فهو مجتمع قائم على التمييز والفوارق (نوع من الطبقية) المحزنة. في حالة ما إذا كان النبلاء يمثلون الأغلبية في المجتمع فهم بحاجة إلى مجلس الشيوخ (sénat) أو الأعيان أو الأمة، الذي يقوم بتنظيم شؤونهم وتسييرها. في مثل هذه الحالة، وحسب مونتسكيو دائما، الأرستقراطية تتجسد في هذا المجلس، والديمقراطية تتجسد في هيأة النبلاء، والشعب لا يمثل شيئا.[1] فهيأة النبلاء والأشراف هي التي تضع القوانين وتتولى تنفيذها، وهي التي تختار الحكام والمسؤولين في الدولة.

ويشير مونتسكيو في النهاية إلى ما يجب أن تكون عليه الأرستقراطية حتى تكون ناجحة ومثالية فيقول: *"أحسن أرستقراطية هي تلك التي لا يكون فيها جزء من الشعب الذي لم يكن لديه نصيب من القوة، والذي هو قليل العدد وفقير، عرضة للاضطهاد من طرف الفئة الحاكمة والمسيطرة."*[2] ويؤكد على مسألة أخرى مهمة جدا، تخدم الحكومة الأرستقراطية، وهي ضرورة أن تكون هذه الأسرة الأرستقراطية الحاكمة قريبة من الشعب بقدر المستطاع، وكلما كانت قريبة من الديمقراطية كلما كانت أكثر كمالا ومثالية والعكس صحيح، أي كلما ابتعدت عن الشعب وعن الديمقراطية كلما اقتربت من الملكية.

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. II. Ch. 3. P. 22.
[2]- Idem. P. 24.

بعد أن تعرفنا على طبيعة كل من الحكومة الديمقراطية والحكومة الأرستقراطية، بقي لنا الآن معرفة مبدأيهما. فما هو مبدأيهما؟

كلتا الحكومتان تنتميان إلى النظام الجمهوري، ومنه يكون لهما نفس المبدأ. إن مبدأ النظام الجمهوري هو "**الفضيلة**"، بالتالي مبدأ الحكومة الديمقراطية والأرستقراطية على حد سواء هو الفضيلة كذلك. ولابأس أن نعيد ونذكر مرة أخرى ماذا نعني بالمبدأ: إنه ما يجعل الحكومة تتصرف على نحو ما، وتعبر عن الميولات الأهواء البشرية التي تحركها. لكن ماذا تعني الفضيلة عند مونتسكيو؟

لقد أشار في بداية مؤلفه "في روح القوانين" إلى التنبيه الذي استهله به، أين قام بتحديد معنى هذا المصطلح: *"إن ما أدعوه "فضيلة" في الجمهورية هو حب الوطن، أي حب المساواة (L'égalité). فليست إذن تلك الفضيلة الأخلاقية ولا الفضيلة المسيحية (الدينية). إنها الفضيلة السياسية."*[1] الفضيلة بهذا المعنى البسيط الذي حدده مونتسكيو هي القوام الذي تقوم عليه الجمهورية، وهي التي تحركها وتوجهها. فما هو محتواها؟ وفيما تتجسد في الجمهورية؟

إنها تتجسد في الوطنية (patriotisme)، وفي التفاني في حب الوطن من خلال وضع المصلحة العامة قبل المصلحة الخاصة. تتجسد في حب القوانين واحترامها والامتثال لها والشعور عند طاعتنا وانصياعنا لها كأننا نطيع إرادتنا. الفضيلة تتجسد كذلك في روح المساواة (l'égalité) والزهد (frugalité) الذي يجب أن يشعر بهما كل مواطن في الجمهورية. المساواة تجعل المواطن يسعى لهدف واحد ويعمل لتحقيق سعادة وحيدة تتمثل في تقديم أجمل وأفضل الخدمات الممكنة لوطنه بكل تفان وإخلاص. أما الزهد فهو ما يجعل منه يكتفي ولعائلته بحياة بسيطة وبالضروريات، ولا يبحث عن الثروة والغنى الفاحش. ويحذرنا مونتسكيو من مخاطر ما إن حدث عكس ذلك في نص يقول فيه: *"في حال ما*

[1] - Montesquieu : **de l'esprit des lois**. Avertissement. P. 01.

إذا توقفت هذه الفضيلة وتعطلت، سيدخل الطموح إلى القلوب التي لها القابلية لاحتوائه، ويدخل البخل في الكل. الرغبات تغير أهدافها وطموحاتها: ما كان محبوبا يصبح مذموما؛ كنا أحرارا بالقوانين سنتحول إلى أحرار ضد القوانين؛ ويصبح كل مواطن مثل العبد الذي يفر من منزل سيده؛ ويسمى قسوة وصرامة ما كان حكمة؛ ... الزهد والقناعة يتحولان إلى البخل؛ تتحول الخزينة العامة إلى ملكية خاصة لبعض الأشخاص بعد أن كانت ملكية الأفراد الخاصة هي التي تؤلفها وتشكلها؛ وتصير الجمهورية غنيمة، تنحصر قوتها في سلطة بعض الأفراد[1]." من يقرأ هذا من دون أن يعرف صاحبه سيقول أنه يعيش بيننا. إنه وصف ينطبق على حالة مواطن اليوم، وسياسات بعض الدول والحكومات الفاسدة.

بعد هذا النص مباشرة يربط مونتسكيو هذا الوصف وهذا التحذير بمثال من التاريخ، إنه نموذج "أثينا"؛ أسلوبه هذا، كنا قد أشرنا إليه سابقا، وقلنا عنه أنه حيلة لتفادي الرقابة والضغوط من طرف السلطة السياسية آنذاك. لكن نرى في هذا الوصف والتحذير، في الوقت نفسه، في أيامنا هذه وفي مجتمعاتنا. إنه ينطبق تماما عليها، حيث طغت المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وأصبحت أملاك الدولة يُتصرف فيها على أنها ملكية خاصة، وطغت الانتهازية على الإخلاص...فأصبح حب الوطن زيف وخداع على كل الألسنة؛ التحايل على القوانين والتمرد عليها أصبح قاعدة سلوكية نبيلة؛ دخل الجشع والرفاه قلوب الناس واستولى على أفكارهم؛ وأصبح المال العام بين أيدي السفهاء، مما جعله عرضة للنهب والتبذير والتبديد، ويسمونه الحكم الراشد. كل هذا يجعل من الجمهورية تتحول إلى غنيمة، بل رهينة، بعبادها، عفوا، بمواطنيها، بين أيدي فئة قليلة من الشعب. فهل نحن في جمهورية ديمقراطية أم في ماذا؟ ربما يكون لنا جواب بعد عرض مبدأ الحكومة الأرستقراطية.

[1] - Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. III. Ch. 3. P. 31.

الحكومة الأرستقراطية هي الأخرى مبدؤها هو الفضيلة مثلها مثل الديمقراطية، إلا أنها ليست لازمة فيها لزوما مطلقا؟ !إنها تختلف عن الفضيلة في الديمقراطية، فهي لا تعبر عن الوطنية وحب الوطن، وإنما تعبر عن الاعتدال (modération). *"الاعتدال هو روح هذه الحكومة. أقصد تلك القائمة على الفضيلة لا تلك التي هي نتاج دناءة وتكاسل الروح."*[1] ماذا يقصد مونتسكيو بالاعتدال؟ بكل بساطة الاعتدال هو محاولة إيجاد تقارب بين الأشراف والنبلاء مع باقي الشعب. إن كان هذا التقارب يميل إلى الندية أي تساوي تام بين الأشراف والنبلاء وبين الشعب، فهنا نكون في حكومة ديمقراطية عظيمة.

الحكومة الأرستقراطية كي تدوم وتستمر لابد أن تترك للشعب نصيب من المشاركة والحركة والحرية. وهنا يشترط مونتسكيو لتحقيق ذلك، تحديد مدة تعيين الحكام (magistrats) والتي يجب أن تكون قصيرة، بحيث لا تتجاوز السنة الواحدة، وذلك من أجل تفادي فسادهم وارتشائهم. بكلمة واحدة، لابد من إعادة الاعتبار للشعب.

في النهاية نقول أن مونتسكيو لا يحبذ النظام الجمهوري، والسبب في ذلك يكمن حسبه في كون زمن الجمهوريات قد ولى وانتهى، وأن الجمهوريات التي عرفها التاريخ كانت معظمها تقوم في دول صغيرة (الدولة–المدينة)، أما اليوم فلم تعد لها قائمة، بل ونحن في عصر الامبراطوريات العظمى والمتوسطة، كما كان الشأن مع روما التي تحولت من دولة–مدينة إلى امبراطورية عظيمة. وحجته في ذلك تكمن في أن الجمهورية التي تقوم على مبدأ الفضيلة، يصعب عليها اليوم الحفاظ على نقائها العام وعلى فضيلتها اللتين تعنيان الاكتفاء بالقليل من أجل الشعور بالسعادة (الزهد والمساواة واحترام القوانين)، أمام هذا التطور والرفاه والكم الهائل من المبادلات التجارية بين الأفراد والمجتمعات والدول. لهذا تصبح الفضيلة صعبة الاحتمال لدرجة الشعور باليأس من نتائجها، والدليل على ذلك

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. III. Ch. 3. P. 32.

تراجع الجمهوريات في معظم كبريات الدول كاليابان وروما...[1] لهذا نجد مونتسكيو يميل أكثر إلى النظام الملكي. فما طبيعة هذا النظام وما هو المبدأ الذي يقوم عليه؟

II.النظام الملكـــي:

حديث مونتسكيو عن الملكية هو حديث عن حكومات أعظم الدول في أوربا آنذاك، كما نجده يتنكر للملكيات القديمة والبعيدة في التاريخ. ما هي هذه الملكيات التي يؤمن بها مونتسكيو ويحبذها؟

الملكية بطبيعتها هي حكم الفرد الواحد والأوحد للدولة بواسطة قوانين ثابتة مستقرة ومدروسة (القانون الأساسي). حكم فرد واحد يتجسد في شخص الملك أو الأمير. الملك هو مصدر السلطة السياسية والمدنية كلها، لكنه لا يستحوذ عليها كلها بمفرده لأن من طبيعة الملكية أن لها سلطات وسيطية وخاضعة ومرتبطة بها (pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants). *"السلطات الوسيطية والخاضعة والمرتبطة بها هي التي تشكل طبيعة الملكية، أي طبيعة الحكومة التي فيها يحكم شخص واحد بقوانين أساسية. قلت سلطات وسيطية و خاضعة ومرتبطة بها: إنها بالفعل الملكية؛ الأمير هو مصدر كل السلطات السياسية والمدنية. هذه القوانين الأساسية تفترض بالضرورة وجود قنوات وسيطية من خلالها تنبع السلطة: لأنه إذا كان في الدولة سوى الإرادة الآنية والمتقلبة للفرد الواحد، فلا شيء يمكن أن يكون ثابتا، ومن ثم لا وجود لأي قانون أساسي."* [2] والقانون الأساسي في الملكية هو وجود هذه السلطات الوسيطية والخاضعة والمرتبطة بها. فما هي هذه السلطات؟

يجيبنا مونتسكيو بأن السلطة الوسيطية والخاضعة الأكثر طبيعية في الملكية هي النبالة (النبلاء)، فبدون الملك لا توجد نبالة وبدون نبالة لا يوجد الملك، فهما متلازمين مع

[1]- ألتوسر: مرجع سابق. ص. 59.

[2] - Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. II. Ch. 4. P. 24.

بعضهما البعض. وظيفتها قضائية، تقوم بحماية حقوق الأسياد والأشراف، وتتولى محاكمتهم في حالة الخطأ. إنها تدخل بطريقة ما في جوهر الحكم الفرد، لكن غياب أحدهما يؤدي إلى الدخول في الاستبدادية، فنكون بذلك أمام نظام حكم استبدادي.
السلطة الثانية المهمة في هذه الحكومة تتمثل في رجال الدين، فدورهم جد مهم في الملكية، خاصة تلك المائلة نحو الاستبدادية. إن امتيازات رجال الدين تتوازى مع سلطة الملك بل وتحد منها، إنه الشر الذي يحد ويقلص السلطة الاستبدادية للملك، وهي بذلك الخير في ذاتها.[1] كما تضاف إلى هاتين السلطتين سلطة ثالثة لا تقل أهمية عنهما في الملكية، والتي من شأنها تحقيق التوازن، هذه السلطة يقوم بها البرلمانيون (النواب). تتمثل مهمتهم في سن القوانين وتفسيرها وتذكير الملك بها: *"لا يكفي أن يكون في الملكية تلك الصفوف الوسيطية، لكن لابد من وجود خزان من القوانين. هذا الخزان يكون نابعا من الهيأة السياسية التي تعلن عن القوانين في حال وضعها أو تشريعها، ويذكر بها حين النسيان."* [2] ينكر مونتسكيو أن يكون مصدر هذه القوانين من مجلس الملك، لأن هذا المجلس بطبعه يقوم على الإرادة الآنية والمتقلبة للملك، كما لا يحظى بثقة الشعب، لهذا أسندت هذه المهمة إلى نواب الشعب. كما نجد قانون آخر خاص بالحكم الفرد، وضعه مونتسكيو حتى يتفادى التناحر والتمزق في حال وفاة الملك أو أثناء حياته، إنه قانون الوراثة، وراثة العرش. إنه بالفعل قانون رغم كل شيء للملكية.

من خلال ما سبق، نلاحظ أن الثبات والاستقرار متلازمان بصورة وطيدة مع القانون الأساسي في الملكية، وهذا ما يتحقق فعليا من خلال تلك السلطات الوسيطية والخاضعة والمرتبطة بها التي رأيناها. هذا ما يعبر عن الجانب الحقوقي والقانوني في الدولـة التي يحق تسميتها فعليا دولة المؤسسات **دولة الحق والقانون**. أما الجانب الاجتماعي يجسده تلك الامتيازات التي تتميز بها السلطات الوسيطية (النبلاء رجال الدين والنواب) والتي تشكل

[1]- R. Shackleton: Op. cité. P. 214.
[2] - Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. II. Ch. 4. P. 26.

وحدة متماسكة تنشد الثبات والاستقرار، والتي من دونها تنحرف الملكية نحو الاستبدادية. *"لنخلص في النهاية إلى أن هذه القوانين الثابتة والمستقرة ليست سوى ثبات واستقرار مواقع النبالة ورجال الدين."*[1] انطلاقا من طبيعة الملكية، وكما عرفناها هنا، نستطيع أن نكتشف، وقبل معرفة مبدأها، النظام السياسي والاجتماعي للدولة.

قبل الحديث عن مبدأ النظام الملكي (الشرف) ، علينا أولا أن نعود قليلا إلى الوراء لنقيم موازنة بينه وبين مبدأ النظام الجمهوري، خاصة مع الحكومة الديمقراطية (الفضيلة)، حتى يتسنى لنا فهم مبدأ الملكية، ولماذا هي كذلك؟

الديمقراطية تقوم في مبدأها على الفضيلة والعقل اللذين يكونان موجودين في مكان ما، كما تستلزم كذلك وجود رجال فضلاء وعقلاء بذاتهم. وحتى تكون الجمهورية ديمقراطية فعلية لا بد من أن يكون هؤلاء الرجال فاضلين بالمعنى التام للكلمة. أما في الملكية أين يسود فيها الحكم الفردي، فإن هذه الحكومة على العكس من الديمقراطية لا تكون عاقلة، فهي غير قادرة على التفكير. فما هو مصدر العقل والحكمة فيها؟

إن النبالة هي التي تشغل مكان الحكمة بالنسبة للملك، فهي لا تمتلك العقل بل تنتجه دون رغبتها أو حتى معرفتها، ودون أن يكون لها أي فضل في ذلك. "كل شيء يجري إذا كما لو أن الملكية كانت تنتج العقل السياسي كأنه حصيلة اختلال عقلها الخاص.[2] هذه العملية يسميها ألتوسر بـ: "**حيلة العقل**" والتي يصنفها ضمن قوانين الملكية الأساسية والتي تضاف إلى القوانين السالفة الذكر، بل كان هو الأول في الحقيقة.

هذه الحيلة هي التي تصنع ماهية "الشـــرف" الذي هو مبدأ هذا النظام. يقول مونتسكيو: "الشرف...يأخذ مكان الفضيلة السياسية التي تحدثت عنها، ويحل محلها في

[1]- ألتوسر: مرجع سابق. ص. 66.
[2]- المرجع نفسه. ص: 68،69.

كل مكان. كما يمكن له أن يوحي (inspirer) بأحسن الأعمال؛ فبإضافة قوة القوانين له سيؤدي إلى هدف الحكومة وغايتها كما في الفضيلة نفسها."[1] فماذا نعني بالشرف؟

إن للشرف مغرى ومعنى ومظاهر، على غرار الفضيلة في الجمهورية. من مظاهره الصراحة في القول، والطاعة (طاعة الملك والقوانين)، والأدب (الأخلاق)، والكرم.

الصراحــة تعني أن الشرف يريد "الصراحة في الخطابات، لكن ليس حبا فيها. يريدها فقط لأن الرجل المعتاد على قولها يبدوا جسورا وحرا."[2]

والطاعــة تعني الخضوع. لكن بأي معنى نفهم هذا الخضوع، ولمن نخضع؟ لابد أن نفهم في البداية طبيعة الملكية التي هي في أساسها قائمة على نوع من الرتبية والرفعة (prééminences) في المناصب والنبالة الأصلية، ومنه فإن الطاعة فيها تكون حسب قانون المراتب، والتي هي موزعة في المجتمع كله. ولا طاعة لمن يرى فيه تلويثا للشرف أو لمن يدنسون القوانين. "لا يوجد شيء في الملكية سوى القوانين والدين والشرف التي تفرض الطاعة لإرادة الملك؛ لكن هذا الشرف يملي علينا أن الأمير (prince) لا يحق له أن يفرض علينا أن نقوم بأعمال غير مشرفة لأن ذلك يجعلنا عاجزين على طاعته."[3]

أما الأدب (الأخلاق) والكرم فهي بمثابة الواجبات التي يجب أن ينفذها جميع المواطنين، والتي يمكن اعتبارها أنها مفروضة عليهم، فيما بينهم إذا أرادوا العيش في سلام وأمن وطمأنينة، لأن الناس خلقوا كي يعيشوا سويا وكذلك كي يعجب بعضهم ببعض ويحب بعضهم بعضا كذلك. لكن هذا لن يتحقق من دون وجود هذه الآداب والأخلاق ومن دون وجود الكرم فيما بينهم. إلا أن مبدأ الشرف هذا في الملكية، لا ينظر إلى الأدب والكرم نظرة نقية عذراء يعمل بها لذاتها، بل هي نظرة نابعة عن حب التميز: *"نحن مهذبون*

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. III. Ch. 6. P. 34.
[2]- Ibid. L.IV. Ch. 2. P. 43.
[3]- Ibid. L. IV. Ch. 2. P. 43.

نتيجة الكبرياء: إننا نشعر بالسعادة لتملكنا لهذا السلوك الحسن الذي يدل على أننا لسنا منحطين، وأننا لم نعش مع ذلك النوع من الناس الذين تخلى عنهم الجميع منذ عصور." [1]

من خلال هذه النظرة، نظرة الشرف للأدب والأخلاق والكرم، نلاحظ كيف أن الشرف يسير عكس الفضيلة، وأنه لا يخضع لها، بل بالعكس يخضعها لنفسه. وهذا هو السبب الذي جعل مونتسكيو يقول عنه أنه غريب: *"إن هذا الشرف الغريب يعمل على جعل الفضائل كما يريدها أن تكون، وهو الذي ينصب نفسه كواضع لقواعد لكل ما يفرض علينا؛ إنه يوسع أو يحد من واجباتنا حسب هواه، إما أن يكون مصدرها الدين أو السياسة أو الأخلاق."* [2]

فهذا هو الشرف الذي تحدث عنه مونتسكيو وجعله مبدأ النظام الملكي، وهذه هي المظاهر التي يتجلى فيها (الصراحة، الطاعة، الأدب، والكرم). بقي لنا أن نشير إلى أهم خصائصه ومميزاته. فما هي يا ترى؟

مميزات وخصائص الشرف مرتبطة بمميزات النظام الملكي الذي قلنا عنه سابقا أنه يقوم على نوع من الرتبية والرفعة في المناصب، وهي امتيازات تكسب بالولادة عادة. بالتالي الشرف هو الآخر يعتبر "شغف طبقة اجتماعية". ماذا يعني هذا؟ بكل بساطة يعني أن الشخص الذي ينتمي إلى طبقة معينة يسعى ويعمل جاهدا من أجل الحفاظ على تلك المرتبة أو تحسينها، ويكون بذلك، ومن خلال سعيه هذا نحو تحقيق ذلك، الهدف الخاص، قد حقق مصلحة مشتركة وهدفا عاما من خلال سعيه لتحقيق مصلحته الخاصة. *"الشرف يحرك كل أطراف الجسم السياسي؛ بل ويقوم بالربط بينها بنشاطه، إذ يجد كل شخص يسعى لتحقيق مصلحة خاصة أنه حقق مصلحة مشتركة عامة."* [3] فالشرف هنا إذن، كأنه

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois.**. P. 42, 43.
[2]- Ibid. P. 43
[3]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. III.ch.7

يمارس نوع من الحيلة أو التحايل عن الحقيقة، لهذا وصفه مونتسكيو بأنه شرف مزيف فلسفيا، لكنه شرف نافع وضروري للناس.

III. النظام الاستبدادي:

إنه نظام فاسد بطبعه. لكن لماذا درسه مونتسكيو وصنفه ضمن أنظمة الحكم السياسية؟ درسه كي يزود الأنظمة الأخرى بحجج يحذرهم من الحياد أو الانزلاق عن أسسها ومبادئها التي تقوم عليها، حتى لا تتحول إلى مثل هذا النمط من أنظمة الحكم. فما هي طبيعة هذا النظام الذي يحذرنا منه مونتسكيو، وما مبدؤه؟

إنه نظام حكم الفرد الواحد، لكن بلا قوانين ولا قواعد، بل كل شيء يسير حسب أهواء ونزوات وإرادة المستبد (ملكا أم أميرا أم امبراطورا). *"ينتج من طبيعة السلطة المستبدة، أن الإنسان الواحد الذي يمارسها ويجعلها تمارس من قبل واحد. الإنسان الذي تملي عليه حواسه الخمسة على أنه هو كل شيء وأن الآخرين ليسوا شيئا، هو طبيعيا الكسلان والجاهل والشهواني."*[1] هذا التعريف يبدو بسيطا، إذ يتبادر إلى ذهن كل واحد منا التساؤل حول: كيف يمكن لرجل واحد وبمفرده أن يحكم بنزواته وأهوائه دولـة أو امبراطورية شاسعة ومترامية الأطراف من دون قوانين؟

هذا النظام بالفعل ليس فيه قوانين ولا قواعد، ولا قوانين أساسية كتلك التي رأيناها في النظامين السابقين. المستبد يعتمد في بسط سلطته ونفوذه على توكيل أو إسناد هذه السلطة للوزير الأعظم (Vizir) وهو نوع من الوزراء الدائمين. يقول مونتسكيو: المستبد يعلم أن السلطة لو توزع بين كثيرين، سيتنازعون ويختلفون ويكيدون له المكائد التي قد تودي بحياته أو يردونه عبدا. لهذا يوكل ويسند هذه السلطة لشخص واحدد هو هذا الوزير الأعظم والدائم. *"إنه لأمر بسيط أن يترك الأمر للوزير الذي تكون له نفس القوة في*

[1]- Ibid. L. II. Ch. 5. P. 26.

السلطة. ويعتبر هذا المنصب قانون أساسي في هذا النظام[1]." المستبد إذن، لا يحكم بنفسه لأن ليس لديه الوقت لذلك لكثرة انغماسه في الشهوات داخل القصر دون توقف، لهذا يوكل ويسند كل مهامه لهذا الوزير الأعظم.

هل وجد مثل هذا النظام في التاريخ، أم هو من نسج خيال مونتسكيو فقط؟ ساد هذا النظام في إفريقيا وآسيا وتركيا (الدولة العثمانية) وبلاد فارس واليابان والصين وفي بعض دول أوربا؛ ما يميز هذه البلاد شساعة مساحتها وصعوبة مناخها. في مثل هذا النظام سيكون فيه الشرف والفضيلة غائبين، وحب الوطن والغيرة عليه والحرص على مصالحه لا تتوافق ولا تتناسب وطبيعته. إنه نظام يُحفظ ويقوم على العنف وسفك الدماء، ويسود فيه الجهل.

وصف مونتسكيو هذا النظام بالشر المطلق، وهذا الشر قد يعدي ويصيب باقي الدول الأوربية، لذا يقول يجب أن لا نهمل أي دواء قد يكون مفيدا للوقاية من هذا الشر ومكافحته. هذا النظام جائر وطاغي، يقوم على تخويف وترهيب رعاياه، فهو بالتالي ليس بمنأى عن العصيان والتمرد الذي يؤدي حتما إلى إزالته. هذا هو الدرس الذي استخلصه مونتسكيو من التاريخ والذي أهداه إلى كل ملوك وحكام أوربا آنذاك[2] وهذا هو الهدف من دراسته وتصنيفه، لأنه موجود فعليا في الواقع.

مونتسكيو حذرهم من الوقوع في الاستبدادية التي وقع فيها ملوك آسيا، إذ يقيم موازنة بين الاثنين في نص من كتابه "مذكراتي" (Mes pensées) قائلا: *"ملوك أوربا يحكمون كالرجال وينعمون بظروف غير قابلة للفساد كتلك التي ينعم بها الآلهة. ملوك آسيا يحكمون كالآلهة لكنهم هم دائما عرضة لهشاشة وضعف الرجال*[3]." كأن مونتسكيو هنا، يضعهم أمام الأمر الواقع ويدعوهم للاختيار بين النظام الذي يدوم ويبقى، النظام الذي

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. P. 26-27.
[2]- John Ehrard : **Politique de Montesquieu**. Collection U. Armand colin, Paris 1996. P. 109.
[3]- John Ehrard : **Politique de Montesquieu**. P. 110.

يقوم على المؤسسات والحق والقانون، وبين النظام الهش المعرض دون توقف لمخاطر الفوضى والزوال. لماذا؟ لأنه نظام يولد البؤس والفقر والحرمان، لأنه نظام قائم على الظلم والجور.

بعد معرفة طبيعة هذا النظام، بقي لنا الآن معرفة مبدأه. إنه نظام لا يعرف الفضيلة، لأن الفضيلة تعني حب الوطن واحترام القوانين، ولا يعرف القوانين، ولا يعرف كذلك الشرف، كما في النظام الملكي، الذي يشترك معه في كونهما نظام حكم الفرد الواحد. إلا أن في الاستبدادية الرعايا كلهم متساوون ومتماثلون كلهم كالعبيد، بينما الشرف في الملكية يقوم على الرتبية الموجودة في المجتمع. فعلى ماذا يقوم إذن هذا النظام؟ ما هو مبدؤه؟ يجيب مونتسكيو قائلا: *"كما تقوم الجمهورية على الفضيلة والملكية على الشرف، فإن الاستبدادية تقوم على الخـــوف (Crainte). يكون فيها الشرف غير ضروري، بل يكون خطرا عليها."* [1] لماذا الخوف؟ أشرنا سابقا إلى أن هذا النظام يولد الفقر والحرمان والبؤس، فهو بذلك مدعاة للتمرد وعرضة للثورات دائما، لعدم رضى الناس به. لهذا، لم يجد من حيلة ولا من مبدأ يقوم عليه لقهر كل محاولة تمرد أو ثورة، سوى الخـوف والترهيب، لأنه، وعلى حد تعبير مونتسكيو، فإن الخوف يقضي على كل شجاعة ويحطم أدنى طموح في نفوس الناس. لهذا نجد القوانين فيه جائرة، الاستعباد والتعذيب يسودان كل المجتمع، ما يجعل الكل في الدولة في خدمة نزوات الملك بل المستبد.

إن هذا الخوف والترهيب اللذين يقوم عليهما النظام الاستبدادي، يحتاجان إلى وسائل وأدوات لتفعيلهما داخل المجتمع من أجل الحفاظ على السلطة. يُستخدم الخوف والترهيب من أجل إحلال الهدوء (la tranquillité) في المجتمع، لكن هذا لا يعني إحلال الأمن (paix et sécurité)، بل هو مجرد إسكات للنفوس التي تحاول التمرد والثوران. القوة التي تتولى هذه المهمة في مثل هذه الأنظمة هو الجيش (جيش قوي)، ليحمي السلطة

[1]- Montesquieu : **De l'esprit des lois**. L. III. Ch. 9. P. 36.

ويحافظ على الدولة. وهناك عامل آخر يساهم في هذه المهمة وهو الدين؛ الدين في الأنظمة الاستبدادية له تأثير أكثر على النفوس من غيره من الأنظمة، لأن السلطة هي التي تتحكم فيه وتوجهه، فهو عبارة عن ملحق يضاف إلى الخوف. *"في هذه الأنظمة، الدين له تأثير كبير من الأنظمة الأخرى: إنه بمثابة الملحق الذي يجمع بالخوف."*[1] ويزودنا مونتسكيو بأمثلة حول الدول التي لعب فيها الدين الدور الرئيسي في الطاعة والاحترام بين الرعايا والحكام، ويخص بالذكر الأنظمة التي سادت البلاد الإسلامية عبر مختلف مراحلها التاريخية.

من كل ما سبق، نخلص إلى أن هذا النظام هو نظام لا أخلاقي، نظام مناف للعقل، نظام يحمل بذور فنائه وزواله في ذاته. هذا النوع من الأنظمة، وللأسف هو الغالب اليوم في العالم، تارة يكون بصورة مباشرة ومعلنة ككوريا الشمالية، أو يكون بصورة خفية وراء قناع مزيف من الشعارات الزائفة للديمقراطية والحقوق والحريات، كحال الكثير من دول العالم الثالث. إلا أن الشيء الأكيد هو أنه مهما كانت صفته فإنه *"من السهل صنع وتكوين* ***عبيد*** *ولكنه يصعب صنع وتكوين* ***مواطنين.***"[2]

❖ فساد أنظمة الحكم:

بعد هذا العرض الموجز عن مختلف أنظمة الحكم الممكنة، حسب مونتسكيو، ومعرفة طبيعة ومبدأ كل منها، بقي لنا الحديث عن فساد هذه الأنظمة والحكومات وضياعها، خاصة وأنه يهدف إلى تأسيس نظام يدوم مدة أطول. فما الذي يجعل نظام حكم ما فاسدا؟ يقول مونتسكيو: *"إن فساد كل حكومة يبدأ دائما بفساد وهلاك مبدأها."*[3] فكيف تفسد مبادئ كل حكومة وما عواقب ذلك؟

---

[1]- Montesquieu : **De l'esprit des lois**. L. V. Ch. 14. P74.
[2]- J. Ehrard. Opcit. P. 120.
[3]- Montesquieu : **De l'esprit des lois**. L.VIII. Ch. 1. P. 133.

خصص مونتسكيو قسما كاملا من مؤلفه "في روح القوانين" وهو الكتاب الثامن لمناقشة هذه المسألة.

الحكومة الديمقراطية في النظام الجمهوري تقوم على الفضيلة. فساد هذه الحكومة لا يكون بضياع العدالة في الدولة التي تنشدها الفضيلة فحسب، بل تفسد كذلك في حال المطالبة بعدالة قصوى في المجتمع، عدالة يريد فيها المواطنون أن يتساووا مع الحكام والنواب الذين اختاروهم. أي يريدون أن يقوموا بكل المهام بأنفسهم، يتنافسون بل ينتزعون من الحكام والقضاة والمشرعين مهامهم. هنا تسقط الدولة في الفوضى، يغيب حب النظام والأخلاق. بكلمة واحدة تغيب الفضيلة. *"الديمقراطية عليها أن تتفادى عاملين مفرطين: روح اللاعدالة التي تجر بها نحو الأرستقراطية؛ وروح العدالة القصوى التي تؤدي بها إلى نظام الحكم الفردي."* [1]

أم الحكومة الأرستقراطية التي هي الأخرى تنتمي للنظام الجمهوري تفسد هي الأخرى لما تتحول سلطة النبلاء إلى سلطة تعسفية، أي لما يغيب الاحتكام للقوانين فتسقط بذلك في الملكية. ما يفسد هذا النمط أكثر لما تتحول النبالة إلى وراثة، هنا يغيب مبدأ الاعتدال الذي هو أساسها وتختل موازين القوة.[2]

النظام الملكي هو الآخر يفسد بفساد مبدئه الذي هو الشرف. لما يصبح هذا الأخير في تناقض مع الأشراف، حيث يصبح الإنسان يحمل قناعين، قناع الرذيلة والقبح وقناع الكرامة والوقار. يفسد لما تغيب العدالة ويحل محلها القسوة والتعسف.[3]

[1]- Ibid. L.VIII. Ch. 1. L. VIII. Ch. 2. P. 134-135.
[2]- Ibid. L.VIII. Ch. 5. P. 136.
[3]- Ibid. Voir. L.VIII. ch. 6. P.137. et ch. 7. P. 138.

أما النظام الاستبدادي، فهو نظام فاسد في أصله وفي طبيعته: *"مبدأ الاستبدادية هو فاسد على الدوام، لأنه هو كذلك بطبعه. الحكومات الأخرى تفسد بفساد مبادئها... بيمنا هذا النظام فاسد لآفة داخلية فيه."*[1]

ومنه فإن فساد مبادئ الحكومات الثلاث يشكل خطرا على حياة الدولة والمواطن معا، خاصة لما ننتقل من حكومة معتدلة نحو أخرى مستبدة، بينما حين نمر من نظام معتل إلى آخر معتدل كالمرور من الديمقراطية نحو الارستقراطية، أو من الجمهورية نحو الملكية والعكس، فذلك لا يشكل خطرا. الخطر يكمن لما تصبح أفضل القوانين فيها رديئة، وتعمل ضد مصلحة الدولة والشعب.[2]

استوقفني سؤال مهم وأنا أدرس هذه الحكومات، وأتمعن في تلك المقولة الكلية التي من المفترض أن تحكمها والتي هي وحدة "الطبيعة والمبدأ". فما مدى مطابقة ذلك وتحققه في واقعنا اليومي، ونحن الذين نعيش في جمهورية ديمقراطية؟ لكن قبل الإجابة على هذا السؤال، نعود مرة أخرى إلى التاريخ القديم، وما حدث مع روما القديمة. هذا ما يلزمنا، ربما، نحن كذلك أن نسير على خطى مونتسكيو ونستقرأ التاريخ.

ميز مونتسكيو بين نوعين من الدول: الدولة الخالصة أو الصافية وهي التي تتحقق فيها هذه الوحدة، فهي "مطابقة"؛ وبين الدولة غير الخالصة والتي لا تتحقق فيها هذه الوحدة، بالتالي هي "متناقضة". روما كانت جمهورية، لكنها سرعان ما بدأت تكبر وتتوسع على حساب المناطق والدول المجاورة لها، فبدأت بذلك تخسر مبدأها (الفضيلة)، إلا أنها لا تزال تحقق وحدة "المبدأ والطبيعة"، بالتالي لم تعد دولة خالصة صافية بل أصبحت دولة متناقضة. فكل شيء تحكمه هذه العلاقة القائمة بين الطبيعة والمبدأ في وحدتهما بالذات، فإذا ما توفر هذان الحدان: "روما جمهورية الرومان فاضلون" فإن كلية الدولة تبقى في حالة

[1]- Montesquieu : **De l'esprit des lois**. L.VIII. ch. 6. ch. 7. P. 138
[2]- Idem. Voir. L.VIII. ch. 6. P.137. et ch. 8. P. 138-139. Et ch. 11. P. 140.

سلام حيث يعيش الناس في تاريخ بلا أزمة، أما إذا كان هذان الحدان: "روما جمهورية والرومان فقدوا الفضيلة" فإن الأزمة تنفجر.[1] وكلنا نعرف تاريخ الامبراطورية الرومانية وما آلت إليها.

إذن، هذه الوحدة ببين الطبيعة والمبدأ، أي بين الشكل السياسي للدولـة وبين الانفعال والعاطفة التي تسير عليها، هي التي تحفظ حياتها وترسم استقرارها وتثبته لتضمن استمرارها ودوامها، إنها جوهرها التاريخي. إذا تحققت هذه الوحدة وكانت متطابقة في الجمهورية، حيث نجد الفضيلة لدى جميع المواطنين، فإنها ستستمر وتدوم، أما إذا لم يعد لدى الناس شغف بهذه الفضيلة التي يتخلون عنها، ويهتموا بالجري وراء المصلحة الخاصة وفقط، عندها نكون في دولة أو في جمهورية متناقضة. هذا التناقض الذي يحكم العلاقة بين الطبيعة والمبدأ هو الذي سيحدد، بل سيحسم مصير الجمهورية الذي سيكون لا محال الهلاك والضياع. من خلال هذا المثال التاريخي الذي زودنا به مونتسكيو عن الرومان، وما حدث لها بعد أن كانت من أعظم الامبراطوريات التي عرفها التاريخ؛ يمكن لكل دولة أو لكل نظام أن يقيس ويقارن حالته مع حالة روما القديمة وما آلت إليه، ومنه يمكن لكل واحد أن يجيب على السؤال المطروح سابقا.

من كل ما سبق نقول، إن مونتسكيو أسس لنماذج تامة من الأنظمة السياسية، بدليل سريان مفعولها إلى اليوم، إنها نماذج طفت ولا تزال تطفوا على التاريخ السياسي. قام مونتسكيو ببناء هذه النماذج المثلى من أجل تحديد المعالم والشروط الواجب توفرها إذا أردنا أن نؤسس لديمقراطية أو لأرستقراطية أو لملكية مثلى، "فالقوانين التي تضمن لنا ذلك موجودة مسبقا، مبادئها قائمة على أحكام أخلاقية التي يمكن اللجوء إليها دائما. لأن طبيعة الإنسان أبدية، وأن الشرف والفضيلة والخوف موجودة في قلبه".[2]

[1]- ألتـــوسر: مرجع سابق. ص. 49.

[2]- Starobinski : Opcit. P. 73, 74.

رغم كل هذا، لم يسلم مونتسكيو من النقد من طرف خصومه، خاصة في مسألة تعريفه للحكومة بـ "طبيعتها"، والتي قلنا عنها أنها تعني الإجابة على السؤال الذي يقول من الذي يمسك بزمام السلطة في كل حكومة؟ أو بصيغة أخرى، كيف يمارس الحاكم السلطة؟ رأينا كيف تتحدد طبيعة الجمهورية بمشاركة الشعب في السلطة كله أو جزء منه، بينما طبيعة الملكية تتحدد في حكم الفرد الواحد بقوانين ثابتة، أما الاستبدادية طبيعتها تتحد بحكم الفر لكن من دون قوانين. هنا اتهم مونتسكيو بالصورية بسبب هذا التعريف، بهذا الربط بين الحكومة وطبيعتها. لكنهم نسو أن طبيعة الحكومة بالنسبة لمونتسكيو هي صورية لما تكون منفصلة عن مبدأها، والشيء الأكيد هو أنه لا يمكن التفكير في وجود الطبيعة من دون المبدأ في أية حكومة مهما كانت. فكلية "الطبيعة المبدأ" لم تعد صورية إطلاقا لأنها لا تعين شكلا حقوقيا خاصا، بل شكلا سياسيا ملتزما بحياته الخاصة وشروط وجوده واستمراره الخاص.[1]

كذلك بالنسبة لمبادئ كل حكومة (الفضيلة والشرف والخوف)، هي كلها مفاهيم غير حسية (مجردة) لما تكون بمفردها، لكنها لما تضاف لطبيعة كل حكومة تصبح تعبر عن حياة المواطـــن السياسيـــة في الواقع الحسي العيني. مثلا: فضيلة المواطن في الجمهورية هي تعبير عن حياته بأكملها، وتتمتع بالخير العام داخل الجمهورية. نفهم من هذا أن حياة المواطن العينية الواقعية هي التي تدخل في الحكومة في شكلها السياسي، أي في كليتها، في وحدة الطبيعة والمبدأ. فالمبدأ إذن هو الملموس لهذا المجرد الذي هو الطبيعة، وحدتهما وكليتهما هي الواقعية. فأين إذن الصورية؟[2] أضن هذا كاف لدفع التهمة عن مونتسكيو بصفة خاصة وعن كل الفلسفة بصفة عامة على أنها ليست سوى مجرد بحث نظري لا يقابله شيء في الواقع.

[1]- ألتـــوسر: مرجع سابق. ص.44.
[2]- المرجع نفسه. ص. 45 بتصرف.

إن هذه الفكرة –فكرة كلية طبيعة الحكومة ومبدؤها– هي نقطة حاسمة في فهم اكتشاف مونتسكيو وعظمته، وبها يتميز عن كل منظري الدولة (السياسة). السابقون له قاموا بوضع نظريات عديدة ومتنوعة عن الدولة والقوانين التي تسير عليها؛ إلا أن هذا العمل ليس سوى مجرد رسم منطقي لطبيعة الدولة. فهو عمل يفتقد إلى تلك الوحدة الداخلية (الكلية والواقعية) فبقيت مجرد نظريات وقوانين بعيدة عن تلك الكلية "الطبيعة المبدأ" التي أنشأها مونتسكيو واكتشفها.

يكون مونتسكيو بذلك قد حسم هذه المسألة: *"باكتشاف وتحقيق هذه الفرضية بواسطة الوقائع، وهي أن الدولة هي كلية واقعية، وأن كل تفاصيل تشريعاتها ومؤسساتها وعاداتها ليست سوى النتيجة والتعبير الضروريين لوحدتها الداخلية."*[1] هذا ما يدعمه بنظريات أخرى تدعم وتخدم هذه الوحدة الداخلية كنظرية المناخ ونظرية الفصل بين السلطات؛ وهذا ما قام به هيجل بعده، والذي أعطى لمقولة الكلية هذه امتدادا واسعا في فلسفة التاريخ وفي فلسفة الحق والقانون، وهو الذي أبدى صراحة تأثره وإعجابه بمونتسكيو وبعبقريته. كما نجد كذلك منظرين ومفكرين قالوا بفكرة "كلية الدولة" قبل مونتسكيو على غرار أفلاطون وهوبز، وهذا ما لم ينكره؛ إلا أنهما كانا يهدفان إلى بناء دولة مثالية يصعب تحقيقها في الواقع، لأنهما لم يعتمدا على الوقائع التاريخية العينية. كما أقر كذلك بأن مؤسسي المدن القديمة (أثينا وروما) كانوا على علم ودراية بالقوانين الأساسية، وأنه واثق من الحكمة التي يتمتع بها الإنسان آنذاك، وأقر كذلك بوجود المشرع الأولي (Initial)، والمعلم الأول الذي يعلم الناس هذه القوانين: *"في ميلاد المجتمعات، كان حكام الجمهوريات هم الذين يضعون القوانين الأساسية؛ ثم بعده، هذه القوانين الأساسية هي التي تصنع حكام الجمهوريات."* [2] معنى هذا الكلام هو أن النموذج المثالي للدولة يجب البحث عنه في أصولها القديمة، وفي تاريخها، وبنائها الأولي.

---

[1]- ألتوسر: مرجع سابق. ص. 45.

[2]- J. Ehrard : Opcit- P. 74.

فماذا يمكن أن نستفيد اليوم من هذه النظرية _نظرية مونتسكيو الجديدة_، في ماذا تخدم مواطن اليوم داخل الدولة العصرية، بالخصوص في مجتمعاتنا التي تبحث عن نفسها، والتي لا تزال لم تعثر بعد على النموذج الأمثل لبناء دولة المواطنة، دولة الحق والقانون التي يحلم بها كل مواطن. نقول وبكل بساطة أن عملية بناء وتأسيس هذا النموذج يمر، حتما، بعملية أساسية هي الإصلاح –كما عرفت ذلك كل المجتمعات والدول المتحضرة اليوم–، إصلاح حقيقي وفعلي. فكرة الإصلاح الحقيقية هذه، يجب أن تعمل بها كل المجتمعات والدول اليوم، طبعا إذا كان لدينا تقاليد عريقة وأصلية في ذلك؛ ليس بالبحث عن بدائل أو نماذج جديدة جاهزة نستوردها ونقوم بإسقاطها على مجتمعاتنا، والتي قد تعطي نتائج في البداية لكنها غير مضمونة على المدى البعيد، والأمثلة كثيرة من التاريخ. ثم نبدأ في البحث من جديد عن حلول أخرى، عوض الغوص في إحياء التراث الأصلي والخاص للمجتمع وتكييفه مع الواقع، وهذا ما يؤكده مونتسكيو: *" دعوة الناس للعودة إلى القواعد السلوكية القديمة هو بمثابة إعادتهم ثانية نحو الفضيلة."* [1] وهذا ما يتأكد أكثر ونفهمه جيدا لما نتناول نظرية المناخ وعلاقتها بالقوانين وكذلك دور الدين والعادات والتقاليد...

[1]- Starobinski : Opcit- P. 74. هذا النص لمونتسكيو دون أن يذكر مصدره

الفصل السادس

فـي نظريـة المـناخ

بعد أن تعرفنا على أنواع الحكومات عند مونتسكيو، مبدؤها وطبيعتها، نتعرف الآن على عوامل أخرى جديدة محددة للقوانين، والتي تحكم كل نظام وتلك المحددة لطبيعة ولنمط الحكم السائد. إنها **نظرية المناخ** المشهورة. لقد خصص لها القسم الثالث من الكتاب الرابع عشر حتى الكتاب التاسع عشر من روح القوانين؛ فكرة هذا الكتاب هي: *"إذا كان صحيحا أن سمات الروح وانفعالات القلب يكونان مختلفان إلى أقصى الحدود في مختلف الأقاليم، فالقوانين هي الأخرى يجب أن تكون مرتبطة بهذا الاختلاف في الانفعالات والاختلاف في السمات*[1]." ومنه نقول أن موضوع الكتاب هو دراسة القوانين وعلاقتها بطبيعة المناخ بالدرجة الأولى، مضافا إليها طبيعة التضاريس وحجم الدولة ونمط الحكم السائد فيها، وكذلك العادات والتقاليد والدين الخاص بكل شعب وبكل مجتمع، هذا ما يشكل جوهر روح القوانين. فما هو دور كل هذه العوامل في وضع القوانين وسنها وفي تحديد طبيعة النظام؟

في البداية أردت تجاوز هذه النظرية وعدم الخوض فيها؛ ربما لعدم ارتباطها الكبير بموضوع البحث، خاصة الجزء المتعلق بالمواطنة. إلا أنني وأنا أبحث في مختلف الدراسات حول مونتسكيو أجد اعترافا لأحد المهتمين۞ يقول: *"بعد أن تجولت بين كل من جروتيوس (Grotius) وبورلاماكي (Burlamaqui) وبوفندورف (Pufendorf) -على لسان أحد رسائل الهجاء الإنجليزي (Ecrit un pamphlétaire Anglais)- قرأت ثلاثة عشر كتابا من روح القوانين لمونتسكيو فلم أعثر قط على أي إبداع جديد فيه، لكن في نهاية الكتاب الرابع عشر كافأني وعوض لي كل أتعابي*[2]." هذا الاعتراف هو الذي حفزني أكثر لدراسة

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XIV. Ch. 1. P. 263.

۞ - صاحب هذا النص هو: R. Tickell. The project, a poem dedication. London 1118.P. 111.

[2]- R. Shackleton : Opcit- P.235.

هذه النظرية، نظرا لدورها الكبير في فكر مونتسكيو عامة، وفي عملية تشريع القوانين بصفة خاصة. إلا أن هذه النظرية، الجميع يدين بها لمونتسكيو، إلا أنه سبقه إليها ابن خلدون في مقدمته. لكن السؤال المطروح: هل اطلع مونتسكيو على هذا الكتاب أم لا؟

لكل هذه الأسباب، إذن، ارتأيت دراسة هذه النظرية، من دون التفصيل فيها كثيرا. إنها نظرية لقيت اعترافا وثناء من طرف الكثير من الفلاسفة والمفكرين المحدثين على غرار بوكل (Buckle) في إنجلترا، آدم فرجسون (Adam Ferguson) الاسكتلندي، أوغست كونت (August Comte) الفرنسي... وغيرهم. كلهم دعموا هذه النظرية؛ دون أن ننسى هيجل في ألمانيا الذي اعتمد عليها في بنائه للمجتمع المدني والدولة في كتابه "أصول فلسفة الحق".

قبل الخوض في مضمون هذه النظرية نتوقف أولا عن الدافع الذي دفع بمونتسكيو إلى التفكير في المناخ وتأثيره في طباع الناس، بالتالي في القوانين التي تحكمهم. هذه النظرية لم يعالجها في كتبه السابقة قبل أسفاره نحو إنجلترا وإيطاليا وغيرها من البلدان، ولعل لهذه الأسفار الدور في ذلك.

أول ما بدأ يهتم بعامل المناخ كان عند رحلته الأولى إلى إيطاليا (1728-1729) وذلك بسبب مناخ روما الذي كثيرا ما اشتكى منه كل زائر لها.[1] مرة أخرى مونتسكيو يستقرأ الواقع العيني الذي يصادفه، ويجعل منه محطة انطلاقه وموضوع دراسته التي انتهت إلى هذه النظرية. انطلق من البحث عن وجود دراسات سابقة حول هذا الموضوع، وجد الكثير منها في إيطاليا تعالج هذه المشكلة: "Les délices de l'Italie de Rougissant" و "Le nouveau voyage d'Italie de Misson" و "Remarks on several ports of Italy d'Adisson"[2] كل هذه العناوين وجدت في مكتبته؛ وهي كلها تحمل فكرة رئيسية واحدة

[1]- Voir Montesquieu : **œuvres complètes**. Voyages. P. 663.
[2] - Voir R. Shackleton : Opcit- P. 236.

هي: "عدم ملائمة مناخ روما للصحة"، إنها المعضلة التي أرقت الكثير من الكتاب والمفكرين. هذا ما قاده إلى معاينة ميدانية قام بها بنفسه في الكثير من المناطق، والوقوف على مسببات ذلك وفهمها بصورة موضوعية، من أجل التوصل إلى وضع نظريات لذلك، قد تجد الطريق للحل. كما اطلع كذلك مونتسكيو على العديد من البحوث المنجزة حول سبب تغير طباع سكان روما بالموازاة مع مقارنتهم مع طباع سكان روما القديمة والبحث عن أسباب ذلك، والتي أرجعها إلى سببين اثنين: سبب معنوي (moral) وسبب مادي (physique). –والتي نوضحها لاحقا–

لما عاد مونتسكيو من روما نحو فرنسا، وبعد أن جمع وسجل كل ملاحظاته، واصل أبحاثه وقام بتجارب ميدانية أخرى. "يصدر بيانين في أكاديمية بوردو حول مناجم "المجر"... كما يشير إلى هواء روما."[1] لتفتح بعده هذه الأكاديمية مسابقة في الموضوع سنة 1737 حول "طبيعة وخصائص الهواء" (La nature et les propriétés de l'air). هذا ما شجعه أكثر ودفع بأبحاثه إلى الأمام وطورها من خلال قيامه بعدة تجارب، فكانت ثمرة ذلك الفصل الثاني من الكتاب الرابع عشر والمعنون بـ: "القوانين وعلاقتها بطبيعة المناخ" (Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat) فما هو فحوى هذه النظرية؟

إن أول ما استهل به نظريته هو إظهار دور المناخ وتأثيره؛ تأثير الحر والبرد على جسم الإنسان، عبر مختلف المناطق في العالم، ومدى تأثير ذلك على الطباع والقوانين التي تحكم البشر. يقدم مونتسكيو تفسيرا علميا لذلك، إذ يرى أن البرد يقوم بالتضييق على نهايات الشرايين الدموية لأجسامنا، ويمارس الحر تأثيرا معاكسا، أي تكون هذه الشرايين مسترخية بفعل الهواء الحار. في **الحالة الأولى**، أي حين تضيق الشرايين بفعل البرد تزداد مرونة (augmenté leur ressort)، وهذا ما من شأنه أن يسمح بعودة الدم من جديد

[1]- R. Shackleton. Opcit- P. 237

بكل سهولة من هذه النهايات نحو القلب، ينجر من هذا ازدياد في قوة نشاط الجسم وعزيمته. هكذا تكون حالة الناس في الأقاليم المناخية الباردة؛ *"هناك إذن حيوية (vigueur) أكثر وعزيمة في المناخ البارد... هذه القوة لا بد وأن يتولد منها آثار ونتائج عدة، كأن يكسب الناس الثقة أكثر في أنفسهم، أي يكون لديهم شجاعة أكثر، ويكون لهم إحساس بالعظمة، مما يجعلهم قليلو الرغبة في الانتقام، وكثيرو الميول نحو أمنهم وسلامتهم... هذا ما من شأنه أن يولد طباعا مختلفة."*[1] أما **الحالة الثانية**؛ تكون فيها الشرايين مسترخية، ويصيبها التمدد؛ هذا ما يضعف قوتها ويقلل من مرونتها، بالتالي يكون ردة فعل الجسم في هذا النوع من الأقاليم المناخية معاكسا لردة فعله في المناخ البارد. هنا يلجأ مونتسكيو إلى إجراء تجارب علمية مخبرية لتأكيد ذلك، وهذا ما قام به على لسان خروف بعد تجميده، ثم قام بدراسة التغيرات والانفعالات التي تطرأ عليه داخل المخبر، وخرج بعدة ملاحظات ونتائج .[2] من دون الدخول في التفاصيل.

إن ما يهمنا أكثر هي النتائج التي استخلصها من اختلاف المناخ وتأثير ذلك على طباع الناس. حيث اكتشف أن الناس في المناطق الباردة تقل حساسيتهم للملذات، عكس الناس الذين يعيشون في المناطق الحارة حيث تصل حساسيتهم إلى الذروة. هذا ما ينعكس حتي على حياتهم الجنسية، أين يكون الانجذاب نحو الجنس الآخر قويا وشديدا في الأقاليم المناخية الحارة. يستشهد مونتسكيو بمثال واقعي لاحظه بنفسه، من خلال ردود الفعل بين سكان روما وسكان لندن، أثناء مشاهدتهم لعرض مسرحي لنفس الموضوع وبنفس الأبطال؛ فلاحظ اختلاف كبير في ردود الفعل بين الشعبين، وهذا ما فسره بعامل المناخ المختلف بينهما.[3]

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XIV. Ch. 2. P. 263.
[2]- Ibid. Voir P. 265.
[3]- Voir Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XIV. Ch. 2. P. 265.

فماذا يمكن أن نستخلصه من نتائج على أعقاب هذه الملاحظات التي سجلها مونتسكيو حول دور المناخ في تحديد طباع الناس وعلاقة ذلك بسن القوانين؟ أو بتعبير آخر، ماذا يمكن أن ينجر من عواقب من هذا المبدأ المفروض؟

هذا المبدأ يستدعي الأخذ بعين الاعتبار بخصوصيات كل منطقة مناخية (إقليم مناخي) في وضع التشريعات والقوانين الملائمة لها. يقدم لنا مونتسكيو نموذجا من هذه التشريعات وربطها بهذا المبدأ: *"لمحاربة الخمول المنجر عن المناخ، يجب وضع قوانين وتشريعات تحارب كل وسائل العيش بدون عمل، وهو عكس ما يحدث في أوساط أوربا..."* [1]

كنت أعتقد عكس ذلك قبل اطلاعي على هذه النظرية، بأن يقوم المشرع بمراعاة الظروف المناخية بوضع تشريعات تسير في نفس الخط مع طباع الناس، كأن تسن قوانين من شأنها تسهيل العمل على الناس في المناطق الحارة مثلا، بتقليص ساعات العمل، أو تحديد أوقات خاصة لبعض المهن إلى غير ذلك من الإجراءات التخفيفية. إلا أنني أكتشف أن القوانين التي يجب أن تشرع يجب أن تسير عكس ذلك، حتى تحفز الناس على العمل بل وتجبرهم على ذلك، وتحارب الخمول والكسل. فتكون بذلك تشريعات تقطع عنهم كل سبل العيش بدون عمل، كأن تخصص لهم بعض المنح للبطالين، فيكون ذلك ذريعة للتكاسل. مثل هذه التشريعات والقوانين، لا يجب أن تسن في المناطق الحارة، عكس المناطق الباردة. ويقترح مونتسكيو وضع قوانين من شأنها تشجيع وتحفيز المزارعين، خاصة والعمال عامة، بأن تُجعل لهم جوائز وتكريمات لأفضلهم وأكثرهم انتاجا ومردودية[2]. كما تحدث كذلك عن القوانين الخاصة بشرب الخمر بين المناطق الحارة والمناطق الباردة وتأثير ذلك على الجسم، بحسب المناخ الذي يعيش فيه الإنسان، بالتالي على القوانين[3].

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XIV. Ch. 7. P. 269.
[2]- Voir Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XIV. Ch. 9. P. 269-270.
[3] - Voir Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XIV. Ch. 10. P. 270.

وتحدث كذلك عن القوانين الخاصة بالعبودية وعلاقتها بالمناخ، وهي ظاهرة كثيرة الانتشار في المناطق الحارة جدا أين تنعدم فيها الشجاعة تقريبا[1]. إلى غيرها من القوانين الأخرى المرتبطة بالمناخ.

هذه هي أهم العناصر التي تشكل نظرية المناخ عند مونتسكيو. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي نظرتنا نحن اليوم لها؟ هل تزال معطيات المناخ في عصرنا الحالي هي نفسها معطيات عصر مونتسكيو؟ وهل تزال تمارس نفس التأثير اليوم في الطباع والتشريعات والقوانين؟

نظرية المناخ كما وضعها مونتسكيو طالتها عدة انتقادات وتساؤلات، بل وحتى بعض الاتهامات تارة أخرى، كاتهامها بالحتمية (déterminisme et fatalisme)، خاصة في جانبها الخاص بسن القوانين والتشريعات، أين قال بضرورة مراعاة الظروف المناخية من طرف المشرع. كيف يجب أن يتصرف المشرع مثلا، حين يكون أمام شعب يعيش في ظروف مناخية معينة؟ كيف يوجهه؟ لنعد إلى المثال الذي سردناه سابقا حول القوانين التي تسن في البلاد الحارة والتي من شأنها محاربة الخمول والكسل، قلنا أنه يستوجب على المشرع وضع قوانين تجبر الناس على العمل من أجل الكسب، بالموازات مع وجود قوانين تزيل كل إمكانية العيش من دون عمل. كيف يمكن تفعيل مثل هذا الإجراء في الواقع الفعلي؟ "معالجة ومناقشة هذه المسألة تضعنا أمام أحد أصعب المسائل وأكثرها مناقشة من كل تلك التي يطرحها مؤلف مونتسكيو."[2]

نحن فعلا أمام إشكالية شائكة. هل الأولوية في سن القوانين والتشريعات يقوم على العوامل والأسباب المعنوية (morales) المرتبطة بالإنسان والمواطن ذاته، أو على الأسباب والعوامل المادية (physiques) المرتبطة بالعوامل المحيطة بالإنسان خاصة المناخ؟

[1]- Voir Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XV. Ch. 7. P. 284.
[2]- R. Shackleton. P. 242.

لقد كان مونتسكيو دائما، ومنذ الرسائل الفارسية، يفضل ويركز على دور وأهمية العلل المعنوية أمام العلل المادية، وهي الفكرة التي أخذها من صمويل كلارك (S. Clark) وديبوس (Dubos). من خلالهما، استطاع مونتسكيو التأسيس لنظرية العلل وتطويرها، لأجل تجاوز تلك الحتمية التي قد يقع فيها، وهي التي مهد لها وأعلن عن شكلها في كتابه "مذكراتي– Mes pensées" وهذا ما يؤكده النص التالي: "إن ما صنع أغلب تناقضات الإنسان، هو عدم التوافق بين العلل المعنوية والعلل المادية. العلل المعنوية يجب أن تدفع بالإنسان الشاب نحو البخل؛ بينما الأسباب المادية تحوّله عن ذلك. العلل المعنوية يجب أن تحمل شيخا نحو الإسراف والتبذير؛ لكن العلل المادية تحوله نحو البخل. العلل المعنوية تعطي لشيخ القوة والمثابرة؛ لكن العلل المادية تحرمه من ذلك[1]." نلاحظ إذن هذا التناقض الصارخ الذي يقسم الإنسان بين العلل المعنوية والعلل المادية، بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن.

يطور مونتسكيو أفكاره حول هذه النظرية ويبلورها أكثر في نص على شكل مقال بعنوان: "محاولة في العلل التي يمكن لها أن تؤثر في النفوس والطباع" (Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits et les caractères). نشر هذا النص بعد وفاته بكثير، وهو ذو أهمية كبيرة لفهم هذه النظرية وفهم دور العلل المعنوية والعلل المادية بصورة واضحة. يعالج النص في قسمه الأول العلل المادية (causes physique)، فيه يبين كيف يؤثر المناخ على الطباع، وهي الفكرة التي يطورها في الكتاب الرابع عشر من روح القوانين. كما تناول كذلك في هذا النص تأثير الغذاء، ودور محتوى ما يوجد في الشرايين (العصارة). ودرس كذلك من خلال أسفاره المختلفة، تأثير الهواء الخارجي لمختلف البلدان ــ كما أشرنا إلى ذلك سابقا مع هواء كل من إيطاليا وإنجلترا ــ ويتضمن النص أيضا تأثير الطبيعة والتضاريس، حيث درس الفرق بين الجبال والمرتفعات وبين السهول، وقارن بين

[1]- Montesquieu : **œuvres complètes. Mes pensées**. P. 1302-1303.

الجنسين، وبيّن دور السن (الصغير والكبير) كما رأيناه في النص السابق. الموقف الذي انتهى إليه في هذا التحليل هو في غالبه مادي (فيزيائي). ويعبر عن ذلك بصورة جذابة قائلا: "الروح في أجسامنا مثل العنكبوت في نسيجها."[1]

أما القسم الثاني من المقال فقد خصصه للعلل المعنوية (causes morales)؛ هي الأخرى ملازمة لحياة كل إنسان (كل مواطن) مثلها مثل سابقتها. تتشكل العلل المعنوية انطلاقا من الحواس التي يملكها كل إنسان، فهي التي تقوم بنقل الأفكار إلى ذهنه ويقوم هذا الأخير بالاختيار والتمييز بين كل الأفكار المنقولة والمعروضة عليه والمقارنة بينها. ويجعل مونتسكيو من التربية أهم وأرقى كل الأفكار التي تصل الذهن، والتي بفضلها يكون هذا الأخير نشطا وفعالا. "التربية تخلق الأفكار لنا، وهي التي تجعل من الطريق الذي تصلنا عبره الأفكار حيا ونشطا دائما."[2] أي أن المربي هو صانع وخالق الأفكار. ومنه نقول أن مهمة العلل المعنوية هي تصحيح وتوجيه العلل المادية، أي أن هذه الأخيرة هي تحت عناية ورعاية التربية. "من دون العلل المادية لن توجد هناك حياة، ومن دون نشاط العلل المعنوية الحياة ليس لها أدنى معنى."[3] التربية التي يتحدث عنها مونتسكيو هنا يمكن أن يكون لها معنيين: المعنى الأول هو ما يعرف بالتربية الخاصة؛ وهي المسؤولة عن تشكل طباع الناس، أي كل ما يتلقاه الطفل في أسرته وفي المدرسة، وهي مهمة وضرورية. المعنى الثاني هو ما يعرف بالتربية العامة؛ وهو كل ما يتلقاه الفرد من المجتمع الذي يعيش فيه، فالإنسان ابن بيئته، وكل بيئة أو كل مجتمع يتميز عن غيره من المجتمعات، هذا ما يعطي كل دولة وكل مجتمع طابعه الخاص والعام الذي به ينشأ أساسا من عاملين هما: العوامل المادية كالمناخ والتضاريس... والعوامل المعنوية كالدين والعادات والتقاليد...إلخ.

[1]- R. Shackleton: Opcit- P. 243.
[2]- Ibid: Opcit- P. 244.
[3]- Ibid: Opcit- P. 244.

لابد لهذه العوامل أو العلل أن تجتمع وتتحد لأنها هي التي تشكل ما يعرف بـ :"**الروح العامة**" (esprit général). ماذا نعني بالروح العامة؟ "هناك أشياء كثيرة تحكم الناس: المناخ، الدين، القوانين، القواعد السلوكية للحكومة، أمثال الأشياء الماضية، العادات والتقاليد، هذه هي التي تشكل الروح العامة في النهاية."[1] هذه الروح إذن، هي الفكرة الجوهرية لكتاب "روح القوانين"، وهذا كله من أجل وضع وسن قوانين وتشريعات تخدم المواطـن، وتخدم الدولـة التي ستدوم وتستمر مدة أطول ولا تزول.

من كل ما سبق نقول أن مونتسكيو لم يقر بوجود نوع واحد من العلل للمجتمع السياسي، لكن لابد، بل من الضروري، إيجاد توازن بين كل تلك العلل والعوامل السالفة الذكر، والتي يجب أن يستند عليها كل مشرع لما يقوم بوضع القوانين. لكن لو نتمعن النظر في العلل المادية، نلاحظ أنها اقتصر حديثه حتى الآن على علة واحدة تتمثل في عامل المناخ. فكيف يمكن تحقيق التوازن بين مختلف العلل في ظل هذا اللاتوازن؟

لقد انتبه مونتسكيو لهذا المشكل وهذا ما عبر عنه في هذا النص: "أناشد أن لا أُتهم بأنني قد أسندت للعلل المعنوية أشياء مرتبطة سوى بالمناخ"[2] فهو يعترف بقوة تأثير عامل المناخ ودوره في صنع الطباع، لكن رغم ذلك، حرص مونتسكيو كثيرا على تحقيق التوازن ودفع التهمة عنه، فيواصل حديثه قائلا: "أعلم جيدا أنه إذا كانت العلل المعنوية لا تعطل العلل المادية، هذه الأخيرة ستخرج وتتصرف على مدى امتدادها. وأعلم أيضا، أنه إذا كانت العلل المادية لها القوة في التصرف لوحدها...، فإنها لا تهدم العلل المعنوية، لأنه ودائما، العلة المادية هي بحاجة إلى العلة المعنوية من أجل التصرف والعمل."[3] مضمون هذا النص، أعتقد أنه، ينفي عنه هذا الخوف وهذه التهمة لأنه حرص جيدا على خلق

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XIX. Ch. 4. P. 346.
[2]- Montesquieu : **Œuvres complètes**. « Mes pensées » 1209*(811.I.P.519) P. 1303.
[3]- Idem.

ذلك التوازن بين العلل، وأنه لا يمكن لنوع واحد من العلل أن يعمل دون الآخر، فهما متلازمان مع بعضهما البعض ولا يمكن الفصل بينهما.

رغم كل هذا، يبقى المناخ عند مونتسكيو هو العامل (العلة) الأكبر والأكثر سيطرة على الطباع. لماذا؟ لأن العوامل الأخرى المكونة والمشكلة للروح العامة كالعادات والتقاليد والقوانين والقواعد السلوكية والدين، يمكن تجريد الإنسان منها كلها لأنها من وضع البشر. فلو نتأمل في حياة الناس البدائيين، نلاحظ أن عاملي المناخ والطبيعة هما الأكثر سيطرة فيهم، وتحديدا لطباعهم وسلوكهم. لكن مع مرور الوقت بدأ الإنسان يتطور ويشكل مجتمعات بشرية أصبح بحاجة إلى دين وإلى قوانين، وتشكلت لديهم عادات وتقاليد وقواعد سلوكية إنسانية. فالإنسان إذن، كلما ابتعد عن الحياة البدائية كلما أصبحت العوامل المادية أقل أهمية، مقارنة بالعوامل المعنوية في تشكل طباعه.

نعود إلى سؤالنا المطروح سابقا حول كيف يجب أن يتصرف المشرع أثناء سنه للقوانين وهو يواجه عامل المناخ ؟ نقول عنه أنه لابد عليه أن يعارض قوة المناخ، وأن يسير وفق ما تقتضيه الروح العامة التي تعتبر المناخ جزءا منها، يتصرف في تناغم وتناسق معها. هذا يعني أن المشرع الجيد *"هو الذي يقدر على نقل اللهجة من العلل المادية نحو العلل المعنوية في إطار الروح العامة؛ عليه أن لا يعتمد أكثر على عامل المناخ... مفضلا في ذلك العادات والقوانين والدين... فمن واجبه أن يتصرف على هذا النحو..."* [1]

نقول إذن أن كل المشرعين عليهم العمل بهذه الصيغة، وأن عامل المناخ تراجع وقلَّ دوره مع مرور الوقت، وأخذت العوامل الأخرى في الصعود، فالدين والعادات والتقاليد، تزداد قيمة وأهمية كعوامل محددة ومميزة لكل مجتمع، وهي التي تحدد اليوم هذه الروح العامة أكثر من المناخ.

[1]- R. Shackleton. Opcit- P. 246.

الفصل السابع

أسطورة الفصل بين السلطات

لماذا هي أسطورة؟ وعن أي سلطات يتحدث مونتسكيو؟

الشطر الأول من السؤال نجيب عنه في نهاية التحليل، أما الشطر الثاني سنجيب عنه الآن بنص لمونتسكيو من الكتاب الحادي عشر في فصله السادس الشهير عن الدستور الإنجليزي: *"يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع من السلطات: القوة التشريعية، القوة التنفيذية الخاصة بحقوق الناس، والقوة التنفيذية الخاصة بالحقوق المدنية."*[1] القوة الأولى تتولى سن القوانين، تصحح أو تلغي تلك الموجودة من قبل، وهي عملية يتولى مهامها مجلس مكون من نواب ينتخبهم الشعب. القوة الثانية وهي التي تعرف بلغتنا اليوم بالسلطة التنفيذية، تشمل كل من الملك أو الرئيس ووزرائه. مهمتها رسم السياسة الخارجية والداخلية للدولة، واستتباب الأمن والسلام داخليا وخارجيا. القوة الثالثة والأخيرة والتي تسمى بالسلطة القضائية، عملها هو معاقبة المجرمين والفصل في النزاعات التي قد تحدث بين الناس.

عنوان هذا الكتاب (ك 11) ومحتواه جعلا من مونتسكيو مفكرا سابقا لزمانه ولعصره ولمجتمعه، وهذا ما يؤكد أصالته. إن كلمة (لفظة) "**الدستور**" (constitution) هو مصطلح جديد آنذاك لدى الفرنسيين، ولم يكن متداول في لغتهم، بل هو مصطلح إنجليزي، حيث لم تعترف به الأكاديمية الفرنسية حتى سنة 1798[2]. وما نلاحظه كذلك من خلال هذا النص، هو استخدام مونتسكيو لمصطلحات وللغة جديدة لم يسبقه إليها أحد في فرنسا، كمصطلح القوة (puissance) الذي استخدمه في وصف السلطات الثلاث عوض السلطة (pouvoir)، كما كان متداولا عند **جون لوك** قبله والذي استخدم مصطلح السلطة وليس القوة. وعلى سبيل المثال ذكر لوك، نقيم موازنة صغيرة بين تصنيفه لهذه

[1]-Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 181.
[2]- Voir R. Shackleton. Opcit- P. 221.

السلطات الثلاث وتصنيف مونتسكيو، ونرى كيف تجاوزه هذا الأخير. لوك قسم السلطات هو الآخر إلى ثلاث سلطات: السلطة التشريعية، وهنا يتوافق مع تصنيف مونتسكيو؛ ثم السلطة التنفيذية؛ ثم السلطة الفيديرالية (fédératif). القوة الثانية في ترتيب مونتسكيو تتوافق مع السلطة الثالثة للوك، بينها القوة الثالثة عند مونتسكيو (القضائية) لا يوجد ما يقابلها عند لوك. يتضح جليا إذن، اختلاف وتجاوز مونتسكيو لتقسيم لوك، والذي تدعم أكثر بنظرية الفصل بين السلطات. تعتبر هذه النظرية من أشهر وأعظم ما أبدعه مونتسكيو في هذا المؤلف، بل وفي كل فكره السياسي. نظرية تقوم على التمييز والفصل بين سلطات الدولة الثلاث، وأن يجري تأمين استقلال كل سلطة، للحصول من هذا الفصل على محاسن الاعتدال والأمن والحرية.

في هذا الفصل المشهور (الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر)، قام مونتسكيو بتحليل الدستور الإنجليزي، الذي يعتبر مصدر إلهامه، وذلك من خلال قراءاته المتعددة له، وكذا الأسفار العديدة التي قام بها إلى هذا البلد، حيث أقام فيه مدة زمنية. عمل مونتسكيو بطريقة منهجية مختلفة عن التجريبية السائدة آنذاك، لكنه تحليل استنتاجي (déductive) يهدف من خلاله إلى إعادة بناء المنطق الداخلي للنظام التشريعي.[1] منطق شرحه مونتسكيو في بداية الفصل السادس بالموازاة مع منطق الحرية. كيف ذلك؟

بدأ بتعريف الحرية السياسية: "الحرية السياسية للمواطـن هي راحة البال هذه (tranquillité d'esprit) المنبثقة من الفكرة التي لدى كل واحد عن أمنه. كي تكون لنا هذه الحرية، على الحكومة أن تعمل وتسعى بحيث لا يخشى مواطن مواطنا آخر."[2] إن فكرة الحرية السياسية هذه ــالتي هي مضمون هذا الكتابــ لم تكن معروفة لدى المجتمع الفرنسي آنذاك، لأن فكرة الحرية التي يضمنها ويهبها القانون وليس الحاكم (الملك) هي

[1]- J. Ehrard : Opcit- P. 127.
[2]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 181-182.

فكرة غير منتشرة كثيرا في مجتمعه في القرن الثامن عشر، إلا أنها فكرة يحملها في ذاته ويؤمن بها مونتسكيو بشدة، وهذا ما نجده في الرسائل الفارسية (الرسالة 104، و136).

إن المهمة الأساسية لكل حكومة ولكل دولة تكمن إذن، في الحرص على تحقيق هذه الحرية السياسية لمواطنيـها، وهذا ما يتطلب تنظيما سياسيا معينا، ومؤسسات وهيئات وقوانين يحكمها منطق معين، حتى تؤدي كل واحدة منها وظيفتها على أحسن صورة، وتحقق غايتها المتمثلة في الحرية السياسية للمواطــن، والتي تعني أن نحكم وفق ما يمليه القانون. لكن ليس أي قانون، فالقانون لا يجب أن يكون تعسفيا مستبدا جائرا.

هذا المنطق الداخلي يتمثل في عملية الفصـــل ، أو بالأحرى، التـــوازن بين السلطات الثلاثة *"المتوضعة بشكل جيد لدرجة أن تصبح معها السلطة هي حدود السلطة نفسها، مقدما الحل بهذه الطريقة مرة واحدة وإلى الأبد للمسألة السياسية المتعلقة بأكملها في استعمال وإساءة استعمال السلطة."*[1] فيما تكمن أهمية هذه العملية؟

يقول مونتسكيو: *"لما تجتمع القوة التشريعية مع القوة التنفيذية في يدي شخص واحد، أو في نفس الهيأة القضائية (corps de magistrature) لن تكون هناك حرية؛ لأن هناك خوف كبير من أن يكون نفس ذلك الملك أو المجلس الذي يستصدر قوانين تعسفية، يقوم بتنفيذها بصورة تعسفية*[2]". ومنه لا يمكن أن يكون نفس من يشرع القوانين هو من ينفذها، لأن في ذلك خطر على الحرية. ويدعم أكثر هذه النقطة بحالة أخرى: *"لن تكون هناك الحرية أيضا إذا كانت القوة القضائية غير منفصلة عن القوة التشريعية والتنفيذية. في حالة ما إذا ألحقت بالقوة التشريعي، فإن السلطة على الحياة وعلى حرية المواطنيـــن ستكون تعسفية: لأن القاضي سيصبح مشرعا. وأما إذا ما ألحقت بالقوة التنفيذية فإن القاضي يمكن أن يتحول إلى مضطهد."*[3]

---

[1]- ألتوسر: مرجع سابق. ص. 87-88.

[2] -Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 182.

[3] - Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 182. (Suite)

نلاحظ إذن من خلال هذه النصوص، الخطر الذي يلحق بالحرية (حرية المواطـن في الدولة) إن اجتمعت هذه القوى الثلاثة في يدي شخص واحد أو هيأة واحدة. ومنه ضرورة الفصل بينها، بحيث تؤدي كل قوة المهمة والوظيفة المنوطة بها. لكن كيف يكون هذا الفصل؟ كيف يتحقق ويتجسد عمليا؟ هل هو فصل تام وشامل، أم هو وظيفي عملي فقط؟ قبل الإجابة على كل هذه التساؤلات، نتوقف قليلا عند تحديد وظيفة كل قوة من هذه القوى الثلاثة وخصوصياتها، بإيجاز، حسب مونتسكيو.

بدأ مونتسكيو حديثه عن القوة القضائية والتي قال عنها أنها لا يجب أن تسند إلى مجلس دائم (sénat permanent)، بل تسند لأشخاص يتم اختيارهم، وتكون مشكلة لما يسمى بالمحاكم، بحسب قوانين محددة، وهي مفتوحة لكل مواطـن وليست حكرا على البعض دون الآخر.[1] كما تحدث كذلك عن ضرورة محاكمة كل شخص من طرف أقرانه، فلا يمكن مثلا أن يحاكم النبلاء في مجالسهم مواطنا بسيطا والعكس كذلك. كما أقر بحق المواطن المحكوم عليه رفض قرار المحكمة الصادر ضده والطعن فيه.

ثم يمر بعد ذلك مونتسكيو للحديث عن القوة التشريعية؛ وهي التي تهمه أكثر. إنها سلطـة الشعب، فهي منه وتمارس من طرفه. لكن ليس كل الشعب بل بواسطة وسائط (intermédiaire) (النواب) الذين ينتخبهم ويختارهم عبر مختلف المناطق من الدولة. حق الانتخاب هو حق للجميع دون استثناء، "كما هو في كل دولة تتمتع بالحرية، يفترض في كل إنسان يمتلك هذه الروح الحرة أن يكون حاكما لنفسه، أي أن الشعب ككتلة واحدة تكون له القوة التشريعية. لكن كون ذلك مستحيلا في الدول ذات الحجم الكبير، فإن الشعب يمارس ذلك بواسطة ممثلين عنه[2]." إنها العملية الديمقراطية بمفهومها الكلاسيكي؛ يقوم المواطنون عبر مختلف البلدات المشكلة للدولـة من اختيار وانتخاب ممثلين (نواب) ينوبون عنهم في المجالس العليا التي تقوم بتشريع القوانين. فكل بلدة يمثلها مجموعة من

[1] - Ibid. Voir P. 183.
[2]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 184.

النواب، بحكم معرفتهم لاحتياجات تلك البلدة وخصوصياتها ومشاكلها، كما يؤكد كذلك على ضرورة أن يكون هؤلاء النواب يعبرون عن انشغالات تلك البلدات التي ينتمون إليها فعليا. وهي النقطة التي يطورها بعده هيجل أكثر حين تحدث عن النقابات والجماعات ودورها في تمثيل العمال في هذه المجالس المنتخبة، لأن كل نقابة أدرى وأعلم بمشاكل العمال في كل قطاع من غيره، كالأحزاب السياسية مثلا. وهذا ما يؤسس لمجتمع مدني حقيقي وفعلي.

كما تحدث كذلك مونتسكيو عن نقطة مهمة أخرى حول عمل ودور هؤلاء النواب حال مناقشتهم لمشاكل وقضايا المجتمع، إنها مسألة العودة إلى الشعب الذي انتخبهم في كل مسألة والأخذ برأيهم. يستعرض مونتسكيو نموذجين حول هذه المسألة ويقيم موازنة بينهما: بين النموذج الإنجليزي والنموذج الهولندي. النظام الأول لا يلزم النواب بالعودة في كل مرة إلى الشعب الذي انتخبهم، وليس للمواطن تقديم أوامر ولا توجيهات لممثليهم. عكس النظام الثاني، الذي يلزم النواب في كل مرة بذلك.[1]

وهناك فئة أخرى في المجتمع ــخاصة في النظام الملكي والأرستقراطيــ لابد أن يكون لها ممثلين ينوبون عنهم، وبحاجة إلى مجلس خاص بها بمعزل عن باقي الشعب. هذه الفئة يكون لها امتيازات تتحصل عليها سواء بالمولد أو بالثروة أو بالشرف. إنها فئة النبلاء والأشراف. بهذا تكون القوة التشريعية مكونة من مجلسين: مجلس النواب (مجلس الشعب) ومجلس النبلاء (مجلس الأمة أو الشيوخ). لكل منهما مناقشاته وقضاياه ومصالحه الخاصة بالفئة التي يمثلها، وهما مستقلين عن بعضهما البعض.[2]

أما القوة الثالثة والأخيرة والمتمثلة في القوة التنفيذية. فهي قوة تنحصر في شخص الملك أو الحاكم بصفة عامة، والذي لديه السلطة في توقيف عمل القوة التشريعية

[1] - Idem. Voir P. 185.
[2] -Voir Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 186.

باستخدام الفيتو (Vito)، لكنه ليس بمقدوره المشاركة في مناقشات ومداولات هذه المجالس المنتخبة. *"إذا لم يكن بمقدور القوة التنفيذية توقيف المؤسسة التشريعية، هذه الأخيرة ستتحول إلى مستبد، لأنه كما بمقدورها أن تمنح نفسها كل السلطات التي يمكن أن تتصورها، فبإمكانها القضاء على كل القوى الأخرى*[1]." إذن هنا حديث عن صلاحيات القوة التنفيذية وعملها داخل الدولة، حتى لا تسود فيها الفوضى، لكن قد يتساءل أحد في هذه الحالة بالذات، عن كيفية الفصل بين السلطات هنا، والاستقلال الذي يفترض أن يكون بينها، ونحن نلاحظ هذا التداخل الصريح للقوة التنفيذية في القوة التشريعية؟ وكنا قد أشرنا سابقا إلى خطر مثل هذا التداخل في الصلاحيات والمهام بين مختلف هذه القوى. فماذا يعني إذن الفصل بين السلطات؟ هل هو حقيقة أم وهم (أسطورة)؟ هنا سنجيب على الشطر الأول من السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الفصل حين وصفنا هذه النظرية بأنها أسطورة. (أسطورة الفصل بين السلطات)

أمام مثل هذه الحالات وغيرها، سمح بعض الحقوقيين على غرار "**أيزنمـان**" (Eizenmane) لأنفسهم بوصف هذه النظرية "نظرية الفصل بين السلطات" على أنها وهم تاريخي وأنها أسطورة. كيف ذلك؟

لنعد إلى السلطات الثلاث كما قسمها مونتسكيو والتي هي: القوة التشريعية (بغرفتيها العليا والسفلى)؛ القوة التنفيذية (الملك أو الأمير أو الرئيس ووزرائه)؛ وأخيرا القوة القضائية (هيأة القضاة). لكل قوة من هذه القوى وظيفتها الخاصة بها، وتتأمن بجهاز متميز عن القوى الأخرى، وتغطي دائرة خاصة بها بدقة كبيرة من دون أي تداخل مع قوى أخرى.

لقد اتخذ أيزنمـان ومجموعة أخرى من الحقوقيين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عدة مبررات، ومن خلال نصوص مونتسكيو نفسه، لإظهار هذا الوهم

[1] - Montesquieu : **de l'esprit des lois.** L. XI. Ch. 6. P. 187-188.

وهذه الأسطورة. أسطورة الفصل بين السلطات. لقد فهم هؤلاء الفصل الذي تحدث عنه مونتسكيو في نظريته، على أنه فصل تام وشامل، بل وأبعد من ذلك، فهو فصل لا ينحصر فقط في عدم التداخل بين التنفيذي والتشريعي أو القضائي فحسب، أي تداخل في الصلاحيات والمهام بينها، بل يتجاوزه إلى أكثر من ذلك، بحيث لا يحق للأعضاء المشكلين لهذه القوى الانتماء والتواجد في قوتين مختلفتين في نفس الوقت، كأن تكون مثلا وزيرا وقاضيا، كما لا يحق لعضو ينتمي إلى القوة التنفيذية القيام بتشريع القوانين، والعكس صحيح. إلى غيرها من الحالات ومن صور وأشكال التداخل في الصلاحيات بين مختلف هذه القوى والسلطات في الدولة.

بعد كل هذا يحق لنا طرح العديد من التساؤلات: هل مونتسكيو وقع في ارتباك وتناقض مع نفسه؟ _كما ستدل على ذلك بعض نصوصه التي نستعرضها لاحقا_ أم أنه يقصد ما لم نفهمه نحن؟ خاصة ما يتداول بين رجال القانون والسياسة الذين أصبحوا يستخدمون هذه النظرية على أنها رمز الديمقراطية الفعلية والحقيقية، ونموذج للحريات والحقوق.

إن أول جرأة لأيزمـان تكمن في إظهاره أن هذه النظرية الشهيرة لمونتسكيو لم تكن موجودة أصلا لديه.[1] ويستدل على ذلك بعدة نصوص من الكتاب الحادي عشر في فصله السادس الشهير: أولى هذه النصوص، ذلك الذي استشهدنا به قبل هذا[2]، والذي أشار فيه صراحة إلى تدخل التنفيذي، بل وتحكمه في التشريعي. وهذا معمول به في كل الدساتير تقريبا. إن الملك أو الرئيس يحق له حـل البرلمان وإبطال عمله. ويشير في نص ثان، يلي ذلك مباشرة، إلى عدم إمكانية حدوث العكس، أي أن التشريعي لا يمكن له إبطال عمل التنفيذي: *"لكن لا يجب على القوة التشريعية بصورة مماثلة لتلك الموجودة لدى التنفيذي إيقاف عملها. لأن التنفيذي له حدوده في طبيعته، وأنه لا يحتاج إلى من*

[1]- ألتـوسر: مرجع سابق. ص. 89.

[2]- Voir : Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 187-188.

يحده[1]." لكن هل هذا معناه أن للقوة التنفيذية سلطة مطلقة في الدولة؟ بالتأكيد لا. إذ يحق للقوة التشريعية، ضمن حدود معينة، مراقبة عمل التنفيذي وممارسة حق النظر في عملية تطبيق القوانين التي يشرعها ويصوت عليها، وكذلك محاسبة الوزراء: *"في الدولة الحـرة، القوة التشريعية لا يحق لها توقيف أو إبطال عمل التنفيذي، لكن لها الحق، بل يتوجب عليها، التمتع بملكة مراقبة الطريقة التي تطبق بها القوانين التي تشرعها*[2]." وفي نص ثالث آخر دائما ومن نفس الكتاب، الحادي عشر في فصله السادس، نلاحظ التداخل بين التشريعي والقضائي. كنا قد أشرنا سابقا إلى أن مونتسكيو سلم بوجود فئات وطبقات متميزة في بعض المجتمعات سواء بالثروة أو المولد أو الشرف، وهي فئات تستدعي الحماية والتقدير (خاصة في الملكية والأرستقراطية). هذه الفئات بفضل امتيازاتها تجعل من المشرع يعرقل جديا القضائي كيف ذلك؟ "إن التشريعي يعرقل جديا القضائي لأنه ينصب نفسه في ثلاث مناسبات خاصة كمحكمة: في كل الأحوال بالنسبة للنبلاء، الذين يتوجب الحفاظ على كرامتهم من كل تماس بالمواقف المسبقة للقضاة الشعبيين حيث تجري محاكمتهم من طرف أقرانهم في الغرفة العليا[3]." وهذا يعني أن النبلاء والأشراف لا يحاكمون من طرف المحاكم الشعبية التي يحاكم فيها المواطنون العاديون، لكن في محاكم خاصة ومن طرف أقرانهم. ويوضح سبب ذلك في النص التالي: "إن الكبار دائما هم عرضة للحسد، وإذا ما حوكموا من طرف الشعب، فإنهم قد يكونوا عرضة للخطر ولن يتمتعوا بأدنى امتياز يحظى به أي مواطن في الدولة الحرة. فليحاكموا من طرف أقرانهم. فالنبلاء إذن لا يستدعون أمام المحاكم العادية للأمة، لكن أمام هذا الجزء من الهيأة التشريعية المكونة من النبلاء[4]." أليس هذا تداخل صريح في المهام والصلاحيات بين التشريعي والقضائي؟ وهناك حالات أخرى ونصوص من نفس الفصل من الكتاب الحادي عشر تثبت ذلك التداخل بين هاتين

---

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 188.

[2]- Ibid.

[3]- ألتـوسر: مرجع سابق. ص. 89-90.

[4]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 189.

*- إشارة إلـى الغرفتين العليا والسفلـى.

القوتين، إلا أننا نكتفي بهذا. فوضع نظرية الفصل بين السلطات على المحك، وتبرير مقولة "**أسطـورة**" أو "**وهـــم**" شيء مشروع لأنه لا يمكن في مثل هذه الحالات الواضحة الاستمرار في الحديث عن "**الفصل بين السلطات**".

كل هذه الحالات إذن، هي التي دفعت بـ "**أيزنمـان**" إلى القول والتصريح بأن المثل الأعلى السياسي لمونتسكيو لا يكمن في "الفصل" بل في "التباعد" بين السلطات والقوى، بل أبعد من ذلك، فهو مثل يدعوا إلى "الاندماج" و "الصهر" و "الارتباط" بينها. وهذا ما يؤكده هو نفسه في هذا النص: "ها هو إذن البناء الأساسي للحكومة التي أتحدث عنها. الهيأة التشريعية فيها مكونة من قسمين*، أحدهما يجر الآخر بفضل الملكة المتبادلة والمتمثلة في المنع. كلاهما يرتبطان بالقوة التنفيذية، التي سترتبط هي الأخرى بالتشريعية."[1]

جرأة أخرى لأيزنمـان في سعيه لإثبات أسطورية هذه النظرية، وقوله أنها ليست سوى وهم وخيال، هذه الجرأة تتعلق بالقوة القضائية؛ يقول عنها أنها ليست سلطة قائمة بحد ذاتها بالمعنى الحقيقي للكلمة، مثلها مثل السلطتين الأخريين، وهذا بدليل من مونتسكيو عينه إذ يقول في هذا الشأن: "من بين القوى الثلاث التي تحدثنا عنها، فإن القضائية هي بصورة ما معدومة (nulle).."[2] فهي بذلك ليست سوى قوة ضابطة لتحقيق ذلك الاعتدال المنشود؛ لأن القضاة المشكلون لها، وبحسب مونتسكيو، ليسوا سوى الفم التي تتلفظ بكلمات القانون. وكائنات جامدة تعجز عن تعديل قوته وصرامته...[3] هذه هي النقطة الأساسية في برهان أيزنمـان. وهنا يحق لنا أن نعود مرة أخرى إلى الوراء ونتذكر من يقوم بمحاكمة النبلاء، ويقوم بالفصل في مخالفاتهم وجرائمهم؟ بالتأكيد ليس القضاة العاديون الذين ينتمون إلى القوة القضائية والذين يختارهم المواطنون في أوساط الشعب.

[1] - Ibid. P. 190.
[2]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L. XI. Ch. 6. P. 186
[3] - Ibid. Voir : P. 189

ـــوبيننا خطر ذلك_ فكأننا نعود مرة أخرى إلى الأمر الواقع، لأن نقل صلاحيات الهيأة القضائية إلى هيأة سياسية أخرى يجعل منها فعلا سلطة معدومـة. نفهم من هذا أنه لا توجد سوى قوتين أو سلطتين فعليتين هما التشريعية والتنفيذية. "أي سلطتين وثلاث قوى... القوى الثلاث هي: الملك والغرفة العليا والغرفة السفلى؛ أي الملك والنبالة والشعب. هنا يبين أيزنمان بطريقة مقنعة جدا أن هدف مونتسكيو الحقيقي هو "دمج وربط" هذه القوى الثلاث، وأن الأمر يتعلق قبل كل شيء بمسألة سياسية حول ميزان القوى، مسألة حقوقية متعلقة بتعريف الشرعية ودوائرها."[1] وهذه الفكرة أو التقسيم هو الذي اعتمده هيجـل حين قسم السلطات إلى ثلاث: السلطة التشريعية، السلطة التنفيذية ، وسلطة الملك أو الرئيس، بينما السلطة القضائية لم يصنفها ضمن سلطات الدولة الثلاث، بل جعلها ضمن المجتمع المدني الذي قال عنه أنه يظهر في الوجود المنطقي قبل الدولـة، وأن ذلك هو ما يضمن استقلالية القضاء بصورة فعلية.

بدأت إذن تتضح الفكرة، وبدأ ذلك المنطق الداخلي في التشكل؛ ذلك المنطق الذي يؤسس ويشرع للحرية السياسية للمواطـن، منطق ينقلنا من الفصل الصارم والحازم بين السلطات إلى التوازن بينها، من أجل تحقيق فكرة "**الحكم المعتدل**" الشهيرة. فماذا يعني مونتسكيو بالاعتدال؟

إنه بالإضافة إلى كونه احترام للشرعية، فهو يعني أيضا التوازن بين السلطات، الذي بدوره يعني توزع السلطات بين القوى المختلفة. *"إن الفصل الذائع الصيت بين السلطات ليس سوى التوزيع المتوازن للسلطة بين قوى محددة: الملك النبالة الشعب."*[2]

إنه إذن، انتقال من الفصل بين السلطات إلى التوازن بين القوى التي تتقاسم السلطة، كنتيجة نصل إليها بعد أن سادت هذه الفكرة ولا تزال إلى اليوم، لكنها بفهم

[1]- ألـــتوسر: مرجع سابق. ص. 91.
[2]- ألـــتوسر: مرجع سابق. ص. 92.

آخر مختلف وبتطبيق مغاير في عصرنا الحالي، إلا أن جوهرها بقي نفسه، كما وضعه مونتسكيو، ولم يخطر ببال أحد أن يعيد فيه النظر رغم التحولات التي طرأت على النظم السياسية والقانونية في أوربا والعالم أجمع، خاصة بعد الثورة الفرنسية (1789). لكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن هو: لماذا نتقبل ودون تردد هذه النظرية؟ وهل لاتزال مقولات مونتسكيو، كما وضعها في القرن الثامن عشر، تتجاوب وتساير واقعنا حتى اليوم؟ خاصة فيما يخص هذا التمييز والتقسيم الثلاثي للسلطات. بطرحنا لهذه التساؤلات، هل يعني هذا وضع كل ما أبدعه وأسس له مونتسكيو وكل رجال القرن الثامن عشر موضع الشك؟ وهل أننا ليس بحاجة إليهم ولما أبدعوه؟ بالتالي إعادة النظر في نظم وأسس جديدة يقوم عليها التنظيم السياسي والاجتماعي للدولة الحديثة والمعاصرة. أم أننا نواصل على نفس النهج لكن باستعمال أدوات ووسائل جديدة تتماشى مع معطيات الدولة العصرية؟

كان ينظر إلى نظرية الفصل بين السلطات لمونتسكيو، خاصة بعد الثورة الفرنسية، على أنها شبه مقدسة. إلا أنها اليوم لم تعد أن تكون سوى مبدأ من مبادئ فن السياسة، الذي لا تزال تسير عليه الدول الغربية خاصة الديمقراطية منها. فمنذ ظهورها "*وقد سيطر مبدأ الفصل بين السلطات منذ منتصف القرن الثامن عشر على التاريخ الدستوري في الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا منذ الثورة الفرنسية. كما كان مؤثرا على النظم السياسية في كافة البلاد الأوربية.*"[1]

إن فهم وإدراك قيمة شيء لا تكون إلا بفهم ووجود ضده؛ فمبدأ الفصل بين السلطات يقابله مبدأ التركيز بينها، أي الجمع والمزج بينها. فتعدد السلطات داخل الدولة وتنوعها يعني بالضرورة تطبيق إحدى هذين المبدأين: إما الفصل بين السلطات وإما الجمع والمزج بينها، وكنا قد أشرنا سابقا إلى مخاطر الجمع والتركيز بين هذه السلطات بين يدي شخص واحد أو هيأة واحدة، ومنه فلا سبيل أمامنا سوى الأخذ بمبدأ الفصل. إلا أن هذا

[1]- سعاد الشرقاوي: **النظم السياسية في العالم المعاصر**. بدون دار نشر. سنة النشر 2007. ص. 111.

المبدأ، ومنذ ظهوره، عرف تفسيرين أو تطبيقين أساسيين، ومنه تحددت غالبية أنظمة الحكم السائدة اليوم. فما هما هذين التفسيرين؟

التفسير الأول: هو تفسير يقول بالفصل الحازم والمطلق بين السلطات. وهو الذي روج له معاصرو مونتسكيو الذين أثرو على واضعي الدستور الأمريكي لسنة 1787، وكذلك الدستور الفرنسي لسنة 1791. لقد أقام هذين الدستورين فصلا جافا وصارما بين السلطات الثلاث، وحددت وظائف ومهام كل منها بصرامة. فالبرلمان تكمن وظيفته في سن وتشريع القوانين، الحكومة (السلطة التنفيذية) تتولى تنفيذ تلك القوانين، بينما القضاء يعمل على فض النزاعات والخصومات ومحاربة المجرمين. إلا أن هذا التفسير وهذا التطبيق كان خاطئا وغير صائب؛ لأن ذلك سيؤدي إلى انعزال تام وكلي لكل سلطة عن الأخرى وجعل حواجز بينها. هذا ما سيؤدي إلى انغلاق وانسداد الحياة السياسية في الدولـة.

هذا التفسير لم يكن يقصده مونتسكيو، وقد بين ذلك أيزنمان، إلا أن أصحاب هذا التفسير والفهم كان هدفهم القضاء على الأنظمة الاستبدادية السائدة آنذاك، لهذا لجأوا إلى تطبيق مبادئ مونتسكيو بصورة صارمة وجافة.

التفسـير الثاني: وهو تفسير يقول بالفصل المرن بين السلطات. هنا الحديث يكون حول الاستقلال بين السلطات وليس الفصل، ونفهم من ذلك أن هذه السلطات المشكلة للدولة، الهدف منها هو الحفاظ على وجودها ووحدتها. لذا فإنه من الضروري، أن تعمل في تناسق واتصال فيما بينها، لاسيما وأنها تشكل تروسا في آلة واحدة هي الدولـة.

يبدوا هذا الفهم وهذا التفسير أكثر معقولية، ويكفي أن منه ظهرت مختلف النظم السياسية الحديثة والمعاصرة التي تميز كل دولـة. وذلك بناء على تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين السلطات الثلاث في داخل الدولة، خاصة بين التشريعية والتنفيذية. ومن أمثلة هذه

النظم، ما يصطلح عليه اليوم بـ: "**النظام الرئاسي**" كالذي يسود الولايات المتحدة الأمريكية. وهو نظام قائم على الفصل التام بين السلطات الثلاث. و"**النظام البرلماني**" الذي يقوم على التعاون بين السلطات الثلاث وتبادل المعلومات والتنسيق بينها. وما يعرف كذلك بـ: "**النظام شبه الرئاسي**" و "**النظام المجلسي**".

❖ أمثلة عن تطبيقات نظرية التركيز أو الفصل بين السلطات:

من الأنظمة التي تكرس أكثر مبدأ الفصل بين السلطات، النظام الرئاسي، كالذي يسود الولايات المتحدة الأمريكية، والنظام البرلماني مع النموذج البريطاني. أما الأنظمة التي تعمل على تكريس الجمع والتركيز بين السلطات، نجد النظام شبه الرئاسي مع النموذج الفرنسي، ونظام الحكومة الجمعية أو النظام المجلسي الذي يسود في سويسرا.

I. الأنظمة القائمة على مبدأ الفصل:

هنا نميز بين نوعين من الفصل؛ فصل جاف وحازم بين السلطات، وهو ما يجسده النظام الرئاسي؛ وفصل مرن بين السلطات، وهذا ما نجده في النظام البرلماني.

1) النظـام الرئاسـي:

تأثر واضعوا هذا النظام من الفهم المباشر لكتابات لـوك ومونتسكيو في شأن نظرية الفصل بين السلطات؛ وهذا ما انعكس على دستور 1787 للولايات المتحدة الأمريكية. لقد كان فهمهم لهذه النظرية، الفصل الحازم والمطلق بين سلطات الدولة الثلاث. لهذا نجد الدستور الأمريكي يكرس مبدأين: مبدأ الاستقلال العضوي لكل سلطة، ومبدأ التخصص الوظيفي.[1]

الاستقلال العضوي يعني استقلال كل سلطة عن الأخرى؛ فلا الرئيس له حق النقض (الفيتو) كما ليس له سلطة حل البرلمان، هذا الأخير كذلك ليس له سلطة مساءلة

[1]- سعاد الشرقاوي: مرجع سابق. ص. 116.

الرئيس أو عزله. مع العلم أن كل منهما (الرئيس والبرلمان) ينتخبان من طرف الشعب في اقتراع عام ومباشر.

أما التخصص الوظيفي فمعناه، أن لكل سلطة وظيفة محددة تحرص على أدائها، ولا يحق لها أن تتدخل في غيرها من السلطات. لكن هل هذا معناه عدم وجود تعاون ولا اتصال بين هذه السلطات، وأن هذا الفصل هو فصل كلي مطلق؟

بالعكس هناك تعاون بين السلطات الثلاث في أداء مهامها، وكل سلطة تكمل الأخرى، إلا أنه تعاون ضئيل مقارنة بالأنظمة الأخرى، وكثيرا ما يكون معرقلا أكثر مما يكون مساندا ومدعما، خاصة لما تكون أغلبية نواب البرلمان ليسوا من نفس التشكيلة السياسية للرئيس. لكن رغم ذلك يبقى هذا النظام يجسد أكبر ديمقراطية في العالم وأعظم قوة اقتصادية وعسكرية، ألا وهي الولايات المتحدة الأمريكية، بل ويجسد أكبر نموذج لدولة الحـق والقانــون. قد يكون هذا، هو السر الكامن وراء هذا الثبات والاستقرار والازدهار. ويتميز هذا النظام بعدة خصائص ومميزات نذكر منها ما يلي:

- وحدة السلطة التنفيذية: تكون السلطة التنفيذية كلها في يد شخص واحد هو رئيس الدولـة، والذي يكون في نفس الوقت رئيس الوزراء. يساعده في عمله جملة أو مجموعة من كتاب الدولة (secrétaires d'Etat) الذين هم بمرتبة وزراء لكن دون سلطة إصدار القرارات. يستمد الرئيس قوته من الشعب الذي انتخبه.
- خاصية أخرى لها علاقة بما قلناه آنفا عن المبدأين الذين كرسهما الدستور الأمريكي فيما يخص مبدأ الاستقلال العضوي لكل سلطة ومبدأ التخصص الوظيفي. يقوم الرئيس في هذا النظام بمهام تنفيذية، بينما المهام التشريعية يتكفل بها ما يعرف بـ "الكنغرس" (البرلمان الأمريكي)، وهذا ما يكرس الاستقلال والتخصص الوظيفي. إلا أن هناك حالات استثنائية ينص عليها الدستور الأمريكي، كحق النقض، الذي يمنحه للرئيس من أجل معارضة أو رفض القوانين التي يشرعها ويوافق عليها الكنغرس. كما يمنح كذلك لمجلس

الشيوخ حق الرفض أو الاعتراض على تعيين كبار المسؤولين في الدولة من طرف الرئيس، كما يحق للرئيس كذلك اقتراح تشريعات عن طريق رسائل يبعث بها إلى الكنغرس، وهذا الأخير له الحق في الرفض.[1]

2) النظام البرلمـاني:

هذا النظام مثله مثل النظام الرئاسي يقوم على مبدأ الفصل بين السلطات. إلا أن الفصل فيه ليس مطلقا كما في الرئاسي، بل هو فصل مرن، يظهر تعاونا وتوازنا أكثر بين السلطات الثلاث. في هذا النظام نجد رئيس الدولة، أو الملك أو الأمير، إلى جانب رئيس الحكومة أو الوزراء. سلطة الرئيس أو الملك فيه شكلية (لا يحكم)، بينما رئيس الوزراء هو الذي يحكم. ويتكون البرلمان عادة من غرفتين؛ فكيف تكون العلاقة بين التشريعي والتنفيذي في النظام البرلماني؟

هناك علاقة تعاون ورقابة متبادلة بينهما، ما يعطي طابع التوازن لهذا النظام. تساهم السلطة التنفيذية في اقتراح مشاريع قوانين على البرلمان الذي يدرسها ويناقشها، ثم يصادق عليها أو يعدلها أو يرفضها كلية. أما عن الرقابة المتبادلة بينهما، فالحكومة لها الحق والسلطة في حل البرلمان، وهذا الأخير هو الآخر له الحق والسلطة في مساءلة الحكومة عن سياستها وإنجازاتها، كما له الحق أيضا في سحب الثقة منها بالتالي إسقاطها. ولهذا النظام أيضا خصائص ومميزات أخرى بالإضافة إلى ما ذكرناه، منها:

- إنه نظام ثنائي؛ يتكون من رئيس الدولة أو ملك أو أمير، بالإضافة إلى رئيس للوزراء (الحكومة). هذا الأخير هو الذي يحكم ويسير كل شؤون الدولة، بينما الرئيس أو الملك يتمتع بسلطة شكلية تنحصر في التصديق على المشاريع وكذا التمثيل الخارجي، كحالة الحرب أو السلم.

[1]- راجع، سعاد الشرقاوي: مرجع سابق. ص116، 117، 118.

- هناك تعاون وتوازن بين السلطات في هذا النظام، وذلك بسبب تبادل المعلومات فيما بينها والرقابة المتبادلة.
- لهذا النظام خصوصية فريدة تتعلق بعدد الأحزاب السياسية الموجودة في الساحة، والمشاركة في الحكم أو المتنافسة عليه. في حال وجود حزب سياسي واحد، كما هو سائد في الهند مثلا، أو حالة وجود حزبين متنافسين، كحال بريطانيا؛ في كلتا الحالتين تمارس الحكومة السلطة والحكم، وهي تتمتع بقدر أكبر من الثبات والاستقرار، فهي لا تكون عرضة لتهديدات البرلمان ولمساءلته. وهذا عكس الحكومات التي يوجد فيها تعدد الأحزاب، قد لا تحوز الحكومة على الأغلبية المطلقة في البرلمان، ما يضطرها إلى اللجوء إلى تكتلات وتحالفات مع أحزاب أخرى، لكنه تكتل غير متجانس، مما يجعل الحكومة أكثر هشاشة وأقل ثباتا واستقرارا، لكثرة المساءلات التي ستكون عرضة لها من طرف البرلمان، الذي يكون هو الجهاز المسيطر على الحياة السياسية في الدولة. وهذا ما حدث مع الجمهورية الفرنسية الرابعة التي سقطت، مما دفعهم إلى إعادة النظر في السياسة الداخلية للجمهورية. فكانت ثمرة ذلك التعديل الدستوري لسنة 1958 والذي منه تمخضت الجمهورية الخامسة القائمة على أسس ونظام جديدين.

II. الأنظمة القائمة على مبدأ تركيز السلطات:

التركيز بين السلطات، أو بين سلطتين هنا، غالبا ما يكون لطرف على حساب الطرف الآخر؛ أي يكون إما لصالح السلطة التشريعية على حساب السلطة التنفيذية؛ هنا نكون أما نظام **حكومة الجمعية** أو **النظام المجلسي**. ; Le régime d'assemblée ;ou le régime congestionnel. وإذا كان العكس أي لصالح السلطة التنفيذية على حساب التشريعية، هنا نكون أمام نظام **شبه رئاسي**.

1) نظام حكومة الجمعية أو النظام المجلسي:

إنه نظام يجمع فيه البرلمان بين السلطتين التشريعية والتنفيذية؛ لكن لا يفهم من هذا أن البرلمان هو الذي يقوم بمهام التنفيذي. يقوم البرلمان بإسناد مهمة تنفيذ القوانين التي يشرعها إلى هيأة تتولى ذلك، لكن باسمه وتحت رقابته. بهذا يكون أعضاء السلطة التنفيذية مجرد أداة في يد البرلمان، حيث يقومون بتنفيذ إرادته. من خصائص هذا النظام ما يلي:

- السلطة التنفيذية خاضعة كلية للسلطة التشريعية، أي للبرلمان، إذ يقوم هذا الأخير باختيار أعضائها، كما له صلاحيات عزلهم.
- للبرلمان السلطة على مراقبة عمل السلطة التنفيذية من دون أية معارضة من الحكومة على ذلك.

فمثل هذا النظام نجده مجسدا في سويسرا بعد أن أرسى قواعده دستور 1848.

2) النظام شبه الرئاسي:

نظام تبنته فرنسا وغالبية مستعمراتها التي قامت بنقل نموذجها وتطبيقه، على غرار ما هو عندنا نحن. كنا قد أشرنا سابقا إلى أن هذا النظام ظهر مع إصلاحات 1958 وميلاد الجمهورية الفرنسي الخامسة، وذلك بسبب عدم الاستقرار الذي كان يطبع نظامها السائد قبلها والمنجر عن مشكلة الثقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، اللتان كانتا في صراع دائم ومستر حتى سقوط الجمهورية الرابعة. وهي الوضعية التي دفعت بواضعي دستور 1958 إلى تصحيح الوضع، وتقوية صلاحيات السلطة التنفيذية من خلال اقتباس واعتماد بعض ملامح النظام الرئاسي، مع الإبقاء على بعض خصائص النظام البرلماني. وتمخض من ذلك، إذن، ولأول مرة، نظام مختلط يدعى النظام "**شبه الرئاسي**".[1] ومن أبرز خصائصه ما يلي:

[1]- الشرقاوي: مرجع سابق. ص. 123.

- في هذا النظام، الرئيس ينتخب من طرف الشعب في تصويت عام ومباشر، ويمارس صلاحيات واسعة.
- إلى جانب رئيس الدولة نجد رئيس الحكومة أو الوزراء مع وزرائه، كلهم يشكلون السلطة التنفيذية ويتعاونون فيما بينهم، وتكون الحكومة مسؤولة أمام البرلمان.
- في هذا النظام، صلاحيات السلطة التشريعية محدودة جدا. فبالرغم أنه من الناحية النظرية تمتلك صلاحيات سحب الثقة من الحكومة، إلا أن عملها ودورها من الناحية العملية والواقعية يجعل منها مجرد أداة في يد السلطة التنفيذية. خاصة وأن رئيس الدولة في هذا النظام له صلاحية حل البرلمان متى أراد ذلك، وغيرها من الصلاحيات.

الفصـل الثامن

في القانون وعلاقته بالحرية

هناك مسألة واحدة جوهرية أرَّقت مونتسكيو وشغلت باله كثيرا آنذاك؛ إنها مسألة الدولـة (L'Etat) في علاقتها بالأمن عامة، وبأمن المواطـن خاصة، وسلامته في حياته وممتلكاته. الدولة من الناحية القانونية هي حماية له، أي هي التي توفر له الحماية والرعاية كما يرعى الأب أبناءه، لكن واقعيا وعمليا هي تهديد (menace) له. هذا الوضع المتناقض هو الذي لفت انتباه مونتسكيو، خاصة، وكما عرفنا عنه سابقا، هو الذي كان قد اتخذ موقفا معاديا ورافضا لفكرة العقد الاجتماعي. كان يرى أن المرور من حالة الطبيعة قد يحل مشاكل وصعوبات، إلا أنه يخلق أخرى، إذ السلطة السياسية تتحول من تلقاء نفسها إلى جهاز قمع. *"من فوضى الحرية الطبيعية واستبدادية اللفيتان، تظهر الدولة اللبرالية للفلاسفة كحالة من التوازن المؤقت والصعب، الذي قليلا ما يتحقق في التاريخ."*[1] فهو إذن يعترف بصعوبة التوفيق بين فوضى حالة الطبيعة واستبدادية الحالة المدنية (كما عبر عن ذلك هوبز). لكن ذلك أثمر ميلاد ما يعرف بـ: "الدولـة الليبراليـة"، التي لا تزال قائمة إلى اليوم، فيها تتحد كل القوى وتتفق، رغم صعوبة المهمة. لماذا؟ لأنه أولا يعود إلى مفهوم الحرية عامة، والحرية السياسية في حد ذاتها، وكذلك في اختلاط المفاهيم لدى الناس حول الفرق بين الدولة والحكومة والسلطة، وهذا باعتراف من مونتسكيو نفسه.

ميز مونتسكيو في البداية، بين القوانين التي تشكل الحرية السياسية في علاقتها بالدستور (القانون الأساسي)، وهو موضوع الكتاب الحادي عشر، وبين تلك التي لها علاقة بالمواطـن، والتي هي موضوع الكتاب الثاني عشر.

[1]- J. Ehrard : Opcit- P. 124.

I.في مفهوم الحرية السياسية:

عرفت نظرة مونتسكيو نحو الحرية السياسية تغيرات عديدة في حياته، لاسيما قبل صدور مؤلفه "روح القوانين".

لم يكن ينظر في البداية إلى الحرية السياسية على أنها خير، ولا يقيم فرقا كبيرا بين شعب حر وآخر أقل منه حرية. إن الشيء المهم عنده هو أن يكون المواطن محصنا ضد فقدان حياته وملكيته وحرمانه منهما طغيانا وتعسفا من طرف السلطة، أو من طرف مواطن آخر مثله. كأنه هنا يربطها بتلك الحقوق الطبيعية كما لدى فلاسفة العقد الاجتماعي. *"يكون شعب ما سعيدا، وإن كان تحت سلطة حاكم مستبد، ولكن يتمتع بحصانة أكثر منه من شعب حر."*[1] إلا أن نظرته هذه سرعان ما تغيرت، خاصة بعد إقامته في إنجلترا، وهذا ما عبر عنه أولا في كتابه "**تأملات في عظمة الرومان**" وكتاب "**مذكراتي**"، والفكرة تبلورت أكثر في "**روح الشرائع**" في كتابه الحادي عشر.

أقر مونتسكيو بأنه لا يوجد هناك لفظ، أو مصطلح عرف تنوعا وتعددا في تعريفاته، مثلما عرف ذلك مصطلح "**الحريـة**". يميز أولا بين الحرية بالمعنى الفلسفي وبين الحرية السياسية، وهو الخلط الذي وقع فيه الكثير من الناس خاصة في الأنظمة الديمقراطية، إذ يرى المواطن نفسه أنه يحق له في أن يفعل كل ما يشاء. لكن الحرية السياسية، حسب مونتسكيو، ليست كذلك، إذ يقول: *"في الدولة، أي داخل المجتمع الذي تحكمه قوانين، الحرية لا تكمن في القدرة على فعل كل ما نريده، ولا في أن نكون أو لا نكون منزعجين ومتضايقين في فعل ما لا نريده."*[2] ثم يواصل في توضيح هذا المفهوم أكثر بعد أن أكد على ضرورة التمييز بين الاستقلالية (indépendance) والحرية (liberté)، قائلا: *"الحرية هي الحق في فعل كل ما تسمح به القوانين، وإذا ما*

[1] -R. Shackleton. Opcit- P. 221.
[2]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L.XI. ch. 3. P. 180.

حدث أن قام مواطنا بفعل ما تمنعه، فإنه لن تكون لديه الحرية في ذلك، لأن الأخرين لهم نفس القدرة والاستطاعة[1]." هذا يعني أن المواطن في علاقاته السياسية الفعلية والواقعية يجب أن يفهم أن حريته أو حرية البعض (الجزء) من المجتمع يقابله خدمة البعض الآخر له، أي هي تعبير وتكريس لعلاقات الحق والواجب. فما هو حق علي هو واجب على غيري والعكس صحيح. فهي بمثابة قاعدة للسلوك تتيح للفرد أن يعيش بحرية، ويحترم في الوقت نفسه حرية الآخرين التي قال عنها أنها في منزلة الحق. فأين تتحقق هذه الحرية السياسية؟ وفي أي نمط من الأنظمة؟

نجد ذلك في الدولة ذات الشرعية الأخلاقية، والتي تتخذ شكل جمهورية مؤسسة على الحريات المدنية، وحكم القانون، وهو الشكل الأفضل اليوم حيث يستطيع فيها كل مواطن البحث عن سعادته، وعدم الوقوف عائقا بوجه قدرة الآخرين على فعل الشيء نفسه. الأنظمة الديمقراطية هي الأكثر حرية من بين باقي الأنظمة؛ ويقول مونتسكيو أن الحرية السياسية نجدها أكثر في الحكومات المعتدلة (gouvernements modérés) ولا نجدها دائما في الدول المعتدلة. تكون موجودة لما لا يكون هناك إفراط في الاستحواذ على السلطة، لكنه يقر ويعترف أن الإنسان بطبعه كلما استحوذ على السلطة إلا وكان مفرطا في استخدامها.[2] فما السبيل إلى حمله على عدم الافراط في استخدام السلطة وجعله معتدلا؟ يجيب مونتسكيو قائلا: "كي لا يكون هناك إفراط في استخدام السلطة، يجب على السلطة أن توقف السلطة." (le pouvoir arrêt le pouvoir) إنها سلطة القانون وسلطة الدستور الذين يحملان المواطن والسلطة معا نحو الاعتدال وعدم الإفراط. يكفي أن يلتزم كل طرف بصلاحياته ويتقيد بحدوده المرسومة له من طرف القانون، حتى تتجسد بالفعل "**دولة الحق والقانون**" في أرض الواقع. لأن *"دولة الحق والقانون هذه هي وحدها التي تستطيع أن توفق بين استقلالية الفرد الأخلاقية*

[1]- Montesquieu : **de l'esprit des lois**. L.XI. ch. 3. P. 180
[2]- Voir Montesquieu. Esprit des lois. L. XI. Ch. 4. P. 180.

ومتطلبات النظام العام؛ حيث يقتضي العقل أن تتحكم المعايير بالعلاقات الإنسانية، وتحل النزاعات العامة الكلية."[1]

II.في حريــة المواطـن:

لا يكفي أن ندرس الحرية السياسية في علاقتها بالدستور والقوانين، بل ندرسها في علاقتها بالمواطـن. إنه حجر الزاوية في كل الدراسات والأبحاث التي نقوم بها.

في الحالة الأولى تتمثل الحرية السياسية، كما رأيناها آنفا في تقسيم السلطات الثلاث في الدولة والعلاقة بينها، وهذا ما تناولناه في نظرية الفصل بين السلطات والذي كان مضمون الكتاب الحادي عشر في فصله السادس. أما الحالة الثانية والتي نحن بصدد دراستها هنا، فالأمر مختلف جدا، فهي تتعلق أكثر بشعور وإحساس المواطـن أو حتى بمجرد الفكرة التي تنشأ لديه فيما يتعلق بأمنه وسلامته[2]. هنا نعود مرة أخرى إلى تعريف مونتسكيو للحرية السياسية: "الحرية السياسية للمواطن هي راحة البال هذه النابعة من الفكرة التي لدى كل واحد عن أمنه؛ وكي تكون لنا هذه الحرية، على الحكومة أن تعمل كل ما في وسعها بحيث لا يخشى مواطن مواطنا آخر."[3] تعرف الحرية السياسية إذن على أنها الأمن (sureté) الخاص بكل مواطـن. يبدوا هذا التعريف قائم على النفي: الحرية تعني غياب الخوف والقلق. فالمجتمع الذي يتمتع بالحرية السياسية هو مجتمع متحرر من الخوف، مجتمع يقيد فيه العنف واللاأمن مهما كان مصدرهما بقيود وحواجز متينة وقوية.

نفهم من هذا أن الحرية السياسية لا تعني فقط المشاركة الفعالة لكل مواطن في حياة الدولة السياسية (كالانتخابات والاستفتاءات مثلا)، لكن تعني أيضا تمتع كل مواطـن

[1]- جون إهرنبرج: **المجتمع المدني. التاريخ النقدي للفكرة**. ترجمة: علي حاكم صالح؛ وحسن ناظم. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط. 1. 2008.

[2]- voir Montesquieu.**de l'Esprit des lois**. L.XII. ch. 2. P. 218.

[3] - Montesquieu. **de l'Esprit des lois**. L.XI. ch. 6. P. 181-182.

بالأمن والسلامة في حياته وممتلكاته. رغم أن هذا التعريف يبدوا ضيقا، إلا أن فكرة الحرية السياسية هذه فكرة جديدة في ذلك الوقت.

يؤكد إذن مونتسكيو على ضرورة التمييز بين القانون وعلاقته بالدستور وبين القانون وعلاقته بالحرية السياسية للمواطن، إذ يقول في هذا الشأن: *"قد يكون الدستور حرا، لكن المواطن ليس كذلك. وقد يكون المواطن حرا والدستور ليس كذلك. في مثل هذه الحالات، يكون الدستور حرا قانونيا وليس فعليا، والمواطن يكون حرا فعليا وليس قانونيا."* [1] ماذا يعني هذا؟

القانون وحده هو الذي يشكل ويعبر عن الحرية في علاقتها بالدستور؛ بينما الحرية في علاقتها بالمواطن تتعدى ذلك الجانب القانوني وتتجاوزه لتشمل الأخلاق والعادات والتقاليد والأعراف، فهي كلها تساهم في تشكل الحرية والشعور بها فعليا. فمونتسكيو إذن، يميز بين نوعين من الحرية: الحرية بالمفهوم الفلسفي، والحرية بالمفهوم السياسي. ما يهمنا نحن هنا هو النوع الثاني والتي كما عرفها مونتسكيو هي تلك المرتبطة بأمن وسلامة المواطن في حياته وممتلكاته، والتي لا يحق لأحد أن يتعرض لها بما فيه الحاكم نفسه.

لقد سبق وأن أشرنا سابقا، أثناء دراستنا لـ "القانون الوضعي"، وفي أحد فروعه الذي هو "القانون الجنائي"، أين كنا قد بيننا الصلة الموجودة بينه وبين الحرية السياسية للمواطن. لأن، وبحسب تعريف الحرية السياسية التي تعني أمن المواطن وسلامته، فإن القانون عامة والقانون الجنائي خاصة هو الذي يكرس تلك الحرية داخل الدولة، ويجسد بذلك دولة الحق والقانون. *"إن أكثر ما يتعرض فيه الأمن للهجوم، هو في تلك الاتهامات العامة والخاصة. فحرية المواطن مرتبطة أساسا بطبيعة القوانين الجنائية."* [2] لهذا يجب أن يكون القانون الجنائي صارما، وأن يكون لطيفا وطيبا في الوقت نفسه، لأنه

[1]- Montesquieu. **De l'esprit des lois**. L.XII. ch. 2. P. 217.
[2]- Ibid..

هو الذي يحمي حياة وممتلكات المواطن من كل تهديد ومن كل خطر قد تحدث له، سواء من مواطن مثله أو من السلطة السياسية للدولة. يتولى هذا القانون كذلك، الدفاع عن المواطن حال توجيه تهمة ما ضده، فيعمل القانون على إثبات براءته إن كان كذلك، أو إدانته في حالة ثبوت التهمة، ذلك مما يعرضه للجزاء. "لما لا تكون براءة المواطنين مضمونة، الحرية هي الأخرى لا تكون كذلك"[1]

يزودنا مونتسكيو بالعديد من الأمثلة عن محاكمات أسيء فيها استخدام القانون، حيث يُعتمد فيها على شهود فاسدين (شهود زور)، ما قد يؤدي إلى سلب ممتلكات مواطنين ظلما أو الزج بهم في السجون أو تعذيبهم أو نفيهم... إلى غيره من أصناف الظلم والممارسات القمعية التي كلها تنفي الحرية السياسية عن مواطنين أبرياء باسم سوء استخدام القانون وتطبيقه، أو تعمد ذلك في بعض الأحيان. فنجد أمثلة ذلك عند الإغريق القدامى، ولدى الرومان، وحديثا لدى في أوربا. وهي كلها أمثلة تاريخية يهدف من خلالها إلى إسقاطها على مجتمعه.

نستخلص من كل هذا، أن القانون الجنائي كغيره من القوانين الوضعية الأخرى لم يولد كاملا، بل هو في تحسن وتطور مستمرين، ويدعونا إلى الاستفادة من تجارب الآخرين، ومن مختلف هذه المحاكمات الشهيرة التي عرفها ولا يزال يعرفها التاريخ، حتى نتفادى الوقوع في نفس الأخطاء، ونصحح بها القوانين ونطورها. لأنه لا يوجد أهم شيء في حياة المواطن أكثر من حسن معاملته، ومحاكمته ــفي حال الخطأــ بصورة عادلة وصحيحة. وكما يقول هيجل في هذا الشأن أن المواطن يشعر بأنه هو الذي عاقب نفسه حين يعترف بخطأه ويقر بمعرفته بالقانون، فيكون بذلك راضيا بالجزاء الذي سيناله. لماذا تكون القوانين الجنائية مهمة ومرتبطة بالحرية السياسية للمواطن؟

[1]- Montesquieu **de l'Esprit des lois**. L.XII. ch. 2. P. 218

يقول مونتسكيو: *"لما تكون القوانين الجنائية تستمد عقوبتها من الطبيعة الخاصة للخطأ المرتكب، فهذا ما يشكل انتصارا للحرية. التعسف يتوقف، العقوبة لا تصدر حسب أهواء المشرع (القاضي)، لكنها تنبع من طبيعة الشيء ذاته؛ فالإنسان ليس هو الذي يمارس العنف ضد الإنسان*[1]." هذا ما يكرس بالفعل الحرية السياسية للمواطن الذي يعمل ويحرص على عدم الوقوع في الخطأ من جهة، ويعلم في الجهة المقابلة أن هناك قوانين تحميه هو وممتلكاته، مما يجعله يعيش في أمن وأمان وطمأنينة.

بيّن مونتسكيو أربعة أصناف من الأخطاء (الجرائم) التي قد يقع فيها المواطن: الصنف الأول متعلقة بالدين؛ الصنف الثاني بالأخلاق؛ الصنف الثالث خاصة بالهدوء العام (la tranquillité) وراحة الناس؛ والصنف الرابع والأخير تخص أمن المواطن.

الصنف الأول: هذا الصنف خاص بالأخطاء المتعلقة المسائل الدينية عامة. كأن يتهجم شخص ما على الدين ويطعن في قدسيته؛ فكل ما يجرح ويخدش المسائل الإلهية يدخل في هذا الصنف. القضية هنا تكون بين الإنسان وخالقه وليس بين الإنسان ومجتمعه المحيط به. هنا يقول مونتسكيو، بعدم تصنيف هذا الفعل ضمن الجرائم، بالتالي إذا كان هناك جزاء لمثل هذه الأفعال سيكون من نفس الطبيعة، كأن يحرم ذلك الشخص من كل المزايا التي يوفرها الدين للمواطنين، وأن يمنع من دخول دور العبادة، وعزله والابتعاد عنه كعقاب معنوي له. لكن مثل هذه الأخطاء لا تعالج في المحاكم أين تعالج المخالفات والجنح والجرائم المرتبطة بالأصناف الأخرى.[2] وإن حدث أن تدخل القاضي في مثل هذه القضايا ويتعرض لمواطن تهجم على الدين، هنا نقول أنه قام بتخريب وتهديم حرية المواطن، بحيث يقوم بتهييج وتحريض حماسة جزء من المجتمع ــقد تكون أقليةــ والتي تصبح تتحكم في الأغلبية وتفرض رأيها ومنطقها على أنه هو الصواب، وذلك باستخدام القوة وأسلوب الترغيب والترهيب والوعيد. "...يكون

[1]- Montesquieu. **de l'Esprit des lois**. L.XII. ch. 4. P. 219.
[2]- Voir Montesquieu. **de l'Esprit des lois**. L.XII. ch. 4. P. 219-220.

القاضي قد قام بتقويض حرية المواطنين بتسليحه حماسة وغيرة أصحاب المشاعر الهياجة والضمائر الوقحة والجسورة، ضدهم[1]". وهي النقطة التي سنعالجها بصورة أوسع مع "**جون ستوارت مل**" لاحقا، نظرا لأهميتها في حماية حرية المواطن واستقرار المجتمع وأمنه، لأن عواقب مثل تلك التصرفات كثيرا ما تكون وخيمة، وتاريخنا المعاصر مليء بأمثلة عن ذلك، بدءا بقضية سلمان رشدي وكتابه "آيات شيطانية"؛ وانتهاء بالرسومات الكاريكاتورية المنشورة في العديد من الصحف الغربية والتي خلفت موجات كبيرة من السخط والعنف بكل أنواعه وضحايا. كل هذه التصرفات ناجمة من خطأ كبير آت من فكرة تقول –ويؤمن بها الكثيرون– بوجوب أو بضرورة الانتقام للألوهية. كان من الأجدر، وعلى حسب مونتسكيو، تشريف الألوهية وتعظيمها، وليس الانتقام لها عن طريق إظهار معاملات وتصرفات تليق بسمعة الدين الذي ندافع عنه، والذي كان عرضة للتدنيس مثلا، والعمل على الرفع من شأنه بتصرفات أخلاقية وحضارية وإنسانية، كما تأمر بذلك كل الديانات تجعلنا نكسب ود واحترام الآخرين، وليس بالمظاهر الزائفة ولا بالاندفاع والحماس واللجوء إلى العنف، وهي تصرفات لا مبرر لها دينيا وأخلاقيا، فهي تضر الدين أكثر ما تخدمه.

مثل هذه الأخطاء (الصنف الأول) هي أخطاء جعل الله لها عقابا وخص به نفسه، إذ يتساءل مونتسكيو عن جدوى العقاب والجزاء الذي يخصصه الله لكل إنسان، سواء في الدنيا أو في الآخرة.

الصنف الثاني: خاص بكل ما هو مرتبط بالأخلاق والآداب العامة. هنا كذلك يؤكد مونتسكيو أن الجزاء يكون من نفس طبيعة الخطأ أو الجنحة المرتكبة. من أمثلة ذلك: أن يخرق المواطن آداب العفة العامة أو الخاصة، كتلك المتعلقة بتعامل وتصرف الشخص وتمتعه بحياته الخاصة مع الجنس الآخر. من بين العقوبات التي قد

[1] - Montesquieu. **de l'Esprit des lois**. L.XII. ch. 4. P. 220.

تسلط على الجاني هنا، تغريمه بغرامة مالية، وفضحه أمام الملأ وخزيه، كما يصل الحد إلى طرده ونفيه من المدينة. وكل عقاب من شأنه أن يصحح ويسدد سلوك الإنسان داخل المجتمع وتصرفه مع الغير فيما يخص الآداب العامة والمسائل الأخلاقية، ليحد من جرأته وتهوره. أما الجرائم المرتبطة بهذه القضايا الأخلاقية، والتي كثيرا ما تقع في المجتمع، كالاغتصاب والاختطاف والتحرش الجنسي، فهي أخطاء تصنف ضمن الصنف الرابع. فلا داعي إذن أن يطلق الإنسان العنان لجموحه ونزواته ورغباته اللامحدودة باسم الحريـة.

الصنف الثالث: خاص بالحالات التي تمس هدوء المواطن. هنا كذلك يؤكد مونتسكيو أن العقاب يجب أن يكون من نفس طبيعة الخطأ، كالسجن مثلا والنفي وكل عقوبة من شأنها أن تحمل الإنسان على احترام النظام القائم والعمل على المحافظة عليه. هنا تنطبق المقولة المشهورة التي تقول أن حريتي تنتهي حين تبدأ حرية غيري.

الصنف الرابع: وهو الأخير؛ المخالفات والأخطاء التي ترتكب ينزل عليها العقاب، والعقاب الشديد أحيانا، أو ما يعرف في اللغة القانونية بـ: "الجزاء"، وهو نوع من القصاص والثأر أو ما يعرف بشرعة العين بالعين.

نفهم من هذا الكلام أن أخطاء هذا الصنف هي تلك التي تقع بين المواطنين فيما بينهم، أي حين يتعرض مواطن لممتلكات غيره أو حتى لحياته كالسرقة أو الاحتيال أو الغش أو الاختطاف أو الاغتصاب أو الجرح أو حتى القتل، كأعلى مراتب الخطأ. وهي كلها أخطاء يقوم فيها صاحبها بحرمان الآخر من حريته، وحرمانه من الأمن. وهذا ما يتصدى له القانون "تسلط على المواطن عقوبة الإعدام لما يكون قد اخترق وتعدى على الأمن، وذلك حين يتسبب في القتل، أو يكاد أن يتسبب فيه. هذه العقوبة، عقوبة الإعدام، هي بمثابة الدواء لمجتمع مريض[1]." وهذه العقوبة في أيامنا تصدت لها الكثير من المنظمات الحقوقية والإنسانية إلى درجة إلغائها في معظم الدول بدعاوي إنسانية.

[1]- Montesquieu : **de l'Esprit des lois**. L. XII. Ch. 4. P. 221.

لكن من ينظر إلى بشاعة الجرائم التي ترتكب اليوم في العديد من المجتمعات من اختطاف وقتل واغتصاب للأطفال والنساء وحتى العجزة، يحق لنا أن ندعم ونؤكد رأي مونتسكيو هذا حول عقوبة الإعدام على أنها فعلا هي دواء لمجتمع مريض.

أما فيما يخص المساس بأمن الممتلكات، يقول مونتسكيو: من المفروض أن تكون العقوبة من نفس طبيعة الخطأ، كما في الأصناف السالفة، أي من يتعرض لممتلكات غيره بالسرقة أو التحطيم والتخريب سيكون جزاؤه بالمثل. هذا يكون ممكنا في حالة لما تكون الممتلكات مشتركة بينهما أو متساويان في الثروة. هنا يمكن الحديث عن الجزاء بالثأر، كأن يقتطع جزء من مال الجاني ويعوض به الضحية. إلا أن –وهو الحالة الغالبة– الجناة في مثل هذه الحالات هم عديمي أو قليلي الملكية (هم فقراء عادة) لهذا كان لا بد من تعويض العقوبة المالية بعقوبة جسمانية، حسب مونتسكيو.

يقول في النهاية، مؤكدا دور وأهمية القانون عامة، والقانون الجنائي خاصة، في دعم الحرية وتكريسها من خلال التطبيق الصارم والصحيح للقانون: "كل ما قلته هو مستمد من الطبيعة وهو ملائم جدا لحرية المواطن[1]." لكنه يشترط في ذلك وجود قوانين جيدة إلى درجة أن المواطن لا يشعر أبدا بالتضييق حين يمتثل لها، بل بالعكس يشعر بالحرية والارتياح. *"ففي القديم كان ينظر إلى القانون على أنه مثل شبكة العنكبوت التي ليس لها من القوة سوى المسك بالذباب وتتقطع حين يعترضها الطيور. أما أنا فأشبه القوانين الجيدة إلى تلك الشبكة الكبيرة التي تحاصر الأسماك وتحجزها بداخلها، لكنها تشعر أنها حرة؛ وأشبه القوانين السيئة بتلك الشبكة التي تحاصر السمك وتضايق عليهم حتى يشعرون أنهم مقيدون."*[2]

[1]-Montesquieu : **de l'Esprit des lois**. L. XII. Ch. 4. P. 221.
[2]- Montesquieu : **œuvres complètes**. Mes pensées. 1798 (943. II, F° 19 V°). P. 1430.

القسم الثالث

مـــل والديمقراطيـة النيابيـة

الفصل التاسع: بين النظرية والتطبيق

I. المنفعة هي المعيار الأول لجميع القيم
II. مل يحدد معنى جديدا للنفعية
III. في الصلة بين النفعية والحرية

الفصل العاشر: في الحرية الفردية والمواطنة

I. الحرية المدنية والسياسية
II. الشخصية الفردية وحدود سلطة المجتمع على الفرد
III. مبدأ الحرية هو مبدأ العدالة

الفصل الحادي عشر: المواطنة والحكومة النيابية

I. معايير الحكومة النيابية
II. وظيفة ومهامها الحكومة النيابية
III. الحكومة النيابية والديمقراطية اللبرالية

القسم الثالث

مـل والديمقراطية النيابيـة

يعتبر جون ستيوارت مـل من بين أهم المنظرين السياسيين والممارسين لها في القرن التاسع عشر في انجلترا. امتد تأثير أفكاره ونظرياته إلى باقي أنحاء العالم، لاسيما إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

يرى مل في الاستنتاج، المنهج الأساسي للعلوم المعنوية (الانسانية والاجتماعية)، وهو أحد القواسم المشتركة بينه وبين مونتسكيو، فمن عملية تعديل الدستور مثلا، يمكننا التنبؤ بنتائج هذه العملية. كما اتفق معه كذلك حول مسألة أصل الاجتماع البشري، أو ما اصطلح عليه بـ: "أصل الحكومة"، إذ رفض أن تكون الحكومة من اختراع البشر عن طريق العقد الاجتماعي هو أيضا. مارس مـل السياسة ميدانيا، إذ كان نائبا بالبرلمان وكان وراء اقتراح العديد من مشاريع القوانين، كمشروع تعديل قانون النظام الانتخابي –وهو القانون الذي سبق لمونتسكيو أن انتقده– وكذلك تحديد صلاحيات البرلمان، حيث حدد وظيفته في مراقبة عمل الحكومة والاشراف على أعمالها، وكذا عمل مجلس الوزراء، وتحديد وظائف النائب وصلاحياته وغيرها من المشاريع. كما ألح مـل، في مختلف مداخلاته ونداءاته، على ضرورة الاعتماد على الكفاءات كشرط أساسي وضروري لإنجاح وتجسيد ذلك ميدانيا.

الفكرة الجوهرية التي تناولها فكر مـل السياسي هي فكرة "**الحكومة النيابية**" (gouvernement représentatif) والدستور الملائم للديمقراطية النيابية. إلا أن المسألة ليست بالسهلة، إذ سعى مـل إلى شرح وتبيان دور "**التمثيل النيابي**" في هذه الحكومة في أدق تفاصيلها الممكنة، وكذلك تحديد صلاحيات البرلمان ووظيفة النائب فيه، من حيث سن القوانين وتشريعها وكذا مراقبة عمل الحكومة. يرى مـل أن نواب البرلمان ليسوا هم

الحكومة، فليس هم من يحكمون بالفعل، وإنما يقومون بدور المراقبة وضبط عمل الحكومة (السلطة التنفيذية) لما يخدم مصالح الشعب.

جعل مـل من نظام الحكومة النيابية أو الشعبية نظام الحكم الأمثل والأفضل على الاطلاق، وهنا يختلف مع مونتسكيو الذي يحبذ الحكومة الملكية، ويعود ذلك إلى سببين: **السبب الأول**؛ يتمثل في كون هذه الحكومة تحمي حقوق المواطنين بفضل عملية الرقابة التي يمارسها البرلمان على السلطة التنفيذية، وكذلك المشاركة الواسعة للمواطنين في العملية السياسية في الدولة، والمناقشات الواسعة التي يقومون بها وتبادل الآراء مع الغير داخل المجتمع. هذا ما يدل على ضرورة تكريس حرية الفكر والمناقشة بصورة فعلية وحقيقية.

السبب الثاني؛ يبدأ من حيث انتهى الأول، أي أن حرية الفكر والمناقشة يسمح للمواطن بتنمية وتطوير قدراته ومؤهلاته الفكرية والأخلاقية، مبرزا في ذلك دور التربية والتدريب في خلق وتكوين الكفاءات اللازمة لتسيير شؤون الدولة.

انطلاقا من هذه النقطة، نجد مـل، وفي العديد من المناسبات، يركز على عنصر الكفاءة والخبرة الواجب توفرهما في أعضاء الحكومة وفي النواب والقضاة، وفي كل من يتولى مسؤولية ما في جهاز الدولة. كما يشترط كذلك من كل هؤلاء أن يكونوا مدربين تدريبا جيدا ومكونين تكوينا جديا، لأن عملهم ومهامهم تتطلب منهم خبرة واسعة ومعرفة كافية وكفاءة عالية لإدارة تلك المهام المسندة لهم. لهذا يُقال عن مـل أنه يؤمن بحكومة خبراء (gouvernement d'expert). رغم كل ذلك نجده يطلب ويؤكد على ضرورة تدعيم هؤلاء بجهاز رقابة فعال، وهي المهمة التي يتولاها الشعب (المواطنون) عن طريق النواب الذين يختارونهم بالانتخابات. هذا هو جوهر مذهب مـل السياسي، إنه "**التمييز بين الحكم والرقابة**". وهذا ما يمكن اعتباره تكريس فعلي لنظرية الفصل بين السلطات –كما نظَّر لها مونتسكيو– لهذا نجده يحث المواطنين على المشاركة الفعالة في الحياة السياسية، والمناقشات

داخل المجتمع بكل حرية، لأن ذلك ما يسمح لهم بتطوير قدراتهم ويساعدهم في توجيه عمل الحكومة لما يخدم مصالحهم ويحقق طموحاتهم.

إيمان مل بهذا المبدأ ـ مبدأ المشاركة الفعالة للمواطن في الحياة السياسية– دفعه إلى القول بأن الكثير من الوظائف الاجتماعية يجب أن تؤدى من طرف المواطنين أنفسهم، لا بواسطة الحكومة*، لأن لديهم القدرة على تحقيق ذلك أحسن من الحكومة. هذا ما يجعل المواطن يشعر بتورطه (implication) في كل قضايا مجتمعه، ويكون بذلك عضوا فعالا وشريكا مهما، ولا يعامل كما يعامل القاصر أو الطفل الصغير الذي يرى فيه أنه لا يعرف شيئا، بالتالي تنوب عنه الحكومة في كل المسائل وتغيب إرادته، فيبقى بذلك معطلا، وهذا ما يخلق تباعدا وتعارضا بينه وبين حكومته.

المواطن الذي يشارك في هذه الوظائف والمهام، وإن لم يؤدها على أحسن وجه بسبب نقص الخبرة أو الكفاءة مثلا، يجب وضع الثقة فيه، لأن ذلك يحفزه أكثر ويسمح له، بواسطة عملية التربية والتدريب، بتطوير قدراته وملكاته وتوسيع خبرته وممارسة الحكم على الأمور وإعطائهم المعرفة المعهودة بالموضوعات التي عليهم أن يتعاملوا معها.[1]

عالج مل مسألة جوهرية أخرى في كتابه "**في الحرية**" (on liberty) والمتمثلة في حكم الأغلبية، أي ما تفرزه العملية الانتخابية. هنا قدم حلولا وبدائل لهذه الإشكالية والتي سماها: "**طغيان الأغلبية**"، كما عالج أيضا فكرة سلطة المجتمع على الفرد.

جعل مل من الحرية الشرط الأساسي والضروري للتقدم والازدهار، لكن هنا يجب أن نوضح أمرا مهما فيما يتعلق بنظرية الحرية عند مل، وهي أنها ليست نظرية كلية تنطبق على كل شعوب العالم، وفي جميع الأزمنة والأمكنة؛ الشعوب الأقل نضجا سياسيا والأقل

*-هنا نشير إلى دور المجتمع المدني الفعال لدى هيجل والذي اعتبره حلقة وسطى وأساسية في بناء الدولة، ومن المؤسسات والهيئات التي أسندها هيجل للمواطنين، الهيأة القضائية، التي قال أن اختيار القضاة يكون من طرف المواطنين، وأن هذا الجهاز ينتمي إلى مؤسسات المجتمع المدني وليس سلطة من سلطات الحكومة الثلاث المعروفة. وهي أفكار سنعود إليها في القسم الأخير من البحث مع فلاسفة معاصرين أمثال هابرماس وبوبر ورولز...

[1]- ستيفن ديلو: **التفكير السياسي، النظرية السياسية والمجتمع المدني**. ترجمة: ربيع أحمد مرسي وهبة. القاهرة 2000. ص 312.

تحضرا، أي التي لا تزال تعيش في المراحل الدنيا ولم تبلغ بعد المراحل العليا للحضارة، هذه الشعوب، يقول مل، يجب أن تخضع لمبدأ الطاعة والعمل حتى تصل إلى التقدم والتطور.

بحكم العقيدة النفعية التي يؤمن بها مل والتي أسس عليها كل فلسفته وجعل منها أساس الأخلاق –ذلك ما يجسد الجانب التطبيقي من فلسفته– من حيث هي تحقيق للسعادة، فهو يرى أن الفعل أو العمل يكون صوابا بقدر ما تزيد نسبة السعادة التي تحققها، وتكون خاطئة بقدر ما تنتج عكس ذلك. إن الغاية والهدف الأسمى الذي وضعه نصب عينيه، وعمل على تحقيقه وبلوغه، هو سعادة "المواطن"، والذي يتحقق له في إطار مجتمع متحضر ومتميز، يشعرون فيه بالحرية، ويؤمنون بقدراتهم ومواهبهم الخاصة التي بها يحققون مصالحهم بأنفسهم كما يفهمونها، من دون ضغوط ولا إملاءات خارجية، وفي ظل نظام كاف من التربية والتدريب، ووفق شروط يجب توفرها في المجتمع وفي المواطن نفسه.

لنعد مرة أخرى ونؤكد، حسب مل دائما، أن الحكومة النيابية هي الكفيلة بضمان وتكريس هذه الحرية، حرية المواطن، وذلك حين تبلغ درجة إزالة التعارض الموجود بين الحاكم والمحكوم بحيث أن الأول يمثل مصلحة الثاني، تكون بذلك غاية الحاكم هي خدمة المحكوم والسهر على حمايته وحماية ممتلكاته وحريته وليس العكس.

نشير في النهاية إلى أن الحكومة النيابية يتهددها خطران رئيسيان يجب الانتباه لهما ومحاولة تجاوزهما، إنهما؛ "**الصراع الطبقي**" و"**الجهل**".

الصراع الطبقي؛ قد يتولد من انفراد طبقة واحدة أو حزب واحد بالسيطرة على سياسة المجتمع. هذا الوضع يؤدي إلى انقسام المجتمع وإلى تكتلات غير متوازنة، ما يلغي بذلك قواعد الحوار والتشاور والمناقشة الحرة والمفتوحة. يقصد مل بالدرجة الأولى هنا، أصحاب المال الذين قد يكون لهم نفوذ على المجتمع والحكومة، ويسيطرون على الحياة السياسية والاقتصادية معا. في هذه الحالة يدعوا إلى ضرورة خلق توازن في الهيأة التشريعية،

من حيث العدد، مع الفئة الأخرى من المجتمع. عالج هيجل هو الآخر هذه المشكلة، إذ طالب بوضع هذه الفئة –أصحاب المال– في غرفة برلمانية خاصة بهم تسمى بالغرفة العليا، والفئة الأخرى في الغرفة السفلى. هذا ما يسمح بخلق التوازن في المجتمع، حيث كل فئة تعمل على تحقيق أهدافها العامة من دون تصادم ولا تعارض مع الآخر.

الجهـل؛ وهي معضلة لا تزال تعاني منه الكثير من المجتمعات حتى اليوم، حيث لا تزال فيها نسبة الجهل مرتفعة ونوعية التعليم رديئة. مـل يدعوا إلى تحديد المشاركة العامة وليس إلغائها، بالنسبة لعامة الناس من ذوي المستوى الثقافي المحدود، والذين يستوجب عليهم تطوير قدراتهم الفكرية والثقافية عن طريق التربية والتدريب. كأننا هنا نستذكر أقوال هيراهليطس ومواقفه في مثل هذه المسائل والذي كان لا يؤمن بمبدأ الأغلبية "إن شخصا واحدا يساوي بالنسبة لي عشرة آلاف آخرين إن كان أفضل منهم"؛ "معظم الناس سيئون والطيبون بينهم قلائل..."

تطوير وتحسين قدرات الفرد الفكرية والثقافية هو ما من شأنه أن يرفع من مستوى المناقشات والوعي لديهم، هذا ما يجنب المجتمع والدولـة خطر الصراعات والانقسامات. في حالة حدوث العكس، أي انتشار الجهل وتولي عامة الناس مناصب سياسية ومسؤوليات مختلفة ليسوا أهلا لها –وهم الذين سماهم أفلاطون بالغوغاء– أو في حال فقدان المواطنين لحقهم الدستوري في الانتخابات أو عزوفهم عن ذلك بمحض إرادتهم، فإن ذلك سيجرهم حتما إلى الانعزال والتطرف، ويجعلهم يعيشون على الهامش، ما يحولهم إلى قنابل موقوتة قد تنفجر في أية لحظة، مهددين أمن وسلامة المجتمع والدولة، أو يصبحوا مجرد محايدين غير مبالين بما يجري حولهم. "العلاج إذن لمشكلة الجهل وهزمه هو التربية والتدريب، وكذا الإعلاء من شأن المجتمع السياسي بإشراك الجميع وجعلهم كلهم يشعرون بأنهم معنيون."[1]

[1]- ستيفن ديلو: مرجع سبق ذكره. ص. 196 بتصرف.

الفصــل التاسع

بين النظريــة والتطـبيق

كما هو معروف عن فلسفة مـل ارتباط أجزائها ببعضها البعض، فإنه يستحال دراسة جزء دون التطرق للأجزاء الأخرى. لهذا اضطررت هنا في هذا البحث، الذي كان علي أن اقتصر على الجانب الفلسفي السياسي فقط، النظر والبحث في القسم الخاص بالنفعية –التي هي في الأساس تعبر عن آرائه الأخلاقية– أين قام بتطوير أفكار المذهب النفعي كما ورثه عن بنثام ووالده. ولعل السبب الآخر الذي جعلني أبحث في هذا الجزء من فلسفته، هو اتفاق أغلب الدارسين والباحثين على أنه يمثل الجانب العملي التطبيقي منها. *"نظرية مل خصبة وأساسية، وقد صممت تحقيقا لمقصد، إذا لم تكن مهمة، التطبيق الميسر على نطاق واسع من الاجتماعية والسياسة. ولا ريب أنها نظرية ذات نزعة نشطة وإصلاحية، تناسب تماما التزام مـل الذي تشبث بها طيلة حياته بالحملات والقضايا الاجتماعية والسياسية في عصره*[1]." وهذا هو السبب الذي دفعني لدراسة مـل إلى جانب مونتسكيو، لأنه هو الذي يعبر أكثر عن الجانب العملي التطبيقي للفلسفة السياسية.

والشيء المتفق حوله كذلك، هو تعقيد وتنوع النظرية النفعية، وتعدد القراءات والتأويلات حولها، وهذا ما أحسست به فعلا وأنا أنجز هذا البحث. مما جعلني أجهد نفسي وأتأمل في تلك التأويلات المختلفة، مع العودة إلى النصوص الأصلية لمـل من أجل التأكد والتحقق من مختلف الحجج التي تساق حول آرائه في المسائل الأخلاقية، ومدى ارتباطها بالسياسة والمجتمع. من بين القضايا الأساسية التي نتوقف عندها، والتي لها علاقة ببحثنا، موقف مـل من العدالة، والحقوق، والخطأ والصواب والإلزام... إلى غيره من المصطلحات التي يتميز بها هذا القسم من فلسفته. كما نتناول كذلك العلاقة بين النفعية والعدالة والحرية —وهو ما تناوله في الفصل الخامس من مؤلفه "**النفعية**"– أي النظرية

[1]- وندي دونر ورتشارد ف.: **ج. س. مـل**. ترجمة: نجيب الحصادي. المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1776، ط. 1. 2011. ص.29

الأخلاقية التي تتأسس عليها العدالة، وكذا الحقوق المؤسسة على المنفعة باعتبارها المعيار الأول لجميع القيم الأخلاقية. المبدأ الأساسي لهذه النظرية يحدد في هذا القول: *"إن الأفعال تكون صائبة بقدر ما تنزع إلى تعزيز السعادة، وتكون خاطئة بقدر ما تنزع لإنتاج عكس السعادة*[1]." ويشرح معنى السعادة على أنها كل ما من شأنه أن ينتج اللذة ويبعد الألم.

نقول إذن أن النظرية النفعية هي نظرية أخلاقية تنطبق على عالم السياسة والمجتمع (علم الدولة) لأنه وبكل بساطة كانت غاية الدولة لدى كل النفعيين السابقين هي تحقيق الخير **للمواطنين** الذين يشكلون الدولة، وهو الخير الذي عرف باسم: "**اللذة**".

I.المنفعة هي المعيار الأول لجميع القيم:

النفعية فلسفة أخلاقية مركبة ومعقدة، عرفت عدة قراءات وتأويلات منذ ظهورها عند اليونان مع ديمقريطس، حتى العصر الحديث مع بنثام وصديقه جيمس مل، انتهاء بجون ستوارت مل. هذا الأخير هو أكبر من عمل على تطوير هذا المذهب وبلورته، مما جعل من النفعية نظرية خصبة وأساسية –إلا أننا لا نتعمق فيها كثيرا لأنها ليست موضوع بحثنا– حيث أصبحت معه النفعية المعيار النهائي والمبدأ المؤسس للأخلاق ولجميع القيم، خاصة لدى الفلاسفة الأنجلوساكسون، وهذا ما يشكل الجانب العملي التطبيقي من فلسفته السياسية، خاصة وأنه كان معروفا عنه أنه دائم النشاط والسعي لإنجاز إصلاحات في القضايا السياسية والاجتماعية. هذا ما نلمسه في الفصل الخامس من كتاب "**النفعية**" (L'utilitarisme) الذي تناول فيه الصلة بين العدالة والمنفعة، التفكير في العدالة ضمن النفعية. هذا ما أعطى فلسفته الأخلاقية بعدا عمليا، وجعل من الحقوق الأخلاقية والقوانين الأخلاقية والعدل الأخلاقي محركا اجتماعيا وسياسيا هاما، ودافعا من دوافع تغيير المجتمعات نحو ما هو أفضل ضمن تصور للتاريخ قائم على فكرة التطور. وهي الفكرة التي يتقاسمها أغلبية الفلاسفة السياسيون حديثا، وتشكل أهم العوامل المؤسسة **للمواطنة**.

1- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. Traduction. George TANESSE. Garnier-Flammarion. 1968. France. P. 48-49.

إن الدافع الذي دفع بمـل للخوض في هذه النظرية وجعلها الأساس الجوهري للأخلاق، هو التأخر والتباطؤ الذي لاحظه في البحوث المنجزة في المواضيع التأملية الأكثر أهمية للفرد والمجتمع، لاسيما تلك المتعلقة بمعيار "**الخير والشر**"، وهو المبحث الذي اكتسى أهمية كبيرة منذ القدم في كل الأعمال التأملية الفلسفية. *"مسألة الخير الأسمى (Summum bonum) أو بعبارة أخرى، أسس الأخلاق كانت تعتبر من بين أهم المسائل المطروحة من طرف التفكير التأملي، وشغلت بال أعظم المفكرين*[1]." إلا أنهم لم يتفقوا بينهم، بل اختلفوا في وجهات نظرهم بصورة كبيرة إلى درجة التعارض والتناقض، ويبدوا أنهم غير مستعدين للتفاهم والاتفاق حول هذه المسألة حتى اليوم. فكانت ثمرة هذا الاختلاف ظهور عدة مدارس واتجاهات فكرية أخلاقية، كالحدسية والاستقرائية، اللتان عارضهما مـل ورفض طرحيهما.

إن أول فكرة نتوقف عندها من أجل فهم نظرية مـل هذه هي: "**معيار الخير والشر**." علينا أن نحدد بكل دقة ماذا يعنيه هذا المعيار حسب النظرية النفعية. لكن قبل الخوض في هذه الفكرة نتوقف أولا عند أهم النظريات التي سادت قبل مـل والتي انتقدها. (Critique des morales intentionnistes)[2] انتقد مل وبشدة الأسس التي أقام عليها، خاصة، الحدسيون والاستقرائيون نظرياتهم الأخلاقية، وذلك انطلاقا من المبدأ الذي يؤمن به هو والمتمثل في وضع نظرية أخلاقية عملية، بينما هاتان المدرستان أسستا الأخلاق على مبادئ قبلية (Apriori). كيف ذلك؟

يقول مـل: *"إن الخوض في وضع وفهم الأسس التي يقوم عليها مبدأ الخير والشر، لا يتم بالرجوع إلى النظرية الشائعة التي تؤمن بوجود ملكة طبيعية أو حسا أو غريزة ما تعرف بالخير والشر*[3]." لأن، حتى أولئك الذين يؤمنون بوجود مثل هذه الغريزة الأخلاقية، والذي

1- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. P. 37
2- Ibid. Voir note N° 4. P. 162
3- Ibid.: P. 39

يشكل موضوع نقاش واسع بين الفلاسفة، لقد تخلوا عن هذه الفكرة الخاصة بقدرة هذه الملكة على إدراك الخير والشر...[1] فماهي حجج مـل في رفض هذه الفكرة؟

الحجة الأولى، يرى مـل أن ملكاتنا الأخلاقية، بحسب هؤلاء المفسرين الذين يستحقون لقب المفكرين، لا تزودنا سوى بالمبادئ العامة للأحكام الأخلاقية (Principes généraux des jugements de moralité)؛ فهذه الملكة هي جزء من عقلنا وليست من ملكاتنا الحسية[2]. لذا يتوجب علينا العودة إليها من أجل وضع المبادئ المجردة للأخلاق وليس من أجل إدراكها العقلي العيني.

الحجة الثانية، دائما حسب مـل، تخص كلتا المدرستان (الحدسية والاستقرائية)، إذ يصر أنصارها على ضرورة وجود قوانين عامة، ويقران على أن أخلاقية الفعل الفردي لا ندركه بواسطة الإدراك المباشر، بل بواسطة تطبيق القانون على حالة خاصة.[3] كأنهم يقومون بالتعميم بالانتقال من الخاص إلى العام أو من الجزء إلى الكل عن طريق الاستقراء (المباشر)، لكنهما لا يتفقان حول المصدر الذي منه تستمد القوانين سلطتها. الحدسيون يرجعونه إلى البداهة، أي أن المبادئ الأخلاقية تستمد أسسها من مبادئ قبلية فطرية –في إشارة إلى كانط– أما الاستقرائيون ذهبوا إلى فكرة الخير والشر، والخطأ والصواب. إنها مسائل تعتمد على الملاحظة والتجربة[4].

اتفق كلا الاتجاهان حول تقبل فكرة أن الأخلاق يجب أن تستنبط من مبادئ محددة، وأنهما يقران بوجود علم قائم للأخلاق. فرغم الاتفاق الموجود بينهما في بعض وجهات النظر، إلا أنهما لم يضعا قائمة لهذه المبادئ القبلية والتي يمكن أن تكون بمثابة مقدمات لهذا العلم (العلم الأخلاقي)، كما لم يعملوا على الحد من هذا التنوع في المبادئ،

1- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. voir P. 39

2 - Ibid. Voir note N° 5. P. 163.

في هذه الملاحظة يشير مل إلى رأي هربرت سبنسر والذي طرحه في كتابه (Social statics 1858) أين أقر وأعلن بأن الإنسان لديه غريزة أخلاقية فطرية. يقول مل أنه أخطأ لأن مثل هذه الغريزة لا يمكن لها أن تحل جميع الحالات الخاصة...

3 - Ibid. voir P.39

4 -Ibid. voir P.39

والتأسيس لمبدأ رئيسي (أولي) واحد مشترك للإلزام. فما كان عليهم أن يفعلوه، حسب مـل، هو إسناد تلك الأحكام الأخلاقية العامة لسلطة قبلية، أو جعل هذه القواعد كمبادئ عامة، وتمنح لبعض تلك العموميات التي تكون لها سلطة أقل من سلطة القواعد الأخلاقية (Maximes) ذاتها، والتي لم تحقق إجماعا. ومنه لكي تلقي هذه الادعاءات أو الطموحات الدعم اللازم، عليها أن تضع، كأساس لكل الأخلاق، بعض المبادئ أو قانون أساسي، وإن كان هناك تعدد في المبادئ يجب ترتيبها ترتيبا تسلسليا. هنا مـل يشير إلى ضرورة وجود مبدأ موحد تستند إليه كل الأخلاق وتكون لها كقاعدة أساسية. هذا المبدأ الذي يتولى الربط بين كل المبادئ المختلفة الأخرى التي تكون في حالة تعارض لابد أن يكون بديهيا بذاته. إنه مبدأ **المنفعة**. "مبدأ المنفعة سواء اعترف به أم لا، يبقى من المبادئ التي مارست تأثيرا عميقا في تكوين وتشكل المعتقدات والمذاهب الأخلاقية."[1] إذ أصبحت كل المدارس الفلسفية تقريبا تقبل بفكرة تأثير الأفعال على السعادة؛ بل أبعد من ذلك، هناك من يرى في هذا التأثير على أنه هو المبدأ الأساسي للأخلاقية، وأنه هو المعيار الأول والمصدر الرئيسي للإلزام الأخلاقي.[2] ويبرر مـل موقفه بحجة ويقدم لنا مثلا عن ذلك، إذ يقول أن أصحاب الأخلاق القبلية لا يستطيعون الاستغناء في تبريراتهم عن اللجوء إلى الحجج النفعية –الاستعانة بالأفعال التي تفضي إلى تحقيق المنفعة والخير والسعادة– "لست بصدد انتقاد هؤلاء المفكرين، لكني أشير فقط، على سبيل المثال، إلى مقال نسقي لأحد أكبر الفلاسفة "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" لكانط... حيث قام في هذا المقال بعرض مبدأ أولي أساسي للإلزام الأخلاقي (Obligation morale) يتمثل في القاعدة التالية: "تصرف بحيث تتحول القاعدة التي تتصرف بموجبها إلى قانون يتبناه كل الكائنات العاقلة." لكنه حين شرع في استنباط الواجبات الأخلاقية الفعلية انطلاقا من هذا المبدأ، فشل فشلا ذريعا في إظهار وجود تناقض أو استحالة منطقية (حتى لا أقول استحالة فيزيائية) في تبني

[1]- J. S. Mill. **L'utilitarisme**. P. 40
[2]- Ibid. P. 41.بتصرف

جميع الكائنات العاقلة لقواعد السلوك الأخلاقية. فكل ما بينه هو أن تبعات ونتائج هذا التبني على نحو كلي لا يمكن لأحد أن يقبل باختيارها وتحملها."[1]*

من كل ما سبق، نقول أن مل عمل على التأسيس أو إعادة التأسيس للأخلاق على أساس أو معيار جديد، بعد أن انتقد الأسس التي اعتمدها السابقون والقسور الذي لاحظه في الممارسة العملية للأخلاق عندهم، رغم بعض النجاحات التي حققتها تلك النظريات، فإن الفضل في ذلك يعود إلى التأثير الضمني لمبدأ غير معترف وغير مصرح به من طرفهم، والذي هو مبدأ "**النفعية**" أو كما سماه بنثام قبله "**مبدأ أكبر سعادة**."[2]**

المذهب النفعي إذن، ليس هو الوحيد الذي استخدم مصطلح المنفعة كمعيار أساسي تقوم عليه الأخلاق، ويحكم به على الأفعال أو القوانين على أنها نافعة وخيرة أو عكس ذلك. نجد الكثير من المذاهب الفلسفية والتيارات الفكرية تتخذ من عواقب ما ينجر عن أفعالنا وسلوكاتنا معيارا لصلاحيتها، وتحكم عليها بالخير أو بالشر. فهذا المبدأ أو المعيار مشترك بينها جميعا، كما أكد ذلك مل، سواء بصورة ضمنية أم بصورة صريحة، من دون أن تنتمي إلى المذهب النفعي. لكن هناك شيء يميز بينها ويجعلها مختلفة كل الاختلاف عن بعضها البعض. فما هو هذا الشيء؟

كنا قد أشرنا سابقا إلى أن كل المذاهب الأخلاقية تستند إلى معيار أو معايير محددة والتي يجب أن تتطابق مع أفعالنا، أو مع المؤسسات والقوانين القائمة، وأن كل ما ينجر عن ذلك من عواقب نحكم عليها بالخير أو بالشر، لكن دون أن تكون هذه المذاهب ذات انتماء منفعي. فهذا سبينوزا مثلا، في كتابه "علم الأخلاق" يعرف الخير على النحو التالي: "الخير هو ما نعرف عنه بكل تأكيد أنه نافع."[3] نلاحظ كيف استخدم سبينوزا لفظ "**نافع**"

1 - J. S. Mill. **L'utilitarisme**. P. 42
*- voir note N° 7. P. 164
2-J. S. Mill. **L'utilitarisme**. P. 40
**-voir note N° 6. P. 163-164
3 - Fransisco Vergara : **Les fondements philosophiques du libéralisme. Libéralisme et éthique**. Edition la découverte et Syros. 2002 Paris. P. 73.

(utile) في تعريفه للخير، لكن هل هذا يعني أنه نفي المذهب؟ بالتأكيد لا؛ لأن النفع الذي يتحدث عنه سبينوزا يختلف عن النفع الذي يقصده النفعيون. النفع الذي يقصده سبينوزا في تعريفه للخير هو ذلك الذي يقربنا من الله ـ الوحدة التامة – أو بتعبير سبينوزا "**الحلول**". فلم يكن يقصد به تحقيق السعادة للجميع، رغم استخدامه أحيانا لمصطلح السعادة، إلا أنه بمعنى يختلف عن المعنى الذي يستخدمه النفعيون، فهم يضيفون له ألفاظ أخرى خاصة بمذهبهم حتى يميزوه عن المعنى الذي لدى المذاهب الأخرى، كلفظ "اللذة" (plaisir) و"المتعة" (jouissance) و"التلهية" (amusement) وهي كلها مصطلحات لا يمكن استخدامها في فهم معنى الخير عند سبينوزا، وفي فكرة "الوحدة مع الله".

لنعد قليلا إلى الوراء، إلى ما قبل سبينوزا، بالتحديد إلى الرومان، حيث نجد عندهم مصطلحا أطلقوا عليه اسم (L'utilitas publica) أو (Utilitas comminis) والرومان اشتهروا –كما رأينا ذلك سابقا – بالقانون "القانون الروماني". استخدموا مصطلح المنفعة كمرادف للمصلحة والسعادة، وكلنا نعلم التأثير الذي مارسه القانون الروماني على كل أوربا الحديثة، مما جعل كبار فقهائها ومنظريها يستعيرون منه الكثير من المصطلحات على غرا مصطلح "المنفعة"، وكان المنظرون والمشرعون الانجليز أكثرهم تأثرا بذلك، على غرار فرنسيس بيكون، أوستن، ريكاردو، آدم سميث، هيوم بنثام جيمس مل وجون ستيوارت مل. كما نجد كذلك "Helvetu" يتحدث عن مبادئ المنفعة العامة قبيل الثورة الفرنسية.[1]

وهذا نص لهيوم يستخدم فيه مصطلح "المنفعة" في حديثه عن المبادئ التي يجب الاعتماد عليها لتحقيق الخير والسعادة للمجتمع: "علينا أن نبحث عن القواعد التي تكون في مجملها أكثر نفعا وأكثر فائدة... –النقطة القصوى– الهدف الأسمى لهذه المبادئ والتي

1 - F. Vergara : **Les fondements philosophiques du libéralisme. Libéralisme et éthique**. P. 57

يجب أن تخلص إليه هو تحقيق السعادة للمجتمع ... حتى في حياتنا اليومية، فإننا دائما نتصرف بحسب مبدأ المنفعة العامة (principe d'utilité publique)."[1]

مبدأ النفعية إذن، كان هو المبدأ والأساس لكل أفعال الإنسان وتصرفاته، هذا ما يعطي له الشرعية – حسب مل – لأنه هو المعيار الأساسي لكل المبادئ الأخلاقية والقيم الإنسانية. فهذا المذهب إذن، هو الذي أثرى وطور كل المذاهب الأخلاقية، والدليل على ذلك، الصدى الكبير الذي لقيه حتى عند أولئك الذين رفضوه وانتقدوه بل واحتقروه. ونجد اعترافا صريحا من أحد أهم فلاسفة عصرنا، ممن انتقدوه، وهو جون رولز الذي يقول: *"كانت النفعية ممثلة من طرف نخبة كبيرة من المفكرين المرموقين، بدءا بـ: هيوم، آدم سميث، وصولا إلى إيجوورث (Edgeworth) وسيجويك (Sidgwik)، كلهم شيدوا صروحا فكرية حقيقية ومذهلة بأثرها البليغ وامتدادها الواسع وعمقها الكبير."*[2]

بعد هذا العرض الموجز لنقد مل للمبادئ التي بنى عليها السابقون للأسس والمعايير الأخلاقية، نعود الآن إلى مبدأ مل أو معيار "الخير والشر" الذي أشرنا إليه في البداية، وكيفية ارتباطه بالمنفعة، وجعله المبدأ الأساسي لنظريته الأخلاقية. "يقر بأن الأفعال تكون صائبة بقدر ما تنزع إلى تحقيق السعادة، وتكون خاطئة بقدر ما تنزع إلى انتاج عكس السعادة[3]." بتعبير آخر، إنها النظرية التي جعلت من المنفعة معيار لكل أفعالنا وتصرفاتنا فيما تحققه لنا من سعادة ومن لذة وفيما تبعده عنا من شقاء وألم. لكن المسألة ليست بهذه البساطة، لأن هذا المبدأ تعرض لسوء فهم كبير مما جرَّ له عدة انتقادات لاذعة، وهذا ما دفع بمل إلى الرد عليهم من خلال كتابه "**النفعية**" (L'utilitarisme). ربما لا يسعنا لمقام هنا لعرض كل الردود التي رد بها مل على خصومه، لأن ذلك ليس موضوع بحثنا، لكن نشير فقط إلى الفكرة الجوهرية التي بنى عليها بحثه والتي لها علاقة بموضوعنا دون تفاصيل.

---

[1] -D. hume : **enquête sur les principes de la morale**.... **نقلا عن**.....F. Vergara. Opcit. P. 55

[2] -J. Rawls : **Libéralisme politique**. . . **نقلا عن** F. Vergara. Opcit. P.55

[3]- ويندي دونر ور. فمرتون: **ج. س. مـل**. ص. 54

كان هدف مـل من هذا البحث هو الدفاع عن نظريته الاخلاقية، وعن سوء الفهم الذي تعرض له مذهب المنفعة، والذي عمل على مراجعته وتنقيحه. ولعل أهم ما ركز عليه هو محاولته التوفيق بين حقوق الفكر ومتطلبات الشعور والطموحات العميقة للشخصية الفردية. وهذا ما خصص له فصلا كاملا من كتابه "**في الحرية**" (الفصل الثالث) والمعنون بـ: "**في الشخصية الفردية كأحد عوامل السعادة**" –الذي سنعود إليه في الفصل الثاني من هذا القسم– وهذا دليل على ترابط فلسفة مـل بين كل أطرافها.

لقد أهمل بنثام دور الإحساس بالواجب والشعور الأخلاقي عامة، في نظريته التي نفى فيها الأفعال غير المرتبطة بالمنفعة، وهو الجانب الذي عمل مـل على إصلاحه وتداركه، من خلال الاعتراضات والردود التي عرضها في كتابه، حيث ركز على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الخاصة بالطبع بين الأفراد، مميزا بين النافع والصالح. فالنافع هو كل ما يمكن أن يساهم في السعادة العامة، أما الصالح فهو ما يمكن تحقيقه من هدف قريب لا يعلو على القيمة الأخلاقية. لقد كانت نظرة بنثام ضيقة جدا إذ حصر السلوك الانساني في ذلك الجانب الأناني، حيث يبحث فيه عن مصلحته الذاتية فقط، جاعلا لذلك مبدأ اللذة والألم التي يشعر بها الانسان، والتي توجه سلوكه بحسب الكمية التي يحصل عنها من ذلك. فمهمة الأخلاق عند بنثام، بحسب هذا المنطق، تقتصر على تنظيم وتسيير العلاقات بين الناس. بينما مـل تجاوز تلك المقاربة الكمية للذات إلى المقاربة الكيفية، وهو الشيء الذي أهمله بنثام وشكل نقطة قوة مـل. كيف ذلك؟

إن مبدأ مـل الخاص بمعنى المنفعة (النفعية) مرتبط أساسا بموقف بنثام، وهو موقف يجعل من المنفعة أساس الأخلاق، من خلال مبدأ أعظم قدر من السعادة. يرى أن الأفعال تكون صوابا بقدر ما تزيد السعادة، وتكون خاطئة بقدر ما تنتج ما هو عكس السعادة (التعاسة والشقاء). والمقصود بالسعادة هو اللذة وغياب الألم، والمقصود بالتعاسة الألم وغياب اللذة.

تمسك مـل بالشطر الأول من القضية وجعل منه المبدأ الرئيسي الذي تدافع عنه هذه الأطروحة، لكنه يبدي، بشأن الشطر الثاني، تحفظات واستثناءات كثيرة، لدرجة أن المحافظة عليه سيؤدي إلى اللبس، بعدما أن كان هذا الشطر مع بنثام هو الأهم، لأن مذهبه يرتكز على افتراض سيكولوجي بسيط وغير مؤكد في نفس الوقت. يقول: *"أن اللذة والتحرر من الألم هو الغرض الوحيد للرغبة أو الإرادة*[1]." هذا الافتراض السيكولوجي هو الذي أعطى النظرية طابعها الذاتي الأناني، إذ تعني أن كل واحد منا يعمل ويتصرف بصورة يحقق لنفسه أكبر كمية من السعادة ومن اللذة والخير. هذا ما لم يتقبله مـل ولم يقتنع به، فعمل على تجاوزه وتصحيحه. مـل في هذه المسألة، يتخطى أستاذه ويتجاوزه، ذلك ما شكل لب الخلاف بينهما؛ ويكون بذلك قد دشن أساسا جديدا في عرضه لفكرة " الخير والشر". *"في حين كان يزعم بنثام أن الاحساسات البسيطة باللذة، تشكل نموذج الأوضاع الذهنية التي تحوز قيمة، نجد مـل يقترح أن القيمة متضمنة في أوضاع وعي مركبة وغير متجانسة، تشكل نتاج أعمال قوانين التداعي النفسية على هذه الأوضاع الذهنية البسيطة. الاحساسات والأفكار ترتبط عبر التداعي، وفي عملية النمو النفسي تصبح هذه الأوضاع الذهنية البسيطة أوضاع خبرة أكثر تركيبا*[2]." نلاحظ إذن كيف أن مبدأ بنثام يرتكز على افتراض سيكولوجي نفسي بسيط وغير مؤكد، وهذا الافتراض معناه أن كل فرد يعمل ويتصرف بالطريقة التي يراها ويعتقد أنها تجلب وتحقق له أكبر قدر من اللذة ومن السعادة، وهي الحقيقة الجوهرية للطبيعة البشرية. وهذا ما أقر به مـل وآمن به، حيث قال بضرورة الأخذ بعين الاعتبار – حال تشريع القوانين مثلا – أن نراعي هذه الحقيقة الجوهرية والتي هي الطبيعة البشري، أو كما سماها مونتسكيو "روح الشعب".

فعلم النفس هو الوحيد الذي يستطيع أن يفترض إمكانية قياس مقدار اللذات ومعاينة (مقارنة) بعضها ببعض، بالتالي لا يمكن افتراض أنه يمكن إجراء مقارنة بين لذات

[1]- ج. س. مـل: **أسس اللبرالية السياسية**. ترجمة إ. ع. الفتاح إمام: مدخل التقديم الذي وضعه لينساي . في تصدير الطبعة. ص. 18
[2]- ويندي دونر وريشار فمرتون: **ج. س. مـل**. ص. 32

لأشخاص مختلفون كميا. أعني لا يمكن النظر إلى المجتمع على أنه عبارة عن كومة من الأفراد يستوجب على المشرع الجيد أن ينظر كيف يمكن لكل واحد من أفراده أن يمتلك أو يستمتع بقدر متساو من اللذة.

إن أول ما قام به مـل هو استبدال اللذة الكمية باللذة الكيفية، ومعالجة العلاقة بين لذة الفرد ولذة غيره من الناس، حتى لا يكون هناك صراع وتصادم بينهم. حجة مـل في ذلك تكمن في أن اللذة في حد ذاتها ليست هي الخير، وأن الألم ليس هو الشر؛ كيف ذلك؟ إن اللذة التي تسعد شخصا ما قد تسعد آخر بدرجة أقل منه، أو قد لا تسعده إطلاقا. ومنه لابد من التمييز بين اللذة الكمية واللذة الكيفية، هذا ما يقودنا حتما إلى ضرورة التمييز بين اللذة والسعادة كذلك. ومنه فإن اللذة أو المتعة لا يمكن أن تكون مقياسا للسعادة، بل لا بد من البحث عن معيار آخر. هذا ما يثبت تعقد العملية –كما أشرنا إلى ذلك سابقا– وأن حل المشكلة ليس بالأمر السهل، كما زعم ذلك الحدسيون عن طريق المبادئ القبلية، ولا عن طريق الاستقراء كما ذهب إلى ذلك التجريبيون. فما الحل؟

الحل الذي افترضه مـل بعد أن تيقن من تعقد العملية، هو حل عقلي عملي، أي باللجوء إلى التجربة الميدانية، وبالاحتكام إلى الأشخاص الأكفاء، والمسؤولين النزهاء، والقضاة العادلين. وهذا ما يذكرنا بلجوء آرسطو إلى الإنسان الحكيم. إنه يدفعنا للبحث في الاعتبارات التي يجب أن تكون للعقل وللذكاء الإنساني، والتي من شأنها أن تجعله يقبل أو يرفض مذهبا أو نظرية أو قانون ما، من خلال تفحص هذه الاعتبارات، من أي طبيعة هي؟ كيف يمكن تطبيقها على الحالات الراهنة؟ ما هي الدوافع العقلية التي يمكن تقديمها لتبرير قبول أو رفض الصيغة النفعية. (la formule utilitaire) وهو نفس الموقف الذي أقره ليو شتراوس في كتابه "**تاريخ الفلسفة السياسية**" قائلا: "وقد نجح مل في كتابه "**النفعية**" بحجج يرد فيها على أولئك الذين أسسوا الأخلاق على مبادئ قبلية (الحدسيون) ويرفض وجهة نظرهم هذه ويقول: إن الأخلاق تقوم على مبدأ أساسي هو

التجربة[1]." لماذا لم يعتمد مـل على مبادئ قبلية ثابتة؟ يقول لأن طبائع البشر وقدراتهم متنوعة ومختلفة من فرد لآخر، بالتالي تختلف طريقة كل واحد منهم في كيفية الحصول على السعادة. فيقول إذن؛ إن السعادة ليست فكرة مجردة، وإنما هي كل عيني، وأن عناصر السعادة متنوعة جدا. ومن ثم رأى ضرورة تجاوز مبدأ الكمية في اللذات –كما وضع ذلك بنثام، والذي شكل نقطة هجوم خصومه عليه– نحو مبدأ الكيفية. "لمعالجة إشكالية العلاقة بين سعادة الفرد مع الآخرين، مـل بدأ بالتخلي أولا عن فكرة بنثام القائلة بأن سعادة المجتمع تتكون مباشرة من المصالح الأنانية للأفراد الذين يتألف منهم... وهو يعترف أنه في الوضع المتردي للعالم، يمكن تحقيق سعادة الآخرين عن طريق التضحية المطلقة بسعادة الفرد؛ وهو بدلا من أن يتطلع برضا إلى أنانية كل واحد منا، نراه يؤكد أن قدرة المرء على الفعل بلا سعادة هي فضيلة اجتماعية ضرورية[2]." هذا الموقف رد به مـل على أولئك الذين اتهموا المذهب النفعي بالأنانية، وبأن الفرد لا يهمه سوى مصالحه الذاتية، ولا يبحث سوى عن تحقيق سعادته من خلال البحث عن اللذات وتجنب الألم. إن ما أثاره هؤلاء هو كيف يتصرف مثل هذا الإنسان، أو المواطن، في حال تعرض الدولة للغزو من طرف عدو ما؟ كيف يفعل ذلك وهو دائما يبحث عن الخير واللذة ويسعى لتجنب الشر والألم؟ كان رد مـل صريحا، إذ يقول أن الإنسان بطبعه كائن اجتماعي، لا تسيره دائما الغرائز الذاتية والدوافع الأنانية، بل له نظرة عضوية للمجتمع. وهنا يذكرنا بنفس الموقف لهيجل حين قال بضرورة بل بواجب التضحية بأغلى ما نملك في الوجود، وهي حياتنا، من أجل الوطن، من أجل باقي أعضاء المجتمع. وهذا ما فعلة جزء من أجدادنا من أجل تحريرنا من الاستعمار.

نلاحظ إذن عمق فكر مـل واتساع نظرته مقارنة بما ورثه في هذا المذهب، وهذا ما يجسده هذا التمييز الجديد الذي أقامه بين اللذات؛ التمييز الكيفي إذ به استطاع أن يكمل ويتم تمييز بنثام ويتجاوز ذلك النقص والعيب الذي انتاب نظريته. كما قام كذلك بالتمييز

1- ليو شتراوس: **تاريخ الفلسفة السياسية**. ج 2. ترجمة محمود سيد أحمد. المشروع القومي للترجمة، العدد 810، ط. 1، 2005. ص. 449.
2- ج. س. مـل: **أسس اللبرالية السياسية**. ترجمة: إ. ع. الفتاح إمام. مكتبة مدبولي القاهرة 1996. ص. 21...27. (مدخل: أ. د. ليندساي)

بين اللذات الروحية العقلية وبين اللذات المادية الجسمية، دون اعتبارات كمية أو ظرفية. *"ومن ثم لا تحتاج السعادة إلى حياة اللذة بدون ألم فقط، وإنما تحتاج إلى تحقيق اللذات الأسمى على حساب الألم والتضحية باللذات الأدنى*[1]." اللذات الأسمى هي تلك المرتبطة بالحياة العقلية الروحية، واللذات الأدنى هي تلك المتعلقة بالحياة المادية الجسمية.

نلاحظ إذن كيف تنطبق هذه المبادئ الأخلاقية النفعية على الجوانب الاجتماعية والسياسية لفلسفة مـل وهذا ما نجده في ثلاثة مواضع نذكرها بإيجاز:

– **الموضع الأول**: ارتباطها بنظريته عن التقدم الإنساني. هذه الفكرة تعود بنا إلى الاهتمام بفلسفة التاريخ، والتي سبق أن أشرنا إليها سابقا على أنها المسرح الذي يحقق فيه الإنسان كل أهدافه غاياته. كيف ذلك؟

إن المجتمع الذي نجد مواطنيه يتعقبون ويهتمون أكثر باللذات الأسمى، يكون مجتمعا متقدما ومتحضرا أكثر من ذلك الذي يكون مواطنوه يجرون ويلهثون وراء اللذات السفلى فقط، – مجتمعات استهلاكية محضة تعيش على ما ينتجه غيرهم، ولا يبدعون شيئا – هنا يجب على الحكومة أن تحرص كل الحرص على ترقية وتطوير هذه اللذات العليا لدى مواطنيها، لأن ذلك ما يؤدي إلى تطوير المجتمع وتقدمه.

– **الموضع الثاني**: اللذات العليا كي تنمو وتتطور تحتاج إلى جو ملائم وظروف مواتية لذلك، وهذا ما يتحقق من خلال جو من الحرية الاجتماعية، لأن المجتمع الحر هو الوحيد الأجدر بأن يكون مجتمعا متقدما ومتحضرا.

– **الموضع الثالث**: يمثل ثمرة الوضعين السابقين؛ إذ مثل هذا المجتمع لا يمكن إلا أن يكون مجتمعا عادلا ومنصفا، يعيش مواطنوه في كنف من العدالة، ويحقق إنجازات أساسية عليا، إلى الحد الذي يجعلهم يتعقبون اللذات العليا بدلا من اللذات السفلى. وهذا ما ينتج عنه مواطنون فاضلون محبون لوطنهم حبا صادقا ومخلصا خاليا من كل زيف.

[1]- ليو شتراوس: **تاريخ الفلسفة السياسية**. ج 2. ص. 540.

إن العلم هو المطلب الأسمى والأعلى للحياة العقلية، وهو أرقى اللذات التي يجب أن يتعقبها الانسان. بالعلم يتولد جو من الموضوعية في رؤية الأشياء والنظر إليها دون تحيز، وهذا ما يتطلب أن يتحلى به كل مواطن يريد أن يثبت وجوده ككائن أخلاقي بالفعل، ويكون أفضل مواطن في أفضل دولة ممكنة *"إن الحكومة لا توجد فقط لكي تقدم الحد الأقصى من ذلك النوع من اللذة الذي يفضله المواطنون. فبعض أنواع اللذة هو، بالأحرى، أفضل من الأنواع الأخرى، والحكومة مسؤولة عن أن تربي مواطنيها على أن يتعقبوا اللذات العليا بدلا من اللذات السفلى. ومن ثم فإن التربية الأخلاقية، سواء أكانت الحكومة هي التي تنفذها بالفعل أم أفراد معينون (ويبدو أن مل يفضل أفراد معينين) هي إحدى مسؤوليات المجتمع الجيد، ولا بد أن تتجه التربية الأخلاقية إلى الإنسان لا بوصفه حيوانا يبحث عن اللذة فحسب، وإنما بوصفه موجودا تقدميا."*[1]

نلاحظ إذن دور العلم والتربية والتدريب في تكوين مواطن صالح، ذلك ما لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار مجتمع منظم تنظيما جيدا، مجتمع متقدم ومتحضر، مجتمع قائم بالأساس على اللذات العليا وليس السفلى –وهذا ما سنعود إليه بأكثر تفصيل في الفصل الأخير من هذا القسم– إن هذا المجتمع الجيد التنظيم (حسب تعبير جون رولز) بظروفه الملائمة هو الذي يسمح لكل مواطن أن يتطور ويبلور مواهبه الخاصة، والتي يسخرها في خدمة المجتمع والدولة بعد ذلك، ذلك ما يجعل منه مواطنا حقيقيا بفضل مشاركته الفعالة في الحياة السياسية والاجتماعية، والتي من واجب الحكومة تشجيع ذلك والاعتراف به وتقديره، عوض أن تشجع مواطنين على طاعتها طاعة عمياء وسلبية، أو طاعة أوامر جماعة مهيمنة ومسيطرة على السلطة مهما كانت طبيعة هذه الأوامر، لأن ذلك لا يخدم المصلحة العامة للمجتمع، مما يؤدي إلى تحطيم كل مبادرة فردية لا تتلاقى مع طموحاتهم. إن ما تصنعه أمثال هذه الحكومات هم مناضلون وليس مواطنون.

1- ليوشتراوس: مرجع سابق. ص. 451.

من كل ما سبق، نستنتج أن النظرية الأخلاقية للمذهب النفعي هي نظرية تنطبق على السياسة، فهي تمثل الجانب العملي التطبيقي من فلسفة ج. س. مـل، وهذا موازاة مع غاية الدولة لديهم والتي هي، في عمومها، تحقيق الخير لأفرادها (لمواطنيها) الذين يشكلون الدولة، وهذا الخير يعرفه النفعيون باللذة. ومنه فإن مهمة الحكومة هي تحقيق أقصى حد ممكن من اللذة لمواطنيها وتقليل الألم، وهو التعريف الذي أعطوه للنفعية وطبقوه على السياسية، خاصة بعد الإصلاحات التي أدخلها مـل على هذا المذهب.

لهذا نقول إن كل من يسعى أو يرغب في تغيير و إصلاح المجتمع، أو في اقتراح قوانين جديدة، ومؤسسات اجتماعية وسياسية أفضل، عليه أن يوضح ويحدد المعايير التي تجعل من هذا العمل هو الأحسن وهو الأنسب حتى يُقبل. وهذا ما اشتغل عليه الفكر البشري منذ القديم، إذ يجعل كل مفكر أو كل فيلسوف لنظريته معيارا تقوم عليه وتستند إليها حتى تقنع. فاختلفت الرؤى وتعددت الاتجاهات في ذلك؛ فهناك من قال بأن كل ما يتلاءم ويتطابق مع الطبيعة هو الأنسب، وهناك من يرى أن كل ما يتطابق مع العقل (العقلانية) هو الأصلح والأفضل، وهناك من يرى أن القوانين الجيدة والأفعال الصالحة هي تلك التي تتطابق مع الإرادة الإلهية... والمعيار الذي وضعته النظرية النفعية هو كل ما يسهم في تحقيق السعادة للإنسان، من خلال تحصيل اللذة وتجنب الألم. إنه المبدأ النفعي.[1]

كل نظرية جديدة تتأسس إلا ونجدها تقوم على مبادئ وأسس ومعايير محددة، ليشيد صاحبها، في خياله (عمل نظري)، نظاما شاملا وكاملا من الحقوق والحريات التي يعتبرها الأفضل والتي تصبح معيارا للحكم على المؤسسات القائمة في مدى ملامتها، أو في مدى ضرورة إصلاحها حسب هذا النموذج الجديد. وهذا ما عبر عنه جون رولز في حديثه عن نظريته الجديدة في العدالة قائلا: "نظريتي في العدالة تهدف إلى تقييم الهياكل القاعدية للمجتمعات. إنه بناء فكري يسمح بتصنيف الهياكل الاجتماعية حسب الأفضلية."[2]

[1]- voir F. Vergara. Opcit P. 57

[2]-John Rawls : **A theory of justice.** P. 259. Harvard Ed. P. 300 ed. Seuil. **نقلا عن** F. Vergara. Opcit P. 57

لكل مذهب أخلاقي إذن، معيار يستند إليه من حيث وجود تطابق بين الأفعال وما ينجر عنها بناء على المعيار الذي يحدده كل مذهب أو كل نظرية. كل ما يهمنا نحن هنا هو هذا المعيار الذي تستند عليه النظرية النفعية، وعلاقة ذلك بأفعالنا وما ينتج عنها، والتي قلنا هي السعادة للجميع. فالحكم على الأفعال بأنها نافعة وخيرة لما تكون عواقبها أو تبعاتها تتطابق مع هذا المعيار أي مع السعادة، وتكون غير نافعة لما تؤدي إلى عكس ذلك.

نشير في النهاية إلى أن مل أقر واعترف بأن هذا المذهب، أو بالأحرى هذه النظرية النفعية، تعرضت لسوء فهم كبير، مما تسبب في نفور الناس منها، شأنها شأن العديد من النظريات الفلسفية عبر التاريخ، ويبقى هذا شيء عادي يدخل ضمن طبيعة الفكر الفلسفي. وهذا ما سعى مل إلى تداركه والدفاع عنها وإعادة الاعتبار لها. فعمل على تنقيحها وتطويرها وإزالة اللبس والغموض عنها، الذي سبب سوء الفهم، كما عمل على تجاوز بعض النقائص التي انتابتها، والتي شكلت محل انتقاد خصومه. فما هي إذن حقيقة النفعية عند جون ستيوارت مل؟ ما مفهومها وما مدلولها؟

II. مل يحدد معنى جديدا للنفعية:

يعتبر جون ستيوارت مل المكلف بوراثة تركة الأسرة الفلسفية النفعية، حيث صمم أبوه جيمس مل تعليمه منذ الصغر لتدريبه على تولي هذه المسؤولية، فكان فعلا خير خلف لخير سلف. جاءت نظريته الفلسفية الخاصة في القيمة "**النفعية**" منفردة ومتميزة إلى حد كبير، بسبب وعيه الكبير وذكائه الحاد وسعة وفكره، كل ذلك سمح له بتدارك نقائص وعيوب نظرية سلفه حول النفعية. كنا قد أشرنا سابقا إلى النقطة الجوهرية التي اختلف فيها مع بنثام، حول أساس القيمة الذي نحكم به على أفعالنا، والذي حصره بنثام في مبدأ الكم وحده، وهو الذي أضاف إليه ج. س. مل مبدأ الكيف. نستعرض هنا، ولو بإيجاز، المفهوم الذي أعطاه مل للنفعية بعد سوء الفهم الذي تعرضت له، وبعض الردود والاعتراضات التي رد بها عليهم.

سوء الفهم في الغالب، لم يكن بسبب تعقد النظرية الفلسفية وصعوبتها، بل بسبب الخلط الذي وقع فيه الشراح والدارسون، أو في عدم التمييز بينها وبين غيرها من الأفكار التي تشترك معها في اللفظ، والمعنى الذي يقصده هذا أو ذاك مختلفان تماما. وهو حال الكثير من المصطلحات والمفاهيم الفلسفية التي عرفت ولا تزال تعرف سوء الفهم، مثل المادية والمثالية والعقلانية والنفعية، التي هي موضوعنا.

التأويلات وسوء الفهم التي تعرضت له النفعية نابعان من رؤية سطحية وآنية، أو من خلط متعمد أو غير متعمد في استخدام المفاهيم والمصطلحات، ربما لأغراض خاصة. هذا ما اشتكى منه مل وندد به في معرض حديثه وتعريفه بهذا المذهب في الفصل الثاني من كتابه "**النفعية**" المعنون بـ: "**فيما تعنيه النفعية**". وقد جاء رده عليهم في عشرة اعتراضات كلها بالحجة والدليل، حيث دافع بشراسة عن هذه النظرية: *"عادة ما يُتعامل مع مصطلح النفعية بخفة وفي الهواء، دون أن نعرف عنه سوى الصوت.. استخدم اللفظ بجهل في كل حالاته، سواء المدينة له أو الممجدة.. هذا الاستخدام المشوه هو الوحيد المتداول، والذي به عُرف المصطلح في أغلب الأوقات."* [1]

أول ما بدأ به مل هو تحليل مصطلح "**اللذة**" (le plaisir) الذي يشكل أساس وجوهر المذهب النفعي، متسائلا في أولى الاعتراضات: هل المنفعة تتعارض مع اللذة؟ هل المنفعة تدين اللذة؟ (L'utilitarisme condamne-t-il le plaisir ?)

في هذا الاعتراض عمل مل على إظهار علاقة النفعية باللذة. واللذة هي التي كانت محل سوء فهم. *"ما كان سائدا لدى هؤلاء أن النفعية هي في مقابل اللذة، وهو فهم خاطئ. كانوا ينظرون إليها على أنها نظرية يستحال تطبيقها في الميدان، بسبب جفائها*

[1] -J.S. Mill. **L'utilitarisme**. P. 48.

(هي نظرية جافة لا تقدم شيئا) لما يتقدم لفظ "النفعية" على لفظ "اللذة"، وتكون ذات فعالية محدودة وضيقة جدا لما يكون العكس أي لما يسبق لفظ "اللذة" للفظ "النفعية". [1]

النفعية منذ أبيقور (Epicure) حتى بنثام لم يعرّفوها على أنها في مقابل اللذة، بل كلهم جعلوها هي اللذة عينها، أي متطابقتان، ويضاف لهما غياب الألم. فالمنفعة تعني اللذة وغياب الألم (le plaisir et l'absence de douleur)

يرجع سبب سوء الفهم هذا إلى جهل المعنى الحقيقي للنفعية ولتطبيقاتها العينية: "أن أكون نفعيا، هو أن أكون متعاليا ومترفعا على كل الأرواح العقيمة اللامبالية التي يكون شغلها الشاغل هو تحقيق اللذات التافهة والآنية."[2] هذا التعريف والفهم الفاسد هو الوحيد المتداول بين الناس، ومنها استلهم الجيل الجديد أفكارهم ومفاهيمهم. النفعية بالعكس، وبحسب مـل، هي الوحيدة التي تساند فكرة أن الشيء الوحيد الذي يُنشد كغاية قصوى هو السعادة، أي اللذة وغياب الألم[3]. بلوغ وتحقيق السعادة، ذاك ما خصص له الاعتراض الثاني ليرد فيه على المشككين في امكانية تحقيق ذلك. *"النفعية تذهب عكس ما روج لها، فهي تؤكد على أن الشيء الوحيد المرغوب فيه كغاية قصوى هي السعادة، أي اللذة وغياب الألم."*[4]

نلاحظ إذن كيف ربط مـل بين النفعية وبين اللذة والسعادة، ومنه نفهم أن المذهب الذي يضع المنفعة، أو مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة كأساس للأخلاق هو مذهب يؤكد ويبين أن الأفعال والتصرفات تكون جميلة وصائبة، أو تكون سيئة وخاطئة إذا أدت إلى تحصيل السعادة أو أدت إلى عكس ذلك. وهنا يربط مـل هذا الموقف بتعريفه للسعادة. فماذا تعني السعادة عنده؟ "نعني بالسعادة اللذة وغياب الألم؛ ونعني بالشقاء الألم وغياب

[1]- Voir J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P 47.
[2] - Ibid. P. 48
[3] -Ibid. P. 48
[4] -Ibid. P. 48

اللذة".[1] إن السعادة تتحقق إذا شعرنا باللذة من جراء أفعالنا وتصرفاتنا، والعكس يحدث حين نشعر بالألم والتعاسة حيث تغيب السعادة. فالكل متطابق ولا يمكن الفصل بينهم.

هذا المبدأ هو الآخر تعرض لسوء الفهم والتأويل لاسيما النظرية التي تقر بمبدأ أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد ممكن من الأفراد. وهو مبدأ وضعه بنثام على أنه المبدأ الأمثل لكل عمل تشريعي، ولكل قاعدة أو أمر أو حكم من شأنه أن يوجه ويقود حياة المواطن داخل المجتمع، وترسم له الطريق المناسب الذي يتبعه، سواء تعلق الأمر بحياته الخاصة الذاتية أو حياته مع غيره من المواطنين داخل المجتمع والدولة، الهدف واحد. وهذا ما دعمه مل في نص يدافع فيه عن أستاذه بنثام قائلا: *"بنثام لم يتعمد أبدا تعريف الأخلاق على أنها تحقيق المصلحة الخاصة لكل ما يقوم به الإنسان. فكرته عن مبدأ أكبر قدر ممكن من السعادة تعني أكبر قدر ممكن من السعادة للبشرية جمعاء ولكل الكائنات الموهوبة بالمشاعر."* [2]

إن ما حدث هنا هو خلط بين السعادة الجماعية، (le bonheur de la communauté) التي هي معيار الأخلاق النفعية وبين السعادة الفردية، (le bonheur individuel) التي يحصل عليها كل فرد من عمله وتصرفاته كمعيار للأخلاق الأنانية. مثل هذا الخلط حذر منه بنثام نفسه في السطور الأولى من كتابه (an introduction to the principles of morals and legislation)، لكن رغم ذلك ذهب أغلب الدارسين والشراح في تعليقاتهم على أن النفعية تسعى في مبدأها إلى تحقيق غايتين اثنتين وهما: الأولى خاصة برجال الدولة (الحكام والمسؤولين والمشرعين) وهذا سموه بالسعادة الجماعية؛ بينما الثانية خاصة بالفرد (السعادة الفردية). يعلن ويصرح بنثام في هذا الكتاب على أن واجب تحصيل السعادة للجميع "ليست مهمة رجال الدولة وحدهم: إنه العادل كهدف فعلي، بل العادل الوحيد والهدف الفعلي الذي يرغب فيه الجميع بأفعالهم. "إنه العادل (le juste) كهدف

1 -J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P. 49
2- J. S. Mill: **Whell on moral philosophy**...Vol. X. P. 184. نقلا عن: F. Vergara. Op.cit. P. 65

وحيد وحقيقي المرغوب فيه بصورة كلية من كل عمل إنساني، من العمل الانساني في كل حالاته ومن عمل الموظف بالخصوص."[1]

هذا الخلط وسوء الفهم لم يتوقف عند هذا الحد، بل هناك من ذهب إلى جعل مبدأ المنفعة، الذي كان مبدأ أخلاقيا بامتياز، مقترنا بالنظرية الأنانية الشاملة للإنسان (théorie de l'égoïsme de l'homme) والتي هي نظرية سيكولوجية نفسية. ينظر هؤلاء إلى الإنسان على أن همه الوحيد هو البحث عن اللذات والإشباع الغريزي والمادي، ولو على حساب الآخرين، مهملا كل ما هو روحي معنوي وأخلاقي. كل هذه التهم تبدو مبالغ فيها، وتصدى لها أنصار النفعية وردوها. عملوا على تحديد العديد من المصطلحات والمفاهيم وإظهار العلاقة بينهما، كالسعادة واللذة والإشباع وكذلك علاقة الفرد بغيره، كما نجد ذلك في الاعتراض الرابع.

من بين المصطلحات التي ركز عليها مل اهتمامه أكثر في دفاعه عن المذهب النفعي، نجد التمييز الذي أقامه بين الإشباع والسعادة، وهو تمييز يدعم أكثر وجود نوعين من اللذات عند الإنسان (اللذات الروحية واللذات المادية) وهو حديث يقودنا إلى الإشباع المادي، إلى تحصيل الثروة وعلاقة ذلك بالسعادة.

كان ينظر إلى النفعية على أنها تُعرف بالسعادة الجماعية، وتحددها بالثروة وغيرها من المكاسب المادية التي يحصل عليها الإنسان. فالسعادة الجماعية عندهم عرفت بما تجلبه هذه الثروة وهذا الإشباع الذي يحصل عليه المواطن داخل المجتمع من لذّات له، وهذا ما عارضه النفعيون وفندوه. *"إن الاعتقاد، حين نبدي رغبة وميلا نحو شيء ما، يعني أننا ضحينا بجزء من سعادتنا، والاعتقاد بأن الكائن الأسمى (l'être suprême) ليس أقل سعادة من الكائن الأدنى (l'être inferieur) هذا كله يعني أننا لا نفرق بين فكرتين متميزتين*

[1] - J. Bentham: an introduction to the principles of morals and legislation. **نقلا عن:** F. Vergara. Op.cit. P. 64

ومختلفتين هما السعادة والإشباع[1]." إن التمييز بين السعادة والإشباع له أهمية كبيرة في المذهب الأخلاقي عند مـل، وهذا ما يقودنا مرة أخرى إلى التمييز بين الغريزة الحيوانية وبين اللذات الإنسانية، رغم التباعد الكبير الموجود بين الاثنين من حيث الإشباع يكون الإنسان أكثر سعادة كلما كان أقل إشباعا. كيف ذلك؟

هنا نستدل بآدم سميث أولا، ثم نعود لنوضح الفكرة مع مـل. يقول سميث: *"الثروة والعظمة ليست سوى تحف للزينة (bibelots) لا معنى لنفعها...وهي غير ملائمة جدا لتحصيل الرفاهية للجسم وراحة البال للروح..."*[2] وهي الفكرة التي يدعمها ويؤكدها مـل في كتابه "**مبادئ الاقتصاد السياسي**". *"استسمحكم كوني غير مبال نسبيا من نوع التقدم الاقتصادي الذي يصفق له السياسيون العاديون: أقصد ذلك النمو والزيادة في الانتاج...إنها أشياء دون أهمية كبرى*[3]."

يقلل مـل من أهمية ودور النمو الاقتصادي، الذي يهلل به رجال السياسة ويصفقون له، فهو عنده لا يمثل أهمية كبرى مقارنة بالفضائل الروحية والأخلاقية العليا، التي يجب أن تكون هي الهدف للنظرية والأخلاق النفعية. ويعود مرة أخرى ليرد على أولئك الذين يشبهون الإنسان النفعي بالخنزير في كتابه "**النفعية**" قائلا: "من الأفضل أن تكون إنسانا غير مشبع، من أن تكون خنزيرا مشبعا، من الأفضل أن تكون سقراط غير مشبع من أن تكون أحمق مشبع[4]." الخنزير والأحمق، وإن كانا من طبيعتين مختلفتين، إلا أنهما لا يعرفان إلا جانبا واحدا من القضية، بينما الطرف الثاني، أي سقراط، فهو يعرف ويميز بين طرفي القضية جيدا. إلا أن الناس في غالبيتهم يميلون أكثر إلى الإشباع والتمتع الأسهل والأفضل وإن كان ذلك على حساب صحتهم، بالرغم من علمهم أن الصحة أكبر وأفضل ما يملك

[1]- J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P 54.
[2]- Adam Smith: **the theory of moral sentiments**. P. 181 ..**نقلا عن** F. Vergara. Op.cit. P. 66
[3] -J. S. Mill:**principe d'économie politique**. Librairie Guillaumin et Cie, Paris. (Reproduction numérique Gallica). Liv. IV ch. 6. Par2.
[4]- J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P 54.

الإنسان، فهم يفضلون اللذات المادية الجسدية عن اللذات الروحية، فالإفراط في أنواع المآكل والمشارب مثلا، يؤدي غالبا إلى أمراض وأزمات صحية. لهذا يقول مل أن الإنسان يكون أكثر سعادة كلما كان أقل إشباعا، أي كلما ابتعد عن الحياة الحيوانية، ومال نحو الحياة الروحية الأخلاقية. فهذا هو الخلط الذي وقع فيه خصوم النفعية لعدم فهمهم لهذه العلاقة وتركيزهم على جانب واحد فقط من طرفي القضية ألا وهو الجانب المادي. وهو المنطق الذي تسير عليه الكثير من الحكومات والدول اليوم في سياساتها، معتقدة أنها بذلك تحقق التقدم والرقي والازدهار الاقتصادي، وتضمن بذلك لنفسها الاستقرار والسلم الاجتماعي، إذ نجد أن همها الوحيد هو تحقيق نجاحات اقتصادية، والجميع يصفق ويهلل لذلك من خلال الترويج لأرقام خيالية يسوقونها يوميا في اعلاناتهم، كما يسوقون لإنجازات وهمية لا تتحقق إلا على الورق مهملين كل الاهتمام باللذات الروحية والفكرية العليا، والتي في الحقيقة هي الأساس الجوهري في تقدم الأمم والمجتمعات. فهل لنا أن نغير من سياستنا واتجاهنا، أو بالأحرى تحقيق التوازن بين طرفي القضية، بين اللذات المادية واللذات الروحية؟ إلى متى نصل إلى تحقيق السعادة للجميع؟

يمكننا الحديث هنا عن تعريف ومفهوم الأخلاق النفعية عند مل: *"يمكن تعريف الأخلاق على أنها مجموعة من القواعد (règles) والتعليمات (préceptes) التي تطبق على السيرة الإنسانية (conduite humaine)، والتي يمكن لها، عند تطبيقها، أن تضمن لنا حياة كالتي وصفناها فيما سبق لجميع البشر."* [1]

لنعد الآن إلى مصطلح السعادة الذي اقترن بمبدأ اللذة؛ نجد الكثير من المفكرين يقولون أنها ليست بأية صورة من صور الغاية العقلية للحياة، ولنشاط الإنسان فيها. لماذا يقولون ذلك؟ ماهي حجتهم؟ هذا ما شكل محور الاعتراض الثالث الذي رد فيه مل عليهم. لأننا لا يمكن بلوغها فهم يتساءلون باستهزاء: *"من أين لك الحق في أن تكون*

[1]- J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P 58

سعيدا؟ ومن ثم فهم يقرون بأن الإنسان يستطيع أن يعيش بلا سعادة، لأنها لا تخدمه في شيء." [1] يرد مل عليهم بالحجة كذلك: *"إذا كانت وجهة النظر هذه صحيحة ومؤسسة فعلا، فإنها ستمس المذهب النفعي في عمقه وجذوره وأسسه، ومنه لن تكون للسعادة غاية أخلاقية ولا يصدر من الإنسان أي سلوك عقلاني."*[2] لكن مل يذهب بعيدا في رده ويقول: إن السعادة هذه، إذا افترضنا أنها لن نتمكن من بلوغها وتحقيقها كغاية، فإننا نسعى ونعمل على تجنب الشقاء والتعاسة وتخفيف الألم –وهو الشطر الثاني من تعريف النفعية– *"إذا كان الهدف الأول وهمًا، فإن الثاني يكون حاجتنا له أعظم وأكثر، ويوفر لنا مجال حركة أوسع."*[3] ثم يعود من جديد ليربط السعادة باللذة، لأنه وبحسب مل دائما، المفهوم والمعنى الذي يكون لدينا عن السعادة وامكانية تحصيلها، وبلوغها، يكون حسب المفهوم والمعنى الذي نعطيه لمصطلح اللذة. *"إذا حددنا من كلمة سعادة حالة من اللذة المستمرة والشديدة، فإنه من الواضح أن تحقيق هذه الغاية أمر مستحيل. لماذا؟ لأن حالة هذه اللذة القصوى لا يدوم سوى لحظات أو ربما ساعات أو أيام وبصورة متقطعة."*[4] مرة أخرى إذن، مل يدعونا إلى ضبط المفاهيم والمصطلحات ضبطا جيدا وصحيحا حتى لا نقع في الخلط وسوء الفهم الذي يؤدي بنا إلى تشويه الحقائق وتحريفها.

في الاعتراض الرابع ـ وهي فكرة سبق وأن أشرنا إليها ـ مل، يرد على اللذين يتهمون النفعية بالذاتية والأنانية إلى درجة أن الإنسان لا يستطيع أن يضحي بنفسه، بحكم مبدأها القائم على اللذة، من أجل الغير ومن أجل الوطن. هنا يقول أن التضحية ليس لها قيمة أخلاقية إن لم تكن من أجل تحقيق السعادة للآخرين، ويجعل من عملية التضحية هذه، أعلى وأسمى فضيلة يمكن للإنسان اكتسابها.[5]

[1] - J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P 58.
[2] - Ibid. P 58
[3]- Ibid. P 59.
4 - لمزيد من التفاصيل العود إلى J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P 59...a...64
[5]- Voir J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P64.

كل هذه التأويلات الخاطئة التي تعرض لها المذهب النفعي، جعلت من مـل وكل أنصار النفعية يدافعون ويردون بقوة عليها، مبدين تهيجا وسخطا كبيرين ضدهم. فيؤكدون على أن: "النفعية لا تعني سوى شيء واحد: إنها مذهب في الأخلاق ليس أكثر[1]." وهذا ما أكده في الصفحات الأولى من كتابه "**النفعية**" وضل يردده طوال بحثه على أن النفعية "هي نظرية في الحياة تتأسس عليها هذه النظرية في الأخلاق" أي هي نظرية في الكيفية التي يحيا المرء بواجبه، واحترام مبادئ العدالة وحقوق الآخرين.[2]

فمـل إذن، ومن خلال هذا المؤَلف، يُنظر إليه، بل ويعتبر هو نفسه، إنه الوحيد الذي جعل من المذهب النفعي ومن مصطلح النفعية يدل على معنى واحدا ووحيدا لا أكثر و أقل والذي هو : "مذهب أو نظرية في الأخلاق" وهذا ما يدل عليه في النص التالي: *"المذهب الذي يقيم ويبني الأخلاق على المنفعة أو مبدأ أكبر قدر من السعادة، هو مذهب يؤكد بأن الأفعال التي نقوم بها تكون جيدة (right) أو سيئة (wrong) في أعقاب ما ينجر عنها من سعادة أو عكس ذلك*[3]."

فالنفعية إذن هي عكس ما روج لها، إنها تدعم فكرة واحدة هي أن الشيء الوحيد المرغوب فيه كغاية قصوى للإنسان هي السعادة، أي الحصول على اللذة وغياب الألم. وهذا ما دفع بمـل إلى جعل المنفعة هي المعيار الأول لجميع القيم، مع تأكيده على وجود بعض المنافع الاجتماعية ذات أهمية وقيمة أكثر من غيرها، ومن ثم فهي ملزمة ومطلقة من أية منافع أخرى، هذا ما يتطلب ويستدعي حمايتها. وأعظـم هذه المنافع الاجتماعية، حسب مـل، "**الحرية**". فما هي علاقة النفعية بالحرية؟

[1]- F. Vergara : Op.cit. P. 67.

[2]-وندي دونر ور.رفمرتون: مرجع سابق. ص. 57

[3] - J. S. Mill: **L'utilitarisme**. P48.

III. في الصلـة بين النفعيـة والحريـة:

رأينا فيما سبق أن المذهب النفعي يؤكد على أن جميع الأفعال الأخلاقية تؤدي إلى تحقيق غاية واحدة للإنسان وهي السعادة، ويتحقق هذا بفضل نضال عقلي يسعى لإثبات أن للحياة الإنسانية بأكملها غاية عقلية وأخلاقية، وهذا ما تؤكده أطروحة مل في كتابه "**في الحرية**" على أن هناك مبدأ يعتبر هو أحد الأسس الحقيقية والعقلية للسعادة الإنسانية، حتى أن أية تجربة تنتهكه فإنها محكوم عليها بالفشل مسبقا، وهذا ما أثبتته العديد من التجارب عبر التاريخ، على أن أهم أسباب انهيار الدول والحكومات والإمبراطوريات يعود إلى عدم احترام هذا المبدأ، إنه مبدأ "**الحـريـة**". وهذا ما يؤكده طرحنا الذي انطلقنا منه في بداية البحث، والذي مفاده أن فلسفة مـل النفعية تمثل الجانب العملي التطبيقي في كل نسقه الفلسفي، وإن مبدا المنفعة هو المعيار لكل الأفعال التي نقوم بها سواء في السياسة أو في الأخلاق أو في الاقتصاد إلى غيرها، وهذا ما تؤكده كذلك فكرة أن فلسفة مـل هي كل لا يتجزأ، ولا يمكن فصل جزء منها عن أجزائها الأخرى. الحرية كذلك تخضع لهذا المبدأ، مبدأ النفعية، أين سنرى كيف ساهمت في التأسيس والتبرير لمشروع مجتمع ليبرالي، مشروع يعظم ويمجد الحرية أكثر مما فعله السالفون، حتى المصلحين الاجتماعيين منهم. الفكرة العامة هي جد بسيطة: إن الإنسان في مختلف نشاطاته وأفعاله الواسعة النطاق التي كان يقوم بها في الماضي، نجد الحرية هي التي تقود المجتمع أكثر إلى السعادة من تلك القواعد الإلزامية السائدة.[1]

مبدأ النفعية إذن، هو الذي عليه أسس مـل لمشروع مجتمع (ليبرالي)، وكان الأرضية والمنطلق الذي بنى عليه مشروعه الجديد الذي لم يسبقه إليه أحد. مشروع أدرج فيه الكثير من المسائل كان قد أغفلها السابقون، لاسيما مسألة "**الحرية**". هذا ما يدعونا نحن اليوم إلى طرح أسئلة جوهرية عديدة: ما هو المشروع الذي يجب تأسيسه لإصلاح أوضاعنا؟

[1]- F. Vergara : Op.Cit. P. 74.

كيف يمكن لنا الخروج من دائرة التخلف، واللحاق بركب الحضارة؟ متى نصبح صناعا للتاريخ...؟ أسئلة جوهرية تخص مواطن اليوم الذي يصبو إلى الحرية والديمقراطية والتقدم، أسئلة كان قد طرح معظم الفلاسفة والمنظرين السياسيين، حيث كانت نقطة الانطلاق من الواقع المعيشي لهم، ومن أحداث عصرهم، أثمرت مجهوداتهم بوضع نظريات سياسية واجتماعية أصلحوا بها أحوالهم وغيروا مصيرهم. بدءا بأفلاطون الذي أسس لمشروع بناء نظام حكم مثالي، وإصلاحات اجتماعية جذرية؛ مرورا بماكيافيلي، جون لوك، مونتسكيو، هيجل، ماركس وغيرهم...كلهم تجسيد المقولة الشهيرة "الفيلسوف ابن بيئته وربيب زمانه"، وكلهم طرحوا نفس الأسئلة، وبحثوا وفتشوا في أوضاعهم الداخلية، وانتهوا إلى وضع نظريات معظمها خالدة، والدليل ما نفعله الآن ونحن ندرسها ونعمل على الاستفادة من تلك التجارب، لعلنا نصل إلى إقامة مشروع عقلاني نحقق من خلاله السعادة لمواطن اليوم. فالعلاقة التي يريد مل إظهارها والتي نعالجها في هذا العنصر، إذن، هي الميادين التي يجب أن تسود فيها الحرية. فماهي هذه الميادين التي يجب أن تسود فيها أكبر كمية أو قدر من الحرية على غيره من الميادين؟

الجواب نجده في جملة التأملات والملاحظات المتعلقة بارتباط النفعية بالحرية. هنا نشير إلى نمطين من الكتابات أو الآراء: النمط الأول؛ خاص بأولئك الذين يصدرون مبررات وحجج خاصة تصب في مصلحة حق ما أو حرية خاصة. والنمط الثاني؛ خاص بأولئك الذين يتحدثون بصفة عامة عن سلبيات وإيجابيات الحرية، وفي القيود أو الحدود التي يجب وضعها لها.[1] إن ما يهمنا نحن هنا هو الرأي الأول؛ لأن ذلك هو رأي كل من آدم سميث وج. س. مل، خاصة ما طرحه في الفصل الثاني من كتابه "**الحرية**".

افتتح مل الفصل الثاني من هذا الكتاب بحديث عن حرية الفكر والمناقشة، منبها إلى ضرورة تمييزها عن حرية التعبير أولا، ثم محاولة إظهار الصلة بينها وبين الحرية، عموما،

[1] -F. Vergara : Op.Cit. P. 75. بتصرف

ومبدأ النفعية بالخصوص: *"إنه من الأجدر بي أن أتخلى عن كل المزايا التي يمكن استخلاصها من حججي حول فكرة الحق المجرد بمعزل عن النفعية. أعتبر النفعية كمعيار مطلق لكل المسائل الأخلاقية؛ لكن النفعية هنا يجب النظر إليها في مفهومها الواسع: أي تلك المبنية على المصالح الدائمة للإنسان بصفته قادر وملزم بالتقدم*[1]".

تعود إلينا مرة أخرى الفكرة التي انطلقنا منها، وهي أن النفعية هي معيار كل القيم الأخلاقية؛ يربطها مل هنا بالقانون والحق والحرية. وهذا ما نلمسه من خلال الفصل الثاني من هذا المؤلف، حيث تحدث عن عواقب حرمان ومنع الفرد من حرية الرأي والمناقشة عامة، كحالة قمع مناقشة فكرة ما يعرضها صاحبها. قام مل هنا بتفحص كل الحالات الممكنة لمثل هذه القضية، بدأ بحالة ما إذا كان الرأي المطروح صحيحا وصائبا، وهو الحالة البسيطة والغالبة عموما، مبينا ما ستخسره الإنسانية من قمع ومنع الرأي وحجبه بصورة تعسفية. لقد عرف تاريخ البشرية أمثلة كثيرة عن ذلك، بدءا بسقراط مرورا بغاليلي وما تعرضت له نظريته عن دوران الأرض حول الشمس، إلى غيرها من الآراء التي تعرضت للحبس والمنع لسنين طويلة؛ وكذلك منع وحجب الآراء المنتقدة للعبودية. ثم يستعرض حالة معاكسة للأولى، أي لما يكون الرأي المطروح خاطئا؛ منعه وحجبه هو الآخر لا يجب أن يكون، لأن ذلك يحرم الإنسانية من مناقشته والتعرف على الخطأ والعيب الذي فيه لتجنبه، لأن التعرف على صحة أو خطأ رأي ما يكون بطرحه للمناقشة والتمحيص والنقد بكل حرية. إن الحقائق المهمة تصبح تجاويف فارغة (جمل تحفظ على ظهر القلب) لما لا تكون مفهومة في صراعها ضد أحسن الحجج مع خصومها.*

أما عن الحرية الاقتصادية، فقد اعتمد مل في محاجاته على نظرية آدم سميث وكتابه "**ثروة الأمم**" (la richesse des nations). هدف وغاية هذا الكتاب، كما يدل عليه

---

[1] - J. S. Mill : **de la liberté**. P. 76.

*- لمزيد من التفاصيل، أنظر: نايجل ووربيرتن (Nigel Warburton): **حـرية التعبير** . ترجمة: زينب عاطف سيد. كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة. ط. 1. 2013. (سلسلة: مقدمة قصيرة جدا) من ص. 26 حتى 42.

عنوانه، هو وضع جملة من التشريعات والتنظيمات التي تسير عليها كل دولة وتقودها مباشرة نحو تحقيق الثروة والرخاء، وهي نظرة تقاسمها معه مـل، خاصة وأن القاسم المشترك بينهما هو الحرية والمنفعة. *"بالنسبة لسميث، المعيار الوحيد الذي به نحكم على القوانين والمؤسسات هو: الدرجة التي بها تعزز وتقوي السعادة لكل الذين يعيشون تحت إمرتها. هذا هو مجال استخدامها وهدفها الوحيد."*[1]

إن هدف مـل، مثله مثل باقي المفكرين الليبراليين، هو وضع خط فاصل بين الميدان الذي يستطيع فيه الإنسان أن يفعل ما يشاء، من دون موانع ولا قيود يفرضها عليه المجتمع، سواء باسم القانون أو باسم العادات والعرف أو باسم الرأي العام (الأغلبية)، وبين الميدان الذي يمنع عليه ذلك، أي ما هو لغيره. إنه يبحث عن إيجاد الحدود التي في إطارها يتطور ويرتقي فيها الفرد ويحقق من خلالها السعادة للجميع.

اعتمد مـل في رسم هذه الحدود على مبدأين اثنين يطبقان بصورة منتظمة وهما: **أولا**؛ "مبدأ الحرية الفردية" (principe de la liberté individuelle)، وفيه تحدث عن أفعال وتصرفات الفرد المواطن التي يقوم بها داخل المجتمع دون أن يتدخل في ذلك أحد ليمنعه. لكن لابد أن نشير هنا إلى أن هذا النوع من الحرية، ليست تلك الحرية التي تحدث عنها كل الفلاسفة، والتي تعني حرية التصرف والفعل، أو تلك الأسئلة المتعلقة بحرية الإنسان هل هي مطلقة أم مقيدة. الحرية التي ركز عليها مـل هي "الحرية السياسية والمدنية"، هي "حرية الفكر والمناقشة" وهذا ما سنقف عنده في الفصل الموالي. **ثانيا**؛ وهو ما يعرف "بمبدأ الحالات أو الظروف النوعية للحالات". هذا المبدأ متعلق بحدود تدخل المجتمع على الفرد المواطن. وهذا ما سنتوسع فيه كذلك في الفصل الذي يلي.

من خلال هذا العرض الوجيز، نلاحظ إذن ارتباط الحرية بالنفعية في كل ميادين الحياة، سواء الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية... لأن منع الانسان من الحرية يستلزم

[1] - F. Vergara : Op.cit. P.77.

حتما منعه من الاستفادة من ملذات عدة، بالتالي حرمانه من بلوغ السعادة. وهذا ما سنوضحه في الفصل الموالي الذي نتناول فيه أهمية الحرية الفردية وعلاقتها بالمواطنة.

نخلص في النهاية إلى أهم التعديلات التي أحدثها مـل في المذهب النفعي:

أولا؛ إخضاع المنفعة الخاصة للمنفعة العامة؛ وهذا ما تجلى من عدم إقامة مذهبه على مبدأ اللذة السيكولوجي –كما بينا ذلك آنفا– *"ومن ثم لم يطالب الأناني بالتخلي عن أنانيته لصالح المجموع، بل أراد أن يوسع معنى الأنانية حتى تذوب في الغيرية وتتلاشى في العمل الصالح للآخرين، بشرط ألا ينتهي العمل من أجل المجموع بالقضاء على مصلحة الفرد. فالمصلحة الفردية هي قوام المصلحة العامة."*[1] فمن سعينا لتحقيق منفعة ولذة خاصة، نكون قد حققنا لذة، ولو ضئيلة، لغيرنا.

ومن نتائج تحول الأنانية إلى الغيرية، اعتماد مبدأ التضحية من أجل الغير –سبق الحديث عن ذلك– والتعاطف والتآزر بين المواطنين، فكانت ثمرة ذلك، توحيد مـل بين سعادة الفرد وبين سعادة الجماعة أو الغير.

ثانيا؛ أهم تعديل أدخله مـل على المذهب المنفعي يتمثل في ذلك التمييز الكيفي بين اللذات، بعد أن كان بنثام يميز بينها من حيث الكم فقط، حيث كانت اللذات عنده من طبيعة واحدة.

1 - د. فريد الويل: **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 1. 1953. ص. 145

الفصل العاشــر

في الحريــة الفرديــة والمواطنــة

توصلنا فيما مضى إلى أن الحرية هي أعظم المنافع الاجتماعية على الإطلاق، وبيننا لماذا يجب حمايتها وتكريسها أكثر من غيرها من المنافع، حتى نصل إلى بلوغ الغاية القصوى للإنسان والمواطن، ألا وهي السعادة والرفاهية.

نبحث في هذا الفصل في طبيعة ومفهوم الحرية التي يقصدها مـل، والتي عالجها في كتابه "**في الحرية**" (De la liberté) الذي يعتبر من أهم وأفضل ما كتب في القرن التاسع عشر في الفلسفة السياسية. كتاب يحتوي على خمسة فصول، عمل مـل من خلاله على الدفاع عن الحريات الليبرالية الأساسية. ونشير هنا أيضا إلى أن هذا العمل كغيره من أعماله يتداخل في نسيج مركب مع باقي أطراف فلسفته، لاسيما الفلسفة السياسية والأخلاقية.

تبنَّى مـل مبدأ الحرية منذ الصفحات الأولى من هذا الكتاب، إلا أن الحرية التي يدرسها فيه ليست تلك الحرية التي تناولها أغلبية الفلاسفة من قبله، أي تلك المتعلقة بحرية التصرف والفعل وعلاقة ذلك بالمسؤولية الفردية والجزاء، إنما الحرية التي يدرسها هي الحرية المدنية والسياسية. الحرية التي تحدد العلاقة بين الحاكم (السلطة) وبين المحكوم (المواطن). إنها دراسة حدود سلطة المجتمع على الفرد، وكيفية تطبيق، وبشكل مشروع، لتلك القوانين والاجراءات، والتحكم في أفراد المجتمع. "موضوع هذه الدراسة ليس ما يعرف بـ: "حرية الإرادة" التي تعارض، لسوء الطالع ما يدعى خطأ بفكرة "الضرورة الفلسفية"، وإنما موضوعها هو دراسة الحرية المدنية أو الاجتماعية: أعني طبيعة السلطة وحدودها التي يمكن أن يمارسها المجتمع على الفرد بطريقة مشروعة."[1]

1- J. S. Mill : **de la liberté**. Traduit de l'anglais par Laurence Lenglet. Gallimard, Paris, 1990. P. 61.
الترجمة العربية ص. 117.

موضوع هذه الدراسة إذن، ليس ما يعرف عادة بـ "حرية الإرادة" (le libre arbitre) التي عادة ما تكون في تعارض مع فكرة الضرورة الفلسفية، إنما هو الحرية المدنية أو الاجتماعية (la liberté civile) التي تختص بحدود وطبيعة سلطة المجتمع الشرعية التي يمكن أن تمارسها على الفرد المواطن. وهي مشكلة قلَّما طرحت للبحث والمناقشة من قبل.

إنه مشروع بحث جديد لم يسبقه إليه أحد من قبل، مشروع يبحث فيه عن تأسيس سلطة سياسية وفق قواعد وضوابط جديدة، يكون فيها المواطن ركيزتها ودعامتها الأساسية. ولعل أول ما بدأ به، نقد وتحطيم الأنظمة والنظريات السابقة ورفضها –في هذه النقطة يشترك مع مونتسكيو– لأنها لا تتوافق مع مشروعه الجديد، مشروع يهدف مل من خلاله إلى حماية المواطن من طغيان الحكام السياسيين؛ ولتحقيق ذلك لابد من تغيير هذه السلطة السياسية. فكيف كانت طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الأنظمة السابقة؟ ولماذا رفضها مل ووضع مشروعا بديلا؟ ما هي حججه في ذلك؟...

"إن الصراع بين الحرية والسلطة السياسية هي السمة الأكثر بروزا في تلك المراحل التاريخية التي عرفناها منذ الصغر، خاصة منها تلك الخاصة باليونان والرومان وإنجلترا. كان الصراع آنذاك منحصرا بين الملك (souverain) ورعاياه (sujet) أو مع بعض الطبقات، ومنه نعني بكلمة "حرية" الحماية ضد طغيان الحكام. كان الحاكم والمحكوم كل منهما في تعارض مع الآخر[1]." لماذا؟

يرجع مل سبب ذلك إلى كون الحكام آنذاك يستمدون سلطتهم سواء عن طريق الوراثة أو عن طريق الغزو؛ في كلتا الحالتين لا يتصفون بالشرعية الشعبية، ولا برضا المواطنين. مما يضعهم دائما في تعارض وفي صراع دائم ومستمر، لاختلاف تطلعات كل طرف واهتماماته، وهذا ما يؤدي في الكثير من الحالات إلى صراعات ونزاعات وثورات

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 62.

داخلية. كيف يمكن وضع حد لمثل هذه الحالات وجعل الجميع يعيش في توافق وتناغم وانسجام؟ ومن يقوم بهذه المهمة؟

يقول مـل: "إنهم الوطنيون الأحرار (les patriotique libre)، فهم الذين يضعون بل يفرضون قيودا وحدودا على السلطة الحاكمة، يحتملها المجتمع. هذه العملية هي التي نسميها "حرية"."[1] كيف ذلك؟

هناك حسب مـل سبيلين لتحقيق ذلك بنجاح: **السبيل الأول**؛ *"في البداية يجب الحصول على اعتراف ببعض التحصينات التي تدعى "حريات" أو "حقوق سياسية" التي لا يحق للحاكم انتهاكها، وإن فعل ذلك فإنه يكون قد تخلى عن واجباته تجاه رعاياه، وفتح باب لمقاومته مقاومة خاصة، أو التمرد العام على سلطته. وهذا أمر مشروع*[2]." هذا الاحتمال يقابله عند مونتسكيو ما يعرف بالحقوق الطبيعية للمواطن والتي لم يضعها إنسان، بالتالي لا يحق له المساس بها، بالإضافة وضع قواعد قانونية لتنظيم علاقة الحاكم بالمحكوم وكذا علاقة المحكومين فيما بينهم. و**السبيل الثاني**؛ *"وهو حديث العهد، يتمثل في وضع قيود دستورية: يوافق عليها الجميع –أو فئة ما معنية بتمثيل مصالحها– ذلك ما أصبح شرطا ضروريا لبعض الأعمال المهمة للحكومة."* [3]

قبل الخوض في تفاصيل هذا الكتاب، نقول أن *"الحرية في صورها الكثيرة هي مكون أساسي وشرط مسبق للرفاهية البشرية، ومن ثم فهي تستحق الحماية بوصفها مصلحة حيوية من النوع الذي يؤسس الحقوق. ويحظى حق الحرية في التنمية الذاتية للقدرات، خصوصا الحق في الشخصية الفردية والاستقلالية باهتمام خاص*[4]." وهذا ما نجده في الفصل الثالث من الكتاب تحت عنوان "الشخصية الفردية بوصفها أحد عوامل السعادة"

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 62
[2]- Ibid. P. 62.
[3]- Ibid. P. 62.63
[4]- وندي دونر ور. فمرتن: مرجع سابق. ص. 85-86.

(de l'individualité comme l'un des éléments du bien être) هذا الفصل يمكن اعتباره الحلقة التي تربط أكثر بين الفلسفة الأخلاقية لمل، المتمثلة في النظرية النفعية، وبين فلسفته السياسية. أي من خلال بلورة فكرة الشخصية الفردية والاستقلالية، فيها اهتم أكثر بالتنمية الذاتية للقدرات من خلال التربية والتدريب، ودورهما في تكوين المواطن، وصقل مواهبه وبلورة كفاءاته –وهذا ما عالجه أيضا في كتابه "**أسس الليبرالية السياسية**"– ومن أجل أن يكون عضوا فعالا في المجتمع. ذلك هو جوهر المواطنة.

دور التربية والتنمية الذاتية للقدرات الفردية للمواطن، يشكل الركيزة الأساسية في فلسفة مل السياسية، ويدخل ضمن الحرية المدنية والسياسية. حق المواطن في التربية الحقة والتنمية الذاتية لقدراته، كأحد أهم العوامل المنتجة للكفاءات التي ستتولى تسيير شؤون العامة، والتي من شأنها تحقيق الخير للجميع. فلا يحق لأحد منع هذا الحق عليهم.

الفصل الثاني والثالث من المؤلف –وهما من اهم الفصول فيه– أبدى فيهما مل تعاطفه واحترامه الكبير لشخصية الآخرين، وتشع طبيعته الخيرة خلال كتاباته. الحرية التي يثني عليها في هذا الكتاب ليست مجرد تعبير سلبي، بل هي مَثَل أعلى إيجابي، والتذمر الذي أبداه خلال بعض الفترات، ليس ضد الدولة وتنظيماتها، وإنما ضد روح المواطنين الخنوعة والمتعصبة، ضد النفوس الانتهازية والرجعية.

إن طرح مل وتصوره العقلاني يتطلب حكومة يكون أعضاؤها أفراد يعتزون بفرديتهم وتنوعهم، ويحترمون شخصياتهم وشخصيات جيرانهم. كيف لا وهو الذي يؤمن بتلك الفكرة الشائعة لدى اليونان والتي مفادها أن أفضل دولة هي تلك التي تشبه مجتمع الأصدقاء[1]. وانطلاقا من هذه الفكرة أراد مل تجسيد المثل الأعلى للصداقة بين أفراد المجتمع، حيث المواطنون فيه جماعة مختلفة، لكن يحترم بعضهم بعضا. تجسيد يحتاج إلى عمل وإلى وسائل وأدوات، ويحتاج إلى تربية وتدريب، من أجل تطوير وتنمية روحية وفكرية لهذا

[1]- س. مـــل: **أسس الليبرالية السياسية**. تقديم لندساي . ص. 27.

المواطن. وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن فكرة جوهرية، نبهنا إليها مـل، لابد من الإشارة إليها، لأنها تمثل لب وجوهر هذا الفصل من البحث، إنها فكرة منح كل مواطن فرصته في تطوير قدراته الذاتية والعيش في نمط معيشي خاص به، من دون أن يُفرض عليه من طرف أي كان. هذا ما عانى منه ولا يزال كل من عاش ويعيش تحت حكم أنظمة استبدادية وشمولية، التي كثيرا ما تفرض على الناس نمط معيشي معين، بل وتتعدى حتى إلى حياتهم الشخصية والذاتية، كالحياة الزوجية.

هذا هو جوهر ما نبحث عنه في هذا الفصل، الذي نلمس فيه من جديد ذلك التداخل بين كل أطراف وأجزاء فلسفة مـل. حيث أن مبدأ الحرية، هو بمثابة الاسمنت الذي يربط ويرصن بين مختلف أطرافها وأقسامها لتمتينها حتى تحقق الحكومة النيابية –التي ستكون هي ثمرة كل عمله– غاياتها وأهدافها المرجوة والتي تتمثل في السعادة للمواطـن.

I. الحريـة المدنية والسياسية:

مبدأ الحرية الذي يريد مـل توضيحه في هذه الدراسة، والذي ربطه بفلسفته الأخلاقية من جهة، والسياسية من جهة أخرى، يمكن تلخيصه في مسألتين اثنتين هما: **الأولى**؛ خاصة بحرية الفرد المواطن ومدى مسؤوليته عن سلوكاته وتصرفاته أمام المجتمع؛ في هذه المسألة نتوقف عند قاعدتين وضعهما مـل لذلك. **الثانية**؛ خاصة بتدخل الدولة في حياة الأفراد وحدود سلطة المجتمع على الفرد المواطن –وهذا ما نتناوله في العنصر الموالي– فيه نتوقف عند بعض الاعتراضات التي أبداها مـل على بعض الحالات، مزيلا عنها اللبس.

هنا إذن، سنعالج المسألة الأولى والخاصة بتلك القاعدتين اللتين اعتبرهما مـل أساس كل هذه الدراسة. أي هما جوهر نظريته حول الحرية، وكيفية إسقاط ذلك على الحرية المدنية والسياسية. فما هو فحوى هاتين القاعدتين؟

القاعدة الأولى: الفرد ليس مسؤولا عن أفعاله أمام المجتمع لما لا يمس بمصالح غيره بضرر سوى نفسه[1]. تدعى هذه القاعدة بـ: مبدأ الحرية الفردية، الذي يحدد فيه الميدان الواسع لتصرفات وأفعال الفرد التي يمكن له القيام بها دون تدخل أية جهة لمنعه. حيث لا يكون مسؤولا أمام المجتمع طالما لم يؤثر في مصالح غيره ولم يلحق أذى بأحد، في هذه القاعدة، قد يقوم أحد بأفعال لا يضر بها غيره، لكن يلحق الأذى بنفسه فقط. هنا يقول مـل يمكن للمجتمع توجيه النصح له ومحاولة إقناعه لتصحيح سلوكه والعدول عن تلك الأفعال، أو حتى عزله، كنوع من العقاب المعنوي له لعله يستقيم. إنها الاجراءات الوحيدة التي يمكن للمجتمع أن يعبر بها بشكل مبرر عن نفوره أو استهجانه من ذلك السلوك.

القاعدة الثانية: يكون الفرد مسؤولا عن أفعاله وتصرفاته لما يلحق أذى وضررا بمصالح غيره. هنا يمكن تعرضه للعقاب الاجتماعي والقانوني، إن رأى المجتمع في أحدهما ضرورة لذلك من أجل حماية نفسه.[2] تدعى هذه القاعدة بـ: قاعدة أو مبدأ الظروف النوعية للحالات. وهو مبدأ يوضح متى يحق للمجتمع التدخل ومتى يحق له وضع قيود وحدود لحرية الفرد. وهي الحالات التي يلحق فيها الضرر بغيره.

ما نلاحظه في أسلوب وطريقة معالجة مـل لهاتين القاعدتين، أنه لم يستخدم أسلوبا إلزاميا. في القاعدة الأولى مثلا؛ قال: يمكن للمجتمع توجيه النصح له، وفي القاعدة الثانية قال يمكن تعرضه للعقاب... فهو لم يقل يجب نصحه أو يجب معاقبته. تجنب مثل هذا الأسلوب في التعبير والتحليل حتى لا يبرر تدخل المجتمع والدولة الملزم والدائم في حياة المواطنين، مما يؤدي إلى تقييد حريتهم ووضع قيود وعوائق لها. لماذا؟

الحرية حسب هاتين القاعدتين تحتكم إلى مفهوم النفعية، أو المنفعة والضرر، وهما المصطلحان اللذان بنيت عليهما فلسفته الأخلاقية. ومنه يمكن القول، كي نفهم مبدأ الحرية

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 207
[2]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 208

لابد من تحليل هذين المصطلحين، نظرا لارتباطهما الوثيق فيما بينهما، ونرى مختلف تطبيقاتها على الحرية المدنية والسياسية للمواطن، خاصة ما يتعلق بحرية الفكر والمناقشة التي فصَّل فيها كثيرا في هذا المؤلف، والتي جعل منها غايته وهدفه. هذا ما جعله يخرج عن المألوف لما كان سائدا لدى معظم الفلاسفة فيما يخص مسألة الحرية الفردية وحدودها. لقد سعى مل وعمل على تطبيق هاتين القاعدتين، السالفتي الذكر، على حرية الفكر والمناقشة، مع الإشارة إلى ضرورة التمييز بينها وبين حرية التعبير والتعلم. لكن لماذا التركيز على حرية الفكر والمناقشة؟

إن الحرية ضرورية في سعينا نحو الحقيقة والمعرفة، ومنه فإن كل من يعمل من أجل الدفاع عن حرية الرأي وحرية الفكر، مع ما يحمله المصطلحان من دلالة، فإنه يشق بذلك الطريق نحو "**التربية الفكرية**" التي تشكل جوهر التقدم والتطور في حياة الانسان والمواطن وقوته الدافعة. كما يقر كذلك مل ويعترف في كتابه "**في الحرية**" في فصله الثاني على أن الشرعية الليبرالية تقوم في أحد ركائزها الأساسية على هذا المبدأ، مبدأ حرية الفكر والمناقشة والنشر. وهذا ما يظهر في حديثه لما استنكر وجود –في مجتمعه– حكومة تفرض قيودا على حرية النشر. "لقد انتهى وولى ذلك الزمن –أو بالأحرى هذا ما نأمله– الذي كان من الضروري، ومن الواجب الدفاع عن حرية النشر كأحد أهم العوامل المحصنة ضد الحكومة الاستبدادية والفاسدة[1]." كأن مل هنا متفائل جدا بالفوز بهذه المعركة، واستخدم هذا الأسلوب ورسم هذه الصورة لعصره ليبين أن من دون هذا المبدأ، لن تقوم هنالك حكومة ديمقراطية شرعية، ومنه لن تكون هنالك مواطنة فعلية وفعالة في المجتمع. وهو نفس الأسلوب والرسم الذي استخدمه مونتسكيو قبله في وصفه لحالة انجلترا، ذلك البلد الذي تسود فيه الحرية والديمقراطية، رغم أن الواقع شيء آخر، فهي مجرد حيلة لجأ إليها كي ينتقد بصورة غير مباشرة نظام بلده ودعوة للاقتداء بالنموذج الانجليزي الذي رسمه.

[1]- وندي دونر ور. فمرتون: مرجع سابق. ص. 83

إن لحرية الفكر والمناقشة قيمة مركزية في فلسفة مـل، تقوم بعدة أدوار "وهكذا يقوم مبدأ الحرية بدور بنيوي في نظريته، حيث يرسم بعض الحدود ضمن نظرية مـل في العدالة."[1] –وهذا ما سنقف عنده في العنصر الموالي من هذا الفصل في حديثنا عن "مبدأ الحرية هو مبدأ العدالة"– وتلعب الحرية كذلك دورا في تكوين شخصية الفرد المواطن، إذ تعتبر عاملا جوهريا للتقدم، "الاستقلالية والشخصية الفردية، فضيلتان وامتيازان بشريان أساسيان، وهما عنصران رئيسيان وشرطان مسبقان للرفاهية البشرية[2]" وهذا ما نتطرق إليه لاحقا في عنصر "الشخصية الفردية وحدود سلطة المجتمع على الفرد المواطن"– هذا المحور خصص له مـل كذلك الفصل الثالث من كتابه "**في الحرية**" والمعنون بـ: "الشخصية الفردية بوصفها أحد عوامل الرفاهية"، فيه أظهر مـل قيمة الفرد المواطن في كل بنائه وفي كل مشروعه، إذ اعتبره حجر الزاوية. كما تلعب حرية الفكر والمناقشة دورا بارزا في معرفة الحقيقة وفي اكتشافها في أقصى حدودها، لأنها هي السبيل الوحيد لتربية الفكر وتنمية قدرات المواطن في المجتمع للسير نحو تحقيق التقدم والرفاهية والسعادة.

كان دفاع مـل عن هذا المبدأ –مبدأ حرية الفكر والمناقشة– قائما على أساس فلسفته الأخلاقية النفعية، أي على مبدأ العواقب والتبعات، وعلى أساس النفع أو الضرر، واللذة والألم، والسعادة والشقاء. فإن احترم هذا المبدأ وطبق عاش المواطن في كنف الحرية. لهذا نجده يؤكد على فكرة جوهرية في هذا الشأن وهي، ضرورة الحفاظ على مبدأ الحرية، وكذلك فكرة تقبل الآخر واحترام رأيه، لأن هذا ما من شأنه أن يزيد من سعادة المجتمع ومن رفاهية المواطن، "لأنه يوفر الظروف التي يتطور في ظلها العباقرة على أفضل وجه."[3]

لقد جعل مـل إذن، من الرفاهية والسعادة البشرية المبرر الأساسي لاعتماده ودفاعه عن هذا المبدأ، ويقدم في ذلك حجج لتبرير موقفه، وتقوم حججه على افتراضين هما:

---

[1]- وندي دونر ور. فمرتون: مرجع سابق. ص. 86

[2]- المرجع نفسه. ص. 86

[3]- مقدمة قصيرة جدا. **حرية التعبير**. ص. 28.

– **الافتراض الأول**: يقول بأن الحقيقة مهمة.

– **الافتراض الثاني**: يقول أنه مهما وصل مدى تأكد الشخص من معرفته للحقيقة، فلا يزال رأيه يحتمل الخطأ.[1]

فمن كلا الافتراضين نفهم أن تكريس مبدأ الحرية –خاصة حرية الفكر والمناقشة والنشر– يضمن تحقيق نتائج جيدة، تتمثل في تجلي الحقيقة واستبعاد الخطأ؛ كما أن النقاش الحر للأفكار والآراء يخلق جوا ديمقراطيا في المجتمع ويعطي الأفكار والآراء حيويتها اللازمة، يصحح منها ما يجب تصحيحه، ويعتنق منها ما يجب أن يعتنق.

كان موقف مـل صريحا جدا في هذه المسألة، إذ يقول في نفس الشأن: *"إن الضرر الناجم عن فرض الصمت على التعبير عن الرأي، يعني كأننا سرقنا كل الإنسانية: بجيلها السابق واللاحق والحاضر، نسرق الذين يعارضون هذا الرأي أكثر من الذين يوافقون. إذا كان الرأي صائبا فإننا نحرم كل هؤلاء من تصويب واستبدال الخطأ بالصواب، وإن كان خاطئا، فيكون كذلك قد حرمناهم من نفع عظيم يتمثل في إدراك الحقيقة بوضوح، والانطباع الحيوي الذي يتولد من اصطدام الصواب بالخطأ."* [2] إننا أمام احتمالين اثنين، قدم مـل لكل منهما حججه. ويضيف لنا احتمال ثالث من نوع خاص.

الاحتمال الأول: يتمثل في قوله: *"من المحتمل جدا أن الرأي الذي يُراد إطفائه قد يكون صائبا. إن أولئك الذين يريدون إطفائه ينكرون صحته، لكنهم غير معصومين من الخطأ، وأنهم ليسوا مفوضين في حسم مثل هذه المسائل نيابة عن الإنسانية جمعاء... إن رفض الإصغاء إلى رأي ما بذريعة أنهم متيقنون أنه خاطئ، فإنهم بذلك يدعمون أن يقينهم هو اليقين المطلق. فكل محاولة لإسكات أو إطفاء أية مناقشة رأي، فهذا ادعاء العصمة من الخطأ. وهذه الحجة العامة غير كافية لإدانة هذه المحاولة، لأنه لا يوجد أسوأ منها* [3]." في

[1]- مقدمة قصيرة جدا. **حرية التعبير**. ص. 28.ص. 30

[2]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 85

[3]- J. S. Mill : de la liberté. P. 85..86

هذا الشأن، يشير مـل إلى أن الأمراء والملوك –والرؤساء في أيامنا– هم أكثر من يمثلون هذه الزمرة من الناس، بحجة أنهم أصحاب نفوذ وسلطة، ما يمنحهم صفة الإطلاقية. ضف إليهم زمرة من الناس المرموقين اللذين اعتادوا الاحترام والتميز من أمثال رجال الدين والأشراف والنبلاء –والمجتمع الانجليزي معروف بمثل هذه التمييزات– ويقول مـل عن هؤلاء، أن لديهم شعور دائم بالثقة المفرطة في أن آرائهم ومواقفهم هي صائبة وصحيحة، ويقول على عكس ذلك أن الناس الذين أسعدهم حضهم، هم، الذين يرون تارة آرائهم عرضة للنقد والمناقشة، والذين لم يتعودوا على تصحيحها لما تكون خاطئة، فهم لا يعطون الثقة المفرطة إلا للآراء التي تم مناقشتها وتداولها بين الجميع. لماذا؟ يقول مـل: "لأنه كلما كان إفراط الإنسان في ثقته في أحكامه الفردية أقل، كلما كان أكثر تنزيها عن الخطأ في عالمه كله. وهذا العالم بالنسبة لكل إنسان، قد يكون حزبه، أو ملته (طائفته)، أو كنيسته، أو طبقته الاجتماعية."[1] لكل عصر ولكل جيل ما يميزه عن غيره من حيث المعتقدات والآراء والأفكار، فمن البديهي أن لا يكون هنا عصر أو جيل معصوم من الخطأ، فما هو صحيح في عصر ما، قد يأتي جيل آخر في عصر آخر يفنده ويكذبه ويعوضه بأحسن منه، وذلك بعد ما أن يتبين لهم بطلانه، بل وأكثر من ذلك فهو غير معقول. والأمثلة كثيرة في التاريخ.

الاحتمال الأول هذا، ومن خلال الحجج التي ساقها مـل، نفهم منه أنه ضد الفكر الدوجماتي والتعصب في الآراء والمواقف بشتى أنواعه، لأن ذلك يعيق الحرية ويمنع التقدم: "إن الدوغماتية تحاول تشويه أو إسكات الخصوم، وهي عدوة لحرية الفكر، كما أن الأضرار الناجمة عن عرقلة البحث والنقاش مفسدة بالقدر نفسه. وهذا يرتبط بالدوغماطية، وعدم التسامح، كما يرتبط في الحالات المتطرفة بكره الخصوم. إنه يحول ويعيق التقدم والتطور. ووفق رؤية مـل، الامتيازات البشرية لا تُدَّخر بل تنتج منافع تأخذ سبيلها إلى المجتمع بأسره."[2] كيف لا وهو الذي قال أن من أخرس صوتا فكأنما سرق البشرية كلها.

[1]- J. S. Mill : de la liberté. P. 86-87.

[2]- وندي دونر ور. فمرتون: مرجع سابق. ص. 87.

حاول مـل، في هذه الحجج الخاصة بالاحتمال الأول، أن يبين أن الإنسان مهما كان، فهو ليس معصوما من الخطأ، وأن الكل معرض للخطأ في أحكامه وأقواله ومواقفه. والسبيل الذي نحمي به أنفسنا من الخطأ والظلال، في أفكارنا ومواقفنا، هو السماح وقبول النقاش بكل حرية في كل المسائل والقضايا المطروحة دون استثناء، حتى لا يحرم الناس من معرفة الحقيقة. وهذا ما أثبته التاريخ، بحيث أن الكثير من الآراء السائدة في عصر ما، ولدى جيل ما، أصبحت باطلة وخاطئة لدى الأجيال اللاحقة. ومن بين أشهر الأفكار والآراء التي تعرضت للقمع والإسكات في التاريخ، وتعرض أصحابها للتخويف والتضييق، نجد جاليليو ونظريته حول دوران الأرض حول الشمس. كان هذا الطرح مخالفا لما كان معتقدا وسائدا آنذاك، لكن الكنيسة عملت كل ما في وسعها لإسكاته، رغم أنه كان محقا، والذين أسكتوه كانوا واثقين من خطأه. ضف إلى ذلك العديد من الأمثلة لعلماء قدموا تفسيرات وآراء حول أسباب الأمراض والمجاعات... ونفس الشيء بالنسبة للمعتقدات الدينية التي قال عنها مـل أنها هي الأخرى غير معصومة من الخطأ، خاصة فيما يتعلق بتأويلات البشر لنصوصها. فكل الأفكار، مهما كانت فهي قابلة للمناقشة والنقد والتعديل، فهي غير معصومة.

الاحتمال الثاني: يعبر عن سيناريو آخر معاكس للأول. إذ فيه يرى مـل أن الرأي التقليدي أو السائد، بين عامة الناس، هو الصحيح وهو الصائب.

في الاحتمال الأول ردَّ مـل على كل من يسعى لإسكات أو إطفاء رأي ما قد يكون صائبا أو خاطئا. فكان رده بالحجة "حجة العصمة من الخطأ" القائم على مبدأ الخطائية، أي كون الإنسان معرض للخطأ بطبعه، فهو غير معصوم وغير منزه. أما في الاحتمال الثاني هذا، يكون الانطلاق من التسليم بوجود رأي صحيح وموثوق فيه لا يقبل المناقشة. في هذه الحالة يقول مـل أن هذا الرأي الذي يُعتقد أنه صائب، والذي ساد لمدة طويلة، واقتنعت به كل العقول، فإن لم يناقش ويعرض للنقد والتمحيص والتجديد والتطوير،

سيتحول إلى عقيدة ميتة لا إلى حقيقة حية. "مهما قلَّ استعدادنا لتقبل احتمال أن يكون الرأي الذي نحن متمسكون به بشدة خاطئ، فإنه ينبغي أن لا نجد نفس الصعوبة في الاعتراف بأن هذا الرأي الذي ننظر إليه على أنه صائب وصحيح، يتحول إلى عقيدة ميتة، وليس إلى حقيقة حية، ما لم يطرح للمناقشة بحرية وجرأة باستمرار[1]." إن أفكار الإنسان ومعتقداته هي التي تجعل منه إنسانا، بالتالي لابد لها أن تكون حية ونشطة، وأن تضل كذلك حتى تحقق نتائجها المرجوة بنجاح. وهذا لن يكون لها إلا من خلال عرضها للمناقشة والنقد، وإلا لن يوجد هناك أي مبرر لوجود مثل هذه الأفكار والمعتقدات، حتى وإن بدت في أعين أصحابها أنها صائبة.

في هذا الاحتمال الثاني، يقر مل بضرورة طرح الأفكار للمناقشة والنقد مهما بلغ يقيننا بها، وهذا شرط أساسي وجوهري لصحتها واختبارها. وترتهن حيوية الاعتقادات بتعرضها لتدقيق وفحص وتمحيص مكثف، فالتشكيك مطلوب –وهو منهج كبار الفلاسفة– لماذا؟ "كي يتخلل المعتقد المشاعر، ويكتسب سطوة حقيقية على السلوك."[2]

كم هي كثيرة الأفكار التي يعتنقها الناس، حتى في أيامنا، والتي تتداول من جيل لآخر ومنذ قرون، دون أن يجهد أحد نفسه لمناقشتها، بل في الكثير من الأحيان يمنع ويحرم فعل ذلك لعدة اعتبارات، وأدرجت ضمن الأمور المقدسة التي لا يحق لأحد، مهما كانت صفته، التحدث فيها أو انتقادها وإلا سيقام عليه الحد ويتعرض لأقصى العقوبات. وأنا في اعتقادي هذا هو سبب ركود وجمود هذه المجتمعات وتخلفها.

نعود الآن بأنفسنا إلى العمل الذي تقوم به الفلسفة كما نعلمه للطلبة: البحث الفلسفي دائما لا يتوقف على رأي واحد أو موقف منفرد، بل هناك دائما رأي ورأي مناقض، ولكل منهما حججه ومبرراته وأدلته، وباقي العملية معروف. *"إن معرفة الحقيقة،*

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 113

[2]- وندي دونر ور. فمرتون: مرجع سابق. ص. 89.

وتباينها بأسلوب عقلاني، وتطوير الفكر، تشترط جميعها أن يكون هناك ارتباط وثيق بين أسس هذه المعتقدات والاعتراضات عليها[1]." أي ضرورة وجود رأي ورأي مناقض، والذي من خلاله نصل إلى نتيجة قد تكون نهائية انطلاقا منهما، وقد تكون حقيقة أو بداية لحقيقة ما.

فهذا الرأي الذي يتحول إلى عقيدة ميتة بسبب رفض أصحابه عرضه للمناقشة والنقد، تصبح غير قادرة على الإقناع، بالتالي يقل وينقص عدد أنصارها، بل قد يكون لها تأثير سلبي ومقلق على الفكر البشري. لقد أقر العلم الحديث، ومعه أغلب الفلاسفة والمفكرين، على أن الحقيقة نسبية ولا وجود لحقيقة أو معرفة مطلقة نهائية، كما كان سائدا في القديم. ومنه فإن القليل والقليل جدا، على حسب تعبير مـل، من الأفكار والمعتقدات السائدة التي ننظر إليها على أنها صحيحة وصادقة تشكل الحقيقة الكاملة. فكل شيء نسبي وقابل للتطوير والتغيير. إذن كل شيء يجب أن يعرض للمناقشة والنقد والتمحيص، ويقول مـل في هذا الشأن: "لا فرصة للحصول على باقي الحقيقة إلا عبر تصادم الآراء المتعارضة[2]." وأثناء هذه العملية يكون البقاء والصمود للأفكار والآراء والمعتقدات الصحيحة التي لها مبررات قوية ومقنعة، مهما كان مصدرها. فلا بد من إعطاء الفرصة للجميع دون استثناء، تماما كما يفعل في السوق التجاري الذي تعرض فيه مختلف أنواع السلع، والتي يتحكم فيها قانون المنافسة والجودة. لهذا نجد مـل يشجع ويدافع عن رأي الأقلية، ويعطي لهم حقهم في التعبير عن أفكارهم لعلها تكون صائبة. "يتحقق التقدم من خلال معركة أفكار مهذبة لا من خلال استحواذ جانب واحد فقط على الحديث."[3]

الاحتمال الثالث: يمكن أن نضيف إلى الاحتمالين السابقين احتمال آخر، يتمثل في إمكانية اشتراك الرأيين المتناقضين واقتسامهما لبعض عناصر الحقيقة والصدق، بنسبة

---

[1]- وندي دونر ور. فمرتون: مرجع سابق. ص. 88.

[2]- J. S. Mill : de la liberté. P. 133

[3]- مقدمة قصير جدا. **حرية التعبير**. ص. 33

معينة لكل واحد منهما. هذه الحالة، وعلى عكس الحالتين السابقتين، لا يكون الحديث فيها عن كون أحد الرأيين صحيحا والآخر خاطئا، بل كل واحد منهما يحتاج للآخر ليكمله. ماذا يعني هذا؟ *"يحدث في غالب الأحيان أن المذاهب المتعارضة، عوض أن تكون إحداهما صحيحة والأخرى خاطئة، فإنهما يتقاسمان الحقيقة معا، لهذا تكون دائما الآراء غير المتماثلة ضرورية لتزويد الآراء الأخرى بباقي الحقيقة التي لم يزودنا المذهب القائم سوى بقسم أو جزء منها*[1]." يقدم لنا مل مثالا عن حالة حدثت في القرن الثامن عشر مع رأي لجون جاك روسو في انتقاده للحضارة، حيث جعلها سببا لفساد الإنسان وليست حالة الطبيعة، مفضلا عنها الحياة البسيطة. فكيف لرأي فريد من شخص كان يغرد خارج السرب، كما يوصف، أن يُسمع أو يُنظر إليه على أنه على صواب وصدق؟ فعلا لقد كان لذلك الرأي صدى كبيرا وتأثيرا بليغا على عقول الناس والمفكرين والفلاسفة، وأحدث هزة قوية انفجر –على حسب تعبير مل– في أوساط المجتمع، رغم الذهول الذي أحدثته الحضارة وتقدم العلوم والفلسفة والآلات والفنون آنذاك. فهل كانت الآراء السائدة بعيدة عن الحقيقة والصواب من آراء روسو التي طرحها؟ أم بالعكس كانت هي الأقرب إلى الحقيقة؟ كان جواب مل واضحا وصريحا إذ يقول: *"لا ليست الآراء المعروضة كلها بعيدة عن الحقيقة ولا آراء روسو كذلك، بل بالعكس كانت الأقرب، وكانت تحتوي على العديد من الحقائق الإيجابية وأقل الأخطاء. مع ذلك فإن مذهب روسو هو الآخر يحتوي على العديد من الحقائق التي كانت تنقص تلك الآراء السالفة، ومنذ ذلك الحين، ألحقت بها، وكان لها مفعولها."* [2] لماذا غرد روسو خارج السرب ولم يخشى في ذلك أحدا؟ وبماذا برر موقفه ذلك؟

السبب في ذلك بسيط، حسب مل، ويتمثل في أن الحياة البسيطة في نظره أفضل من الحياة المتحضرة في غياب الأخلاق والفضائل الروحية والقيم الإنسانية، وكانت نتائج

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 130
[2]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 131- 132

ذلك وخيمة على حياة الناس والمجتمعات، إذ كانت تعيش في زيف ونفاق. فكان لتنبيه روسو ورأيه في الحضارة، صدى كبيرا على الأجيال اللاحقة. فما أحوج مجتمعات اليوم إلى مثل شجاعة روسو، كيف ونحن نعيش في زيف ونفاق كبيرين، لا هم للإنسان سوى البحث عن الملذات المادية والجسمية، أمام غياب للقيم والأخلاق والفضائل الروحية. أصبح الإنسان يبحث عن قضاء حاجته ولو على حساب الغير، ويناشدون بالاستقرار وهم يعيشون تحت وطأة الاستبداد. وهذا ما اصطلح عليه المفكر الفرنسي إتيان دولابواسيه (Etienne de la Boétie) في "كتابه العبودية الاختيارية"[۞] (de la servitude volontaire) باسم "**المواطن المستقر**". هذا المواطن يقول عنه صاحب الكتاب أن اهتمامه ينحصر في أمرين أساسيين هما: الدين ولقمة العيش، ونضيف لهما في عصرنا كرة القدم.

– **الدين**: الدين عند مثل هذا المواطن لا يرتبط بالعدل ولا بالحق، وإنما هو مجرد أداء لطقوس معينة، أو الظهور بشكل أو بهندام مميز لا صلة له بسلوكه اليومي. فالذين يمارسون الكذب والنفاق والرشوة، بل وحتى الزنى لا يشعرون بأدنى حرج، بل ينزعجون فقط لما تفوتهم إحدى الصلوات. هذا المواطن لا يدافع عن دينه إلا إذا تأكد أنه لن يصيبه أذى من ذلك، رغم أن الدين لا يحتاج إلى من يدافع عنه –كما رأينا ذلك عند مونتسكيو– بل الدين يحتاج إلى من يشرفه ويمجده بسلوكه وتصرفاته وأفعاله التي يمارسها يوميا.

– **لقمة العيش**: إنه الأمر الثاني الذي يهم المواطن المستقر. فهو لا يهتم ولا يبالي إطلاقا بحقوقه المدنية والسياسية أكثر مما يهتم بضمان لقمة العيش له ولأبنائه حتى يكبروا.

– **كرة القدم**: كثالث أمر يهتم به المواطن المستقر اليوم في عصرنا، قد نسميها بأفيون الشعب أو مخدر العصر. يجد المواطن في كرة القدم تعويضا عن الكثير من الأشياء التي حرم منها في حياته اليومية، وهي التي تنسيه همومه وأقراحه. كما يجد المواطن في ملاعب كرة القدم مسرحا للتعبير لا تتوفر له في أماكن أخرى، نظرا للسيطرة والرقابة المفروضة على حرية

۞- voir . La boétie : **Discours de la servetude volontaire**. GF. Flammarion, Paris, 2016.

التعبير والرأي والمناقشة. مباراة كرة القدم هي التي تحقق للمواطن العدالة والحرية التي افتقدها، لكن خلال تسعين دقيقة فقط.

المواطن المستقر إذن هو العائق الحقيقي لكل فكرة تقدم وازدهار، وهو العائق أمام تجسيد مواطنة حقيقية طموحة للتغيير، راغبة في سعادة دائمة وأبدية. وهذا لن يتحقق إلا إذا خرج هذا المواطن المستقر من هذا الثالوث الذي أُوْقِع فيه نحو فضاء أوسع، وحين يتأكد أن السكوت والرضا بالاستبداد أقبح بكثير من عواقب الثورة ضده. لكن ليس بالضرورة دائما أن تكون الثورة عنيفة، بل قد يكون التغيير هادئا ومن الداخل يمس كل أطراف ومناحي الحياة، وهو العمل الذي ناشد به هيجل في كتابه "أصول فلسفة الحق" من خلال إعادة التأسيس للمجتمع على أسس جديدة ومتينة انطلاقا من روح ذلك الشعب، والتركيز على نقطة جوهرية وهي التربية والتدريب، كما ركز عليه مل في مشروعه.

من كل ما سبق يمكن تلخيص حجج مل حول حماية حرية الفكر والمناقشة في ثلاث حجج رئيسية هي:

- حجة العصمة من الخطأ. (الاحتمال الأول)
- حجة العقائد الميتة. (الاحتمال الثاني)
- حجة الصواب الجزئي. (الاحتمال الثالث)

في الحجة الأولى أكد مل على أنه من الخطأ ادعاء العصمة، ورفض الطريقة المنتهجة لإسكات آراء الغير. ومنه فإن عملية عرض مختلف الآراء -في كل مجالات الفكر- للمناقشة والنقد هي في الحقيقة عملية صحية وضرورية من أجل التأكد والتحقق من أن هذا الرأي صحيح وسليم، بالتالي يعود على صاحبه بالفائدة وعلى كل من يخدم أهدافهم.[1]

[1]- مقدمة قصيرة جدا. **حرية التعبير**. ص. 31. بتصرف.

الإنسان إذن، ومن خلال هذه الحجة، يكون معرض للخطأ مهما كانت صفته حين يفكر ويتصرف، والإنسان الذي يؤمن بذلك وينفي عن نفسه صفة العصمة، يكون مفكرا جادا مؤمنا بالحوار والتسامح وتقبل الرأي الآخر، لأن المعرفة البشرية في شتى ميادينها، وكما دلَّ على ذلك تاريخ العلم، تطورت وتقدمت بتصحيح أخطائها. فلا مجال إذن لقمع وإسكات الأصوات بذريعة العصمة من الخطأ.

في الحجة الثانية؛ حجة العقائد الميتة التي يناصرها الدوجماتيون والذرائعيون والوثوقيون، إلا أنهم يتفقون على أمر واحد وهو أن أفكارهم يقينية صحيحة لا تقبل الجدال والنقاش. هنا مل يقول أن الفكرة أو الرأي يكون صائبا وصحيحا وموثوقا فيه لما يعرض للمناقشة والنقد والتمحيص، لكن الإيمان والتمسك بأفكار وآراء، والوثوق بها، فإن ذلك ما يجعل منها عقائد وثوقية مآلها الجمود والموت، بل قد تتحول إلى خرافات. وهذا ما يحول دون تحقيق التقدم والازدهار، ويبعد الإنسان من تحقيق الرفاهية وبلوغ السعادة.

أما فيما يخص الحجة الثالثة والأخيرة؛ والتي هي حجة الصواب الجزئي، فهذه الحجة وكما رأينا ذلك، فهي قائمة على احتمال وجود نسبة من الصواب والحقيقة ضمن رأي خاطئ في مجمله كان قد طرحه صاحبه في ظرف خاص. هنا كذلك، يدافع مل عن مثل هذه الآراء، ويقول بعدم أحقية أحد في إسكاتها أو قمعها حتى لا نحرم من معرفة العناصر الصحيحة والصائبة فيها والانتفاع منها. ورأينا مثال ج. ج. روسو وموقفه من الحضارة الغربية. فكانت له الجرأة والشجاعة في انتقادها وتحميلها مسؤولية أمراض وفساد المجتمع، رغم النتائج الباهرة التي حققتها في المقابل. هذا ما دفع بالكثيرين بعده إلى مراجعة نسبة التفاؤل الساذج من الحضارة آنذاك، وذلك من خلال الاعتماد عل العناصر الجزئية من الصواب والحقيقة المتضمنة في آراء روسو.

من كل ما سبق، نقول أنه لا يجب فرض الرقابة، ولا ممارسة التضييق على حرية الرأي والفكر والمناقشة والنشر، مهما كان نوعها ومصدرها. إلا أن مل يحث على شيء

مهم هو التزام الهدوء والتعقل عند عرض الأفكار ومناقشتها من دون تعصب ولا عنف، والحالة الوحيدة التي شرع فيها مـل وضع قيود وموانع لحرية الفكر والمناقشة، عندما يصبح الكلام والأفكار والنقاش حافزا وعاملا للإيذاء، مهما كان نوع الأذى. فالمنع والتقييد هنا يكون بحسب مبدأ النفع والضرر.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما مدى ملائمة حجج مـل الثلاثة هذه لعصرنا ولمجتمعنا اليوم؟ أو بتعبير آخر: فيما تفيدنا حجج مـل اليوم؟ وهي أسئلة نطرحها دائما في كل بحث نقوم به، حتى يكون لها معنى ومغزى وغاية.

II. الشخصيـة الفردية وحدود سلطـة المجتمع على الفـرد:

كنا قد أشرنا في بداية العنصر السابق (الحرية المدنية والسياسية) إلى أن مبدأ الحرية لدى مـل يتلخص في مسألتين اثنتين. المسألة الأولى؛ كنا قد تناولنا في ذات العنصر وفصلنا فيها. والمسألة الثانية؛ ستكون محور هذا العنصر، الذي نتناول فيه فكرة الشخصية الفردية ــمن حيث تكوينها وتربيتها ودورها في المجتمع، وفي بناء مواطنة فعلية– كما نتطرق كذلك إلى كيفية حماية هذه الشخصية الفردية من طغيان المجتمع والدولة، ورسم حدود سلطة المجتمع على الفرد المواطن. وهي المسائل التي قلَّ ما عالجها فيلسوف قبله.

افتتح مـل الفصل الرابع من كتابه "**في الحرية**" بأسئلة جوهرية قائلا: "ما هو إذن، بالضبط، الحد الفاصل لسيادة الفرد على نفسه؟ أين تبدأ سلطة المجتمع؟ ما هو نصيب الشخصية الفردية من الحياة الإنسانية، وما هو نصيبها من المجتمع؟[1] بتعبير موجز: كيف يحصن المواطن نفسه من طغيان واستبداد الحاكم (السلطة الحاكمة)؟

قبل الإجابة على هذه الأسئلة، ومعرفة كيف كان موقف مـل منها، نتوقف أولا عند هذه الشخصية الفردية، نتعرف على دورها وحدودها، وإرادتها الحرة حتى لا يكون هناك

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 176

تصادم بين المواطنين. لتحقيق ذلك لابد من تربية وتنمية القدرات الذاتية لهذه الشخصية الفردية، حتى يحقق المواطن مواطنته. يشترط مل في ذلك أن تكون لهذه الشخصية الفردية الاستقلالية التامة في شخصيتها، وأن لا تخضع لأحد سوى لسلطة القانون والضمير.

اهتم مل بمصطلح "**الشخصية الفردية**" في العديد من مؤلفاته، على غرار كتابه "في الحرية" و " الحكومة النيابية" أين وظفه فيهما أكثر؛ كما نجده كذلك في كتاب "المنطق" و "استعباد النساء". ما يدل على أهميته ودوره المحوري في كل فكره وفلسفته. هذا ما حفزني أكثر لتناوله هنا، بعد أن تيقنت أن الشخصية الفردية هي الركيزة الأساسية لتكوين مواطن حقيقي وبناء مواطنة فعالة.

عادة ما تقترن الشخصية بعلم النفس أو علم الإيثولوجيا، والذي يعني علم تشكل الشخصية، كما كانت كذلك الإيثولوجيا هي العلم المناظر لفن التعليم. لكننا نركز فقط على مغزى الشخصية والإيثولوجيا في العلم السياسي –دون الدخول في تفاصيل أكثر حول هذا العلم– وكيفية إسهامها في بناء وتأسيس أفضل نموذج للحكومة، والتي من شأنها تحقيق السعادة للمواطن، وهذا ما لا يكون إلا من خلال تربية وتدريب هذه الشخصية الفردية تربية صحيحة. لهذا يكون الاهتمام والتركيز منصبا على دراسة الشخصية، كونها هي الركيزة الأساسية في هذا العلم (علم الإيثولوجيا)، والذي وصفه مل بقوله: "وهكذا تكوَّن ذلك العلم الذي أقترح أن يطلق عليه اسم "**الإيثولوجيا**" أو علم الشخصية البشرية، وهو اسم مشتق من كلمة (Ethos)* التي تناظر على وجه التقريب مصطلح الشخصية في ما استعملها هنا، فهي أقرب من أي كلمة أخرى في اللغة نفسها، وربما يكون الاسم –من ناحية التطور اللغوي– قابلا للتطبيق على علم طبيعتنا العقلية والخلقية برمته، لكن إذا ما استعملنا مصطلح علم النفس، تعبيرا سائغا اعتدناه عن علم قوانين العقل البداهية، فسيؤدي علم الإيثولوجيا دوره بوصفه علما عميقا يحدد نوع الشخصية التي تنشأ في تناغم

*- Ethos كلمة يونانية تعني الشخصية، وتستخدم لوصف المعتقدات أو الأفكار الرائدة التي تميز مجتمعا أو أمة أو إيديولوجيا.

مع هذه القوانين العامة، تحت أي مجموعة من الملابسات الفيزيائية والخلقية. ووفقا لهذا التعريف، فالإيثولوجيا هي العلم المناظر لفن التعلم، في أعرض معاني هذا المصطلح، بما في ذلك تشكل الشخصية القومية أو الجماعية، فضلا عن شخصيات الأفراد[1].

من خلال هذا الفهم الذي أعطاه مـل لعلم الإيثولوجيا ولدور الشخصية الفردية في الحياة السياسية، قام بنقد كل الأفكار السياسية، والدراسات التقليدية لأشكال الحكومات منذ أفلاطون إلى عصره، ووصفها بعديمة الجدوى. لماذا؟ لأنه وبكل بساطة لم تهتم بالشخصية الفردية، واتجهوا مباشرة نحو تطوير المبادئ الشاملة التي تقوم بتطبيق شكل واحد للحكومة على المجتمعات كلها وفي الأزمات كلها[2]. وهذا ما فعله أفلاطون ثم آرسطو بعده، وعلى نفس الدرب سار الفلاسفة المسلمين والمسيحيين، معظمهم بحثوا عن المدينة الفاضلة. حتى مونتسكيو هو الآخر حين استعرض كل أشكال الحكومات، لم يخف ميوله وتفضيله للنظام الملكي. إلا أن مـل خالفهم جميعا في طرحه، وفي نوع الحكومة المثلى، لأن كل تلك التجارب، حسبه، لم تحقق مغزى كبيرا، ويقرن ذلك بعلم الطب الذي عجز أن يجد الأطباء دواء مفردا يعالج الأمراض كلها.

خاض أولئك الدارسين والمنظرين في العلم السياسي، حسب مـل، دون أن يعلموا بالقواعد الضرورية لتركيبة المجتمع ومعرفة أسراره وخباياه، حتى يؤسس حلولا عليها. في هذا الشأن قارن مـل المسائل السياسية بنظيراتها في علم الطب حيث يقول: *"ولهذا حاول طلاب السياسة أن يدرسوا علم الأمراض (الباثولوجيا) وعلم مداواة الجسم المجتمعي، قبل أن يدرسوا القواعد الضرورية لفيزيولوجيته، كي يعالجوا المرضى من دون أن يستوعبوا قوانين الصحة. وقد كانت النتيجة هو ما يحدث عندما يحاول الناس –حتى ذوو القدرة منهم– أن يتناولوا القضايا المعقدة قبل أن تؤسس حقائقها الأكثر بساطة وبداهة*[3]." فالإنسان لا

1- فريدريك روزن: **مـــل**. ترجمة: عاطف يوسف سليمان. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات. بيروت. ط. 1. 2017. ص. 124. هذا النص لجون ستيوارت مـــل، من كتاب (a system of logique) من سلسلة (C.W) ص 869

2- نفس المرجع. بتصرف.

3- فريدريك روزن. **مـــل** . ص. 122

يمكن له ممارسة مهنة الطب وتشخيص الأمراض وتقديم الوصفات العلاجية للمرضى دون أن يتلقى تكوينا معمقا وجديا في ذلك. علم السياسة أو العلم الذي يبحث في الأمراض الاجتماعية، يجب هو الآخر أن يكون صاحبه مكونا تكوينا كاملا وشاملا، ما يسمح له بمعرفة الأسباب واقتراح الحلول. وهذا ما تقوم به الشخصية الفردية التي، قلنا عنها، يجب أن تكون مكونة ومدربة تدريبا جيدا. لهذا جعلها مل هي الركيزة الأساسية في التنمية الذاتية للقدرات والفضائل لدى كل مواطن، ونجد تطبيقات ذلك في العنصر الأخير من الفصل الأخير من هذا القسم من البحث (المواطنة والحكومة النيابية).

لنعد الآن إلى تلك الشخصية الفردية التي قلنا عنها أنها لابد لها أن تكون مستقلة في شخصيتها، وأن لا تخضع لأحد سوى لسلطان القانون والعقل والضمير. فالاستقلالية والشخصية الفردية، هما مكونان أساسيان في تصور مل للتنمية الذاتية للقدرات الفردية، وهما امتيازان مرتبطان ببعضهما. *"أن تكون مستقلا هو أن تكون قادرا على تحمل تقرير مصيرك، ومتحررا من إرادة الآخرين المسيطرة*[1]." وهذا ما شكل لب وجوهر المواطنة في المعنى الصحيح للكلمة؛ وغياب ذلك يفتح الباب للسيطرة والاستبداد، ويتحول المواطن إلى مجرد آلة مطيعة تحركها أيدي خفية كيفما تشاء، ويُصنع به ما يريدون، ويقررون مصيره في مكانه كأنه قاصر لم يبلغ سن الرشد. *"نقول عن شخص ما أن لديه طبع (caractère) لما يكون لديه رغبات (désires) واندفاعات (impulsions) والتي تعبر عن طبيعته الخاصة كما طورتها وشكلتها ثقافته. والذي ليس لديه رغبات ولا اندفاعات شخصية، لا يمكن أن يكون له طبع، بل لا يغدو سوى مجرد آلة بخارية."*[2] فالشخصية الفردية هي الشخصية الفاعلة ذات طبع فعال ونشط، والتي يقصد بها تلك الشخصية القادرة على الفعل ورد الفعل والتساؤل، وتمحيص الذات على مستوى الأفراد –وهي قمة الحرية– بدلا من الإذعان السلبي منهم لما ورثوه من معتقدات، فتكون لها بذلك استقلالية.

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 176
[2]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 153

الاستقلالية التي يتحدث عنها مـل، لا يجب أن نفهم منها العزلة والابتعاد عن الآخرين، بل بالعكس فهي تقتضي التنسيق مع الغير والتأثير والتأثر المتبادل بينهم. "وهكذا فإن الأفراد المستقلين منغمسون بوجه عام في المجتمعات والعلاقات الحميمية مع الآخرين[1]. فيما تكمن إذن أهمية هذه الاستقلالية للشخصية الفردية؟

إن الفرد المواطن المستقل في شخصيته عن الآخرين، عن اغراءاتهم وإملاءاتهم، والذي يقوم باختياراته عن قناعة وبمحض إرادته، وبما يمليه عليه واجب تحقيق الرفاه والنفع للغير، وما يبعد عنهم الضرر، نجده يختار ويصادق على خطته في الحياة، ويحرص على تنفيذ التزاماته ووعوده مع جماعته.

ومنه نستنتج أن الشخصية الفردية المستقلة استقلالا فعليا عن الغير، تُمكن كل مواطن من تشكيل هويته المبنية على مبادئ أخلاقية، لأن حياتهم مرتبطة بحياة الآخرين، رغم الاستقلالية الفردية لكل واحد منهم، إلا أن ذلك لا يمنع، بل بالعكس يخدم أكثر، عملية الارتباط والتبادل الطوعي مع الغير في كل ميادين الحياة. وهذا ما يشكل المجتمع المدني، لأن من مبادئ وأسس المجتمع المدني وجود هذا الارتباط بين الأفراد ووجود علاقة التعاون والتبادل الحر بينهم في كل شيء، من أجل هدف وغاية واحدة هي السعادة والرفاهية للفرد المواطن وازدهار المجتمع وتقدمه.

بعد أن تعرفنا على الشخصية الفردية، لنعد الآن إلى تلك الأسئلة التي طرحناها في بداية العنصر، إلى المسألة الجوهرية التي بحث فيها مـل، والتي تتمثل في رسم الحد الفاصل بين حرية الفرد المواطن وإرادته الحرة وبين سلطة المجتمع.

يرى مـل أنه من الضروري وضع ضوابط للحرية الفردية حتى لا تتصادم مع مصالح الغير. إن ما يسمح لنا بتحقيق وانجاز ذلك هو الحرص على تطوير الشخصية الفردية الحرة

[1]- وندي دونر ور. فمرتون: مرجع سابق. ص. 91.

ونموها، والذي قلنا عنه فيما مضى أنه شرط أساسي وضروري لتحقيق السعادة والرفاهية. نلاحظ إذن مدى ارتباط حرية الفرد بتطوير شخصيته الفردية من أجل تحقيق أهدافه وغاياته. إلا أن هذه الحرية يجب أن يكون لها ضوابط وحدود، لكن كيف يجب أن تكون هذه الشخصية الفردية التي هي أساس المواطنة في كل مجتمع وفي كل دولـة؟

يجيبنا مـل بنص لمفكر بروسي مرموق وعالم سياسي ينتمي إلى القرن الثامن عشر؛ إنه وليم فون همبلدت (Wilhem Von Humboldt)* يقول فيه: "غاية وهدف الانسان لا تكمن فيما تمليه عليه الرغبات والنزوات الآنية الغامضة، ولكن تكمن فيما تأمر به الأوامر الأزلية والثابتة للعقل، وفي التنمية الواسعة لكل ملكاته بصورة متناغمة وفي كل مكتمل ومتلاحم."[1] ثم يضيف قائلا عن استكمال تحقيق الهدف: "إن الهدف الذي ينبغي أن يوجه صوبه كل إنسان عامة، وكل له طموح في التأثير في غيره خاصة، مجهوداته، هو هذه الفردية المستقلة بكل قدراتها وقواها وتطورها."[2] ولتحقيق ذلك، حسب همبلدت دائما، لابد من توفر شرطين: "**الحرية وتنوع المواقف**" (la liberté et la diversité des situations) واتحاد هذين الشرطين يتولد منه "**القوة الفردية والتنوع**" (la vigueur individuelle) واللذين يندمجان في النهاية ويعطيان: "**الأصالة**" (l'originalité).[3]

لنتأمل الآن في هذه النظرية المدهشة، والتي أطلقها همبلدت لأول مرة، والتي وصفها مـل بأنها ذات قيمة كبيرة على الشخصية الفردية للإنسان. فماذا نفهم منها؟

إنها نظرية بسيطة في مظهرها وعميقة في مغزاها؛ يريد من خلالها أن يؤكد على فكرة أن الإنسان الفرد لا يجب أن ينصاع لنزواته وأهوائه الآنية والغامضة، فإن فعل ذلك، فإنه لا

*- وليم فون همبلدت (1767- 1835) فيلسوف بروسي ورجل دولة ومفكر سياسي وعلم في اللغات. من مؤلفاته الرئيسية: أفكار حول حدود الدولة وفاعليتها (essai sur les limites de l'action de l'Etat)1792؛ وكان من المساهمين في تأسيس جامعة برلين (de la sphère et des devoir du gouvernement)

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 148. هذا النص لـ: همبلدت من الكتاب الأخير

[2] - Ibid. p. 148.

[3] - Ibid. p. 148.

يرتفع كثيرا عن درجة الحيوان، بل عليه أن يحتكم ويستمع لسلطان العقل ولأوامره الأزلية والثابتة، والخضوع لملكاته.

لكن هل نفهم من هذا أن الناس لا ينبغي لهم تشكيل حياتهم، وبناء كل واحد منهم على نمطه الخاص، وعلى حسب ما يمليه عليه عقله وملكاته؟ هل نفهم أن الناس بذلك سيكونون كنسخ طبق الأصل فيما بينهم لا يختلف الواحد عن الآخر؟ هل نفهم من ذلك أن الناس ينبغي أن يعيشوا طبقا لأهوائهم ورغباتهم الأنانية الخاصة؟ أكيد أن كل هذه الأمور لا يمكن حدوثها. هذا من جهة. وفي الجهة المقابلة، هل نفهم أن الناس يجب أو ينبغي أن يعيشوا حياتهم بصورة مستقلة ومنفصلة كل الانفصال عن حياة سابقيهم ويتنكرونها كلية؟ هل فعلا يستطيعون التأسيس لحياة جديدة دون الاستفادة من تجارب الغير ومن تجارب من سبقوهم؟ "لا أحد يمكن معارضة فكرة أنه يتوجب علينا تنشئة وتكوين الشباب بطريقة نجعلهم يستفيدون من تجارب الإنسانية السابقة[1]." لكن هل يكون ذلك بنقل التجارب وتطبيقها حرفيا في واقعهم والسير عليها، أم أنه يروضها ويكيفها ويطورها؟ هنا كذلك مـل يوضح ويؤكد على أمر، يتميز به كل كائن بشري، هو تزويده بملكة عظيمة تسمح له بذلك "إن ميزة وظروف الكائن الإنساني الملائمة حين تكتمل ملكاته في النضج، ذلك ما يسمح له بالانتفاع من تجارب سابقيه والانتفاع منها بعد أن يؤولها بطريقته الخاصة. إنه الوحيد الذي يدرك ما يمكن له أن ينطبق على واقعه وعلى طبعه من هذه التجربة الماضية."[2] لقد علمنا التاريخ أنه لا يوجد هناك نظرية أو فكرة انطلقت من العدم، بل أن كل قوم وكل شعب وكل حضارة هي على صلة واحتكاك مع غيرها من الحضارات والتجارب السابقة، وهذا ما يشكل إرثا إنسانيا عالميا.

لماذا يتوجب على الانسان هنا، وباستخدام ملكاته من أجل إعادة النظر في التجارب الماضية وعدم أخذها كما هي؟ يذكر هنا مـل ثلاثة أسباب في ذلك وهي:

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 149.
[2] - Ibid. p. 149.

"**السبب الأول**: قد تكون تجربة الآخرين ضيقة ومحدودة أو أُسيء تأويلها.

السبب الثاني: قد يكون تأويلها صحيحا، لكنها لا تناسب الناس. فالعادات جُعلت لحياة ولطبائع اعتيادية (Ordinaire)، لكن الفرد قد تكون له حياة وطبع غير اعتيادي (Extraordinaire).

السبب الثالث: العادات، وإن كانت جيدة وملائمة للفرد، إلا أن الخضوع والامتثال لها فقط لمجرد كونها عادات فحسب، فإن ذلك لا يعمل ولا يساعد على تنمية وتطوير أية كيفية أو خصلة، التي هي القوام الجوهري والصفة المميزة له ككائن بشري."[1]

هذه هي الأسباب الثلاثة التي تجعلنا نعرف كيف نتعامل مع العادات، مع الموروث الفكري القديم، وكيفية الاستفادة منه في حياتنا، وذلك بالاعتماد على ملكاتنا العقلية والفكرية التي تحدثنا عنها آنفا ، وكما أشار إليها همبلدت في نصه.

فعلى الإنسان إذن، أن لا يستمع إلا لسلطان العقل ولا يمتثل إلا لأوامره، ولا يخضع سوى لملكاته، لأن الاحتكام والاعتماد على الملكات هذا ما يجعلها تنمو وتتطور وتتحسن باستمرار، كما تنمو وتتطور عضلات الرياضي بالممارسة والتمرن اليومي. "ملكات الإنسان الخاصة بالإدراك (perception) أو الحكم (jugement) أو التميز (discernement) أو النشاط الفكري (activité intellectuelle) أو حتى تلك الخاصة بالتفضيل الأخلاقي (préférence morale) لا تمارس إلا من أجل الاختيار. الذي يتصرف وفق العادة، لا يمارس فعل الاختيار، بالتالي لا يمكن له أن يتعلم كيف يميز أو كيف تكون له الرغبة (désir) فيما يريده أكثر. فالقوة (الملكة) الفكرية والأخلاقية مثلها مثل القوة العضلية، فهي لا تتطور ولا تنمو إلا باستعمالها واستخدامها[2]." إنها دعوة إلى استخدام ملكاتنا الفكرية والعقلية والأخلاقية في تأويلاتنا وفهمنا للأشياء، وعدم الاكتفاء بالتقليد والإيمان بما آمن به

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 149
[2]- Ibid. p. 149 - 150

آبائنا وأجدادنا على أنه هو الأفضل والأحسن، نقع بذلك في الجمود والكسل، فيصيبنا التخلف والتقهقر. وهذا ما يؤكده مل في نص آخر: "الذي يسمح للغير أو بالأحرى لمحيطه المقرب منه بأن يرسم له مخطط حياته، فإنه لا يحتاج سوى لملكة التقليد كالقرود. بينما الذي يختار بنفسه نمط وطريقة حياته وعيشه، فهذا يستخدم أو يحتاج إلى كل ملكاته: ملكة النظر كي يرى، ملكة العقل والحكم التي تمكنه من رصد كل المواد الضرورية لاتخاذ القرارات، والصرامة في تنفيذها والتحكم في الذات حتى لا يعود في قراراته."[1]

نلاحظ إذن، من خلال هذين النصين، نداء مل ودعوته إلى استخدام العقل والملكات الفكرية والأخلاقية لكل إنسان، والتي من المفترض أن تكون مزودة بما يحتاجه في حياته عن طريق التربية والتدريب، من أجل اختيار نمط حياته بإرادته، لا أن يتبع غيره بحكم العادات والطقوس، لأن اتباع العادات أو مخالفتها باستنارة عقلية أفضل من اتباعها والإيمان بها كالأعمى. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو، هل تحقيق ذلك ممكنا وسهلا، خاصة في مجتمعات تقليدية كمجتمعنا؟ وإن كان ذلك ممكنا، ما هي الميكانيزمات التي يعتمد عليها المواطن لتحقيق ذلك، أي تحقيق الاستقلالية؟ كيف يكون رد فعل المجتمع والحكومة نحوه؟... إلى غيرها من الأسئلة التي يمكن طرحها.

هذه هي إذن، الشخصية الفردية الفعالة والنشطة، هكذا يجب أن تكون، حتى تتناول وتفهم بالتحليل مبدأ "عدم التدخل" من طرف، سواء المجتمع أو الحكومة، في حياة الفرد المواطن. نعيد هنا من جديد، طرح ذلك السؤال الذي سبق وأن طرحناه في البداية: "كيف يحصن المواطن نفسه من طغيان واستبداد الحاكم؟

كي نجيب على هذا السؤال لابد أن الربط بين هذه الشخصية الفردية المستقلة، وبين السلطة الحاكمة؛ بين الشخصية الفردية المكونة والمدربة جيدا، وبين شؤون الحياة

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. p. 150

العملية للمواطن؛ بين الشخصية الفردية التي هي أساس المواطنة الحقة، وبين الحكومة* التي تحترم إرادة مواطنيها. لماذا سطرت تحت كلمة "العملية"؟ أعود وأذكر ما كنت قد أشرت إليه منذ بداية البحث، عن سبب اختياري لدراسة الفكر السياسي لجون ستيوارت مل، هو جمعه بين النظرية والتطبيق العملي الميداني. ها هو ذلك نتحقق منه هنا. *"إن شؤون الحياة العملية جزء محوري في تعليم الشعب، فمن دونها لا تكفي تعليمات الكتاب والمدرسة -على أهميتها وجدارتها- لتأهيله سلوكيا وتوطئة الوسائل له للوصول إلى الغايات المرجوة. فالتعليمات هي إحدى متطلبات تطور الذهن فحسب، أما المطالب الأخرى التي لا تقل ضرورة، فهي التفعيل الكثيف للطاقات الفاعلة والكدح وروح الابتكار وحسن الحكم على الأمور، والتحكم بالنفس؛ والمحفز الطبيعي على اكتساب هذه الأمور هو الصعاب التي تواجهنا في الحياة."* [1] في هذا النص، نلاحظ كيف يدعوا مل إلى ضرورة الجمع بين تعليمات الكتاب والمدرسة، أي الجانب النظري الذي ندرسه ونتعلمه في المدرسة والجامعات، كتعاليم وأسس وقواعد ونظريات للفهم والوعي والتحليل من أجل التشخيص الجيد والصحيح للأمراض، وبين العمل التطبيقي الميداني والممارسة الفعلية في الواقع والحياة العملية، وذلك بالمشاركة في إيجاد الحلول لمصاعب الحياة اليومية للمواطن. هذا ما هو ضروري أن يعرفه وأن يفهمه كل من يقوم بذلك. فما هو دور المواطن فيه؟ هل يساهم ويشارك؟ هل الحكومة هي التي تقوم بذلك وحدها؟ الإجابات على هذه الأسئلة هي التي سترسم وتحدد طبيعة السلطة السياسية لدولة ما، وكذا طبيعة العلاقة بينها وبين مواطنيها، ومنه سوف توضح وترتسم حدود سلطة المجتمع والحكومة على الفرد المواطن. بعبارة واحد، يجب تحديد "**مبدأ عدم التدخل**".

هنا يبرز دور الشخصية الفاعلة في إدارة مصاعب الحياة اليومية، والتي لا تنتظر حلولا من الحكومة دائما. هنا نؤكد مرة أخرى، أن مواهب وقدرات الأفراد لا تتطور إلا

*- هنا أريد أن أشير مسبقا إلى أن الحكومة التي يحبذها مـل هي الحكومة النيابية (le gouvernement représentatif)، وهذا ما سنتناوله في الفصل الموالي من هذا القسم.

[1]- فريدريك روزن: **مـل**. هذا النص مأخوذ من كتاب مبادئ الاقتصاد السياسي الصادر ضمن مجموعة مؤلفات لمـل (CW. III. P. 943)

بالنصف أو أقل من ذلك إذا قامت الحكومة بإدارة كل شؤون الحياة لوحدها، ولا تشركهم في ذلك. هذه الممارسة هي التي تقود إلى نظام حكم مستبد. فالضامن الأول، حسب مـل، ضد الحكومة الاستبدادية هو الحكومة الشعبية التي يستمد حكامها سلطتهم، وبصورة شرعية، من الشعب. لما يقوم هذا الأخير بتفويض نواب أو ممثلين ينوبون عنه، بل وأبعد من ذلك، يمكن لهم عزلهم إن حادوا عن وظيفتهم. "هذا هو السبيل الوحيد للشعب لتحصين نفسه بصورة كاملة ضد تعسف الحكومة ومنعها من استخدام سلطتها ضده[1]."

جون ستيوارت مـل، وعلى خلاف المنظرين السياسيين السابقين له، لم يكن يبحث عن إيجاد نظام حكم مثالي يليق بكل المجتمعات، ويحل كل الأزمات ويخلص والشعوب من متاعب الحياة، بالعكس فهو لم ينظر إلى النظام الديمقراطي النيابي (الحكومة النيابية) على أنها الحل الأمثل والأنسب، أو هي العلاج السحري لكل امراض وأوجاع المجتمع، بل كان ينظر إلى أوضاع المواطنين في حياتهم العملية وكيفية تصرفهم إزائها، وكتب في هذا الشأن نصا مهما جدا يعبر فيه عن هذا الانشغال: "تبرهن التجربة على الصعوبة البالغة في المحافظة على مستوى رفيع ومستديم من السمات على شاكلة الذكاء، والحيوية، وروح الجمهور، وهي صعوبة تتزايد كلما أزاح التقدم الحضاري واحدة تلو الأخرى من الصعوبات والعقبات والأخطار التي لا يملك الأفراد إزائها إلا قواهم ومهاراتهم وشجاعتهم الذاتية. ومن هنا كانت الأهمية القصوى كي تتدبر طبقات المجتمع كلها حتى أدناها، أمورها بنفسها[2]. هذا النص يؤكد على ضرورة مشاركة الشعب في إيجاد حلول لمشاكلهم العملية ولمصاعب الحياة اليومية التي لا يخلو منها أي مجتمع، ولا يمكن تفاديها. لكن، لابد من توجيه وترشيد الطاقات التي لدى الشخصيات الفردية الفاعلة لذلك، لأن ذلك ما يطور ويبلور مواهب المواطنين وينمي أكثر قدراتهم وملكاتهم. أما الحكومة سيكون دورها منحصرا في توجيههم وتشجيعهم على حسن التدبر من أجل الصالح العام، وهذا ما يؤكده في هذا النص: *"لا أن تتركهم –بقدر*

[1] -J. S. Mill : **de la liberté**. P. 63

[2]-فريدريك روزن: **مـــل**. ص. 250. هذا النص لمـــل لم يذكر المؤلف مصدره.

الامكان- لمواهبهم الذاتية توجه سلوكهم فيما يخصهم أيا كان الأمر، بل ينبغي أن نحملهم، ونشجعهم على تدبير المصالح المشتركة ما أمكن ذلك من طريق التعاون التطوعي، حيث إن هذا الجدال وإدارة المصالح المشتركة هو المدرسة الكبرى لتربية الروح الجماعية، والمنبع الأعظم للذكاء في إدارة الشؤون العامة، التي ينظر إليها دوما على أنها السمة المميزة لجماهير البلاد الحرة[1]." هل يكمن أن أقول هنا بأن هذا هو سبب وسر تقدم وتحضر الأمم وتخلف وتقهقر أمم أخرى؟

نجد هذه الأمم المتخلفة تعيش تحت وصاية ورعاية حكوماتها، وشعوبها خاضعة لعبودية اختيارية -كما سماها لابواسيي-، فما عليها سوى التفكير لإيجاد حل للتخلص من الوصاية، ومن العبودية الاختيارية التي أوقعتها فيها حكوماتهم، وجعلت منهم مجرد آلات مطيعة تجرهم كما تشاء، وتصنع بهم ما تريد. هنا يبرز دور الشخصية الفردية المستقلة والفاعلة، التي يجب أن العمل على تهذيبها وتدريبها خارج الدوائر الرسمية للحكومة، أي في إطار المجتمع المدني، في إطار النقابات، والجمعيات، والجماعات المحلية وغيرها من العناصر المكونة والمشكلة للمجتمع المدني. إنها الحلقة المفقودة بالفعل في مثل هذه الدول والمجتمعات.

رغم كثرة تداول هذا المصطلح "**الشخصية الفردية والمستقلة**" بين الناس وفي وسائل الاعلام، لكن دون أن نعرف حقيقته ومفهومه الصحيح والفعلي. وهو الذي من شأنه تكريس مبدأ "**عدم التدخل**"، وهو مبدأ أراد مل أن يجعله الأساس والقاعدة الحاكمة، وأن كل حياد عنه -اللهم إلا إذا اقتضى ذلك داع لمصلحة عظمى للوطن والمواطن- هو شر مستطير. إلا أننا لا يجب أن نفهم من هذا، عدم تدخل الدولة أو الحكومة المطلق، بل هناك قدر مسموح به، وهذا ما سنعالجه حين حديثنا عن دور الحكومة ومهامها، في القسم الأخير من الدراسة.

[1]- فريدريك روزن: **مـل**. ص. 250. هذا النص مأخوذ من كتاب مبادئ الاقتصاد السياسي الصادر ضمن مجموعة مؤلفات لمـل (CW. III. P. 944)

لقد خصص مـل في نهاية مؤلفة "في الحرية" حيزا لبعض الحالات والمسائل المتعلقة بحدود سلطة المجتمع على الفرد المواطن. إنها الحالات التي يكون فيها تعارض بين حريتهم، أي أنها لا تهدف إلى التضييق عليهم بل بالعكس مساعدتهم. وفي هذا الشأن يطرح مـل السؤال التالي: "هل تقوم الحكومة بنفسها بالأعمال لصالح المواطنين، أو تمنحهم الوسائل اللازمة لذلك عوض تركهم القيام بذلك بأنفسهم سواء فرادى أم جماعات؟"[1] هذه الحالات الخاصة تتعلق بتنفيذ أعمال من طرف المواطنين أنفسهم، والتي يمكن للحكومة أن تتدخل فيها لكن دون أن يكون لهذا التدخل طابع التضييق والحد من حرية الأفراد. رغم ذلك، يفضل مـل ويستحسن عدم التدخل وترك المواطنين يتولون ذلك بأنفسهم. ويقدم لنا مبرراته في اعتراضه هذا، والذي حصره في ثلاثة أنواع من الحالات:

- الحالة الأولى: "تنطبق الحالة الأولى لما يكون بمقدور الأفراد انجاز العمل المطلوب بصورة أفضل من الحكومة." يبرر مل موقفه بحجة أن العمل ينجز بأحسن صورة وبأفضل وجه من طرف المختصين والمهتمين به، كالحرفي في ميدان تخصصه، والفلاح في مزرعته، والصناعي في ورشته،... إلى غيره. لم يفصل مـل في هذه الحالة لأنها متعلقة أكثر بالجانب الاقتصادي أكثر منه بالسياسي.

- الحالة الثانية: وهي حالة مرتبطة أكثر ببحثنا. "في كثير من الحالات، قد لا يحسن الأفراد القيام ببعض الأعمال على أحسن وجه، كما يمكن أن يقوم بها الموظفون الحكوميون، إلا أنه يستحسن أن يقوم بها هم أنفسهم ولا تقوم بها الحكومة[2]." هنا مـل وكأنه يحث المواطن على التدرب والتكوين من أجل تحسين وتطوير قدراته، وذلك من خلال مشاركته ومساهمته في الحياة السياسية، مما يسمح بتكوين أفراد ذوي كفاءات ومهارات عالية والتي سيكون لها شأن في الحكومة النيابية. هذه هي حجة مـل في هذا

[1] -J. S. Mill : **de la liberté**. P. 231
[2] -J. S. Mill : **de la liberté**. P. 231

الاعتراض الثاني الذي أورده هنا، حيث منح فيه كل الثقة للمواطن في إنجاز أعماله نيابة عن الأعضاء الحكوميين. يهدف مل من ذلك إلى *"تربية قواهم الذهنية، وتقوية ملكاتهم العملية، وتمكينهم من إصدار الأحكام والتأقلم مع مختلف القضايا والمواضيع التي تخصهم."*[1]

هذه هي بحق المدرسة التي يتربى فيها المواطن وتتشكل من خلالها المواطنة الفعلية التي لا نجدها إلا عند الشعوب الحرة. هذه التربية السياسية، يقول عنها مل أنها هي التي تخرج الإنسان من دائرة الأنانية الشخصية ومن المحيط الأسري والقبلي الضيقين، إلى عالم أرحب وأوسع، تخرجه نحو المصلحة المشتركة، نحو خدمة الصالح العام، أين يوجهون غاياتهم وسلوكاتهم نحو أهداف جماعية، وليس نحو أهداف فرية خاصة. بدون هذا كله، يقول مل لن ننعم بـ **"دستور حر"** يحمي الحريات العامة ويصونها ويطورها. هنا يبرز دور الجمعيات والنقابات (المجتمع المدني) في مثل هذه الحالات، يرى مل أن التسيير الفعلي والحقيقي للمصالح المحلية للمجتمع يكون من طرف المواطنين أنفسهم، أي عن طريق تلك الجمعيات والنقابات، كل في ميدان تخصصه والميدان الذي ينتمي إليه. *"إدارة الشؤون المحلية يكون من طرف الجماعات المحلية، وإدارة شؤون المؤسسات الكبرى يكون من طرف اتحاد أصحاب المال الذين يمولونها بإرادتهم، ذلك ما يوصى وينصح به، نظرا للمزايا التي تصاحبها وتلزم عنها من أجل التنمية الفردية وتنوع طرق و أساليب العمل*[2]*."*

نلاحظ إذن، كيف نوه مل بدور النقابات المهنية والعمالية والجمعيات والجماعات في تسيير شؤونها بنفسها عوضا عن الحكومة، حجته في ذلك تكمن في أن الحكومة تعتمد في تسييرها على نمط واحد وأسلوب ثابت وفي كل مكان، ووفق برنامج مسطر مسبقا، يتناسب مع الجميع كأنها قوالب جاهزة، لكنها قد لا تتأقلم مع كل الحالات والإشكاليات. وهذا عكس ما سيقوم به المواطنون عبر نقاباتهم وجمعياتهم وجماعاتهم المختلفة والتي تسعى إلى تنويع التجارب وابتكار الحلول الأكثر فاعلية بحسب المواقف والوضعيات، ويكون

[1] -J. S. Mill : **de la liberté**. P. 232
[2] - Ibid. P. 233.

التدخل في الوقت المناسب وبالصورة اللازمة. "العمليات التي تقوم بها الحكومة تكاد تكون في الغالب هي نفسها في كل مكان. بينما تلك التي يقوم بها الأفراد والجمعيات الطوعية تكون غنية وثرية من حيث التجارب المقترحة."[1]

- الحالة الثالثة: "ثالثا؛ أما المبرر المفعم لتقييد تدخل الحكومة فهو الضرر العظيم الذي يترتب عن توسيع سلطتها بغير مبرر ولا ضرورة[2]." إن أي عمل أو مهمة زائدة تضاف مهام ووظائف الحكومة من غير أن تكون ضرورية، فإن ذلك يضر بالمجتمع والمواطن، ويقتل فيهم كل مبادرة حرة ونشطة التي من شأنها النهوض بالمجتمع وتطويره، وتحول الأفراد إلى مجرد أرانب تتسابق وتتملق من أجل الوصول إلى الحكم فقط.

توسيع صلاحيات وسلطة الحكومة، يؤدي حتما إلى نظام حكم مستبد، تغيب فيه الحرية، وتدفن فيه كل المبادرات الشخصية، وتعطل كل الملكات الذهنية والعقلية للأفراد. لذا يجب أن تترك الحرية للأفراد، للمواطنين، لتفجير طاقاتهم ومواهبهم، وينجزون أعمالهم وفق إرادتهم الحرة، وليس عن طريق الموظفين الحكوميين. إنها حالة تنذر بغياب حرية الفكر والمناقشة، وهي الحالة التي عاشتها الدول ذات الاتجاه الاشتراكي، ولا تزال الكثير منها تعيشها إلى اليوم؛ كان تحذير مـل موجها لهم بالدرجة الأولى.

ومنه نقول؛ إن الحكومة التي تأخذ على عاتقها كل الخدمات والوظائف، وتسيطر على كل الموظفين، يتولد من ذلك نظاما بيروقراطيا فاسدا، فيه يصبح الناس يتسابقون إلى بلوغ مصاف هذه البيروقراطية ويتجارون وراء الترقي بكل السبل والوسائل، مما يولد في المجتمع فئة من الانتهازيين الذين يشكلون أذنابا للحكومة وللحزب الحاكم، فينصبون أنفسهم أوصياء على الشعب يتحدثون باسمه، كأنهم هم الذين يعرفون ويفهمون، وهم الوحيدون الذين بأيديهم الحلول لكل المشاكل، وما سوى ذلك من الآراء المخالفة ينظر

[1] -J. S. Mill : **de la liberté.** P. 233.

[2]- مــل: **في الحرية** : ترجمة إ. ع. الفتاح إمام. مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.

إليها على أنها تسعى للتخريب ونشر الفوضى، وأنها تحركها أيادي خفية أو أيادي خارجية، إلى غيرها من الألفاظ التي يستخدمونها. أمام مثل هذه الحكومة تغيب كل مبادرة إصلاح حقيقية وفعلية من شأنها معارضة أو مخالفة اتجاه هذا التيار من البيروقراطيين، وهذا ما يترك الدولة تدور في دوامة التخلف والتقهقر، وتجعل من طريق النمو طريقا من دون نهاية.

يقول مـل أن الحكومة التي تصل إلى مثل هذه الحالة هي الحكومة التي تجعل بين يديها كل المؤسسات الكبرى والهامة، ويخص بالذكر البنوك، وشركات التأمين، والجامعات، التي كان من المفروض أن تكون لها الاستقلالية التامة. كلها تكون في خدمة الحكومة ضف إلى ذلك الإدارات العمومية، التي تصبح فروعا للإدارة المركزية، تخضع لسلطتها وإملاءاتها. ما هي حجة مـل في رفض مثل هذا النظام وفي وجود مثل هذه الحكومة؟

يرى مـل أن مثل هذا النظام الذي تكون فيه كل القطاعات بين يدي الحكومة، يكون كل أو جل المستخدمين فيها تابعين لها، أي هم موظفون حكوميون يتلقون أجورهم منها، فتتحول الحكومة في نظرهم –حسب مـل– إلى أملهم الوحيد في الترقية في الحياة. أي أن الموظف هنا لا يعتمد على قدراته وكفاءاته الفردية وملكاته العقلية، فهو لا يفوز بذلك بالاستحقاق بل يمنح له نظير خدمة يقدمها للحكومة أو لجهة معينة، وأي خدمة؟ "إذا كان موظفي كل هذه المؤسسات المتنوعة قد تم تعيينهم من طرف الحكومة وتقوم هي بصرف رواتبهم، فإن لا حرية التعبير ولا الدستور الديمقراطي يجعلنا من هذا البلد أو أي بلد آخر حرا سوى بالاسم فقط[1]." وهذا ما يعرف في أيامنا بـ: "ديمقراطية الواجهة" (démocratie de façade) حيث تجرى الانتخابات وتعين مختلف المجالس، لكنها كلها أو جلها في خدمة الجهاز الحكومي.

هذا ما يقودنا إلى الحديث عن مسألة مهمة أخرى في حياة المواطن والحكومة، إنها قضية استقلالية القضاء، وحرية القضاة وكل العاملين في هذا القطاع. نتساءل: كيف يمكن

[1] - J. S. Mill : **de la liberté**. P. 234

لقاض أن يكون محايدا ومستقلا ونزيها، يؤدي مهامه دون ضغوطات، وهو الذي يتقاضى أجرته من الحكومة (الجهاز التنفيذي). كثيرا ما نسمع الحديث عن استقلالية القضاء، وعن تكريس دولة الحق والقانون على كل الألسنة، لكنها في الحقيقة ليست سوى مجرد شعارات جوفاء وفارغة. الهيأة أو السلطة القضائية، كي تكون في مأمن عن الضغوطات، يجب أن تنتمي إلى المجتمع المدني، وهو المكان الذي وضعها فيها هيجل في تقسيمه لسلطات الدولة الثلاث، إذ لم يجعل السلطة القضائية ضمن التقسيم الكلاسيكي الذي وضعه الفلاسفة والمنظرون، بل جعلها هيأة مستقلة تنتمي إلى المجتمع المدني، لأن ذلك ما يضمن بصورة فعلية استقلالية القضاء، وهذه الفكرة كانت سائدة من قبل في القانون الروماني والتي منه أخذها هيجل، بحيث يتم اختيار القضاة في أوساط الشعب.

نصل الآن إلى إشكالية أخرى أثارها مـل، وهي مسألة معقدة ومستعصية شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين والفلاسفة والسياسيين، إنها مشكلة السلطة أو الحكم وكيفية إدارته؛ مشكلة تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، كيف يجب أن تكون؟ ما هي صلاحيات ومهام كل طرف وحدوده؟...إلى غيرها من التساؤلات، حتى لا تتعرض حرية المواطن للخطر، وهذا باعتراف مـل نفسه إذ يقول: "إن معرفة النقطة التي منها تبدأ الأوجاع المرعبة للحرية والتقدم الإنساني، أي بالأحرى، معرفة أين بدأت تتغلب على تلك المنافع المنتظرة والتي تتولد من الاستعمال الجماعي لسلطة المجتمع ومن توصيات الزعماء الرسميين الذين يعملون على إزالة العقبات لتحقيق رفاهيتنا، بتعبير آخر، ضمان الانتفاع أكثر من مزايا ومحاسن تمركز السلطة السياسية والفكرية، لكن دون أن نوجه نحو القنوات الحكومية القسم الأكبر من النشاط العام ـ فذلك هو المشكل الأكبر والمعقد لفن الحكم."[1]

حول هذه المسألة، يدعوا مـل الجميع إلى التأمل والتدبر فيها، أملا في الاسهام في إيجاد حلول لها، مع العلم أنه يسلم بعدم وجود قواعد مطلقة ننطلق منها ونعتمد عليها. من

[1]- J. S. Mill : **de la liberté**. P. 238 - 239.

الحلول التي اقترحها مـل؛ ضرورة تحديد صلاحيات ومهام كل من الحكومة من جهة والشعب من الجهة المقابلة، كل في منصبه وكل في ميدان تخصصه. ذلك التحديد ضروري جدا لحل إشكالية الحكم أو السلطة، ويعني توضيح العلاقة بين الطرفين.

نعود من جديد إلى مونتسكيو؛ لقد جعل من نظرية الفصل بين السلطات الحل الممكن لهذه الإشكالية. فعلا رأينا اسهامات ونجاحات هذه النظرية في مختلف تطبيقاتها إلى اليوم، لكن مـل يخطوا خطوة أخرى نحو الأمام برسمه لحدود ومهام الحكومة والنواب على حد سواء، حتى نتجاوز أزمة الحكم أو السلطة. وهذا ما عمل على تجسيده فعليا وهو نائب في البرلمان. اقترح مـل وضع جهاز أو "**مكتب مركزي للرقابة**"، يقوم بتوجيه العمليات والحرص على تنفيذها على أحسن وجه. هذا الجهاز يعمل بالتعاون مع مختلف جمعيات المجتمع المدني المحلية والنقابات والإدارات وغيرها، كل في مجال تخصصه والتي تكون تحت رقابة هذا المكتب أو الجهاز المركزي للرقابة. فما هو دور وعمل هذا الجهاز؟

هذا الجهاز أولا هو فرع من الحكومة المركزية، مهمته الأساسية، بالإضافة إلى الرقابة، توجيه كل الأنشطة التي تحدث في المجتمع، وذلك من خلال اطلاعه على مختلف التجارب المماثلة التي حدثت هنا وهنالك، محليا وخارجيا، والتعرف على التجارب التي سبقتهم إليها غيرهم من الدول والحكومات. هذا ما فعله مونتسكيو من خلال تأثره بالنموذج السياسي الانجليزي وبخاصة دستوره، فعمل على نقل ذلك النموذج وإسقاطه على المجتمع الفرنسي. "هذا الجهاز المركزي للمراقبة تكون وظيفته جمع المعلومات والتجارب المتاحة في مختلف المناطق، محليا أو خارجيا،... وجعل هذه المعلومات والمعارف التي يحصل عليها من منطقة ما متاحة لباقي المناطق الأخرى... لكن سلطته الفعلية، بوصفه مؤسسة دائمة، يجب أن تكون محدودة في إلزام الموظفين وإرغامهم*على طاعة القوانين التي وضعت لإرشادهم. أما ما لم يحدد في هذه القواعد العامة، فيجب أن تترك الحرية التامة للموظفين لتكوين أحكامهم

*- في الترجمة العربية، يقول النص: "...فلا يجوز أن تلزم الموظفين..." بينما الترجمة الفرنسية تقول عكس ذلك. ولكنها تبدو الأقرب للمنطق.

وأرائهم الخاصة مع تحمل مسؤولية ذلك أمام ممثليهم... وتلك القواعد تكون من وضع السلطة التشريعية"[1] هنا يمكن لنا الحديث عن التمثيل الحقيقي، أين يمكن للمواطن أن يحاسب ممثله الذي انتخبه لينوب عنه في مختلف المجالس النيابية، يحاسبه عن صوته وعن الثقة التي منحها إياه. في مثل هذه الحالة نكون أمام ديمقراطية فعلية وحقيقية، وهنا يمكننا الحديث عن دولة الحق والقانون، أين ترسم معالم وقيمة الدولة وعظمتها من قيمة وعظمة مواطنيها وشعبها الحر. "إن قيمة الدولـة على المدى البعيد، تكون من قيمة أفرادها الذين تتألف منهم؛ الدولـة التي تضحي بمصالح ترقيتهم ونموهم الفكري في سبيل قدر يسير من المهارة الإدارية... الدولـة التي تقزم وتصغر رجالها لتجعل منهم آلات وأدوات مطيعة بين يديها، وإن كان ذلك لخير ما، مثل هذه الدولـة ستدرك أنه لا يمكن فعل شيء عظيم بمثل هؤلاء الرجال الأقزام، وأن هذه الآلـة المتقن صناعتها والتي ضحت لأجلها بكل شيء، لن تقدم لها في النهاية شيء، بسبب ضعف ونقص القوة الحيوية التي فضلت منعها حتى تسهل من عملية سير تلك الآلة بصورة سلسلة."[2] وهذا ما ينطبق على الكثير من الدول والحكومات في أيامنا، والتي لها من الثروات والأموال ما يسمح لها بتشييد البروج العالية والقصور الفخمة، وأن تصنع لنفسها حضارة غير حضارتها الأصلية، واستطاعت أن تستقطب العديد من الأشياء التي تمتلكها القلة من الدول. لكنها تبقى لا تحظى بود واحترام من طرف غيرها من الدول –العظيمة والمتقدمة خاصة– لأنها ولسبب واحد لم تصنع شعبا عظيما، ولا تحترم مواطنيها الذين تعاملهم كرعايا. العظمة كل العظمة للشعب.

III. مبدأ الحريـة هو مبدأ العدالـة:

رأينا فيما سبق أن النفعية هي المعيار الأساسي لجميع القيم، والمعنى الجديد الذي أعطاه مـل لمبدأ المنفعة والذي يعني البحث عن السعادة، وعن كل ما يجلب اللذة ويبعد الألم عن الإنسان، والسعادة هي أقصى هذه اللذات. كما صنف مـل كذلك المنافع

[1] - J. S. Mill : **de la liberté**. P. 240.
[2] J. S. Mill : **de la liberté**. P. 241

الاجتماعية وجعل بعضها ذات أهمية وقيمة من غيرها، ولعل أعظم هذه المنافع الاجتماعية قيمة هي: "**الحرية**". كما عالجنا كذلك العلاقة الموجودة بين الحرية والنفعية، والتي خلصنا إلى وجود ارتباط وثيق بينهما في كل ميادين الحياة، اقتصادية كانت أو سياسية أو اجتماعية... وذلك بحجة أن منع المواطن من الحرية هو منعه من كل ملذات الحياة، ومنه حرمانه من بلوغ السعادة. كما أرجع مـل، وقبله مونتسكيو، سبب انهيار العديد من الدول وزوال حضاراتها إلى إهمالها أو منعها لهذا المبدأ (مبدأ الحرية). والاشكال الذي يطرح نفسه الآن هو طبيعة هذا المبدأ؛ هل الحرية التي يجب أن يتمتع بها المواطن هي حرية مطلقة؟ خاصة في ضل وجود القوانين وجهاز العدالة كجهاز وكمفهوم. هل يكون ذلك في خدمة المواطن أو بالعكس، يعيق حريته ويضيقها؟ كيف نحكم على قانون ما أنه عادل، وأنه صائب؟ وأنه لا يتعارض مع منفعة وحرية الفرد المواطن؟ وهي أسئلة سبق طرحها في مقدمة البحث. والتي سنتناولها في هذا العنصر، من خلال التطرق لعلاقة الحرية بالعدالة والقانون.

نبدأ إذن بمفهوم العدالة كما فعلنا ذلك مع مفهوم النفعية، لأن كلا المصطلحين عرفا لبسا وغموضا وسوء فهم من طرف الكثيرين، وهذا باعتراف مـل نفسه، إذ يقر في بداية الفصل الخامس من كتابه "**النفعية**" (l'utilitarisme) أنه لا توجد هناك مسألة أثارت اعتراضات كتلك التي عرفتها نظريته التي تقول بأن المنفعة أو السعادة هي معيار الصواب والخطأ، ويرجع أصل ومنبع هذه الاعتراضات إلى "فكرة العدالـة" (l'idée de justice)، وذلك بسبب دائما سوء فهمهم واستخدامهم للمصطلح. يقول مـل في هذا الشأن: "إن الشعور القوي والانطباع الواضح في الظاهر الذي تثيره هذه الكلمة بسرعة ويقين، يضاهيان الغريزة، وهذا ما بدا لدى غالبية المفكرين أنه يشير إلى وجود صفة ملازمة للأشياء، ويظهر أن العادل (le juste) لابد أن يكون موجودا في الطبيعة كشيء مطلق، يختلف ويتميز في

أصله عن النافع ويكون متعارضا معه فكريا ونظريا، رغم أنه –وهو أمر مسلم به– لا ينفصل عنها إطلاقا على المدى البعيد[1]." ماذا يقصد مل من هذا النص؟

نفهم من كلام مل، أن ما حدث مع مصطلح النفعية التي تعني اللذة وغياب الألم من سوء فهم وتأويل (خاصة مع بنثام)، وربط ذلك بالجانب النفسي لدى الإنسان، يحدث هنا مع فكرة أو مصطلح العدالة، ومنه، يتعدى ذلك إلى العلاقة بين هذا الأخير والحرية كأحد أهم المنافع الاجتماعية. هذا ما عمل مل على توضيحه وإزالة اللبس عنه، حيث يقول؛ لو أننا نظرنا إلى "الشعور بالعدالة" (le sentiment de justice) على أنه غريزة خاصة (سيكولوجية)، فهو يحتاج كغيره من الغرائز الأخرى، التي لدى الكائن البشري، إلى عقل أسمى يقودها ويهذبها وينير لها الطريق الصحيح. في مثل هذه الحالة، ليس هناك ارتباط ضروري، كما لدى المشاعر الأخلاقية الأخرى، بين السؤال عن أصل هذا الشعور وبين قوته الإلزامية. أي لما نذكر العدالة نستحضر حتما ما يرتبط بها من قوة القانون والإلزام والعقاب وغيرها... "إن هدفنا الآن هو تحديد ما إذا كان الواقع الحقيقي الذي يتناسب مع هذا الشعور بالعدالة، يحتاج إلى معرفة عن طريق كشف خاص كهذا، وماذا إن كانت العدالة أو اللاعدالة لفعل معين له جوهره الخاص كشيء ملازم لهذا الفعل، ويتميز عن باقي الخصائص الأخرى، أو هي تجميع لبعض من هذه الخصائص الأخرى[2]." يوضح مل فكرته وهدفه من الناحية العملية، وذلك من خلال التحقق والبحث عن ما إذا كان هذا الشعور ذاته –سواء الشعور بالعدالة أو باللاعدالة– هو شعور فريد مثل إحساسنا باللون أو الطعم أو الرائحة، أم هو شعور مشتق من مجموعة أخرى من المشاعر والأحاسيس.

إنها المسألة المهمة في هذا العنصر من البحث، أي تفحص هذه النقطة. إذا كنا بصفة عامة مستعدون على تقبل أو التسليم بكل موضوعية بأن مجال أحكام العدالة، تتطابق مع جانب من جوانب المنفعة العامة، ومنه بالحرية الفردية للمواطن، فإن الحال ليس

[1]- J. S. Mill : **L'utilitarisme**.. Traduction. George TANESSE. Garnier-Flammarion, Paris 1968. P. 117.
[2]- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. P. 118

كذلك لما يتعلق الأمر بالشعور بالعدالة كحالة ذهنية ذاتية (état mental subjectif)، لأن هذا الشعور يختلف عن ذلك الذي يكون مصاحبا للنفعية.[1]

لتوضيح وفهم هذه المسألة جيدا، يجب تحديد الطابع المميز للعدالة أو اللاعدالة. فالقضية إذن هي مفهومية اصطلاحية، تحتاج إلى ضبط جيد للمحاسن والخصال المشتركة والمسندة لكل أنواع السلوك والأفعال التي توصف أنها عادلة أو غير عادلة. لماذا قلنا الصفات المشتركة للعدالة واللاعدالة مع بعض؟ لأن غالبا ما يعرف الشيء معرفة جيدة بضده. *"ما هي الصفة –إن كانت هناك صفة– التي تسند شراكة لكل أنماط السلوك التي توصف أنها غير عادلة (لأن عادة العدالة كغيرها من الصفات الأخلاقية تعرف أحسن بضدها) والتي تسمح لنا بتميزها عن غيرها من أنماط السلوك الأخرى المستهجنة، لكن دون أن توصف بتلك الصفة الخاصة التي وصفت بها الأولى*[2]." نحن إذن ملزمون بالبحث عن حل هذه الإشكالية، إشكالية المعيار والصفات التي تسند لفعل حتى نحكم عليه أنه عادل أم غير عادل يعني ظالم. وهذا طبعا انطلاقا من التجارب الواقعية التي ألفها الناس في حياتهم، والذين عادة ما يجدون عدة صفات مشتركة بين الأشياء التي يصفها بالعادلة أو بغير العادلة أي الظالمة.

يقدم لنا مل حلا لهذه الإشكالية إذ يقول أنه كي نكتشف ونتعرف على الصفات المشتركة بين الأشياء، أو الأفعال، علينا أن نبدأ بملاحظة الأشياء والأفعال ذاتها في حقيقتها الملموسة. نلاحظ بتمعن وعلى التوالي، مختلف أنماط الأفعال، وكذلك مختلف تنظيمات الشؤون الانسانية التي توصف من طرف الرأي العام أو جزءا منه على أنها عادلة أو غير عادلة. ومنه فإن الأشياء الدالة على ميلاد مثل هذه المشاعر غير المرتبطة بهذه الكلمات كثيرة ومتنوعة، نذكر بعض منها في عجالة.[3]

---

[1]- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. P. 118 – 119. (بتصرف)
[2]- Ibid. P. 119
[3]- Ibid. P. 120. (بتصرف)

حدد مل خمس حالات لتحديد المعايير التي بها نحكم على أفعال ما أنها عادلة أو غير عادلة:

الأولى: يكون من مثال واقعي يقدمه لنا عن حالات الظلم (اللاعدالة) كحين يحرم المرء من حريته الشخصية، أو من ملكيته الخاصة، أو من أي شيء آخر هو ملك له بقوة القانون (مادي أو معنوي). هذه إحدى الحالات التي نستخدم فيها مصطلح العدل والظلم في معناه الدقيق: إنه من العدل أن نحترم حقوق غيرنا، وإنه من الظلم أن ننتهكها. لكن هذه الحالة تستدعي بعض الاستثناءات[1] . وهي حالات سنعود إليها .

الثانية: تبدأ حيث انتهت الأولى؛ حيث نعود إلى ذلك الشخص الذي صودرت حقوقه أو ممتلكاته والذي نقول عنه أنه ظُلم، أو تعرض للظلم. لكن أشرنا أن لهذه الحالة استثناءات. ماهي؟

قد تكون تلك الحقوق المشروعة، التي سلبت من ذلك الشخص هي حقوق لم يكن ليستفيد منها، أو أن تكون ملكية له، بالتالي لا يجوز له أن يستفيد منها وأن يتمتع بها. هنا نقول أن القانون الذي بموجبه استفاد من ذلك الشيء، هو قانون سيء. والإشكال الذي يُطرح في مثل هذه الحالة، يتمثل في مدى مشروعية انتهاك مثل هذا القانون أو عدم شرعيته؟ هنا تتباين الآراء وتختلف.

هناك من يرى أن القانون مهما كان سيئا، فإنه لا يحق للمواطن عصيانه وخرقه، لكنه يسلك سلوكا آخر إن أراد إظهار معارضته له، بحيث يسعى ويعمل على تعديله وتغييره مع السلطات المعنية بذلك. حجة أصحاب هذا الموقف قائم بالدرجة الأولى على أساس المنفعة. "الذين يدعمون هذا الموقف يقيمونه بالأساس على أسباب نفعية: إنه من الضروري ولأجل المنفعة العامة (intérêt commun) للإنسانية، الحفاظ على عدم خرق

[1]- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. P. 120. (بتصرف)

القانون."[1] هذه المنفعة تتمثل في الحفاظ على النظام، وعدم فتح الباب أمام الفتنة والفوضى، ما دام هناك سبل وطرق لمعالجة المشكلة وبصورة آمنة وهادئة. لأن انتهاك القانون، مهما كان، من طرف الخواص وعدم الامتثال له، يؤدي إلى الفوضى والعصيان، الذي بدوره سيؤدي إلى التمرد ومنه إلى الثورة والخراب. فمن المنفعة إذن، حسب أصحاب هذا الموقف، عدم خرق القانون مهما كان سيئا.

هناك موقف ثان مناقض للأول؛ إذ يرى أصحابه أنه يمكن لنا أن نعصي أي قانون يتبين لنا أنه سيء حتى وإن لم يكن ظالما (injuste)، بل يكفي فقط أن يكون ناقصا.

وهناك موقف ثالث؛ فيه يسمح أو يجيز عصيان، وبكل حرية، كل قانون ظالم وجائر فقط. لكن هناك من يقول أن كل قانون غير نافع وغير مفيد هو قانون ظالم. حجتهم في ذلك قائمة على كون القانون لما يفرض على الإنسان قيودا تعيق من حريته، فهو حتما قانون غير نافع، بالتالي فهو ظالم، إلا في حالة ما إذا أدت إلى تحقيق منفعة.

امام هذا التنوع والتعدد في الآراء والمواقف، يمكننا أن نستقر على رأي يبدو أن فيه إجماع حوله وهو: إمكانية وجود قوانين ظالمة، ومنه فإن القانون في حد ذاته لا يمكن أن يكون هو المعيار النهائي للعدالة؛ القانون قد يقدم خدمة ومصلحة لشخص ما وقد يفرض على آخر ضررا، في كلتا الحالتين العدالة تدين ذلك. لمثل هذه الأسباب تتولد لدى الناس تقريبا نفس النظرة تجاه القانون الظالم أو نحو انتهاك القانون، لأن في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بانتهاك حق مشروع لشخص ما. لماذا؟

لأن في الحالة الأولى، أي حالة القانون الظالم الذي يمكن اعتبار ما يلزم عنه حق شرعي، وبما أنه، وحسب مـل، لا يمكن تسميته حق شرعي، فإننا سنطلق عليه اسم "حق

[1]- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. P. 121

أخلاقي". ومنه يمكن أن نقول أن هناك نوع ثان من الظلم يقوم ويرتكز على سلب وحرمان شخص مما هو له فيه حق أخلاقي.[1]

الثالثة: هناك تسليم عام وكلي على أن العدل هو لما يحصل شخص ما على ما يستحقه (سواء كان خيرا أو شرا)، وأن الظلم لما لا يحصل على الخير أو أن يجبر على تحمل شر لا يستحقه. تبدو هذه الوضعية من أقرب الصور للأذهان عن فكرة العدالة، بل والتي هي غاية كل شخص يحلم بالعدالة ويصبوا إليها.

الرابعة: باعتراف من الجميع، إنه ليس من العدالة مخالفة الوعود وعدم الوفاء لما نكون قد وعدنا به غيرنا من التزامات ومعاهدات، أو أي وعد مهما كان مع أشخاص أو مع مواطنين أو مع موظفين إلى غيره... ويكون ذلك بصورة علانية وصريحة أو بطريقة غير مباشرة وغير معلنة. هذا ما يفعله مثلا رجال السياسة، أثناء حملاتهم الانتخابية، أين يطلقون ويعلنون عن جملة من العهود والوعود، لكسب ود وثقة المواطنين للفوز بأصواتهم في الانتخابات. وهي وعود قليلا ما يوفون بها، خاصة عندنا، مما يشكل صدمة في نفس المواطن المخدوع، ويجعله يفقد الثقة فيهم، ما يدفعه للعزوف عن الانتخابات لاحقا ويبعده من المشاركة في الحياة السياسية. وهذا ما تفسره وتعبر عنه نسب المشاركة الهزيلة في كل الانتخابات، ما يؤثر أو يمس بشرعيتها وبمصداقية الأعضاء المنتخبين. مثل هذه الحالة، كغيرها من التزامات العدالة التي تحدثنا عنها في الحالات السابقة، لا ينظر إليها على أنها حالة مطلقة، لأنها يمكن إلغائها أو تصحيحها بالتزام آخر للعدالة، يكون أكثر قوة وقهرا، أو من خلال إظهار سلوك مغاير من طرف ذلك الشخص المعني بالأمر (الناقض للعهد)[2]

الخامسة: هناك تسليم كلي وعام على أن الانحياز والمحاباة (la partialité) تتناقض وتتنافى مع العدالة. تفضيل شخص عن شخص آخر وتخصيصه بمزايا على حساب الآخر

[1]- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. P. 122
[2]-Voir. J. S. Mill : **L'utilitarisme**. P. 123

في مسائل وأمور لا يجب أن يحدث فيها ذلك، هو تصرف أو سلوك غير عادل. لأن الحياد أو عدم التحيز (l'impartialité) لا يبدوا كواجب في حد ذاته، لكن كشرط لواجبات أخرى. لماذا؟ لأننا نسلم بأن منح الامتياز أو التحيز لصالح شخص ما ليس سلوكا مذموما دائما، بل الحالات التي يدان فيها مثل هذا السلوك هو الاستثناء وليس القاعدة. فنحن قد نلوم شخصا ما ولا نمدحه لأنه لم يقدم خدمات ومزايا لأفراد عائلته وأقاربه، ولكنه قدمها لأشخاص غرباء عنه، لما يستطيع فعل ذلك من دون أن يعتدي على أي حق من الحقوق.

"يكون الحياد، وبصورة طبيعية، إلزاميا لما يتعلق بالحقوق، لكنه يكون متضمنا في التزام عام حين نعطي لكل ذي حق حقه"[1]. فالمحكمة مثلا، يجب أن تكون محايدة لأنها ملزمة –وبغض النظر عن أية اعتبارات– أن تعيد الحقوق المسلوبة لأصحابها.

هناك عدة معان ومفاهيم يعرف بها الحياد، منه؛ التصرف وفق ما يقتضيه الاستحقاق (ne se laisser influencer que par le mérite)، وهو ما ينطبق على كل شخص يتولى مسؤولية على مجموعة من الأشخاص، سواء الأب على أسرته، أو الحاكم أو المعلم... فهم ملزمون بالحياد والنزاهة في تقديم وتوزيع الجزاء أو العقاب. وهناك حالات أخرى أين يعني فيها الحياد التصرف وفق ما تقتضيه المصلحة العامة، كحال اختيارنا لموظف من بين عدة مترشحين لتولي منصب معين في إدارة عمومية أو وظيفة حكومية.

بكلمة واحدة، الحياد أو النزاهة (l'impartialité)، كأحد التزامات العدالة، تعني "أن نتصرف حسب الاعتبارات التي يفترض أنها تؤثر في الحالة الخاصة قيد الدراسة، ومقاومة أية محاولات تدفع بنا إلى أن نسلك سلوكا يختلف عن تلك التي تمليها علينا تلك الاعتبارات[2]." وترتبط بالعدالة فكرة أخرى، هناك من ينظر إليها على أنها هي جوهرها، إنها فكرة "**المساواة**"، فهي جزء مكون لها، سواء من الناحية المفهومية أو التطبيقية، كما

[1]- J. S. Mill : **L'utilitarisme**. P. 124.
[2]- Ibid. P. 124.

نجدها كذلك مرتبطة ارتباطا وثيقا بفكرة الحياد والنزاهة. إلا أنه، وكما رأينا إلى حد الآن، فإن تصور العدالة (la notion de justice) متنوع ومختلف حسب الأشخاص وحسب الحالات، خاصة ما يتعلق بالفكرة التي يكونونها عن النفعية (l'utilité).

الفصل الحادي عشر

المواطنة والحكومة النيابية

ألف مل كتابا بعنوان "تأملات في الحكومة النيابية" (considération sur le gouvernement représentatif) سنة 1860، وهي الفترة التي تزامنت مع عضويته في البرلمان (مجلس العوام). كان مسعاه من خلاله، ليس وضع نظرية، أو وصف لتأسيس أو إنشاء حكومة مثالية، بل كان هدفه وغايته إصلاح الجهاز الحكومي البريطاني القائم آنذاك.

لقد كرس جهده لإصلاح ما يمكن إصلاحه، حتى يحقق المواطن طموحاته وغاياته، ويرتقي بذلك المجتمع إلى مصاف المجتمعات المتحضرة والمتقدمة، وينجز الأهداف المرجوة التي يطمح إليها كل مواطن. وهذا ما يكون له من خلال الأثر الإيجابي والتطوري، الذي ينجر من المشاركة الفعالة في الحياة السياسية لهذا المواطن داخل الدولة. ويؤكد مل على أن جميع المواطنين في وسعهم المشاركة في الحكم، ويحذرنا من مخاطر حدوث عكس ذلك، أي حالة العزوف (العوز) واللامبالاة. لهذا نجده يركز على عنصر مهم لتحقيق ذلك، وهو "**التربية**"، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق في عنصر، لأن التربية هي التي تسمح بتكوين الكفاءات، التي تعتبر شرط أساسي لإنجاح أي عمل إصلاحي.

مل لم يكن يدعوا إلى بناء أو تأسيس مجتمع نموذجي يحتذي به كمعيار، كما كان سائدا في زمن المدينة الفاضلة؛ لكنه كان يهدف إلى إيجاد حلول عملية لمجتمع معين، كالمجتمع البريطاني الذي كان يعيش فيه، حتى يصل إلى تحقيق باقي الأهداف الخاصة بالدولة والمواطن. فالعرض الذي قدمه إذن، هو عرض عملي تطبيقي، يعالج المسائل والمشاكل الآنية التي يلاحظها في مجتمعه. ويشترك هنا مع مونتسكيو، الذي كان هو الآخر قد اتخذ من الوقائع التاريخية ومن مشاكل عصره منطلقا له، فقدم الحلول التي رآها مناسبة. فكان الواقع البريطاني هو الذي رسم ملامح فكر مل ووجه أبحاثه وموضوعاته.

الحكومة التي يراها مـل أنها ملائمة لتحقيق هذا الرسم، وإنجاز هذه الأهداف والغايات للدولة والمواطن معا، هي تلك التي سماها "**الحكومة النيابية**" (le gouvernement représentatif). إنها الحكومة الأكثر ملائمة لتطوير وترقية الخير لكل المواطنين. لماذا يحبذ مـل هذه الحكومة؟ ما هي المعايير التي تقوم عليها؟ ما هي الشروط الواجب توفرها حتى يتقبلها المواطنون؟ هذا ما سنحاول معالجته في هذا الفصل،بعد حديثنا عن الاصلاحات التي قام بها مـل، وسعى إلى تجسيدها ميدانيا في مختلف القطاعات.

قبل الحديث عن الحكومة النيابية، نتوقف ولو باختصار عند حالة بريطانيا آنذاك، حتى ندرك جيدا كيف ربط مـل بين واقعه العيني بمشاكله وبين أفكاره الإصلاحية، مع إظهار الجو والمناخ الذي تربى فيه، والذي كان الحافز في بلورة أفكاره السياسية والاجتماعية.

كانت بريطانيا في وقت مـل أكبر وأعظم قوة اقتصادية وعسكرية في العالم، حيث امتد نفوذها إلى كل أقطار العالم شرقا وغربا، فكانت امبراطورية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذلك بفضل أسطولها البحري الضخم الذي كان يعادل كل سفن دول العالم مجتمعة.[1] لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل دائما البلد الذي يكون قويا اقتصاديا وعسكريا هو دائما بلد تسود فيه الحريـة، والعدالة والمساواة، ويكون بلد الحق والقانون؟

بالتأكيد لا. المواطن البريطاني آنذاك لم يكن يتمتع بتلك الحرية المرجوة، ولم تسد في مجتمعه العدالة ولا المساواة الاجتماعية، فهي محدودة جدا، لكن الشيء الوحيد الذي كان موجودا هو حرية المعارضة ضد الظلم وضد انعدام العدالة. وهذا ما كان مكرسا في القوانين الانجليزية منذ عهد بعيد، وهذا ما أشاد به مونتسكيو نفسه.

[1]- J. S. Mill : **considération sur le gouvernement représentatif**. Introduction par Howard Penniman. Les éditions Inter-national. Paris 1966. P. XIII.

وجود مشاكل اجتماعية وسياسية بالموازاة مع وجود حرية المعارضة، هذا ما ساعد مـل وشجعه على فتح عدة ورشات إصلاحية، أو بالأحرى اتمامها، بعد أن مهد لها أستاذه بنثام، الذي كان مناهضا للنظام المؤسساتي القديم مع والده جيمس مل، الذي عمل على إقناع بنثام على ضرورة إصلاح البرلمان أولا قبل إصلاح باقي المؤسسات الأخرى، وهذا ما كان لهما بالفعل. لأن إصلاح النظام البرلماني سيقود حتما، وبصورة آلية، إلى إصلاح باقي المؤسسات، خاصة لما يتم تحديد وظيفة البرلمان بدقة وكذا دور النائب فيه وعمله، بعد أن يتم انتخابه من طرف المواطنين بصورة ديمقراطية لتمثيلهم حق تمثيل. لأن البرلمان يمثل أهم مؤسسة في الدولـة، إذ هي التي تُحدد طبيعة السلطة السياسية للدولة من خلال علاقة السلطة التشريعية (البرلمان) بباقي السلطات الأخرى. مـل إذن، تربى في محيط من المعارضين والاصلاحيين، لينظم بذلك إلى هذا الثنائي (بنثام وجيمس مـل)، وهذا ما أثمر عدة نتائج عملية يمكن تصنيفها عبر مرحلتين:

المرحلة الأولى: الاصلاح البرلماني الذي بادر به هؤلاء الثلاث، انجرت عنه مناقشات جدية في هذه المؤسسة، والتي أفضت إلى إصلاحات مست عديد القطاعات في المجتمع البريطاني. أهم هذه الاصلاحات التي صادق عليها البرلمان هي:

- إصلاح النظام الخاص بالسجون ومراجعة المنظومة القضائية وتطويرها. وهذا ما حدث سنة 1832.
- نهاية سيطرة ومراقبة الملاك العقاريين (propriétaires terriers) للغرفتين البرلمانيتين (العليا والسفلى). وهذا ما جعل من فكرة أن البرلمان يقوم بإصلاح نفسه بنفسه تتجسد من خلال هذه الخطوة، من حيث إعطاء الكلمة للشعب بكل حرية لمناقشة كل ما هو خاص به.
- أصبح للطبقة الوسطى (طبقة التجار) ولأول مرة ممثلين سياسيين نسبيين في عالم الاقتصاد والتجارة.

- الرشوة التي كانت العملة المتداولة في عملية اختيار أعضاء مجلس العوام (chambre des communes)، انتهت وولت (شراء الذمم).
- اصلاحات أخرى مست قطاع الضرائب، والجمارك. حيث تم إنهاء الامتيازات الجمركية التي كان يستفيد منها المحتكرين لسوق الحبوب لفائدة ملاك الأراضي –الذين كانوا يسيطرون على البرلمان– على حساب الصناعيين والتجار... إلى غيرها من الاصلاحات التي تمخضت بصورة مباشرة من عملية إصلاح البرلمان، وهذا ما فتح مرحلة جديدة في حياة الحكومة النيابية، والتي بدأت معالمها الجديدة ترتسم، خاصة بعد فتح مرحلة ثانية من الاصلاحات.

المرحلة الثانية: بدأت بعد صدور كتابه "تأملات في الحكومة النيابية" بخمس سنوات، وهي المرحلة التي تصادف عضويته في البرلمان (مجلس العوام) في ستينيات القرن التاسع عشر. توسعت دائرة الاصلاحات أكثر فأكثر، وفي عدة قطاعات أهمها:

- إن أول ما بدأ به مل هو إعادة طرحه من جديد لمشروع إصلاح قانون الانتخابات –وهو القانون الذي سبق وأن انتقده مونتسكيو قبله– نظرا لأهميته المكملة لإصلاح الجهاز البرلماني.
- ليوسع من إصلاحاته الاقتصادية حتى تكون متماشية ومتلائمة مع التطورات التي يعرفها هذا القطاع، بوضع قوانين وأنماط جديدة للتسيير. حتى مس بجوهر العقيدة الليبرالية "**دعه يعمل دعه يمر**" محاولا تجاوزها. *
- أما الاصلاحات السياسية التي باشرها في هذه المرحلة، مست بالدرجة الأولى الأحزاب السياسية. هذه الأخيرة يقول عنها أنها ليست سوى مجرد جمعيات واسعة لرجال

*- **من** بين ما دعا إليه مـل هنا، الحفاظ على وسائل الانتاج بين أيدي الخواص، لكنه ينادي إلى تطوير وتحسين وتوزيع المواد المنتجة، كما التمس في حالة الضرورة تدخل الحكومة في ذلك، في تنظيم السوق وتحديد الأسعار، وهذه أحد النقاط التي يقال فيها أنه لديه ميولات اشتراكية. إنها جرأة مـل وشجاعته.

السياسة، الذين لا عمل لهم سوى مراقبة دائرتهم الانتخابية الضيقة لحزبهم داخل المجالس المنتخبة. وهي أحزاب لا تؤدي بصورة منصفة حتى مهامها المنوطة بها داخل هذه الهيئات[1].

- كما ركز كذلك على ثلاث مشاريع إصلاحية أخرى وهي: تحسين وتطوير ظروف الطبقة الزراعية؛ مشاركة النساء في الانتخابات، والإصلاح الفلاحي في إيرلندا.

نقول في النهاية، أنه وبالرغم من قصر تجربة مل البرلمانية التي لم تتجاوز الثلاث سنوات، إلا أنها كانت غنية من حيث النشاط والعمل، وقوية من حيث التأثير. لقد قام بإلقاء عدد قليل من الخطابات في البرلمان، لكنه يحظى باحترام الجميع حتى من طرف خصومه السياسيين، وهذا نموذج من تلك الاعترافات بعظمة الرجل والتي أدلى بها أحد خصومه وهو "**جلادستون**" (Gladstone) "لما يكون مل يتكلم، أشعر أنني أستمع لرجل صالح ورع (Un saint homme)"[2]

بعد هذا العرض الموجز عن حالة بريطانيا خلال القرن التاسع عشر، وكذا لأهم الاصلاحات التي بادر بها كل من بنثام وجيمس مل، والتي طورها وجسدها مل في الواقع، نعود الآن إلى تلك الأسئلة التي طرحناها في بداية الفصل والخاصة بالحكومة النيابية والمواطنة. فما هي أهم المعايير التي تقوم عليها؟ وما هي الشروط الواجب توفرها حتى يتقبلها المواطن؟

ا.معايــير الحكومة النيابيــة:

الحكومة التي يحبذها مل هي الحكومة النيابية. لكن قبل حديثه عن هذه الحكومة، استعرض بعض أنماط الحكومات السائدة قبله كما نظَّرت لها بعض المدارس الفكرية السياسية، وركز على مدرستين متعارضتين واللتين إليهما يعود بنسبة كبيرة أصل كل التأملات النظرية المطروحة، وعبر كل الأزمنة لأنماط وأشكال الحكومات، وهذا ما يقر

[1]- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. Edition inter-national. voir, Introduction. P. XI.
[2]- Ibid. voir, Introduction. P. XII.

ويصرح به في افتتاحيته للفصل الأول من كتابه "في الحكومة النيابية" قائلا: "تحمل جميع النظريات حول أنماط الحكومات، على الأقل، بصمة مفهومين متعارضتين حول طبيعة المؤسسات السياسية." [1]

المدرسة الأولى؛ يعتقد انصارها أن الناس بإمكانهم التأسيس لأي شكل من أشكال الحكومات التي يريدونها، وفي أي مجتمع يشاءون ذلك. الحكومة بهذا المفهوم هي مسألة اختراع واتفاق بين الناس حتى تكون وسيلة بين أيديهم لتحقيق غاية معينة أو هدف يصبون إليه. وهذه نظرة أصحاب العقد الاجتماعي. "الحكومة فن عملي محض، منه تتولد فقط أسئلة خاصة بالوسيلة وبالغاية."[2] كان هدف وغاية أصحاب هذا الاتجاه هو إيجاد النموذج الأمثل للحكومة السياسية التي تحقق طموحات الانسان وغاياته. فمسألة الحكومة بالنسبة لهم إذن، هي ليست عملية اختيارية، بل هي عملية حضارية تظهر وفق مسار حضاري وتاريخي معين، وهذا ما عبروا عنه من خلال مرحلتي الحالة الطبيعية والحالة المدنية، وكيفية انتقال الانسان من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية وفق ضرورة معينة أو حتمية ما، كأنهم مجبرون على ذلك وغير مخيرون.

يرفض مل مثل هذه النظرية بحجة أن أنصارها مثلا، لا يميزون بين الدستور وبين أية آلة عملية أخرى، كالآلة البخارية أو آلة الحصاد والدرس. لقد طغى الطابع العملي الأداتي على فكرهم، مما جعل الدستور أو أية مؤسسة اجتماعية أو سياسية أخرى يُنظر إليها بنفس النظرة التي ينظر بها إلى الآلة الميكانيكية؛ فكلاهما وسيلة لتحقيق غاية وهدف.

المدرسة الثانية؛ هي الأخرى ترفض أن تكون الحكومة مسألة اختيارية وإرادية، بل هي موجودة ومفروضة علينا، بالتالي لابد أن نتأقلم معها ونسير وفق نمطها وشروطها وليس العكس. وهو اتجاه المحافظين.

[1] - J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. Edition inter-national. P. 1.
[2]- J. S. Mill**. Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 3 **. G**allica edit-.

أصحاب هذا الاتجاه، حسب مـل، ينظرون إلى العلم السياسي للحكومة كفرع من فروع التاريخ الطبيعي، أي أن أشكال وأنماط الحكومات ليست عملية اختيارية، بل نسلم بها ونأخذها كما وجدناها. الحكومات لم تؤسس وفق رسم محدد مسبقا "إنها لم تصنع لكنها نبتت ونمت."[1] (ils ne se font pas ;ils poussent) الحكومة عندهم ليست من صنع البشر وليست نتاج عملية تأمل وتفكير مسبق، بل هي موجودة كما توجد باقي الأشياء الأخرى، أي تنبت وتنمو كالنبات.

هذا الطرح يرفضه مـل كذلك، وحجته في ذلك قائمة على نظرتهم للمؤسسات السياسية الأساسية للشعب، على أنها انتاج عضوي من الطبيعة، ومن حياة هذا الشعب نفسه، من عاداته وتقاليده، ومن رغباته اللاواعية، ومن حاجياته. فهي ليست، كما يقول مـل، ثمرة جهده الاختياري والإرادي الحر. اصحاب هذا الاتجاه ينفون كل إرادة حرة للشعب في عملية المشاركة وفي بناء الحياة السياسية، بل جعلوا دوره مقتصرا فقط على الطاعة واحترام القوانين. فماهي إذن معايير الحكومة التي يؤمن بها جون ستيوارت مـل؟

نُذكّر مرة أخرى أن مـل لم يكن يهدف إلى تأسيس حكومة مثالية على نموذج المدينة الفاضلة، لكنه كان يهدف إلى التأسيس لحكومة تكون غايتها إيجاد حلول عملية لمشاكل مواطنيها، كما نجده كذلك قد ركز على نقطة مهمة لإنجاح العملية الاصلاحية ألا وهي "**التربية**"، والتي قلنا عنها آنفا أنها تساهم في تكوين الكفاءات التي تتولى تنفيذ وإنجاح كل الأعمال الاصلاحية. ومنه يؤكد أن الحكومة والمؤسسات السياسية للدولـة هي من انتاج البشر، ويعود أصلها وأساسها الأول إلى الإرادة الانسانية الحرة، وليس إلى ما ذهبت إليه تلك المدرستين السالفتين، واللتين غيَّبتا كليا أي دور للإرادة الحرة للإنسان في ذلك. "المؤسسات السياسية... هي من انتاج البشر، والتي تدين في أصلها وفي وجودها للإرادة

[1]- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. Traduit par Dupont- whit. Guillaumin et C, éditeurs. Paris. 3em édition, 1877. (Reproduction numérique Gallica). P. 5

الانسانية."[1] وهذا اعتراف وإقرار منه على أن المؤسسات السياسية وكل أنماط الحكومات هي قضية اختيارية خاضعة للإرادة الإنسانية فقط.

يمكننا الحديث هنا عن **أول** معيار من معايير الحكومة النيابية والمتمثل في "**تطوير وتحسين الفضيلة والذكاء**" لدى الفرد المواطن، وذلك بفضل التربية والتكوين والتدريب. مـل يثق بقوة في قدرات ومؤهلات الإنسان، رغم محدوديتها، فهو تحدوه إرادة أقوى من قوة الطبيعة، وله قدرات عقلية وفكرية تمكنه من تسخير هذه الطبيعة. وهذا ما يمكنه من تحقيق طموحاته ورغباته.

فعلى الحكومة النيابية إذن أن تعمل على تطوير قدرات الإنسان العقلية والفكرية وليس العكس. عليها إذن أن تتفادي خلق العراقيل للمواطنين وتجهيل الشعب وجعله خاضعا، حتى تتحكم فيه وتوجهه كما تريد وتصنع منه آلات مطيعة. هذا ما حدث ويحدث دائما في الحكومات الاستبدادية والشمولية، حكومات لا تعترف أبدا بهذا المعيار، والمتمثل في تكوين المواطن وتحسين قدراته ليكون عضوا فعالا في المجتمع، يساهم في بناء الدولة. فالمؤسسات السياسية لا تتحرك من تلقاء نفسها بل يحركها ويوجهها الإنسان الذي أوجدها بذكائه، لأنه هو العامل الأساسي والجوهري في هذا المعيار الأول الذي رأيناه هنا.

معيار **ثان** تقوم عليه الحكومة النيابية بعد المعيار البشري، يتمثل في المعيار المادي، أي في جملة الامكانيات المادية النوعية المتاحة لها، كالثروات الطبيعية التي تزخر بها الدولة والتي يجب أن تستغل بعقلانية، وكذلك الوسائل الأخرى المتوفرة كالآلات والماكنات ووسائل النقل وغيرها، التي يمكن أن يستفيد منها الجميع. هذه الوسائل يجب أن تسخر في خدمة الصالح العام للدولة والمواطن، وليس في خدمة المصلحة الخاصة لأصحاب النفوذ، لأن ذلك سيعيق عملية التقدم والرقي للدولة والمجتمع.

[1]- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. Gallica édit-. P. 7

نلاحظ أن هذين المعيارين ليسا من نفس الطبيعة، فهما غير متجانسين، لكنهما مرتبطان فيما بينهما أشد ارتباط، وكل واحد منهما يكمل الآخر. إلا أن نجاحهما وتحققهما الفعلي في الميدان، مرهون بتوفر ثلاثة شروط أساسية. فما هي هذه الشروط التي وضعها مـل لذلك؟

الشرط الأول؛ مبني على استعداد الشعب لتقبل هذه الحكومة وعدم معارضة تحققها في حال عدم الرضا بها. "الشعب الذي لأجله أوجد هذا النوع من الحكومة عليه بتقبلها وعدم رفضها، أو على الأقل عدم الاعتراض عليها، بوضع عراقيل لها تحول دون تحققها." كأنه يريد أن يقول بإعطاء الفرصة لها للتحقق.

الشرط الثاني؛ "على الشعب التحلي بالإرادة والقدرة اللازمة من أجل المحافظة على دوام واستمرار هذه الحكومة ونجاحها." دعوة إلى المساهمة إلى إثرائها وتطويرها.

الشرط الثالث؛ وهو شرط مكمل للثاني، "إذ يطلب من الشعب أن يبدي رغبة وإرادة كبيرة للاستجابة لكل ما يطلب منه، وينفذ كل ما هو مفروض عليه، من أجل إنجاح عمل هذه الحكومة وقيامها وتحقق أهدافها وطموحاتها."[1] وذلك من خلال الاستجابة لشروط عملها واحترام قوانينها والمشاركة الفعالة فيها.

نلاحظ في هذه الشروط الثلاثة أنها كلها تقوم على الرغبة والإرادة الحرة للإنسان، ومنه نتأكد مرة أخرى أن المؤسسات السياسية، وكل انماط الحكومات، هي مسألة اختيارية وأنها تعتمد بالدرجة الأولى على الإرادة الحرة للفرد المواطن وعلى قدراته الفكرية والعقلية. فهو الذي أوجدها وهو الذي يحركها وهو الذي يطورها. ومنه نكتشف مرة أخرى ضرورة قيام الحكومة على توفير كل الشروط والظروف المواتية لمواطنيها، من أجل بلورة مواهبهم

[1]- هذه الشروط الثلاثة نجدها في:

*- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 8 et 9. Gallica.

*- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 3 et 4 ed- Inter-national.

وقواهم العقلية والفكرية والأخلاقية حتى يتمكنوا من تحقيق وبناء النموذج الأمثل للحكومة، التي تدوم وتتطور باستمرار، والتي تحقق طموحاتهم ورغباتهم.

إن غياب أحد هذه الشروط الثلاثة قد يخلق عوائق للحكومة النيابية تحول دون تحققها بصورة كاملة. من بين هذه العوائق والعقبات التي تعترضها أثناء تحققها، تلك المتعلقة بالشرط الأول مثلا، والذي يقول بضرورة تقبل الشعب لها وعدم الاعتراض عليها. ومنه العائق الأول، يتمثل في "نفور الشعب من نمط معين من أنماط الحكومات أمر لا يحتاج إلى توضيح، لأنه أمر لا يمكن تجاهله من الناحية النظرية."[1]

يقدم لنا مـل أمثلة عن مثل هذه الحالات التي قال عنها أنها تحدث يوميا، منها مثال الهنود في أمريكا، والذي تطلب تدخل قوة خارجية من أجل جرهم إلى الانصياع لنمط معين من الحكومة، والدخول في الحضارة؛ كذلك الشأن بالنسبة للبرابرة الذين عرفتهم الامبراطورية الرومانية، لقد استغرق الأمر أكثر من قرن من الزمن من أجل حمل هؤلاء على الطاعة والخضوع، والنجاح في تربيتهم وتكوينهم. وهناك أقوام كثيرة لا يخضعون بالسهولة، وبمحض إرادتهم لنمط جديد من الحكومة يكون خارجا عن ما ألفوه. وهناك من الأمم التي لها حساسية تجاه النظام الملكي الذي لا تقبل به من دون غزو وخضوع خارجي، نفس الشأن للبعض الآخر نحو النظام الجمهوري.[2] فهنا إذن تغيب كل إرادة حرة للإنسان في نمط الحكومة التي يريدها.

أمام هذه الحالات، يقول مـل، إنه من المستحيل المحافظة على الحكومة أو النظام، بل يكون مآلها الانهيار والزوال أو الدخول في فوضى وصراع ما قد يكون سببا لغزو خارجي. لأن في مثل هذه الحالات، يكون فيها الشعب غير قادر على التضحية بنفسه من أجل الدفاع والذود عن الوطن أو الحكومة. مثل هذا الشعب يكون أمامه خيار واحد

[1]- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 9. Gallica.

[2] - Ibid. voir. P. 9 -10

حتمي وهو التنازل عن حرياته وجميع حقوقه لصالح شخص واحد (الملك)، أو منحه صلاحيات واسعة تسمح له بالقيام بذلك في مكانهم. هذه العملية توقع الناس في نوع من العبودية والخضوع، كتلك التي أسس لها توماس هوبز، أين يصبح الفرد مجرد رعية عليه الطاعة والخضوع فقط. هذه هي إذن عواقب عدم تحقق أحد شروط قيام الحكومة النيابية.

إن مؤسسات وهيئات الحكومة النيابية لا تكون ذات قيمة عالية وذات أهمية، بل قد تتحول إلى مجرد أداة بسيطة للاستبداد والتعسف والدسائس، حين نجد الكتلة الناخبة لا تولي أي اهتمام لحكومتهم أثناء المواعيد الانتخابية، أو لما تكون الفئة الغالبة من الناخبين، عوض أن ينتخبوا وفق ما تقتضيه المصلحة العامة، نجدهم يبيعون أصواتهم لفائدة أشخاص ذوي نفوذ، الذين يدعمونهم لأسباب شخصية، فتلك هي أولوياتهم.[1] الانتخابات الحرة والنزيهة هي التي تحمي المواطن من استبداد الحكومات، لما تشارك فيها أغلبية الكتلة الناخبة، حيث لا تكون مجرد عجلة زائدة في الجهاز الميكانيكي للدولة وحكومتها. فهنا يلح مل على ضرورة وإلزامية إجراء انتخابات حرة ونزيهة تُحترم فيها إرادة وحرية المواطن، مع الحرص على مشاركة كثيف للكتلة الناخبة، لأن العزوف يخدم أكثر الحكومة الفاسدة.

هذا ما يجعل من مشاركة المواطن في الحياة السياسية للدولة أكثر من ضروري، من أجل الاسهام في بناء وتأسيس حكومة مثلى تستجيب لرغباته وطموحاته. لأنه لا يوجد شيء يضمن حقوق ومصالح المواطنين وحمايتها أكثر من اهتمامهم بها بأنفسهم، برعايتهم الفعالة لها، والعمل على تطويرها وتحسينها باستمرار، وذلك بفضل المناقشات والمشاورات التي يقومون بها. هذا كله لا يحدث سوى في الحكومة النيابية (الشعبية) التي تقوم على المعايير والشروط السالفة الذكر، والتي نظيف إليها هنا شرط آخر، والذي لأجله وضع مل مؤلفه "**في الحرية**" ألا وهو حرية الفكر والمناقشة. وهذا ما كنا قد تطرقنا له آنفا.

[1]-Voir : J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 13. Gallica

II.وظيفة ومهام الحكومة النيابية:

بعد أن أقر مل وأكد على أن حكومة أي دولة هي مسألة اختيارية، بقي علينا الآن معرفة على ماذا يقوم هذا الاختيار، ماهي المعايير المميزة والمحددة لنمط الحكومة اللائقة والملائمة، التي تخدم وتستجيب لمصالح المواطن. نبحث وندقق أكثر هنا، في تلك المعايير والشروط التي حددها مل، والتي تطرقنا إليها في العنصر السابق، لأن وظيفة وعمل الحكومة ومهامها، تحددها غالبا معايير وشروط قيامها. "يجب أن يتحدد الآن كيف ينبغي توجيه هذا الخيار، وما هي الخصائص المميزة لشكل الحكومة الأكثر قدرة لتعزيز مصالح مجتمع معين."[1]

قبل الخوض في البحث عن هذه المعايير والشروط، نتوقف أولا عند وظيفة هذه الحكومة. باعتبار الحكومة كوسيلة، فإن اختيار الوسيلة يجب أن يكون مرتبطا ومتعلقا بالطريقة التي بها تتوافق وتتلائم مع الأهداف والغايات المنشودة، وهذا هو موطن التعقيد والصعوبة، لأنه لا يوجد هناك نموذج ثابت ومستقر لوظيفة الحكومة تصلح لكل الدول وتناسب كل المجتمعات والشعوب. إن عمل ووظيفة الحكومة يتغير ويختلف حسب الشعب والمجتمع الذي أوجدت لأجله، بالتالي أغتنم الفرصة هنا لأقول أننا لما نقوم بدراسة أية نظرية سياسية لأي فيلسوف، فإننا لا نهدف إلى نقل ذلك النموذج وتطبيقه على واقعنا، لأن ما يصلح لمجتمع ما ليس حتما صالحا لمجتمع آخر يكون مختلفا عنه، فلن يحقق نفس النجاح. فلا وجود لعوامل ومعايير ثابتة لنموذج الحكومة المثلى، تطبق على الجميع، فذلك ضرب من الخيال.

مل وقبل أن يستعرض موقفه وحججه عن هذه الحكومة التي يريدها، والتي يرى فيها أنها هي الأفضل (الحكومة النيابية)، يقوم أولا بعرض بعض النماذج وبعض الآراء

[1]- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P.24. Gallica

لفلاسفة عصره والسابقين له الذين كانت لهم اسهامات في تأسيس نظريات سياسية وكانوا على دراية بضرورة هذا التمييز والتصنيف.

"يبدأ التصنيف وينتهي بتقسيم احتياجات المجتمع بين أمرين رئيسين: النظام والتقدم (وفقًا لصياغة المفكرين الفرنسيين) وبين الديمومة والتقدم وفقًا لكولريدج."[1] هذا النص يلخص ما تدور حوله كل النظريات السابقة في السياسة، والتي حسب هذا التصنيف، ومن خلال المصطلحات التي يتضمنها –النظام (ordre) والتقدم (progrès) و الديمومة (permanence)– هي الاحتياجات الضرورية لكل مجتمع، فلا بد إذن أن نتوقف عند كل مصطلح، ومعرفة مدلوله ودوره في تلك النظريات السياسية، ثم نرى موقف مـل منها.

مصطلح "**التقدم**" (progrès). يبدو أكثر وضوحا وسهولة للشرح والفهم بالمقارنة مع مصطلح النظام (ordre). هذا الأخير قد يفهم بعدة صيغ، ربما قد نكتفي بعرض صيغتين مختلفتين باختصار قبل استعراض معنى التقدم.

المعنى الأول الذي يحمله مصطلح النظام هو الطاعة والامتثال –وهو المفهوم الضيق للكلمة– "نقول عن حكومة أنها تحافظ على النظام، لما تطاع"[2] هنا مـل يشير إلى اختلاف درجة الطاعة، والتي قال أنها قد تؤدي إلى الاستبداد، إن كان هناك إسراف في المطالبة بالطاعة. فمهما كان النظام شرطا ضروريا للحكومة، فهو ليس غاية في حد ذاته، رغم ضرورة طاعة المواطن لحكومته والامتثال لها واحترام قوانينها.فمهمة الحكومة ووظيفتها حسب هذا الفهم هو حمل المواطنين على طاعتها. "بالمعنى الدقيق للكلمة، السلطة التي لا تعرف كيف تُطاع من طرف مواطنيها، لا تحكم. (ne gouverne pas)."[3]

1 - J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P.26. Gallica

2- Ibid. P.27. Gallica

3- Ibid. P.27 - 28. Gallica

المعنى الثاني لهذا المصطلح (ordre) هو استتباب الأمن والهدوء والسلم في المجتمع، بعد ربما، مرحلة حرب أو ثورة داخلية. فذلك من مهام وعمل الحكومة ووظائفها أيضا.

المصطلح بمفهوميه الأول والثاني هو أحد الشروط الضرورية للحكومة، لكنه ليس غايتها النهائية والأساسية. أي طاعة المواطن لحكومته وحفظ هذه الأخيرة للأمن والهدوء.

لنعد الآن إلى المصطلح الثاني، "**التقدم**" (progrès)؛ هذا المصطلح مقارنة بالأول لا يثير صعوبات كبيرة في الشرح والفهم. لما نتحدث عن التقدم والرقي كأحد متطلبات المجتمع الإنساني، فإننا نفهم من ذلك مباشرة تطوير وتحسين ظروف المواطن نحو الأحسن. كما لا تعني هذه الكلمة السير نحو الأمام ونحو الأفضل فقط، بل تحمل في طياتها كذلك العمل من أجل عدم الرجوع نحو الوراء، وعدم التقهقر من جديد بعد أن المضي بخطوات نحو الأمام. فهي تحمل معنى المنع من الرجوع إلى الخلف والتراجع عن المكاسب المحققة.

هكذا كان ينظر إلى المسائل السياسية قبل مـل. هي مجرد صراع دائم داخل المجتمع، كلما كان هناك اختلال أو حالة من عدم التوازن فيه، تظهر قوى مناهضة من أجل تحسين الأوضاع محاولة خلق حياة أفضل للشعب. فذلك ما سماه مـل بالنضال المستمر والدائم ضد أسباب الفساد الأخلاقي، وانخفاض المستوى المعيشي للناس. ذلك ما رفضه ولم يقبل به بأن يكون أساس العمل السياسي للحكومة. "لن تكون الحياة كفاح متواصل ضد أسباب التدهور ، كما هي اليوم."[1]

فهل فعلا هذا ما ينطوي عليه العمل السياسي؟ كما حصره السابقون، أم أن مـل له نظرة خاصة ومغايرة لهم. وهل فعلا المجتمع في حاجة فقط إلى النظام (ordre) والتقدم (progrès) أم يحتاج إلى أشياء أخرى أكثر أهمية ومنفعة؟ بكلمة واحدة؛ ماهي أسس ومعايير الحكومة المثلى في أوسع معاني الكلمة، حتى تؤدي وظيفتها على أحسن وجه؟

1 **-J. S. Mill. Considération sur le gouvernement représentatif. P.36.** Gallica.

يركز مـل بالدرجة الأولى على العامل البشري. وأول ما يبدأ به هو التركيبة البشرية المشكلة للمجتمع الذي من أجله وجدت هذه الحكومة. إن الفرق واسع جدا بين حكومة تعمل لصالح شعب متحضر ومتقدم وبين حكومة تقود شعبا جاهلا ومتخلفا. هذا الأمر الأول. الأمر الثاني يتعلق كذلك بنوعية الموظفين المعينين والمعنيين بتسيير شؤون الحكومة. هنا يزودنا مـل بمثال يجمع فيه بين الأمرين: "ما الفائدة من الإجراءات الشكلية لضمان العدالة الجنائية ، إذا كانت الحالة الأخلاقية للأشخاص متدهورة، حيث يكذب فيها معظم الشهود، ويسمح القضاة وباقي أعضاء الهيأة القضائية لأنفسهم بإرشائهم؟"[1]

إنه كلام مختصر ولكنه بليغ، يلخص الكثير من المعاني والدلالات والقيم التي يجب أن تسود في كل دولة تصبوا أن تكون "**دولة الحق والقانون**" ويظهر تصرفات وسلوكات أخرى يجب تجنبها بل ومحاربتها في دولة تريد كسب ود واحترام مواطنيها وتصون كرامتهم. وفي نص آخر مطول، يكشف مـل عن تصرفات سلبية أخرى لا تخدم المواطن ولا المجتمع، فيه يطرح تساؤلات عديدة منتقدا الوضع السائد: "بالمثل، كيف يمكن لمؤسسات أن تنجح في إدارة جيدة للبلدية ، أين يتم التعامل مع هذا الموضوع باللامبلات، وأن الأشخاص القادرين على تولي هذه المهمة بكل إخلاص يمتنعون عن ذلك، فيتولاها من له مصلحة خاصة في ذلك. ما الغاية من النظام النيابي الأكثر شعبية، إذا كان الناخبون لا يحرصون على اختيار أفضل نائب للبرلمان، بل يختارون من ينفق مبالغ مالية لاختياره؟ كيف يمكن لمجلس نيابي أن يعمل ويشتغل للمصلحة العامة لما يمكن شراء أعضائه، أو لا يمتلكون أنفسهم عند الغضب، ما يجعلهم غير قادرين على إجراء مناقشات بكل هدوء، بل كثيرا ما يدفعهم إلى العنف حتى داخل المجلس؟ كيف يمكن لحكومة (أو أية مؤسسة أخرى) أن يسود فيها التسامح عند شعب حسود (envieux) إذ لما يظهر بينهم رجل يقف على مشارف النجاح في شيء ما، فإن الذين، من المفروض، يشاركونه ويساعدونه على ذلك،

1 -J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P.39. Gallica

هم بالعكس من يسعون بصورة غير مباشرة إلى تحطيمه لإفشاله."[1] ما أشبه الأمس باليوم، كأننا نعيش في القرن التاسع عشر، أو أن مـل لا يزال يعيش بيننا. كل هذه التساؤلات يمكن لكل واحد منا طرحها اليوم ونحن نعيش نفس الظروف ونعاني من نفس المشاكل التي طرحها وعالجها مـل في المجتمع البريطاني خلال هذه الحقبة.

هذا النص يؤكد مرة أخرى على أن وظيفة الحكومة ليست فقط محاولة خلق أو فرض النظام والأمن، وحمل الناس على طاعتها، وتحقيق التقدم والرقي ببناء مؤسسات وهيئات وإدارات، وتوفير الغذاء للمواطن في رمضان... إن تحقيق ذلك وبصورة دائمة، أمر مستحيل من دون تركيبة بشرية مؤهلة. هذا ما يقودنا للحديث عن معايير جديدة وضعها مـل للحكومة الشعبية. هذه التركيبة البشرية الخاصة هي التي سماها مـل بـ: "**الذكاء والفضيلة**" (l'intelligence et la vertu) غيابهما يشكل عائقا أمام تجسيد وقيام هذه الحكومة. لأن، وحسب مـل، الحكومة يسيرها رجال، وهؤلاء الرجال يجب أن تتوفر فيهم صفات وشروط معينة، بالتالي اختيارهم يكون مدروسا ومضبوطا بدقة وموضوعية، من أجل ضمان نجاح عمل الحكومة ودوامه، لأنه كلما كان مستوى هؤلاء الرجال عاليا ومرتفعا كلما ارتفع معه عمل الحكومة وارتقى إلى مستوى تطلعات مواطنيها.

العامل الأول الذي تقوم عليه الحكومة المثلى إذن هو "**الذكاء والفضيلة**" الذين يجب أن يتوفرا في تركيبتها البشرية، وفي كل التركيبة البشرية للمجتمع. وهذا ما يقابله مبدأ الحكومات عند مونتسكيو. إلا أن مـل حدد مبدأين لكل الحكومات، ومنه "فإن أول عمل للحكومة وأهم وظيفة تقوم بها هي تطوير هذا الذكاء وهذه الفضيلة لمواطنيها."[2] إن الحكومة التي تنجح وتتمكن من تحقيق ذلك، –تطوير وتحسين الملكات والفضائل العقلية والأخلاقية لمواطنيها– ستكون لا محال هي الأفضل على الإطلاق، لأنه بفضل هذه الملكات والخصال، يتوقف خير وفضل الحكومة المثلى في كل أفعالها وتصرفاتها.

1-J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P.39 - 40. Gallica.
2-Ibid P. 41. Gallica.

أما العامل الثاني الذي تقوم عليه الحكومة، يكمن في نوعية "**التركيبة البشرية**" التي تتألف وتتشكل منها، والتي يحسن استغلالها لأهداف وغايات سامية ونبيلة، تعود بالنفع على الجميع. المقصود هنا هم الموظفون الحكوميون الذين يتولون تسيير مختلف مؤسسات وهيئات وإدارات الدولة بكل كفاءة ونزاهة. العمل يبدأ، كما يؤكد على ذلك مل، في تحديد ووضع قواعد انتقاء وتوظيف هؤلاء الموظفين، وهذا من أجل توزيع أحسن للمهام والوظائف بصورة عادلة وحسب الاستحقاق، حتى يقوم كل واحد بمهامه على أفضل وجه. "يكون الجهاز جيدا عندما تكون الصفات المطلوبة في المسؤولين قد خضعت للاختبار الدقيق، لما توزع المهام بينهم بشكل صحيح ومستحق، فلما يقومون بتنفيذها سيكون ذلك حتما بصورة منهجية وملائمة –لما يكون كل فرد على دراية بالمهمة الموكلة إليه وبمسؤوليته– وفي النهاية، لما تُأخذ أفضل الاحتياطات ضد الإهمال، والمحسوبية، والاختلاس."[1] هل من الصعب تحقيق وتجسيده هذا؟ لنأخذ على سبيل المثال المؤسسة القضائية، حتى نميز بين نظام قضائي فاسد وآخر صالح. إن معرفة ذلك سيكون حتما من خلال معرفة التركيبة البشرية لهذه المؤسسة أو تلك، والتي تتكون أساسا من قضاة ونواب عامون، وما حولهم من رأي عام مؤثر فيهم ويراقبهم، من إعلام ووزارة وأصحاب النفوذ. هذا التمييز يتوقف بالدرجة الأولى على الاجراءات والترتيبات المعتمدة لحمل كل ما هو موجود في المجتمع من قيم أخلاقية وفكرية على أن يكون لها وزن وثقل على الإدارة، أو على هذه المؤسسة القضائية أو غيرها من المؤسسات، تشريعية كانت أم تنفيذية، حتى تجعل منها مؤسسة فعالة من خلال نتائجها النهائية التي تخلص إليها. هذا ما يدل على وجود علاقة تأثير وتفاعل متبادل بين التركيبة البشرية للحكومة وبين التركيبة البشرية للمجتمع برمته، وهذا ما يؤكده مل مرة أخرى في هذا النص الذي يجمع فيه بين العاملين السالفي الذكر: "إذا كان الموظفون المعنيون بمنع حدوث الشر هم فاسدون ومهملون أكثر من الذين كان من المفترض قمعهم، وإذا كان الجمهور،الذي بصفته المعني الأساسي بهذا الجهاز القمعي،

[1]-J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 43. Gallica.

جاهل، سلبي، غير مبال، وغير يقض من أجل لعب دوره، فإنه، وفي مثل هذه الحالات، لا يفيدنا في شيء وضع أفضل جهاز إداري."[1] نلاحظ إذن التكامل الذي يجب أن يكون بين التركيبة البشرية للمجتمع مع التركيبة البشرية للجهاز الحكومي، والتفاعل القوي بينهما.

إن ما ينظم ويدعم هذا التفاعل بين الطرفين، ويجعله إيجابيا، هو وجود دستور نيابي أو تمثيلي (constitution représentative)، وهو الذي من شأنه حمل، الذكاء والاخلاص المنتشر في أوساط المواطنين داخل المجتمع،وكذلك الفضيلة والفهم الفائقين للحكماء، للتأثير بكل قوة في الحكومة. يؤكد مل أنه كلما اجتمع أكبر قدر ممكن من الخصال والفضائل الجيدة في مؤسسات دولة ما، كلما كان نمط التنظيم وعمل الحكومة أفضل وأحسن.

من كل ما سبق، يمكن القول أن مل، في تصنيفه الجديد، حصر مهام ووظيفة الحكومة في مسألتين هامتين لم تكن موجودة لدى سابقيه: الأولى؛ تتمثل في الطريقة أو الأسلوب الذي تنتهجه مؤسسات الدولة في سبيل الرقي والازدهار الفكري للجماعة. هنا تدخل عدة اعتبارات وعدة هيئات منها المنظومة التربوية، الهيأة القضائية، المؤسسات الصحية، والتعليم العالي. كلها تعمل جنبا إلى جنب، وكل واحدة تكمل الأخرى. فإن أصاب إحداها خلل فإن ذلك سيؤثر على الباقي ويعرقل عملها، فمثلا إن حدث خلل في المنظومة التربوية –التي يمكن اعتبارها عماد المجتمع الراقي والأساس لتكوين مواطن صالح– فلن يكون لدينا لا قاض نزيه، ولن يكون لدينا طبيب كفء، ولا تكوين جامعي ذو نوعية. أما المسألة الثانية؛ فإنها تتمثل في الاتقان والجودة (perfection) التي يجب أن تتحلى بها هذه الهيئات والمؤسسات، وتعمل على تنظيم وترتيب القيمة الأخلاقية (la valeur morale) والفكرية الموجودة حتى تكون أكثر فعالية في تسيير شؤون العامة. إنه مجتمع ملائكي هذا الذي يريده مل.

1-J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 44. Gallica.

لتحديد الشكل أو النموذج الأفضل للحكومة التي تليق بكل شعب وتتأقلم مع طموحاته، يقول مـل، يجب أن نكون على قدر كاف من التمييز بين نقائص وعيوب هذا الشعب والتي تقف عائقا آنيا أمام تقدمه، ومعرفة حق المعرفة من يقف فعلا أمام هذا السير نحو الأمام، أي الذي يعيق تقدمه ورقيه. هنا يشير كذلك إلى نقطة مهمة، كثيرا ما نقع فيها نحن اليوم، وهي التراجع عن المكاسب والنجاحات المحققة سابقا والتقهقر نحو الوراء. للحديث شجون في هذه المسألة لا أريد الخوض فيها هنا، لأننا عشنا عدة تجارب مريرة من هذا النوع، وإلا كيف نفسر بقائنا ضمن الدول المتخلفة. منذ أن فتحنا أعيننا ونحن نسمع عبارة "نحن دولة سائرة في طريق النمو"، لكن لما كبرنا أدركنا أنه هناك دول أخرى كانت بالأمس القريب لها نفس المستوى المعيشي معنا، لكنها اليوم تجاوزتنا بكثير والتحقت بركب الدول المتطورة، اذكر على سبيل المثال دولة كوريا الجنوبية التي كان مستوى دخل الفرد عندها في تسعينيات القرن الماضي هو نفسه مستوى دخل الفرد عندنا، لكن اليوم لا مجال للمقارنة بيننا. والسبب واضح!

III.الحكومة النيابية والديمقراطية اللبرالية:

يتميز جون ستيوارت مـل بأسلوب خاص به في طرح أفكاره ونظرياته . سبق وأن أشرنا إلى ذلك سابقا- إذ كثيرا ما يعمد قبل عرض موقفه وآرائه، إلى البدء بعرض موقف وآراء خصومه، ثم يدحضها. الحال هنا ينطبق على الحكومة النيابية وتفضيله إياها، والذي حتما له حججه ومبرراته في ذلك. هنا كذلك نجده يخالف تصنيف المنظرين السابقين له لأنواع الحكومات، وكذا ترتيب السلطات الثلاث داخل كل حكومة، والذي كان معتمدا منذ آرسطو مرورا بمنتسكيو وصولا إلى هيجل. إلا أنه لم يجهد نفسه كثيرا في هذه المسألة بل ذهب مباشرة نحو الهدف –الذي هو إصلاح الجهاز الحكومي البريطاني-. *"لا يوجد هناك نمط واحد من الأنماط التقليدية للحكومات -الملكية والارستقراطية والديمقراطية*

والمختلطة- حسب مل، تكون مناسبة ، بل لابد من الاعتماد على اكتشاف العصر العظيم الذي هو: الحكومة النيابية."[1]

تمجيد وتفضيل مل للحكومة النيابية، يستدعي حتما معارضته لنمط حكم معين قائم آنذاك في بريطانيا، وفي معظم دول أوربا؛ إنه "النظام الملكي". الحديث عن هذا النظام هو حديث عن نظام حكم مطلق ومستبد. لقد كان الشغل الشاغل لدى المنظرين آنذاك هو البحث عن نظام حكم مثالي، وكان شبه إجماع بين الجميع على أن النظام الملكي هو الأفضل والأصلح، والذي يجسده شخص واحد يتمثل في الملك الذي تسند له عدة صفات وتسميات منها: الحاكم المطلق، والمستبد الصالح وغيرها، كلها تمجد هذه الشخصية. وهذا ما رفضه مل وعارضه بشدة، لأنه يرى أن من يؤمن بذلك ويجعله المنطلق الأساسي لتأملاته ونظرياته الفلسفية السياسية، فإنها حتما ستكون فاسدة.

شخص الملك له وزن كبير لدى هؤلاء، إذ جعلوا له مكانة كبيرة في تقسيماتهم لسلطات الدولة الثلاث، وهناك من جعل منه سلطة قائمة بذاتها، كما لدى هيجل، وهناك من جعله على رأس السلطة التنفيذية إلى جانب وزرائه، كما لدى مونتسكيو، وهناك من أعطى له السلطة المطلقة بين يديه بعد أن يتنازل الناس عن حقوقهم لصالحه، ويتولى هو مهمة حمايتها بمفرده، كما فعل ذلك هوبز. حجتهم في ذلك هي أن هذا الفرد الواحد، أو مجموعة قليلة جدا من الأفراد الذين يحكمون، يشكلون الضامن لنجاح عمل الحكومة وتحقيق أهدافها بكل ذكاء وفضيلة. هذا لم يقبله مل إذ يقول: "يفترض أن القوة المطلقة التي هي بين يدي هذا الفرد المتفوق والبارز أن تضمن إنجازا ذكيا وفاضلا لكل واجبات الحكومة."[2] استخدم لفظ "يفترض" ما يدل على أن هذا حكم مسبق تبنى عليها نظريات سياسية واجتماعية. فالحديث عن هذا الشخص الخارق والمتفوق، كما وصفه مل، الذي يسير كل شؤون الدولة بمفرده، يقودنا حتما إلى الحديث عن نظام حكم فردي مستبد، وهو

[1] - Pierre Manent : **Les libéreaux**.. Ed. Gallimard. 2001. P. 717

[2]-J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 61.Gallica.

نظام سبق لنا الحديث عنه مع مونتسكيو، والذي قال عنه أنه نظام فاسد ومناف للعقل وللطبيعة، لأنه نظام يسلب الفرد المواطن إرادته الحرة.

في مثل هذا النظام، الفرد المواطن يفكر في كل شيء سوى في المسائل السياسية، خاصة السياسة العملية. لأن التأمل والبحث فيها يوقظ العقول وينشط الأذهان ويوعي الناس، وهذا ما لا يسمح به هذا الحاكم الفرد، لأنه يرى في ذلك خطرا على نظام حكمه. فهو ينصب نفسه كأنه الولي الشرعي لكل أفراد المجتمع، بحجة أنه هو الذي يعرف ويفهم كل ما يريده ويحتاجه مواطنوه، أو بالأحرى رعاياه، فهم لا يقومون بشيء سوى الطاعة والامتثال لإرادته وأوامره.

الحكومة النيابية التي يؤمن بها مل ويمجدها، جعل لها معايير وشروط لقيامها –وهذا ما رأيناه في الفصل السابق– والشيء الملاحظ أنه لم يجعل لهذا المنصب أو لهذا الشخص أية أهمية في نجاح عمل هذه الحكومة، بل بالعكس أقر بأن السلطة الحقيقية هي بيد الشعب كله وليس بيد هذا الفرد الواحد، وأنه لم يذكر قط كلمة الملك أو الأمير أو الرئيس، بل كان حديثه عن الحكومة فقط، عن الحكومة الشعبية، حكومة يكون فيها للشعب الدور الأساسي في تسيير أمورها.

يبرز مل تفوق وسمو هذه الحكومة من خلال مبدأين اثنين: *"**الأول**؛ إن حقوق ومصالح أي شخص كان سوف تصان وتحترم إلا في حالة ما إذا أراد المعنيون بالأمر القيام بالدفاع عنها بأنفسهم. **الثاني**؛ إن الرخاء والازدهار العام يبلغ أعلى مستوياته، ويكون منتشرا بصورة واسعة، قياسا على قدر وتنوع الملكات الشخصية الخاصة بتطورها."*[1] ماذا نفهم من هذا النص؟ مضمون هذا النص نابع من صميم الحكومة الشعبية، فيه يدعوا إلى ضرورة المشاركة الشعبية في الحكومة، ويعطي مثالا بطبقة العمال، إذ يرى في مشاركتهم أهمية كبرى، وأن استبعادهم وتهميشهم يؤدي إلى إغفال مصالحهم من قبل أصحاب النفوذ

[1]-J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 72. Gallica.

السياسي.. غير أن مل يرى أنه يتوجب الاستماع إلى منظورات الطبقة العاملة لا تجاهلها. وسبيل عرض هذا المنظور بدقة هو جعل العمال أنفسهم يقومون بذلك في البرلمان.. ومن بين مبادئ الحكومة الديمقراطية الأساسية مبدأ حماية المصالح من قبل أصحابها."[1] إن ما يقصده مل هو ضرورة قيام الانسان بالدفاع عن نفسه بنفسه في إطار الجمعيات والنقابات العمالية والمهنية وغيرها من الوسائل الجمعية. وهذا نفسه ما ذهب إليه هيجل قبله حين أقر بدور النقابات والجمعيات ودورها التمثيلي الفعال في المجالس المنتخبة، أكثر من رجال السياسة وأصحاب المال والنفوذ. الحكومة الشعبية إذن هي *"أن يمارس كل الشعب.. عبر نواب ينتخبونهم هم أنفسهم دوريا، القوة الحاكمة النهائية، وينبغي أن يسيطروا أن ما شاءوا وعلى كل عمليات الحكومة."* [2]

من كل هذا نفهم أن مل يميز بين أمرين مهمين في المجتمع؛ يميز بين ما هو شخصي وخاص بالفرد أو بالمواطن، وبين ما هو عام وخاص بالمجتمع. تحديد هذه العلاقة ليست بالعملية السهلة، وهذا باعتراف مل نفسه، وهذا من خلال التشخيص الذي قام به للمجتمع البريطاني. لأن الحل لمشاكل المجتمع تكمن في تحديد هذه العلاقة وفهمها فهما صحيحا. *"صعوبة وجهة نظره لا تكمن فقط في كون مثل هذا التمييز الذي غالبا ما يكون صعب التطبيق عمليا، فهو يرتبط أكثر بالطابع الميكانيكي أو التفاعلي للعلاج الذي يصفه: المجتمع الحديث يهدد التنوع البشري. لنعتز بالأصالة! في نفس اللحظة التي نرى فيها الشر، يعاين سلطة المجتمع الكبيرة على الفرد.. فلنكن جميعًا أصليين."*[3]

هنا مرة أخرى، وفي هذا التشخيص، يظهر جليا دور التركيبة البشرية للمجتمع وكذلك عمل ودور الحكومة في توجيهها وتربيتها للأفراد تربية صحيحة، بحيث تجعلهم على قدر عال من الفضيلة والأخلاق. "إن الانشغال بطغيان النخب حقيقة. إن مل يخشى

[1]- وندي دونر وريتشار فمرتون: مرجع سبق ذكره. ص. 140. 141.

[2]-J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 74. Gallica.

[3]- Pierre Manent. Les libéraux. P. 719.

على النحو نفسه من أن المصالح الفاسدة (التي تتعارض مع مصالح المجتمع العام) والتي يروجها من لم يتلقوا تربية صالحة، سوف تجعلهم يتجاهلون حجج الحكماء الحقيقيين. وثمة قدر مكافئ من النفع ينجم عن مضاعفة تأثير الأعضاء الأكثر حكمة في المجتمع، ولكن ليس من نفوذهم الاستبدادي..في حين أن المشاركة النشطة والفعالة هي نفسها تربوية، وتعزز الفضيلة، يتعين أن يوازن بطريقة واقعية بين خطر المصالح الفاسدة والجهل المفترض.. وتظهر إحدى كفتي الميزان في تحذير مل الشهير في كتابه (on liberty) من خطر أن يغمر الحكم بطغيان الأغلبية."[1] هنا مرة أخرى، يبرز مل كحل للتصدي لهذه الاشكالية، دور كل من التربية الفاضلة التي يتلقاها المواطن الصالح، وكذلك أهمية المشاركة في الحياة السياسية داخل المجتمع. هذا ما من شأنه أن يخلق ذلك التوازن المرجو من أجل ترجيح الكفة لصالحه، وتفويت الفرصة بذلك أمام الانتهازيين وأصحاب المال والنفوذ الفاسدين. لأن التنمية الذاتية للقدرات الفردية للمواطن تخلق الكفاءات، والتي تجعل منهم، مع مرور الوقت، قوة عظمى في هذه الموازنة. لهذا أعيد التنبيه إلى خطورة اللامبالاة والابتعاد عن المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية داخل الدولة.

نلاحظ من كل ما سبق أن الحكومة هي التي تصنع المواطن، هي التي تربيه وتكونه؛ إذن هي التي تصنع طبعه (caractère)، فذلك من مهامها الجوهرية. "إذا نظرنا الآن إلى تأثير شكل أو نمط الحكومة في تشكيل الطبع (caractère)، نجد أن الحكومة الشعبية هي التي تتفوق على جميع الأنماط بدون منازع."[2] أي تأثير الحكومة الشعبية أو النيابية على الطبع يكون هو الأفضل والأحسن على المواطن. لكن ماذا يقصد مل بالطبع (caractère)؟ ما دوره وأهميته في توجيه المجتمع، وفي صناعة المواطن الصالح؟ ماهي أنواع الطباع الموجودة أو الممكنة؟

[1]- وندي دونر وريتشار فمرتون: مرجع سبق ذكره. ص. 137.

[2]-J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 78. Gallica.

يميز مـل بين نوعين أو نمطين من الطباع: هناك النمط "**الفعال النشط**" (actif)؛ وهناك النمط "**السلبي المطاوع**" (passif). من بين هذين النمطين أيهما يجب أن يسود في المجتمع، ومن هو الأجدر لتحقيق الخير العام للمواطن؟ هل النمط الذي يناضل صاحبه ضد كل الأوجاع أو الذي يتحملها وينحني أمام كل الظروف؟ أم هو الذي يجعلها تنحني أمامه؟[1]

النمط الأول يتميز بالنشاط والحيوية والحركة الدؤوبة؛ بينما الثاني يتميز بالسكون والهدوء. قد نقدر الطبع النشط والفعال، لكن أغلبية الناس يميلون نحو الطبع الثاني الهادئ. إلا أن مـل يؤكد على أن: "كل تقدم (progrès) في الأمور الانسانية، هي نتاج الطبع المستاء أو الغير راض (caractère mécontent) .يكون من السهل لصاحب الروح النشطة الفعالة (actif) الحصول على خصال حليمة أو صبورة (patiente) أكثر مما يمكن لصاحب الروح الهادئة المسالمة (passif) من الحصول على خصال حيوية (énergique)."[2] نفهم من هذا الكلام أن مـل يفضل الطبع الأول عن الثاني. لماذا؟ لأنه يقول أن الإبداع والتقدم والتغيير يكون دائما نابع من حالات عدم التوازن التي تظهر في المجتمع –والتي دائما تعتبر نقطة انطلاق المفكر والفيلسوف– ومن حالات عدم الرضى التي يشعر بها المواطن تجاه وضع ما أو سياسة منتهجة. هذا ما يولد لديه هذا الطبع النشط والفعال الذي يدفعه للتغيير والنضال، بل وحتى إلى الثورة ربما، لأن صاحب هذه الروح يبحث دائما عن الحلول، نجده دائما يقترح حلولا ويجربها لعلها تحقق الخير العام. وهذا عكس الطبع الثاني الذي لا يجهد كثيرا نفسه. "كل تفوق فكري هو نتاج جهد الروح النشطة (actif)"[3]

هذان هما النمطان اللذان قد يسودان كل مجتمع، وهما من صنع وثمرة نمط الحكومة القائمة فيه، أي هي التي تنتجهما بحيث يتماشى كل واحد مع طموحاتها وأهدافها. لكن

[1]- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. voir p. 79. Gallica.
[2]-Ibid. P. 78-79. Gallica.
[3]- Ibid. p. 79. Gallica

السؤال الذي يطرح نفسه علينا الآن، ما هو الطبع الذي يتناسب ويتأقلم مع طبيعة الحكومة الشعبية أو النيابية التي يحبذها مـل؟

موقف مـل وجوابه كان صريحا وواضحا: "الآن لا مجال للشك من أن حكومة الفرد الواحد أو مجموعة قليلة من الأفراد هي الأنسب للطبع السلبي المطاوع (passif)، بينما حكومة العدد الكبير من الأفراد هي الأنسب للطبع النشط (actif)"[1] لماذا؟ لأن حكومة الفرد الواحد أو المجموعة القليلة من الأفراد يجب أن يسود فيها الطاعة والخضوع، سواء لأوامر المستبد أو للقوانين السارية في الدولة، ومنه تغييب كامل لإرادة المواطن. لهذا قال مـل أن الطابع المناسب للحكومة الشعبية هو الطابع النشط والفعال، لأنه طابع ينبع من إرادة المواطنين الذين يشاركون بكل نشاط وفعالية في تسيير شؤون العامة، ويتميزون كذلك بالشجاعة والجرأة في اتخاذ المواقف والاجراءات التي من شأنها أن تؤدي إلى التقدم والازدهار وتحقيق النفع العام. غياب ذلك يؤدي إلى العكس، أي إلى الخمول والركود والتقهقر، وهذا ما يدل عليه هذا النص المعبر جدا عن ذلك: "العطالة أو الخمول، ونقص الطموح، وغياب الرغبة، عوامل تشكل حتما عائقا أمام التقدم والرقي، أكثر من أي توجيه سيئ للطاقة (fausse direction de l'énergie)؛ ولما تسود في الجماعة كل هذه النقائص، فإن من ذلك سيظهر توجيه سيئ وخطير يقوده أقلية نشطة، هذا ما يصبح ممكنا. ويجعل الجزء الأعظم من الناس يعيشون حياة متوحشة أو شبه متوحشة."[2] هذا النص يبين لنا مخاطر الاعتماد على الطبع السلبي وتغييب إرادة المواطن الحرة في صناعة القرارات المهمة في المجتمع، بل ويرجع سبب تخلف الكثير من الشعوب إلى غياب أو تغييب الطبع النشط الفعال والاعتماد على الطبع السلبي المطاوع، الذي يقوم على إرادة الحاكم الفرد وحده، كأن المواطن مجرد آلة بين يديه يصنع به ما يشاء. بالعكس الفرد المواطن له إرادة وله حرية يجب تجسيدها وتكريسها في الواقع، من أجل تحقيق التقدم والازدهار، بفعل عامل المنافسة

[1]-J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. P. 85-86. Gallica.

[2] - Ibid. P. 85. Gallica.

الذي يتولد بين المواطنين، خاصة وأن الفرد لما يعمل ويسعى لتحقيق غاياته وحاجاته، فإنه يكون قد حقق في الوقت نفسه مصالح وحاجات غيره من المواطنين، هذا ما يجعله يفهم ويعي أنه جزء هام من الحياة العامة للمجتمع والدولة أو الحكومة التي ينتمي إليها.

هذه هي الروح النشطة والفعالة التي يجب أن تسود إذن، في كل مجتمع وفي كل دولة حتى يكون مجتمعا تقدميا لا مجتمعا رجعيا، يكون مجتمعا منتجا وليس مجتمعا استهلاكيا.

خلاصة القول من كل ما سبق نقول، حسب جون ستيوارت مـل، أن الحكومة الوحيدة التي تستجيب لمتطلبات الحالة الاجتماعية، هي تلك التي يشارك فيها الشعب برمته في كل النشاطات العمومية داخل الدولة، والتي يسمح بها نسبة التحضر الذي بلغته تلك الدولة. لكن وبما أنه من غير الممكن أن يشارك الجميع بمفرده –وهذا خلافا لما كان سائدا أيام "الدولة–المدينة" في عهد الديمقراطية المباشرة لدى اليونان– فإن النمط أو النموذج الأمثل للحكومة الجيدة اليوم هو النمط النيابي (représentatif)[1].

[1]- J. S. Mill. **Considération sur le gouvernement représentatif**. Voir p.91. Gallica.

القسم الرابع

دولة الحق والقانون؛ بين تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة

الفصل الثاني عشر: الديمقراطية على المحك

I. المواطن وفقدان الثقة
II. تغييب المواطنة وإعاقة التغيير
III. نحو تفعيل المواطنة.

الفصل الثالث عشر: المواطنة والتغيير

I. ممارسة الديمقراطية
II. نحو عقد مدني جديد
III. نحو نظرية جديدة للديمقراطية

الفصل الرابع عشر: حكومة المواطنين

I. وظيفة ومهام الدولـة
II. علاقة المواطن بالحكومة
III. تفعيل الذكاء الجماعي.

القسـم الرابـع

دولـة الحق والقانون؛

بين تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة

إن الهدف الذي نصبو إليه، هو تخليص الدولـة من أساليبها وممارساتها القديمة (de ces archaïsmes)، **وذلك باللجوء إلى الذكاء الجماعي** (l'intelligence collective)، **الذي يشترك فيه ويؤسس له كل المواطنين داخل المجتمع، عن طريق النقاش والحوار العام الحر. كنا قد رأينا في الأقسام السابقة من هذا البحث المبادئ والأسس، خاصة القانونية، التي يجب أن تبنى عليها الدولـة المثلى (وهذا ما أسس له مونتسكيو من خلال الثورة التي أحدثها في العلم السياسي عامة والقانوني خاصة)، ثم كيفية البناء والتأسيس لمواطن صالح ولمواطنة فعالـة (وهذا ما رأيناه مع ستيوارت مـل في القسم الثاني من البحث). في هذا القسم (الرابع) نرى تفاعلات كل ذلك في واقعنا اليومي والتأسيس لحكومة مفتوحة** (open gouvernement)، **تكون أكثر عقلانية، وتستمد شرعيتها ومشروعيتها من هذا الذكاء الجماعي الذي يشترك فيه ويتعاون عليه الجميع. وتشاء الصدف وأنا أكتب هذه الأسطر وبلادنا تعيش حراكا شعبيا ومظاهرات حضارية تدعوا إلى تغيير جذري في نمط أو براديجم** (paradigme) **الحكم الذي طالما سيطرت عليه ما يعرف بالدولـة العميقة**۞**، وهي الدولـة التي تسيطر عليها القوى العسكرية التي غيبت فيها أي مشاركة للمواطنين.**

لقد حان الأوان لتحقيق هذا التغيير ووضع حد لهيمنة وسيطرة هذه القوى غير القانونية، وتجاوز الدولـة العميقة وإحلال الدولة الوطنية محلها (L'Etat national) **التي**

۞ - الدولة العميقة أو الدولة المتجذرة أو دولة داخل دولة، مفهوم شاسع غير اختصاصي يستخدم لوصف أجهزة حكم غير منتخبة تتحكم بمصير الدولة (كالجيش أو جهاز المخابرات، أو مؤسسات بيروقراطية، أو لوبيات...)وقد تتكون الدولة العميقة بهدف ومؤامراتي أو بهدف مشروع كالحفاظ على مصالح الدولة كنظام (système)حكم. يفترض بأن للدولة العميقة عناصر موجودة في مؤسسات ومفاصل الدولة المدنية والعسكرية والسياسية والإعلامية والأمنية، وتقدر هذه العناصر التي تعمل صوب أهداف مشتركة من التأثير وتوجيه مؤسسات الدولة الرسمية وقراراتها السياسية.

يكون الشعب فيها هو مصدر السلطة الوحيد وصاحب السيادة. هذا الشعب الذي طالما ينظر إليه على أنه قاصر، ففرضت عليه نوع من الوصاية من طرف أشخاص هرموا وشاخوا، لكنهم يعتقدون أن لا أحد يعرف أو يقدر أكثر منهم. احترفوا إيجاد المبررات والحيل والأعذار تارة باسم الشرعية الثورية، وتارة باسم الاستقرار، وتارة باسم الاستمرارية، إلى غيرها من الأوهام، لكنهم نسوا أن ذلك الصبي القاصر الذي ألفنا معاملته بصفته قاصرا، ونسكن من أهوائه بمسكنات، سيأتي يوم يكبر فيه ويصبح بالغا عاقلا وواعيا، وسيثور حتما ضد هذه الوصاية وسيطالب بحقه في المشاركة الفعلية في تسيير شؤونه وشؤون وطنه. وهذا ما يحدث في هذه الآونة بالذات في وطننا، وأنا أكتب هذه الأسطر*.

إذن، كل الشعوب المقهورة تصبو إلى التغيير الجذري والعميق لأوضاعها، وتحسين ظروف معيشتها لأن ذلك ما يقودها إلى ما يدعى بـ: "الحكومة المفتوحة" (open government). يتحقق هذا من خلال تقييد وتحديد وضائف الحكومة وصلاحياتها ومن دور الدولة، وهذا يستدعي إعادة النظر والقراءة في مبدأ الفصل بين السلطات، كما وضعه مونتسكيو، ولمختلف تأويلاته.

تجد هذه الشعوب نفسها أمام تحديات كبيرة ومعقدة، وفي عالم يتغير بسرعة. فلا يجب أن تفوت هذه الفرصة للتغيير نحو غد أفضل، من أجل إعادة رسم سياسة جديدة، وإرساء قواعد حكم أكثر ديمقراطية، تكرس حرية المواطنين وتجسد إرادة وسيادة الشعب. فرصة يجب استغلالها من أجل المطالبة باستبدال كل ما كان يرمز إلى النظام القديم، نظام عمل ولا يزال يعمل ويسعى إلى تقوية الجهاز التنفيذي الذي

*- ويتزامن هذا مع شهر أفريل من سنة 2019، وبداية الحراك الشعبي كان في 22 فيفري من نفس السنة، والذي حقق الشعب من خلاله نجاحات وتغييرات كثيرة، بدءا بإلغاء الانتخابات الرئاسية وإسقاط العهدة الخامسة للرئيس المنتهية ولايته، ثم إلغاء التمديد الذي حاولوا من خلاله التحايل على الشعب والالتفاف حول مطالب التغيير الجذري له، والخطوة المهمة هي استقالة الرئيس من منصبه في 11 أفريل، ولا تزال هناك مطالب أخرى هي الأهم في كل ما تحقق.

ينحصر بين يدي شخص واحد، وهو الرئيس، لكن بصلاحيات ملك أو أمير إن لم نقل امبراطور، حيث لا ينافسه ولا يعارضه أحد، وهو الآمر والناهي في كل شيء، وهو الذي يسير ويوجه، وهو الذي يعين ويقيل من يشاء. يوهمون الناس أنه يكفي أن نوظف أفضل الأخصائيين في كل مجال، من أجل أخذ أحسن القرارات وأصوبها في مؤسسات تعاني من مركزية التسيير والقرار.

إنها بالفعل ممارسات بائسة ومفارقة لكل منطق وعقل، ونحن في القرن الواحد والعشرين. لأن مثل هذه الممارسات قديمة ومنتهية الصلاحية، نظرا لما يميزها من بطء وثقل في الاجراءات القانونية والإدارية التي تعمل بها، والتي تعرقل كل تقدم وتطور، وتكسر من عزيمة القوى الحية داخل المجتمع، التي إما تهاجر البلد وإما توضع على الهامش وتهمل.

أمام هذه الوضعية، ونحن نعيش زمن العولمة الجارفة، بمحاسنها ومساوئها، لا بد أن تكون لنا الجرأة، كأول واجب، لكل باحث أو مفكر سياسي الاعتراف بارتباكه واضطرابه، وكذا الاعتراف بنقص في اليقين، مع العلم أن الفيلسوف هو ابن بيئته وربيب زمانه، كما يقول ذلك هيجل. وأمام هذه الوضعية نتساءل: ما هي هذه الحكومة الوطنية، أو الحكومة المفتوحة، التي تكون هي المخرج لنا من هذه الأزمة، والتي تحمل المفتاح الذي به نجد الحلول لمشاكلنا؟ ما هي مهامها ووظيفتها في الوقت الراهن؟ ما هي التحديات التي تنتظرها والآليات التي تعمل بها لتحقيق التغيير نحو الأفضل؟

إن الكثير من المسؤولين يعانون من مرض اسمه شغف القيادة (la passion de commandement)، وهو مرض ورثوه من الثقافة الاستعمارية، والذي يعني الميل الشديد والنزوع (propension) نحو مراقبة كل شيء، والذي يعني أيضا التعجرف

(l'arrogance) **بامتلاكه الأجوبة والحلول لكل شيء، وأن فئة قليلة من الناس "المرموقين"، والذين في حقيقة الأمر تجاوزهم الزمن، وفي عالم معقد كعالمنا اليوم، وبعد مشاورات، يمكن لهم فرض وإملاء حلول جديدة يحسبونها سحرية لمشاكلنا، لكنها في حقيقة الأمر تزيدها تعقيدا وغموضا، وتبعدنا أكثر فأكثر من دائرة التقدم والتطور والرقي، بل وترجعنا إلى الوراء، معطلين بذلك كل فرصة للتغيير. إنها قوى الشر بعينها.**[1]

هذا النوع من المسؤولين الذين يدَّعون أنهم يعرفون كل شيء ويقدرون على كل شيء، عليهم بالرحيل وترك المكان لمن يصغى ويستمع للقوى الحية والفعالة في المجتمع، لأصحاب الذكاء الجماعي، الذين يتماشون مع العصر، ومع المتغيرات الجديدة. وكما يقول المثل الصيني القديم: "لا يمكن بناء سفينة جديدة بخشب قديم". فشباب القرن الواحد والعشرين، شباب الذكاء الاصطناعي، شباب الانترنت وشبكات التواصل الاجتماعي، شباب التكنولوجيا المتطورة، كيف له أن يسيره أشخاص هرموا ووصلوا من الكبر عتيا، أشخاص تجاوزهم الزمن وانتهت مدة صلاحيتهم، والأدهى من ذلك أن الأشخاص الذين كانوا بالأمس يسيرون ويتغنون بالنظام الاقتصادي الموجه (الاشتراكية)، هم أنفسهم، اليوم، يسيرون نظام اقتصاد السوق (الليبرالية)؛ إنها مفارقة غريبة لم يعرفها أي مجتمع ربما إلا نحن. ***"القائد العصري (الفذ) كأنه في بستان أو حديقة، مهمته لا تكمن في الغرس وقطف ثمار سياسته فحسب، بل عليه أن يقوم بالتقليم والإصلاح، وأن يضع في الحسبان أن كل توازن (أو وضع متوازن) هو وضع هش: عليه إذن أن يقوم بالتأطير أكثر مما يقوم بالتوجيه، والتركيز على ظروف ومسببات النجاح والتنظيم أكثر من الرقابة."***[2]

[1]- Yann coatanlem. **Le gouvernement des citoyens. De l'Etat pyramidal à la décision collective**. PUF Paris. 1er édition. 2017. P. 24.(بتصرف)
[2]- Ibid. P.25

هنا نستذكر ما رأيناه عند ستيوارت مـل فيما يخص حرية الفكر والمناقشة، وضرورة عرض كل الأفكار للمناقشة والنقد حتى تختبر ونتأكد من صحتها، مما يجعلها صامدة أمام التحديات وتأتي بثمارها المرجوة، إلى أن يثبت عكس ذلك وتعوض بأحسن منها أو إصلاحها، وهكذا يحدث التغيير من الحسن إلى الأحسن، وهكذا تزدهر الأمم وتتقدم.

من أجل إخراج الدولة من منهاجها وأسلوبها القديم (archaïsme)، فإن الحل يكمن في الذكاء الجماعي الذي يحققه المواطنون الأحرار، هو المنقذ من الظلامية والرجعية ومن التقهقر. الذكاء الجماعي يعني بروز وظهور وعي ومسؤولية جماعية، تجعل من جميع المواطنين على فهم ودراية تامة بالوضع السائد، ما يرغمهم على وضع اليد في اليد من أجل غد أفضل، وهذا لن يكون إلا بفضل النقاشات الحرة العامة والفعالة، وليس بالنقاشات التافهة والخطابات الجوفاء حول مسائل هامشية. ومنه فإن التأسيس لما ذكرناه آنفا "الحكومة المفتوحة" بات ضرورة ملحة.

أحاول إذن، في هذا القسم من الدراسة، معرفة كيفية تفعيل هذا الذكاء الجماعي، وكيفية إسهامه في إيجاد الحلول وإعادة التوازن إلى المجتمع، من أجل بناء دولة ديمقراطية تسود فيها الحرية والعدالة، وتكون أفضل صديق للمواطن. هذا الذكاء الجماعي فرض نفسه اليوم كبديل وحيد لا غنى عنه، لكن المشكل العويص الذي يواجهه، هو كيفية الخروج بقرار جماعي موحد، إنه بالفعل بيت القصيد. رغم وحدة الهدف والمغزى، لا بد من أن نأخذ حذرنا من الحالة التي قد تعصف بهذا الذكاء وبكل مبادراته، والابتعاد عن ما يدفعه إلى اتخاذ قرارات قد لا تكون دائما صائبة وصحيحة، حتى ولو اتفق عليها الجميع. هنا نستحضر روسو الذي يقول : "هناك فرق بين إرادة الكل والإرادة العامة" « il y a bien de la différence entre la volonté de tous et la

volonté générale. » **ونستحضر هيراقليطس ومقولته المشهورة "الناس كثيرون والطيبون منهم قلائل" وكذلك هيجل؛ فكان لهم موقف مماثل من دور الشعب برمته في اتخاذ القرارات وجعله هو السيد.**

نفهم من هذا أن المصلحة الجماعية (l'intérêt commun) **لا تعني ولا تعبر حتما عن كل الإرادات الخاصة وهي مجتمعة ومتحدة، أو تعبر عن مزاج** (humeurs) **الناس المنشورة عبر صفحات التواصل الاجتماعي.[1] هنا كذلك نستحضر دور المجتمع المدني، بكل مكوناته (نقابات، جمعيات، جماعات،...) الذي يمكن، بل والذي يجب أن يلعبه في تأطير هذا الذكاء الجماعي والقرارات التي تتمخض عنه، وكنا قد أشرنا إلى ذلك آنفا. لماذا؟ لأن الحكومات والدول اليوم أصبحت تتحكم فيها قوى غير مرئية، قوى غير قانونية وغير دستورية، لوبيات...، كلها لا تعمل بالضرورة من أجل المصلحة العامة للوطن والمواطن، ورأينا أمثلة عن ذلك في واقعنا، والنتيجة التي وصلنا إليها خير دليل.**

لتفادي كل هذا، على الحكومة، العمل في شفافية تامة، وبمشاركة عدد أكبر من المختصين وذوي الكفاءات المستقلة عن تلك اللوبيات وعن القوى غير القانونية. فلا بد من خلق مشاركة فعلية لفئات مختلفة ومتنوعة التوجهات والتخصصات من أوساط المواطنين، ويكون ذلك بوضع آليات وميكانيزمات لتسهيل الولوج إلى المعطيات العمومية (données publiques) **ووضع "منصة التعهد الجماعي"** (Crowdsourcing). **هذه هي أنجع الوسائل لتطوير وتفعيل مسار القرارات، عوض تلك الطرق التقليدية التي تقوم على الاستفتاء أو سبر الآراء[2]، والذي يحتكم في النهاية إلى مبدأ الأغلبية، والذي سبق أن تناولناه مع مـل.**

[1]- Yann coatanlem. Op.cit. P. 25.(بتصرف)
[2]-Yann coatanlem. Op.cit. P. 26 بتصرف.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل لدينا الوسائل والآليات الفعلية لإنجاح مثل هذه الحكومة الجماعية الجديدة؟

نظريا هناك عدة دراسات بآلياتها ووسائلها، لكن تفعيلها واقعيا وميدانيا هذا ما ينقصنا، وهذا ما نريد أن نراه يتحقق على أرض الواقع. ولعل أفضل أداة يجب توفيرها لكل القوى الحية داخل المجتمع من أجل تفعيل هذه الدراسات وإنجاح هذا النموذج الجديد من الحكومة، هو تجسيد مبدأ لا مركزية التسيير، لكن من دون أن نغمض الأعين على ما يحدث. لابد إذن من مراقبة ومرافقة ما ينجز ويصنع من دون تدخل. هذا هو النموذج الجديد الذي نسميه "حكومة المواطنين"، (le gouvernement des citoyens**) حكومة لا يعلو فيها أحد على القانون، حكومة يكون المواطن فيها هو العنصر الفعال والمساهم في الحياة السياسية وفي اتخاذ القرارات –كما نادى بذلك كل من مونتسكيو ومـل– مع العلم أن دور الحكومة في هذا النموذج، يجب أن يبقى محدودا جدا، وأن تترك المبادرة للفاعلين الخواص، مع ضمان أكبر قدر من الحرية في الفعل وأن ترافقهم وتضع لهم كل التسهيلات الممكنة، لأن حكومة المواطنين لا يمكن أن تفعل ما هو ضد مصلحة المواطنين، أو تسير عكس طموحاتهم ورغباتهم. فكل واحد إذن، عليه أن يعمل على تفعيل هذه الآليات والأدوات التي تحقق هذا النموذج من الحكومة الذي يهدف ويصبوا إلى خدمة المواطن وتحقيق رفاهيته وسعادته، وهذا ما سأتناوله هنا. "في الخط نفسه الذي سار عليه ميشال كروزيي (Michel Crozier۞)، يُظهر المؤلف أن المنافسة الحرة للنماذج الاقتصادية والاجتماعية هي الكفيلة ببروز**

۞ - Michel Crozier – عالم اجتماع فرنسي (1922-2013) صاحب مصطلحي: التحليل الاستراتيجي (l'analyse stratégique) والعمل الجماعي (l'action collective)، في ميدان علم اجتماع المنظمات (sociologie des organisations). المصطلح الأول يعني به براديجم النظريات الخاصة بالمنظمات (paradigme de la théorie des organisation) التي تهتم بتحليل سلوكات الفاعلين كنوع من الاستراتيجية. أما المصطلح الثاني يعني به كل نوع من العمل الجماعي الناجم عن تنسيقية غير معلنة أو مدبرة من طرف أشخاص لهم أهداف خاصة. هؤلاء الأشخاص لا يربط بينهم أي التزام.

مجتمع أكثر نشاطا في مقابل دولة أكثر اطلاعا ومراقبة وأكثر قوة. لن يكون هناك تجديد ديمقراطي، في المدى الطويل، دون وجود توازن السلطات بين المواطن والدولة."[1]

[1] - Yann coatanlem. Opcit. P. 27.

الفصـل الثاني عشـر

الديمقراطيـة على المحك

لماذا الاهتمام بالديمقراطية؟ لماذا تنادي وتناشد كل الأصوات في كل الأقطار بذلك تقريبا، رغم قدمها؟ لماذا اليوم جعلها الحراكيون من أبرز شعارات الثورة السلمية "جزائر حرة ديمقراطية" وهو الشعار نفسه الذي كان قد نودي به ذات يوم، إبان الحرب التحريرية. الكل إذن يصر ويلح على أن الديمقراطية التي ينادي بها الجميع أو بالأحرى يستنجدون بها، ليست إلا بسبب ذلك الشعور بالتهميش الذي في نفس كل واحد، والإيمان الراسخ، بأنها الدواء الشافي للأوطان المريضة بالقهر، بسبب تغييب الشعب منذ عقود، وسرقة الثورة أو الثورات منه في كل مرة. لكن هذه المرة يبدو الشعب حريصا على أن لا تسرق منه ثورته من جديد، وعلى أن لا يضيع الفرصة لدخول التاريخ لصنع دولـة حرة وديمقراطية.

نعم الشعب في ثورته يريد إحداث قطيعة فعلية وشاملة مع النظام السابق وممارساته ومع كل رموزه، نظام تسبب في تكريس وخلق منظومة من الفساد والبيروقراطية والجهوية والتسلطية، أدى إلى خلق فجوة كبيرة بين الحاكم والمحكوم، وإلى فقدان الثقة بين الطرفين. لابد من مراجعة كل منظومة الحكم عامة، والتركيز على قطاعات حساسة جدا هي عصب المجتمع والدولة، منها المنظومة التربوية التي باتت تصنع أجيالا روبوتية تكرر ولا تبدع، والمنظومة الصحية المريضة؛ ولعل أهم قطاع يستدعي التصحيح والمراجعة هو قطاع العدالة الذي هو أساس الملك والحكم في جميع الدول، دون أن ننسى المنظومة القيمية والأخلاقية المنهارة واشتغال الناس بأتفه الأمور.

I. المواطن وفقدان الثقة:

كل المنظمات وكل الهيئات وكل التجمعات مهما كان نوعها وطبيعتها، تقوم وتبنى على عقد (contrat) بين مختلف أطرافها، وتبنى على قوانين تنظم علاقاتهم، وعلى أخذ وعطاء يحفظ ويصون حقوقهم؛ والأمثلة عن ذلك كثيرة؛ المؤسسة الاقتصادية تضمن للعامل أجرة نظير جهده الذي يقدمه لها؛ الجمعية الرياضية تضع تحت تصرف منخرطيها وسائل وأدوات، ميادين وقاعات للممارسة والتمرن، نظير إسهام سنوي لكل عضو فيها؛ المؤسسات التربوية والتعليمية والجامعية تقدم هي الأخرى مستوى أو حدا تربويا وتعليميا، نظير حضور الطلبة والمواظبة والاجتهاد والنجاح في كسب حد معين من التأهيل، إلى غير ذلك من المنظمات والمؤسسات والهيئات. كلها تقوم على عقود وقوانين واضحة ومحددة تضمن حقوق وواجبات كل طرف، بل يحرصون على تطويرها وتكييفها حتى تضمن أكبر قدر من النجاح لتحقيق الرفاهية والسعادة للجميع. لكن الحالة الوحيدة التي يكون فيها هذا العقد في حالة غير متوازنة بين طرفيه، هو حالة الدولة المعاصرة (L'Etat contemporain)، أين تصبح بنود العقد غامضة وتكتنفها الضبابية. لماذا؟ لأن *"المواطن يرى واجباته في تصاعد مستمر من خلال تكدس القوانين والمدونات، وأن فهمه عن دوره ومكانته في المجتمع قد تدنى. ثقته في قدرة الحكومة على ضمان حقوقه وتوفير خدمات له، اليوم وحتى مستقبلا، قد اهتزت*[1]."

نعم إنه تخوف العصر الذي عم كل المجتمعات والدول اليوم، تخوف لم يعد يخص أو يلحق الفئات المحرومة كما كان في السابق، بل أصبح يلحق حتى الوظائف الليبرالية وموظفيها. لهذا السبب –ربما– تعرضت ولا تزال تتعرض نظرية العقد الاجتماعي للنقد بدءا من مونتسكيو مرورا بهيجل وجون ستيوارت مل ووصولا إلى جون رولز. فمن غير المعقول أن يكون المواطن مطالبا بتأدية ما عليه من واجبات، وأن يثبت مواطنته من دون أن يحصل

[1]- Yann Coatanlem : **le gouvernement des citoyens**. P 31.

على أدنى حقوق. فحقوقه دائما مؤجلة. لابد أن يتسم الأمر بالتبادلية، حقوق وواجبات المواطن في مقابل حقوق وواجبات الدولة.[1]

لقد اهتزت الثقة بين الطرفين– المواطن والدولة– إلى درجة شعور البعض بأنهم ضحية هذا النظام أو هذا العقد، فمثلا، بمجرد إحالتهم على التقاعد، كأنما يحالون على الفقر، بسبب تدني واختلال المعاشات التي تصرف لهم. وهذا النموذج هو الذي يمس أكثر معظم الدول المعاصرة اليوم، بما فيه نحن، وما يعانيه متقاعدونا من معاناة ومن عدم الانصاف ومن ضياع لحقوقهم في ظل اختلال التوازن في بنود العقد بينهم وبين الدولة.

هناك مبدأ آخر اهتز واختل، إنه مبدأ يمس جوهر الديمقراطية نفسها والذي يتمثل في التساوي أمام القانون، من خلال التعامل غير العادل بين المواطنين في نفس المجتمع والكيل بمكيالين، إذ أصبحت تلك الأجهزة والمؤسسات التي جعلت في أساسها لخدمة المواطن والسهر على تحقيق سعادته ورفاهيته، تتحكم فيها أطراف تخدم مصالحها الخاصة عل حساب مصالح غالبية افراد المجتمع. أمام هذه الوضعية نتساءل: هل الدولة المعاصرة تعرف إلى أين تسير وتتجه؟

لقد غلب على خطاب السياسيين وممارساتهم اليوم، في محاولة منهم الهروب إلى الأمام، الشعبوية (populisme) . هذا المصطلح فيه مغالطة كبيرة، إذ كثيرا ما يقرن بشعار كان يروج له سابقا – وهو شعار نجده على واجهات كل إداراتنا العمومية "بالشعب وللشعب"– إنه شعار يعبر عن طموح مثالي لحكومات تدعي أنها في خدمة مواطنيها. هذه الشعبوية مثل الوحش ذو الرأسين، الأول يمثل الديماغوجيا والثاني الوشاية أو النميمة (démagogie et la calomnie) وهي ممارسات استفحلت في إداراتنا ومؤسساتنا بحيث تعطي لها انطباعا مغالطا ومعاكسا لواقعنا، حيث أصبحت علاقات الناس يحكمها الزيف

[1]- أنظر؛ سمير مرقص: **المواطنة والتغيير**. دراسة أولية حول تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة ط.1. 2006. ص.62.

والنفاق. "الشعبوية تتغذى من حالة الركود، وكذلك من تقهقر الطبقات الوسطى ومن اللاأمن."[1] هذا ما يحدث في المجتمعات الراكدة –كما سبق الإشارة إلى ذلك سابقا مع لابواسيي– ويزداد الوضع سوءا إذا انعدم الأمن داخل المجتمع. لقد عشنا تجربة مريرة لعشرية كاملة من الزمن، فكانت نتائجها وخيمة على الاقتصاد وعلى الانسان وعلى جميع المستويات، ولا تزال آثار ذلك إلى اليوم. لكن المعضلة الكبرى التي نعيشها والتي تستدعي المعالجة، هي انعدام الثقة بين الحاكم والمحكوم. فما الحل؟

ممارسة الحكم ليس بالاعتماد على مواطنين مثاليين (exemplaires) لكن يكون بالفهم العميق للدوافع المحركة للمجتمع في مقاربة أنثربولوجية أساسية (une approche fondamentalement anthropologique)، التي تنظر إلى الانسان في أبعاده الكلية وليس في بعده الاقتصادي فقط. السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي الاغراءات (incitations) التي بمقدورها أن تغير الذهنيات وتحرك الطاقات؟"[2] لقد سبق أن أشرنا إلى هذه الفكرة مع مـل في القسم السابق، إذ قلنا أنه لا يعير اهتماما كبيرا للنمو الاقتصادي بقدر ما يولي اهتماما لتنمية القدرات الفكرية والذهنية والأخلاقية للإنسان، وذلك عن طريق التربية والتكوين من أجل خلق مواطنين أكفاء. فهم الذين يتولون المسؤوليات داخل مختلف أجهزة الدولة، واشترط في ذلك إذن، مشاركة الجميع في العملية السياسية. فكيف يكون ذلك ممكنا عمليا؟

لابد من الاعتماد على وسائل حديثة وعصرية، ونشر ثقافة جديدة، إن لم نقل أنها تفرض نفسها علينا اليوم بحكم العولمة، لكن يرفضها الكثيرون منا، إلا أنها ضرورية لإعادة الثقة للمواطن. إنها ثقافة المعلوماتية التي جعلت من العالم قرية صغيرة، وجعلت المعلومة تنتشر بسرعة البرق عبر كل أرجاء العالم، بحيث أصبح من يتحكم في المعلومة يتحكم في العالم، فالمعلومة والمعلوماتية هي المادة الخام للعولمة، وهذا ما يجب استغلاله اليوم.

[1]- Yann Coatanlem : **le gouvernement des citoyens**. P 32.
[2]- Ibid. P33.

استغلال هذه المعطيات الضخمة والمتاحة في جميع الميادين والتخصصات، خاصة في ميدان الخدمة العمومية، ما من شأنه أن يفسح المجال للذكاء الجماعي، من أجل البروز. يقوم هذا الأخير باستغلال هذه المعطيات، مما يسمح له بصنع آليات جديدة للحكم وأنماط عصرية للتسيير الحكومي؛ لكن كثيرا ما يصطدم بمسؤولين سياسيين يرفضون كل تغيير وكل استخدام لهذه الوسائل العصرية. هنا لابد من خلق قوى سياسة عمومية جديدة ترغم هؤلاء على الكف عن إلقاء تلك الخطب المملة والفارغة التي تجعل الشعب قاصرا، بل وتدفعهم إلى الرحيل وترك المكان لمن هم أكثر فهما لبرهانات العصر ولمن يتقن لغته، ويتحكم فيها. هم وحدهم الذين بإمكانهم المساهمة في تطوير وترقية مستوى النقاش السياسي داخل المجتمع، وإعادة الثقة والتوازن بين الحاكم والمحكوم.

الفكرة الجوهرية التي نريد تطويرها هنا هي تحديد وتوضيح بل وإصلاح هذه العلاقة بين المواطن والسلطات العمومية، حتى يعي كل طرف مهامه وصلاحياته، والذي لن يكون إلا بتسيير شفاف يشارك فيه الجميع، حيث يصبح المواطن أكثر اهتماما بالمصلحة العامة من اهتمامه بمصلحته الخاصة؛ فيكون بذلك طرفا فعالا في عملية الاصلاح التي يُباشر بها من حين لآخر حين الضرورة. هنا لابد أن يفهم الجميع أن الجهود التي تُبذل في هذا الإطار، يجب أن تكون موزعة بينهم للمرور إلى مرحلة انتقالية يشارك فيها الجميع، والتي ستؤدي إلى خلق براديجم جديد يكون أكثر ملائمة وأكثر عقلانية.

لقد بات من الضروري، إذن، أن تشارك جميع القوى الحية والنخب داخل المجتمع وتساهم من أجل التغيير نحو الأفضل، وهذا يمر عبر تفعيل وإصلاح قطاعات حساسة داخل الدولة، لاسيما قطاع العدالة، توفير الأمن، الصحة والتربية. نعرض هنا نماذج قطاعية وهي توفير الأمن وقطاع العدالة والتربية.

- **الأمن غير المتوفر:**

لقد عرفت بلادنا أزمة أمنية خطيرة في نهاية القرن الماضي، دامت عشرية كاملة من الزمن، حصدت الكثير من الأرواح، وخربت الممتلكات والبنى التحتية، وتسببت في تقهقر اقتصادي وركود ثقافي وانكماش اجتماعي لا مثيل له، لكن السمة البارزة في هذه الحقبة هو غياب الأمن في المجتمع بصورة تامة، ومعه غياب كلي للحريات. وهنا نستذكر مونتسكيو في تعريفه للحرية، إذ ربطها بالأمن. فالأمن إذن قضية سيادية وضرورية، والدولة هي التي تتكفل به، وتضع له كل الامكانات والوسائل اللازمة لتوفيره لمواطنيها. هناك اليوم آليات ناجعة وواسعة النطاق وصلت إلى حد التنسيق الدولي، مما سيؤدي حتما إلى خلق عالم آمن، وذلك من خلال الاتفاقيات الأمنية بين الدول.

- **منظومة تربوية تكرر ولا تبدع:**

التربية الوطنية أو بالأحرى المنظومة التربوية، من أكثر المسائل أهمية في كل الدول تقريبا، ولكنه كثيرا ما تُسيّس وتطغى عليها الاعتبارات الإيديولوجية والدينية، حتى يصبح الحديث عنها من الطابوهات. لقد عرفت، المنظومة التربوية، إصلاحات وتقويمات عدة، إلا أن المرض والداء يزداد اتساعا يوما بعد يوم، وذلك باعتراف خبراء في الميدان الذين قاموا بتقييم وتقويم لإصلاحات 2003- 2004 في الندوة الوطنية المنعقدة عام 2014، أي بعد عشر سنوات من الإصلاحات، وانتهوا في تقريرهم إلى وجود نقائص وسلبيات كثيرة، وهناك من ذهب إلى حد الاعتراف بفشلها. لكن بقي دار لقمان على حالها، لتأتي إصلاحات الجيل الثاني الأخيرة وتزيد الطين بلة. إن أهم ما يمكن أن يعيد المدرسة هيبتها، هو الاهتمام بالمعلم والأستاذ، فهو العمود الفقري لكل منظومة تربوية يراد لها النجاح. الأستاذ الذي يعيش ظروفا اجتماعية مزرية لا تليق بمقامه ومهنته النبيلة، إنها الفئة التي تحتاج أكثر إلى الاحترام والتبجيل والعرفان، صيانة لكرامتهم وكرامة المدرسة. لكنهم للأسف يفتقدون إلى كل هذا، ما جعل المرض يستفحل في المجتمع وفي الدولة ككل.

لابد إذن، من إعادة تفعيل دور المدرسة الاجتماعي والسياسي، وأن نجعل منها مقلعا ضد الأفكار الراديكالية والظلامية، وذلك يمر عبر تسطير أهداف وغايات نبيلة نابعة من قيم إنسانية، وعبر مقررات وكتب مدرسية موضوعة بعناية كبيرة من طرف مختصين وبمشاركة المعلمين والأساتذة، أهل الميدان، وليس من طرف أشخاص معزولين في أبراج عاجية بعيدين عن الواقع. "التعلم، لا يعني فقط حفظ ما يوجد في المقررات (المحتويات)، بل هو أن نتعلم كيفية الرجوع إلى الوراء، والبحث عن الاستقلالية، البحث يكون بأنفسنا. التعليم أو التدريس ليس عملية تلقين أو نقل للعلوم والمعارف في قِمْع كعملية تسمين الإوز. التعليم، هو عملية إنماء وتطوير وإلهام وتدعيم وتحفيز الفضول، وتعطي الرغبة في التعلم. إنها مهمة نبيلة. بالنظر إلى التحديات التي تواجهها، فهي التي تؤسس الجمهورية"[1]

- **عدم فعالية العدالة:**

عامل آخر من عوامل فقدان الثقة بين المواطن والحكومة يخص قطاع العدالة، قطاع تطبعه عدة اختلالات، عدالة لم تعد لها الفعالية اللازمة في إنصاف المواطنين وحمايتهم ولا القدرة على معاقبة المجرمين لتأمين الممتلكات العامة، بل قد تتواطأ مع المجرمين والفاسدين وتنحاز لهم وتحميهم وتعاقب كل من يقف في وجههم.

فعالية العدالة هو مطلب ملح وضروري، يشكل رهان الساعة نظرا لأهمية هذا القطاع الذي يعتبر أحد أعمدة الدولة الثلاث الأساسية إلى جانب قطاعي الأمن والتربية. فعاليتها تبدأ من مرحلة تكوين إطاراتها ومستواهم، ضف إليها تناسب الميزانية المخصصة لهذا القطاع من أجل حماية القضاة من الضغوطات والإغراءات –إن أمكن ذلك– إلى تحقيق وتجسيد ما يعرف بفكرة استقلالية القضاء. فكرة قد نسميها خرافة لأنها تشبه إلى حد ما خرافة الفصل بين السلطات التي تحدثنا عنها مع مونتسكيو، والتي يتغنى بها رجال السياسة اليوم دون أن يفقهوا مدلولها الحقيقي وتأويلاتها المتنوعة. وأهم شيء يتدعم به هذا

[1] - Léon Garbiladi, Lucie des Monts : **Pour une nouvelle philosophie de l'action publique. La fonction publique républicaine, on y croit, voilà pourquoi**. Arnaud Franel édition. Paris 2018. P. 133.

القطاع هو عصرنته واستحداث أجهزة ووسائل تسيير جديدة من شأنها الاسراع والتسهيل في عمليات الفصل في النزاعات والخصومات والتقليل من الأخطاء.

لهذا أفضل استخدام مصطلح فعالية العدالة (efficacité de la justice) عن مصطلح استقلالية العدالة (autonomie de la justice) لأنه ليس من المنطقي لقاض ينتمي إلى جهاز القضاء الذي بدوره يكون تحت إمرة وزارة تنتمي إلى حكومة ضمن السلطة التنفيذية، والتي منها يتلقى أجرته، أن يكون محايدا ومستقلا ولا ينفذ الأوامر التي يتلقاها من مسؤوليه. هنا لابد من إعادة النظر في انتماء وتصنيف هذا الجهاز ضمن مخطط الدولة وضمن مكونات المجتمع المدني.*

أولوية العدالة الأساسية اليوم، هي ضرورة وضع وتقوية وسائل الردع التي تجعل أو تدفع بالجاني إلى العدول عن فعلته، كلما تذكر ذلك الجزاء الذي ينتظره؛ فنكون بذلك أمام أول وسيلة لوقاية المجتمع من الجريمة ومن الفساد والمفسدين، ضف إليها تسخير الوسائل المادية الضرورية لتفعيل عمل المحققين والقضاة. كما أصبحت اليوم الجرائم عابرة للقارات ومتخطية كل الحدود الجغرافية للدول، هذا ما يستدعي وجود اتفاقيات وتعاون ما بين الدول لتبادل المعلومات وتضافر الجهود لمحاربة هذه الجرائم العابرة للحدود مهما كان نوعها.

عامل آخر يقوي فعالية العدالة، يتمثل في ظروف الاعتقال داخل السجون، ومرافقة المحبوسين في مرحلة ما بعد السجن، كتوفير فرص الشغل من جديد، مما يسمح لهم بإعادة إدماجهم في المجتمع بسهولة. دون ذلك قد يعيد ويكرر فعلته التي تعيده من جديد إلى السجن، وجعل المؤسسات العقابية مراكز اقتصادية وتكوينية، تسمح للنزلاء بالقيام بعمليات تكوين في شتى المجالات، ما يمكنهم من المساهمة اقتصاديا بإنشاء مؤسسات وورشات لتشغيلهم، ليصبحوا أعضاء فاعلين بعد انقضاء مدة حبسهم.

*- هنا نستذكر موقف هيجل في هذه المسألة وتصنيفه لسلطات الدولة الثلاث والتي استثنى منها السلطة القضائية وجعلها ضمن المجتمع المدني، كما كان الحال عند الرومان.

تحقيق هذه الأهداف هو ما يؤسس حقا لعدالة فعالة وقوية، يكون هدفها الأسمى والأعلى حماية المواطن من الظلم.

II. تغييب المواطنة وإعاقة التغيير:

رأينا في العنصر السابق، أن عدم التوازن الموجود في العقد الذي يربط بين المواطن والدولة، أدى إلى فقدان الثقة بين الطرفين، أو بالأحرى فقدان المواطن الثقة في حكومته، ما انجر عن هذا تغييب المواطنة في الكثير من الدول والمجتمعات – خاصة في الدول المتخلفة– إذ أصبح دور المواطن محصورا في عملية التصويت أو الانتخاب فقط، مواطن يمارس سيادته مرة واحدة حين يستدعى إلى ذلك كل أربع أو خمس سنوات، ثم يصمت ويغيب بعدها إلى موعد انتخابي جديد.

أثناء الدعاية الانتخابية يُنصَّب المواطن على أنه هو السيد، حيث يسعى كل طرف لاستمالته وكسب وده من أجل الحصول على صوته يوم الاقتراع؛ يستدعى للمشاركة في العملية السياسية، من خلال الانتخابات التي هي أحد وسائل المشاركة السياسية للمواطن. إلا أن هذه المشاركة غالبا ما تكون شكلية شبيهة بمسرحية هزلية، يتقن أدوارها رجال السياسة باحتراف. لماذا؟ لأن إرادة هذا المواطن، غالبا ما تتعرض للسطو، وسيادته ترهن وتصادر، وحريته تقمع بشتى الوسائل والطرق من تزوير وتزييف للحقائق، ومن تخويف وتهديد للأفراد، وهذا كله في غياب شبه كلي لقوى المعارضة الحقيقية، وللنقاش العام الحر.

هذه الممارسات تعيق فعليا من عملية التغيير، وتمنع التقدم والرقي واللحاق بركب الحضارة. لهذا نجد الكثير من المجتمعات والشعوب لا تكف عن المطالبة بالتغيير، والتنديد بتلك الممارسات التعسفية وبالحكم المستبد الذي يسيطر على حياة الناس.

جواب رجال السياسة إزاء هذه الحركات الاحتجاجية التي تهز دولهم، ونظرتهم نحو إرادة وطموح شعوبهم نحو التغيير، هو جواب مخز، ونظرة ازدراء، إذ غالبا ما يصرحون

ويقولون بأن "الشارع ليس هو من يحكم. (la rue ne gouverne pas)"[1] تصريحات تعبر عن فشلهم أو عدم قدرتهم على إحلال الديمقراطية في الواقع، وتعبير عن نيتهم على إعاقة وعرقلة كل تغيير. هذا كله يعبر عن عدم اعترافهم بسيادة الشعب وسلطته، ويعبر عن الفجوة الكبيرة الموجودة بين العصبة الحاكمة –والتي غالبا ما تكون عديمة الشرعية– وبين جموع المواطنين المطالبين بالديمقراطية وبالتغيير، واستعادة السلطة والسيادة اللتين سلبتا منه. إنه الصراع الأبدي بين السيد والعبيد، بين الشعب والسلطة الحاكمة.

لنتأمل في عملية تشكل الحكومة؛ نسمع عادة عبارة "السلطة للشعب" أو "الشعب هو السيد"، وهذا حق مكرس في كل دساتير العالم تقريبا. إلا أن الفهم وظيفي فقط، أي ليس سوى مجرد ترتيب يسمح بتشغيل نظام حكومي. كيف ذلك؟ إن الشعب هو الأصل أو المصدر الأساسي لقيام الحكومة ونشأتها (الجهاز التنفيذي) عن طريق الانتخابات؛ هذا يعني أنه هو الذي يحوز بين يديه على القوة العددية لترجيح كفة فئة ما مقابل فئة أخرى منافسة، وهذا ما يعرف في السياسة بمبدأ الأغلبية. الشعب إذن، بفضل هذه القوة، هو الذي يمنح هذه الحكومة السلطة والشرعية من أجل ممارسة الحكم بصورة ديمقراطية.

إلا أن مثل هذه الديمقراطية غالبا ما تكون هشة وضعيفة، بل لا تدوم مدة طويلة، وسرعان ما تنقلب الأوضاع وتعود إلى ما كانت عليه. الخلل يكمن في التباعد الموجود بين النوايا المؤسساتية وآثارها السياسية.[2] وهذا ما أشرنا إليه من قبل، إذ حين تكون نية السياسي هو كسب صوت المواطن في الانتخابات من أجل غاية واحدة هي، الوصول إلى مقعد في إحدى مؤسسات الدولة وهيئاتها، ثم الاختفاء ونسيان من أوصله لذلك المنصب. مثل هذا الانحراف هو الذي يفسر كيف للشرعية الديمقراطية أن تتولد منها آثار سياسية غير شرعية. وهذا ما عرفه تاريخ البشرية ولا يزال يعرفه من تجارب مماثلة، حيث تبوأ الكثير من المستبدين الحكم عن طريق انتخابات ديمقراطية، ليستحوذ بعد ذلك على السلطة

[1]- Norbert lenoir : **la démocratie et son histoire**. Presse universitaire de France. Paris 2006 . P. 155.
[2]- Ibid. Voir P. 152.

وينفرد بالحكم مما يحولها إلى سلطة غير شرعية. ومنه، فالديمقراطية إن كانت منذ بدايتها تعيش هذا التباعد بين نواياها الحقيقية وواقعها الفعلي، فإن الفشل والاخفاق. ومآلها في النهاية مماثل لما انتهت إليه كل الديكتاتوريات، والأنظمة الاستبدادية في العالم.

هذا ما تعيشه كل الدول التي تعرف أنظمة غير ديمقراطية؛ حيث تكون في الغالب من أكثر الدول حرصا على تنظيم الانتخابات، لكنها ليست سوى عملية شكلية لأن النوايا لا تتناسب مع الواقع والطموح السياسي الذي تفرزه هذه الانتخابات، نظرا لغياب الحرية والشفافية، وعدم احترام إرادة المواطنين. لأن هدف السلطة الحاكمة هو الاستمرار والبقاء في المنصب والمحافظة على الوضع القائم، عاملة على بلوغ ذلك شكليا بطريقة ديمقراطية عن طريق الصندوق، فتجعل من شعبها شعبا بلا صوت ولا قوة، لأن صوته صُودر وحُوِّل، وقوته غُيِّبت وعُطلت.

مثل هذه الديمقراطية التي تتغنى بها هذه الدول لم يكن مصدرها الشعب بل السلطة هي مصدرها، وهو أمر مناف لكل الأعراف والتجارب الحقيقية التي عاشتها الدول التي عرفت انتقالا ديمقراطيا حقيقيا في العالم المتحضر. حتى التعددية الحزبية ليست وليدة الحراك الشعبي الذي يطالب بالتغيير، بل كان ذلك تنفيذا لقرارات سياسية من قبل السلطة الحاكمة، حتى توهم الرأي العام بأنها سلطة ديمقراطية تثمن وتكرس التعددية الحزبية واختلاف الرأي. لكن واقع الأمر يثبت عكس ذلك، فالمعارضة الحقيقية معطلة والتعددية الفعلية مغيبة بواسطة ترسانة من القوانين المقيدة للحريات، متخفية وراء شعارات وهمية تدعي حماية المصلحة العامة للوطن والمواطن. ما يزيد الوضع تأزما هو تقييد العمل النقابي والتضييق على النشطاء، بل وحتى سجنهم أو طردهم من مناصبهم وتفقيرهم، وهذا ما يدل على تغييب المجتمع المدني عن الساحة السياسية، والذي اتفق حوله الجميع على أنه هو البديل الديمقراطي الفعال اليوم في كل الدول المتقدمة.

مثل هذه الأنظمة نجدها مبنية على خلفية "اقتصاد الريع" الذي يعتبر قاعدة كيانه ووجوده، هذا ما يعني أنه ضد كل نظام اقتصادي ذو طبيعة انتاجية وتنافسية، وضد كل تطور تكنولوجي، وإن وجدت فهي بطيئة جدا ومحدودة. والمفارقة الكبرى أن مثل هذه الأنظمة التي تقوم على الاقتصاد الريعي تهدف إلى تأمين وسائل الراحة الكافية لهم ولحاشيتهم، وإشباع حاجياتهم، وفي الجهة المقابلة تكتفي بتوفير الحاجات الدنيا لبقية الشعب، إن لم نقل للرعية، وهذا ما يخلق الهوة بين الطرفين، ويحمل غالبا الطرف الثاني، أي الشعب، إلى الانتفاضة والثورة. ثمرة كل هذا يكون دائما إعاقة التغيير نحو غد أفضل، ونحو بناء دولة ديمقراطية حرة، ودولة مدنية متقدمة متطورة، وإلى انطلاقة اقتصادية ذات طابع انتاجي مبدع، يشارك فيه الجميع بصورة عادلة، وتمنح لهم نفس الفرص، ما يولد بينهم روح المنافسة.[1] هكذا هي مجتمعاتنا وهذا ما جعلنا نبقى نسير دائما في طريق النمو إلى ما لا نهاية إن لم نفعل شيئا من أجل التغيير.

المواطنة هي أحد، إن لم نقل أهم، المداخل الأساسية نحو التغيير، المواطنة التي يشارك فيها جميع أفراد المجتمع داخل الدولة. "فالتغيير لن يتأتى إلا بتحرك الناس. ومتى تحرك الناس . أي مارسوا مواطنتهم- يحدث التغيير. إنها علاقة شرطية وجدلية في آن واحد بين المواطنة والتغيير[2]." وهنا نستذكر مفهوم المواطنة كما رأيناه في القسم الأول من البحث، وخاصة مفهوم مارشال وطوكفيل؛ المواطنة: "هي تعبير عن حركة الانسان اليومية مشاركا ومناضلا من أجل حقوقه بأبعاده المدنية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية على قاعدة المساواة مع الآخرين...[3]" وكنا قد أشرنا إلى تحرر المفهوم من تلك الأوهام السائدة على أنه انتماء للوطن أو مشاركة في الانتخابات، أو أنه مجرد قيمة أخلاقية تنسب لكل شخص ينتمي لوطن ما وتمنح له الجنسية، فالأمر معقد أكثر. المواطنة هي نتاج تفاعلات اجتماعية عديدة ومختلفة الجوانب يشارك فيها الجميع.

---

[1]- أنظر. سمير مرقص. **المواطنة والتغيير**. ص. 12

[2]- أنظر؛ المرجع نفسه. ص.12.

[3] - تعريف سبق الإشارة إليه في القسم الأول من البحث في تعريف المواطنة.

عامل أخر يعد من العوامل المعيقة للتغيير، يضاف لما ذكر، لا تزال تعاني منه الكثير من الدول، هذا العامل يتمثل في "البيروقراطية". هذه البيروقراطية العتيقة الضاربة في جذور تاريخ هذه الدول، أو في الجهاز الإداري الحكومي الذي ورثته أغلبها عن الدول الاستعمارية –خاصة الاستعمار الفرنسي– والذي يدعى بالدولة اليعقوبية ۞(l'Etat jacobin ou le jacobinisme). يمكن اعتبارها عائقا حقيقيا نحو التغيير. هذا الشكل من الجهاز الإداري الحكومي يتميز بالحكم المركزي الهرمي لسلطة القرار، والحكم بالتدرج الرئاسي والتخصص الضيق والرقابة العقابية (حسب ماكس فيبر).[1] مثل هذا النظام يعمل ويسعى لاحتواء كل شيء، وملاحقة وإحكام السيطرة على الجميع، نظام يحتفظ لنفسه بحق المنح والمنع، نظام لا مكان فيه للإرادة الحرة للمواطنين، بل قد لا يعترف بها مطلقا.

في هذا النظام تخضع مؤسسات وهيئات المجتمع المدني لسيطرة الجهاز الحكومي، فالجمعيات والنقابات والجماعات وغيرها، كلها تعمل لصالح الحكومة المركزية أو النظام (système) طوعا أو كرها، لأنها تكون دائما تحت الرقابة الأمنية المباشرة، مما يجعلها تعيد طرح نفس الرؤى وتقترح نفس الحلول وبنفس الآليات والأساليب مثلها مثل الحكومة أو النظام، فلا يسمح بنقدها، كأنها وحدها من تعرف ومن تقرر ومن يملك الحلول.

هذه الثقافة البيروقراطية امتدت إلى المجالس المحلية، التي من المفروض هي مجالس نيابية أو تمثيلية، أي تكون في علاقة مباشرة مع المواطن وهي التي تربط بينه وبين الجهاز التنفيذي ونقل انشغالاته، لكنها أصبحت هي الأخرى تعمل لصالح الحكومة المركزية. هذا ما شكل ولا يزال يشكل عائقا حقيقيا للتغيير نحو الأفضل، للتغيير نحو ممارسة الفرد لمواطنته

۞- Le **jacobinisme** est une doctrine politique qui défend la souveraineté populaire et l'indivisibilité de la République Française. Il tient son nom du club des Jacobins, dont les membres s'étaient établis pendant la Révolution Française dans l'ancien couvent des Jacobins à Paris.

تعني كلمة اليعقوبية اليوم عقيدة تميل إلى تنظيم السلطة بطريقة إدارية (بيروقراطية) ومركزية، تمارسها أو تديرها نخبة من الخبراء والتكنوقراطيين يوسعون اختصاصاتهم إلى جميع المستويات الجغرافية (كل المناطق داخل الدولة) وفي جميع مجالات الحياة الاجتماعية، من أجل جعلها موحدة، واستخدام اليعقوبية اليوم أصبح أمرا عفا عليه الزمن إلى حد ما. كما يكمن فهم اليعقوبية على أنها مذهب يعارض سياسات المجتمع المتنوعة؛ فهي إلى حد ما نوع من الايديولوجية الشمولية.

[1]- أنظر سمير مرقص. مرجع سابق. ص. 84-85.

بكل حرية وسيادية، للتغيير في أنماط التسيير العصرية في جميع المجالات، سياسية واقتصادية وثقافية...وهذا ما يغيب عن المواطن فرصة أخرى لتجسيد الديمقراطية الحقيقية والفعلية ومنه يحول دون بناء دولـة الحق والقانون.

هذا النوع من الحكومات تعتمد على فئة من الموظفين يزعمون أنهم وحدهم من يملك المعرفة الفنية والتقنية لإيجاد الحلول، هذه الفئة هي التي تدعى بـ: "التكنوقراطيين"، كل في مجال تخصصه. كي نفهم أكثر عمل هؤلاء ولماذا هم أيضا يشكلون عائقا أمام التغيير، نتأمل المثال التالي: "مثلهم مثل طبيب الأطفال الماهر الذي يعالج سوء التغذية لأحد الأطفال من الناحية الطبية بنجاح، ولكن يعاود هذا الطفل المرض لأن السياق الذي يعيش فيه هذا الطفل، وأقصد به السياق الاجتماعي والاقتصادي يؤدي إلى تكرار إصابة الطفل بالمرض مرة أخرى."[1] هذه الحالة تقاس على عمل الحكومة التكنوقراطية التي عادة ما تلجأ إليها الدول غير الديمقراطية، عساها تجد حلولا لأزماتها. إنهم يمثلون إعاقة حقيقية لأي تغيير. لماذا؟ للإجابة على هذا السؤال علينا أن نميز بين نوعين من التكنوقراطيين ونتأمل فيهما: هناك التكنوقراطيين القدامى والتكنوقراطيين الجدد.

القدامى هم ثمرة الدولـة المركزية لما بعد الاستقلال؛ فبدلا من أن يكونوا قادة أو قدوة للتحديث الثقافي والاجتماعي، ساروا عكس ذلك وعملوا على إعادة الطابع التقليدي للمجتمع. لهذا نجد هذه النخبة من التكنوقراطيين غير معنيين بمجالات التطوير الديمقراطي وتوسيع مجالات الحرية، بقدر اهتمامهم بتعظيم الربح والترقي الاجتماعي السريع في ظل قيم تقليدية، عملوا على المحافظة عليها بالرغم من أن التمرد عليها في لحظة تاريخية معينة قد يتيح لهم إمكانية التعلم والصعود الاجتماعي. هنا نستذكر ستيوارت مـل الذي، لا يعطي أهمية كبيرة للنمو الاقتصادي أكثر مما يولي أهمية لتنمية قدرات الإنسان الفكرية والأخلاقية.

[1]- سمير مرقص: **المواطنة والتغيير**. ص. 86.

ما زاد من تأزم وضعية الكثير من الدول، مجيء الحقبة النفطية "فإننا نجدهم بالتحالف مع البيروقراطية قد قاموا بفك الارتباط بالتصنيع والانخراط في الاقتصاد الريعي داخليا وخارجيا، وذلك في غياب قوى اجتماعية حقيقية[1]." كل هذه العوامل والممارسات ساهمت وأدت إلى عرقلة وإعاقة التغيير الحقيقي والطموح الذي تنتظره الشعوب.

لتأتي بعد ذلك فترة جديدة في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات من القرن العشرين، عرفت فيها انفتاحا سياسيا واقتصاديا جديدا، وتزايد نشاط المجتمع المدني، مع ظهور مشاريع تنموية وتغير في نمط التسيير الاقتصادي الذي بدأ يعرف انفتاحا وتحررا على اقتصاد السوق، صاحبه ظهور فئة جديدة من التكنوقراطين الجدد – النوع الثاني- وهم مختلفون نسبا عن القدامى، ولعل ما يميزهم عنهم هو نوعية التكوين المتميز المتاح لهم، وانفتاحهم أكثر على اللغات، والتحكم في التكنولوجيا والتقنيات الحديثة وخاصة لغة العصر "المعلوماتية" -التي تحدثنا عن أهميتها في العنصر السابق.

هذه الفئة الجديدة إذن من التكنوقراطين تعاملوا، هم كذلك، مع الواقع في إطار تقديم حلول تقنية، ربما منقولة، لكنها لا تراعي السياق الذي تتحرك فيه المشاكل التي يتعاملون معها. فما كانوا يقومون به هو محاولة نقل خبرات وتجارب منقولة أو مستوردة من الخارج ومحاولة تطبيقها محليا لكن دون مراعات السياق والشروط الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهذا ما يذكرنا مرة أخرى بمثال ذلك الطبيب. العيب لس في نقل خبرات وتجارب الغير ممن هم أفضل، لكن يجب مراعاة البيئة التي سوف تزرع فيها، ومراعاة شروط نجاحها. "المفهوم المستجلب هو نتاج خبرة على أرض الواقع في سياقه الذي ولد فيه. ومن ثم لابد من تهيئة الظروف الملائمة لإمكانية تحققه في واقعنا[2]." واقعنا أثبت فشل كل تلك التجارب المنقولة أو المستجلبة إلى يومنا هذا، وأمثلة ذلك كثيرة، أخص بالذكر ميدان التربية والتعليم، أين أصبح أطفالنا مثل فئران التجارب، وحال جامعاتنا ومستوى الطلبة خير دليل

[1]- سمير مرقص: مرجع سابق. ص. 86-87.
[1]- سمير مرقص: مرجع سابق. ص. 87.

على فشل الاصلاحات المحدثة في هذا القطاع، واستيراد نظام الـ: ل. م. د (L.M.D). ولعل أكبر قطاع تضرر من التجارب المنقولة، وهو قطاع استراتيجي، هو قطاع الفلاحة والزراعة وتربية المواشي، بالرغم من الامكانات الهائلة المادية والبشرية التي نزخر بها، بحيث كنا نصدر العديد من المنتوجات الفلاحية نحو أوربا، واليوم أصبحنا لا نؤمن قوتنا ونستورد كل شيء.

من كل ما سبق، نقول أنه لا يمكن فصل التاريخ عن السياسة، عن المجتمع، عن حياة الأفراد، عن ثقافتهم وعاداتهم، لأن حياة الإنسان الفرد هي عبارة عن مركب من عدة عناصر تتفاعل فيما بينها مشكلة مركبا لا يمكن الفصل بينها، وكل مجتمع يتميز عن الآخر بهده العناصر. هنا نستذكر ما قاله مونتسكيو في كتابه "**روح القوانين**" على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار لخصوصيات كل مجتمع في وضع القوانين والتشريعات. فأي مفهوم وأي مصطلح هو نتاج لحركة الناس ونضالهم عبر التاريخ، ليصبح حاضرا وعاملا مهما في واقعهم السياسي، ويصير مكونا أساسيا لثقافتهم، وعليه لا يصبح الأمر مجرد تحديث شكلي بل يتم تجاوزه إلى إحداث تغيير جذري. وهنا كذلك نستذكر جون ستيوارت مل الذي قال أنه ليس من الضروري أن نختار أفضل التقنيين وأكفأهم لتسيير شؤون الحكومة والقيام بالأعمال الإدارية، بل يجب تركم في ميدان تخصصهم في الميدان العملي والتكويني.

ومنه نقول إن كلتا الفئتين من التكنوقراطيين، وبالرغم مما يمتلكون من تقنية ومعارف وخبرات، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يحدثوا التغيير المرجو، بل بالعكس شكلا إعاقة حقيقية للتغيير ولا يزالون (للأسف). ألم يحن بعد الأوان لقراءة التاريخ قراءة عقلانية والاستفادة من دروسه، ألم يحن بعد الوقت لتجاوز التحديث الشكلي المزيف نحو الحداثة الحقيقية !؟

III. نحو تفعيل المواطنة:

تطرقنا فيما مضى إلى بعض الاختلالات التي أصابت الديمقراطية في الدولة الحديثة والمعاصرة، والتي جعلت المواطن يفقد الثقة فيها، وتطرقنا كذلك في العنصر الثاني إلى بعض العوامل والأسباب التي تعيق قوى التغيير. في هذا العنصر سنتوقف عند بعض الحلول العملية التي يجب تفعيلها، واللجوء إليها من أجل إعادة الثقة وجعل المواطن عضوا فعالا في المجتمع، من خلال حمله على المشاركة والاهتمام بالحياة السياسية، وأن يكون طرفا فعالا في النقاش العام والحر الذي هو أحد دعائم الديمقراطية الحقيقية في عصرنا. فكيف تمارس وتفعَّل هذه المواطنة في الميدان وفي الواقع المعيشي؟ كيف تلعب دورها في المجتمع والدولة لتحقيق ذلك التغير المرجو؟

تمارس المواطنة على ثلاثة مستويات أساسية في الواقع وهي[1]:

1) المشاركة السياسية؛ وهذا ما أشرنا إليه في بداية البحث في كل التعاريف الخاصة بالمواطنة، وكانت محل إجماع بين غالبية المنظرين والفلاسفة منذ اليونان. وهذا ما يتجسد في مشاركة المواطن في الحياة السياسية للدولة وفي بناء مؤسساتها السياسية والاجتماعية.

2) المشاركة في النقاش العام والحوار داخل المجتمع مع غيره من المواطنين، وتبادل وجهات النظر في كل القضايا والمسائل التي تهمهم وتجمع بينهم. هذه الممارسة ظهرت وبرزت أكثر في القرن التاسع عشر، وهذا ما رأيناه مع جون ستيوارت مل. أصبحت فعالة أكثر في وقتنا الحالي، كما تجلى ذلك مع جون رولز وهابرماس، بعدما أن تبين أن الديمقراطية لا تنحصر في العملية الانتخابية فقط.

3) المستوى الثالث والأخير؛ والذي يتمثل في الممارسة المحددة لهوية الاجتماعي-السياسي (les pratiques d'identification socio-politiques) وذلك من خلال تحديد انتمائه إلى جماعة كعنصر فيها من خلال أصوله العائلية، والمنطقة التي يعيش فيها، والثقافة

[1]- John Pitseys : **Démocratie et citoyenneté**. P.43. (هذه المستويات اقتبستها من كتاب)

التي يدافع عنها وينتمي إليها، واللغة التي يتكلمها... وهي كلها محددات هوية كل مواطن تميزه عن غيره، بالتالي عليه أن يدافع عنها ويمارسها حتى لا يحرم منها وبالتالي تندثر وتزول.

تحدد هذه المستويات الثلاثة، إن هي مورست بصورة طبيعية وبدون عوائق وموانع، طبيعة النظام السياسي للدولة "الديمقراطية" لا محال. وهذا ما يقودنا هنا إلى الحديث عن "**المواطنة الديمقراطية**". إن أول ما تبنى عليه هذه المواطنة الديمقراطية هو ذلك المبدأ المفقود الذي أشرنا إليه في بداية هذا الفصل، "**الثقة**". يجب إعادة الثقة المفقودة بين المواطن وحكومته، وحتى بين المواطنين فيما بينهم، من أجل تقوية التآزر والتعاضد والتضامن فيما بينهم، لأن دون ذلك لا يمكن قيام حوار ولا نقاش عام –كما في المستوى الثاني– الذي هو شرط أساسي لتفعيل الديمقراطية الحقيقية التي يشارك فيها الجميع.

ومنه، فالديمقراطية تحتاج إلى إجماع عام بين المواطنين المتحاورين لكن مع مراعاة مبدأ التعددية السياسية (pluralisme politique) والحق في الاختلاف. لأن المجتمع الذي يترسخ فيه مثل هذا التقليد ويسير وفق هذا النهج السياسي، يكون لديه مصدر هائل للطمأنينة والاستقرار والتقدم. فهو يمتلك منهجا آمنا لتحديد من سيتولى السلطة، ولإحداث تغييرات في بنية هذه السلطة.[1]

لبلوغ هذا المستوى من الممارسة والفعل، على الديمقراطية، أو بالأحرى على المواطنة الديمقراطية، أن تقوم وتؤسس على مطلبين مهمين وهما: المساواة (L'égalité) والعقلانية (Rationalité). ماذا نعني بهذين المطلبين؟ *"احترام المساواة السياسية هو الذي يضمن لنا أن القرار لما يتخذ لن يكون إلا بطريقة ديمقراطية. تطوير وترقية هذا القرار بأكثر عقلانية ممكنة هو في حد ذاته شرط مهم، بل وربما ضروري كي تستمر القواعد الجماعية في تحقيق المصلحة العامة."* [2]

[1]- عادل مصطفى: **فقه الديمقراطية**.. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. ط.1. 2012 .ص. 31

[2]- J. Pitseys : **Démocratie et citoyenneté**. p. 44

هذا ما يتحقق لما تشارك الأغلبية في العملية السياسية (انتخابات) على قدم المساواة، فإن ذلك سيعطي الشرعية لنظام الحكم، وما يعطيه المشروعية والمعقولية هو ذلك النقاش والحوار العام الذي يشارك فيه الجميع. فكيف للقرارات التي تتخذ في مثل هذا الجو وتحت مثل هذه السلطة أن لا تكون عقلانية؟ وهذا حتما ما سيعيد الثقة بين المواطن والحكومة أو بين الحاكم والمحكوم، خاصة لما تتجسد فعليا فكرة التمثيل النيابي.

نجاح هذه العملية يكون مرهونا أيضا بوسائل أخرى خارجية، في مقدمتها وسائل الإعلام أو الصحافة بكل أنواعها، لكن يجب أن تكون حرة ومستقلة. لقد عرف هذا القطاع تطورا كبيرا في أيامنا، نوعا وكما، وأصبح تلعب دورا مهما وفعالا في عملية التغيير والتوجيه التي تحدثه عبر العالم، وأصبحت المعلومة تنتشر بسرعة البرق. لقد أخذت الصحافة اليوم اسم السلطة الرابعة –إضافة إلى سلطات الدولة الثلاث– نظرا لقوة تأثيرها، وتحدد أهميتها في عدة عوامل نذكر منها:

- **العامل الأول**؛ المساهمة المباشرة لحرية التعبير عموما ولحرية الإعلام خصوصا في نوعية نمط حياتنا.[1] غياب إعلام حر وانعدام حرية التعبير والمناقشة يجعل من المجتمع غارقا في الخرافات والظلمات –وكنا قد أشرنا إلى نتائج حرمان حرية الفكر والمناقشة مع مـل في القسم السابق من البحث– وهذا ما يؤثر سلبا على المستوى المعيشي للأفراد، وفي قدرتهم على العمل والفعل. فيكون بذلك مجتمعا متخلفا يناشد فقط الركود والاستمرار على ما هو قائم.
- **العامل الثاني**؛ للصحافة دور إعلامي عظيم، تساهم في نشر العلم والمعرفة وتمارس في عملية النقد.[2] وسائل الإعلام هي النافذة التي منها نلج إلى كل المعارف والعلوم والاختراعات والاكتشافات الحديثة. إذ بفضلها تنتقل من مجتمع لآخر، ما يسمح لها

[1]- Amartya sen : **Idée de justice**. Traduit de l'anglais par Paul chemla avec la collaboration d'Eloi Laurent. Champs essais. Flammarion 2012. Paris. P. 400.
[2]- Ibid. P. 400.

بالانتشار الواسع، وهذا ما يجعل الفائدة تعم أكثر. لكن ما نلاحظه في مجتمعنا أن هذه المجلات والصحف حتى لا تصل إلى قرائها، بل لا يُسمح لها بالدخول. كما يمارس الإعلام كذلك عملية مهمة جدا في بلورة الأفكار وتمحيصها، إنه النقد، نقد الأفكار والنظريات المطروحة من طرف مختصين من أجل اختبارها ومعرفة مدى مقاومتها وتحملها لمختلف الانتقادات حتى تستمر وتدوم وتفرض نفسها وتقبل من طرف الجميع.

- **العامل الثالث**؛ الإعلام الحر له وظيفة وقائية جد مهمة: إنه يمثل صوت من لا صوت له من المقهورين والمهمشين والمحرومين.[1] كثيرا ما تعاني فئات كبيرة من المجتمع في صمت، لا يسمع بهم أحدا. فلولا الإعلام الذي يسلط عليهم الضوء لما سمع بهم أحدا، ولما اهتم به بحالهم أحد، فكم من شعوب مقهورة تم إنقاذها وتغيير قدرها بفضل الإعلام الذي رفع الستار عنهم ، فتغير حالهم واستعادوا حقوقهم أو بعض منها على الأقل، وكم من أقلية تم إنقاذها من ويلات الحروب والمجاعة والاضطهاد، بعد أن أشهر الإعلام بقضيتهم. هذا كله يحمل الكثير من الحكومات على تغيير وتعديل سياستها تجاه هؤلاء، بعد أن علمت أن الإعلام بالمرصاد لها.

- **العامل الرابع**؛ حرية التعبير عامل مهم وأساسي في التأسيس لقيم جديدة عقلانية ومستقلة عن السلطة التقليدية، وهذا ضمن مسار من التفاعلات بين المواطنين، يلعب الإعلام دورا بارزا في هذه العملية.[2] كم من مجتمع بقي حبيس سلطة التقاليد القديمة البالية. الإعلام والمعلوماتية والعولمة، ثالوث العصر، لا مفر منها. تقوم وسائل الإعلام بفتح نقاشات وحوارات حول جملة من المسائل التي تميز العصر، من أجل وضع والتأسيس لنمط عيش جديد أو لقيم اجتماعية جديدة تماشيا مع العصر؛ كموضوع قانون الأسرة، حقوق المرأة، المساواة بين الجنسين، مسألة العلمانية... إلى غيرها من المواضيع التي تهم الإنسان المعاصر.

[1]- Amartya sen : **Idée de justice**. p. 400
[2]- Ibid. P. 400 - 401.

● **العامل الخامس والأخير**؛ إذا كان هناك إعلام يعمل بصورة جيدة، فإنه بإمكانه إدارة عملية النقاش والحوار العام المبرر بكل سهولة وذلك من أجل تحقيق العدالة.[1] نعم، لقد انطلقنا منذ البداية بفكرة وجود صلة وثيقة بين فكرة العدالة وممارسة الديمقراطية. ومنه نستنتج أن الإعلام ليس مهما فقط للديمقراطية بل للعدالة كذلك۞ "العدالة بدون نقاش يمكن أن تتحول إلى أغلال"[2]. وسائل الإعلام في عمومها إذن، تلعب دورا محوريا في توجيه الرأي العام وتنويره، بشرط توفير جو من الحرية والاستقلالية.

بعد كل هذا، هل يمكن القول أن الرهان الحقيقي اليوم هو إشراك المواطن والأخذ برأيه في كل المسائل وفي جميع المناسبات من أجل إثراء عمل الحكومة بخبرات أخرى جديدة؟ نعم، تعرف الكثير من الديمقراطيات اليوم هذا النوع من النقاشات، نقاش من شأنه تجاوز تلك الصورة التقليدية للدولة التي يتم فيها توظيف مسؤولين وموظفين (التكنوقراطيين) على أساس كفاءتهم وخبرتهم، ظنا منهم أن هذا كاف لضمان السير الحسن لأجهزة ومؤسسات الدولة، ووضع أفضل القوانين والتشريعات. "بفضل التكنولوجيا الحديثة، أصبح من الممكن أن يستقي (puiser) المعلومات من بين العديد من الأخصائيين خارج الحكومة والابتعاد بذلك عن النموذج الهرمي التقليدي."[3] وهذا هو الدور الذي ينبغي أن تلعبه وسائل الإعلام التي عليها أن تكون منبرا للنقاش الحر والموضوعي. كما يمكن فتح فضاءات أخرى على الشبكة العنكبوتية أين يستطيع المواطنون طرح اقتراحاتهم وانشغالاتهم، وهو العمل الذي قام به الرئيس الأمريكي الأسبق باراك أوباما على الموقع (we the people)[4]. لكن هذه العملية تبدو محدودة نسبيا مقارنة بوسائل الإعلام التقليدية.

---

[1]- Amartya sen : **Idée de justice**. p. 401

۞ – هنا لابد أن نشير إلى الدور السلبي الذي تلعبه وسائل الإعلام في الدول غير الديمقراطية، في عملية التحول الديمقراطي التي تطالب بها الشعوب وانحيازها للسلطة من خلال تعتيم الحقائق، وتشويهها في الكثير من الأحيان، هذا ما يعيق عملية التغيير وتعطلها.

[2]- Amartya sen : **Idée de justice**. p. 401

[3]- Y. coatanlem: Opcit- P. 210.

[4]- Ibid. p. 211.

بهذا لا تكون المواطنة مجسدة في تلك العملية التي يستنجد بها مرة واحدة كل أربعة أو خمسة سنوات أثناء العمليات الانتخابية، حين يسعى كل واحد من رجال السياسة إلى محاولة استمالة المواطنين لكسب أصواتهم، ثم يدير لهم ظهره بعد ذلك. المواطنة هي التي يجب أن تقوم بتشغيل الحكومة وجعلها تعمل بأكثر شفافية من خلال ممارسة حقها سواء في الرقابة و النقد والإسهام باقتراحات جديدة، ومن خلال خلق فضاء متعدد النشاطات يساهم فيه كل واحد منهم حسب مجال تخصصه، وهذا ما يعرف بعمل ونشاط المجتمع المدني، الذي يطرح نفسه اليوم كبديل لتنشيط وتفعيل عمل المواطنة، ووضع حد للوبيات والعصابات المافيوية التي تخدم مصالحها الضيقة فقط. إنها أحد أهم الوسائل والطرق التي نحسن ونفعل عمل الحكومة في عصرنا حتى تكون في خدمة الوطن والمواطن فعلا.

إن رهان عملية المناقشة العامة والحوار التي طرحت نفسها كبديل اليوم، قد يؤدي إلى إبداع سياسات عامة جديدة يشترك فيها المواطن والحكومة معا. فهل يمكن القول أن قواعد وأسس الديمقراطية في طريقها نحو التغير واستبدالها بأخرى أفضل منه؟

الفصل الثالث عشر:

المواطنـة والتغـيير

كنا قد توصلنا فيما مضى إلى أن المواطن والمواطنة يشكلان الركيزة الأساسية في عملية البناء الديمقراطي التي تهدف إلى التأسيس لدولة الحق والقانون. إلا أن الديمقراطية هي الأخرى أصابها عدم التوازن ، وتثير العديد من التساؤلات وتعرف نوعا من التشويش في مبادئها الكبرى، وطفت إلى السطح عدة قضايا وإشكالات تخص دور المواطن في العملية السياسية، وغيرها من الاشكالات التي تمس جوهر الديمقراطية في عصرنا الحالي، والتي لعلها تعيد التوازن إلى المجتمع، وتحيي تلك الثقة المفقودة بين المواطن والدولة.

إن أكثر ما يشوش على الديمقراطية في عصرنا، هو كثرة القوانين والتشريعات التي لا تحضى بأي تطبيق، مما يدل على فقدان الدولة القدرة على بسط سلطتها وفرض احترام قراراتها (دولة ضعيفة)؛ حياة سياسية تسودها الصراعات بين جماعات النفوذ والمصالح؛ النظر إلى العمل السياسي وكأن الغاية منه هو البحث عن حلول وسطية بين مطالب هذه الفئات، ومطالب فئات أخرى؛ تفضيل السياسات العطوفة (Compassionnelles) على السياسات العقلانية؛ تراجع الديمقراطية التمثيلية أو النيابية لصالح الديمقراطية التشاركية ذات الطابع التعزيمي الطقوسي (Incantatoire)...[1] كل هذه الأعراض التي أصابت الديمقراطية في عصرنا، يدعونا للبحث من جديد عن مكمن الخلل ونفتش عن مبادئها وأسسها الجوهرية التي وضعها، بصفة خاصة، فلاسفة الأنوار الذين ابتكروا عدة مفاهيم ومصطلحات للنظرية الديمقراطية، والتي لا تزال سارية إلى يومنا هذا.

هذا ما سنقف عنده في هذا الفصل، خاصة ونحن نمر بأزمة سياسية عميقة أثرت على كل أركان الدولة وعلى حياة المواطنين، وذلك بسبب ابتعادنا عن تلك المعايير

[1] - ريمون برودون: **أبحاث في النظرية العقلانية – العمل الاجتماعي والحس المشترك**. ترجمة: جورج سليمان. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. ط. 1. 2010. ص. 327

الأساسية للنظرية الديمقراطية، ولعل أولى هذه المبادئ أن يكون الشعب هو صاحب السلطة المطلقة والسيادة. لهذا، فإنه من الضروري استعادة هذه المعايير، أو على الأقل البعض منها، لعلنا نجد فيها شفاء لوطننا المريض، ومن أجل استعادة الثقة بين المواطنين وبين الدولة.

كيف يمكن، إذن، تطبيق أو تفعيل هذا المبدأ الأساسي الذي أشرنا إليه هنا؟ وما هو التحدي الحقيقي الذي ينتظر الممارسة الفعلية للديمقراطية في مجتمعاتنا؟ هل الديمقراطية تنحصر في العملية الانتخابية التي يشارك فيها الناس أو يدعون إليها في كل موعد، أم هي أكثر من ذلك؟ خاصة وأن الديمقراطية في أيامنا أصبحت مطلب جميع شعوب العالم ولم يبق منحصرا على الغرب وحده.

I.ممارسة الديمقراطة:

نعم لقد كثر الحديث في السنين الأخيرة عن الديمقراطية، وهذا ما خلق لبسا كبيرا حول هذا المفهوم. والشيء الملاحظ كذلك هو الانقسام بين من يؤيد نشر الديمقراطية ولو بالقوة، أي فرضها، على الدول غير الغربية ولو كان ذلك في صالحها، وبين من يرفض ذلك احتراما لخصوصيات كل دولة. نعم إنه طرح غريب وموقف مثير من كلا الطرفين، وكأن الديمقراطية هي من الغرب وللغرب فقط، وليست تعبيرا أصيلا عن إرادة وسيادة الشعوب.

المفهوم القديم للديمقراطية كان مرتبطا بالدرجة الأولى بالعملية الانتخابية أو الاقتراع أو الاستفتاء؛ وإذا أخذنا بهذا المفهوم، نقول أن كل دول العالم تقريبا هي دول ديمقراطية بما فيها الدول الديكتاتورية، التي هي من أحرص الدول على تنظيم الانتخابات والسهر على إنجاحها بنسبة مشاركة عالية جدا. لكن إذا أخذنا بالمفهوم المعاصر للديمقراطية، القائم على حرية المناقشة واحترام رأي الأقلية، وتكريس الإرادة الحرة للمواطنين، فإن القليل من الدول

تكون ديمقراطية ينطبق عليها هذا المفهوم. فكلما زاد اتساع مفهوم الديمقراطية في عصرنا كلما تقلص عدد الدول الديمقراطية، وتقلصت معها الممارسات الفعلية للديمقراطية الفعلية.

لقد أصبح يُطلب من الديمقراطية اليوم، وبحسب تعبير جون رولز "**ممارسة التفكير العمومي**" "**مراس التدارس العام**" (L'exercice de raisonnement publique) على أوسع نطاق ممكن. هذا هو الفهم والتحدي الجديد للديمقراطية في الفلسفة السياسية المعاصرة. إنها ممارسة، إنها الذكاء الجماعي.

إن الفهم الجديد الذي تحمله كتابات كل من جون رولز[1] ويورجن هابرماس[2]، بصفتهما أبرز الفلاسفة السياسيين المعاصرين، للديمقراطية وممارستها الفعلية مع مجموعة أخرى من المفكرين، والأدبيات الجديدة في الغرب، يستوقفني هنا من أجل التأمل ولو بصورة يسيرة في نظرتهم للديمقراطية. فبالرغم من الحرية التي يتمتعون بها، وبالرغم من قول بعضهم بنهاية التاريخ (فوكوياما فرنسيس) إلا أنهم لا يزالون يبحثون ويتناقشون حول أحسن وأفضل النظريات التي تجسد الديمقراطية المثلى.

رولز في كتابيه "**نظرية في العدالة**" و "**اللبرالية السياسية**" يؤكد أن نقطة قوة "**الديمقراطية التداولية**" (la démocratie délibérative) هي فكرة المداولات في حد ذاتها، لما يقوم المواطنون بعملية المداولات والمناقشات، فإنهم يقومون بعملية تبادل وجهات النظر ويتناقشون حججهم المختلفة حول المسائل السياسية التي تخصهم. أما إسهام هابرماس في عملية النقاش العام "**التفكير العقلاني العمومي**" هو أوسع من إسهام رولز وفكرة (le raisonnement publique)، وهذا باعتراف من رولز نفسه. كيف ذلك؟

هابرماس يقدم ديمقراطية مباشرة هي "**الديمقراطية الإجرائية**" (démocratie procédural). كان طرحه قويا ومؤثرا في توضيح دور وأثر عملية النقاش العام في المجتمع؛

[1]- أنظر رولز نظرية في العدالة، والليبرالية السياسية.

[2]- أنظر يورجن هابرماس الفضاء العمومي (espace publique) و (archéologie de la publicité comme dimension de la société bourgeoise...)

إذ نجده يربط في كتابه "**نظرية الفعل التواصلي**" بين الديمقراطية والنقاش أو الحوار العام داخل المجتمع. "ربط الديمقراطية بنظرية المناقشة والحوار التي لا تنفصل في حد ذاتها عن التواصل أو الفعل التواصلي، ويتفق المتحاورون على التنسيق بين برامج عملهم وذلك من خلال التفاعلات التي تتم بينهم والتي يؤكدها التواصل."[1] المناقشة والحوار ضروريان بحيث يمكنان المواطنين من التعبير عن آرائهم وأفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والدينية والعرقية، من دون خوف ومن دون حسابات ضيقة، فقط يكفي أنه يؤمن ويشعر كل واحد بأنه مواطن ينتمي إلى تلك الجماعة أو الوطن وذلك هو أهم شيء، وهو لب وجوهر الديمقراطية والحكم بالمناقشة، خاصة لما ينتهي الحوار والمناقشة بالتفاهم والإجماع على حلول وبدائل يتفق حولها الجميع. وهذا ما جعل من إسهام هابرماس أكثر حسما في توضيح الأثر العميق للنقاش والحوار العام، لسيما حين نجد أنفسنا نعيش ازدواجية الخطاب السياسي، بين تيارين متناقضين، تيار يعمل على الحفاظ على الوضع القائم بشتى الوسائل، يلجأ إلى استخدام اسلوب ولغة خاصة به، كالحديث عن الثوابت الوطنية، الوحدة الوطنية.. ويستخدم في ذلك اسلوب الترغيب والقهر والإكراه. وتيار مجدد ومحدث يريد مسايرة العصر، حامل لخطاب حضاري، يعتمد على النقاش والحوار، يهدف إلى تحقيق الحرية والعدالة.

يقدم لنا امارتيا سن نموذجا أو مثالا من الحوار والنقاش بين رولز وهابرماس حول الديمقراطية والليبرالية. لاحظ هابرماس أن نظرية رولز تعطي الأولوية للحقوق الليبرالية التي "تحجب نوعا ما المسار الديمقراطي"، ويدرج ضمن لائحة الحقوق التي يريدها الليبراليون "حرية المعتقد والضمير.. حماية الحياة والحرية الشخصية وحق التملك". إدراج حق التملك هنا لا يتناسب مع موقف سابق لرولز أعلنه حول الموضوع، لأنه لم يدافع عن أي حق عام في التملك في كل أعماله، حسب علمي."[2] هكذا يجب أن يكون الحوار والنقاش والنقد،

[1]- أبو النور محمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل**. التنوير للطباعة والنشر. بيروت 2012. ص. 191.
[2]- Amartya Sen :**Idée de justice**. P. 388.

وهكذا يجب أن يكون التفاعل العام للمواطنين، والذي يجب أن ينتهي بالاتفاق والتفاهم حول مبادئ مشتركة والتي من شأنها التأسيس لدولة ديمقراطية عادلة، دولة الحق والقانون.

مفهوم الديمقراطية على أنها حكم بالنقاش والحوار هو مفهوم عصري مقبول (Gouvernement par la discussion) في الفلسفة السياسية المعاصرة، وهو ما كنت قد اصطلحت عليه من قبل بالذكاء الجماعي الذي حل محل الأساليب القديمة الممارسة من طرف الدول، ذكاء يساهم فيه جميع المواطنين عن طريق الحوار والنقاش الحر، رغم ما يثيره أحيانا من توترات بين مختلف أطياف المجتمع حول الديمقراطية ونظام الحكم، حول العدالة والحرية وغيرها. لكن رغم ذلك هناك من يتمسك بالطرح القديم على أن الديمقراطية جوهرها يتحدد في العملية الانتخابية. لكن أية انتخابات؟ انتخابات مفتوحة حرة ونزيهة، وهو الإجراء المعمول به حتى اليوم. لكن حصر الديمقراطية في العملية الانتخابية وحدها غير كاف، وقد يكون سلاحا ذا حدين، لأن مستوى الانتخابات يحدده مستوى الأفكار والنقاش والحوار الذي يسبقها. فكلما سادت هناك حرية النقاش والحوار كلما كان الوصول للمعلومة مكرسا ومحترما من طرف الجميع، ومنه حتما ستكون العملية الانتخابية ذات مصداقية، وتعبر حتما عن إرادة المواطنين الحقيقية. وهذا ما يؤكده هابرماس في كتابه التقنية والعلم كإيديولوجيا "على أن النموذج المرغوب فيه للديمقراطية هو الذي يمكن كل المواطنين من التعبير عن أفكارهم وانتماءاتهم الثقافية والعرقية، ويمكنهم كذلك من التفاهم على اقتراحات مقبولة من الجميع؛ هذا النموذج لا يمكن له أن يتأسس إلا إذا ارتبط بالمناقشات العمومية."[1] وهذا ما أشرنا إليه في عدة مواضع من هذا القسم من البحث، حول دور النقاش العام داخل المجتمع في العملية السياسة وتحقيق الديمقراطية الفعلية. فمتى نصل نحن إلى تحقيق ذلك؟

[1]- يورجن هابرماس: **التقنية والعلم كإيديولوجيا**. نقلا عن أبو النور حمدي أبو النور حسن. مرجع سابق. ص. 189

إن أعظم وأهم مبدأ نصل إليه هنا، والذي تقوم عليه الدولة الديمقراطية في عصرنا، والذي يمكن اعتباره شرطا لما ذهب إليه رولز وهابرماس، والذي من دونه لن يكون هناك حوار ولا نقاش عام في المجتمع، إنه مبدأ "**الحرية**". مبدأ تحدثنا عن أهميته مع مونتسكيو في القسم الثاني من البحث، وجعل منه مـل مبدأ للعدالة، وربطه بالنفعية كمعيار أول لجميع القيم، وهذا ما رأيناه في القسم الثالث. لنعد إلى أهمية هذا المبدأ مع فيلسوف معاصر ومرموق كانت له عدة إسهامات في الفلسفة السياسية؛ إنه "**كارل بوبر**."

الدولـة عند **بوبر** تقوم على معيارين اثنين متلازمين هما "الحريـة والديمقراطيـة"، أي يجب أن تكون الدولة حرة وديمقراطية. يقول بوبر في محاضرة ألقاها سنة 1958 "تكون الدولة حرة من الناحية السياسية إذا كانت مؤسساتها السياسية تُمكِّن مواطنيها من الناحية العملية من تغيير حكومة قائمة دون سفك الدماء، متى كانت الأغلبية راغبة في ذلك."[1] وفي محاضرة ثانية عن الدولـة والديمقراطية، يؤكد بوبر على أن الديمقراطية هي القدرة على إقالة الحكومة دون إراقة الدماء، قبل أن تتولى حكومة أخرى زمام الحكم. ومنه نقول أن الحرية الانسانية التي هي ملازمة للدولة الديمقراطية، هي حرية العقل بالدرجة الأولى، حرية الإيمان والضمير، حرية الرأي والاجماع لتبادل الرؤى، حرية الصحافة كوسيط للاتصال، أو كسلطة رابعة. بغير هذه الحقوق لن يعود الأفراد أحرارا للارتقاء، وسيحرم المجتمع من جهدهم ومواهبهم وأفضل إسهاماتهم الممكنة. وأنت حين تسلب الانسان حرية عقله وتتولى عنه مهمة أخذ القرار، فأنت تعفيه أيضا من المسؤولية وتسلبه الإحساس بالصالح العام، وتثبت فيه روح السلبية والاكتفاء بالعمل اليسير. إنك تحمله على أن يتبنى أسلوب العمل الدفاعي الذي لا يهدف إلا إلى تجنب عقاب التقصير، وهذا ما يقتل فيه كل مبادرة أو مغامرة نحو الابداع والتغيير.

[1] - كارل بوبر؛ **في الحرية والديمقراطية**. ترجمة عقيل يوسف عيدان. مركز الحوار للثقافة (تنوير) الكويت. ط. 1. 2009. ص. 07 . هذا النص نقلته من تقديم هذا الكتاب والمأخوذ من كتاب: Karl Popper: **All life is problem solving**.

لنعد من جديد إلى بوبر وإلى كتابه "**الحياة كلها حلول لمشاكل**" أين أقر بأن هناك في الواقع شكلان من أشكال الدول أو الحكومات؛ "تلك التي يمكن فيها التخلص من الحكومة دون سفك للدماء، وذلك عن طريق التصويت، وتلك التي لا يمكن أن يحدث فيها هذا."[1] الشكل الأول هو ذلك الذي يطلق عادة على الدولة الديمقراطية، والشكل الثاني يدعى بالدولة الديكتاتورية أو الاستبدادية. لكن المشكلة لا تكمن في التسمية بل في كيفية تغيير الحكومة أو نمط الحكم (النظام–système). إنه لب المشكلة.

II. نحو عقد مدني جديد:

كنا قد تطرقنا في العنصر الأول من الفصل السابق – المواطنة وفقدان الثقة– إلى أن كل المنظمات وكل التجمعات مهما كان نوعها تبنى وتؤسس على عقد بين مختلف الأطراف بصورة متوازنة وعادلة؛ وقلنا أن الحالة الوحيدة التي يكون فيها العقد غير متوازن هو ذلك الذي يربط بين المواطن والدولة المعاصرة، والسبب يكمن في عدم التوازن بين واجبات وحقوق المواطن، إذ يرى هذا الأخير واجباته تجاه الدولة أكثر من الحقوق التي يتلقاها، بل وتكون في ارتفاع متزايد يوما بعد يوم. هذا ما دفع بالكثيرين إلى انتقاد هذا العقد، بل هناك من رفضه في أن يكون هو الأساس في قيام الدولة، وهناك من ذهب إلى طرح عقد من طبيعة جديدة. نحن لا نذهب في هذا الاتجاه وليس هذا هو هدفنا؛ لا نبحث عن هذا النموذج الجديد، لكننا سنعمل على البحث عن كيفية إعادة التوازن وتجاوز ذلك الاختلال بين طرفي العقد، حتى يحقق الفرد مواطنته بصورة عقلانية وعادلة.

العقد الاجتماعي، كما هو معروف وكما نظر له رواده (هوبز، لوك، روسو)، اتفقوا كلهم على ضرورة مغادرة الانسان للحالة الطبيعية نحو الحالة المدنية أو السياسية، وذلك بعد اتفاق بين أفراد المجتمع بهدف حماية مصالحهم الجزئية من طرف هيأة سياسية جديدة تتشكل وتظهر على أعقاب ذلك الاتفاق؛ لكن بشرط أن لا يكون هناك تجاوزات ولا

[1]- كارل بوبر: **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**. ترجمة د. بهاء درويش. الناشر؛ منشأ المعارف الاسكندرية. مصر. 1994. ص 214.

اعتداءات بين أطراف العقد، بل لا بد أن تكون العلاقة هي علاقة تفاعل ومشاركة، لأن الهدف والغاية من هذه الهيأة السياسية التي ستدعى "الدولـة" هو التعبير عن إرادة المواطنين وتجسيدها في أرض الواقع وحمايتها.

حديثي هنا لا يكون حول حيثيات هذا العقد، ولا عن وصف كل فيلسوف للحالة الطبيعية وغيرها من المسائل المرتبطة بنظرية العقد الاجتماعي، بل سيكون عن الانسان، عن الفرد، الذي أصبح مواطنا داخل الدولـة التي تسيرها قوانين وهيئات ومؤسسات. هذا المواطن، وفي الكثير من المجتمعات، تعرض ولا يزال يتعرض لاعتداءات وتجاوزات من طرف السلطة الجديدة التي تعاقد معها لحمايته. هنا يبدأ الحديث عن العقد الجديد الذي أريد الحديث عنه، إنه حديث عن إنسان ما قبل حالة المواطنة وإنسان حالة المواطنة. الحالة الأولى هي حالة الدولة المستبدة التي تسلب رعاياها مواطنتهم، دولة لم تحترم بنود العقد مع أفرادها، هذا ما خلق حالة اللاتوازن تلك؛ أما الحالة الثانية هي حالة الدولـة الديمقراطية التي فيها يعيش المواطن مواطنة ديمقراطية حقيقية. وعليه سأحاول إظهار كيف نجعل من هذه المواطنة واقعا ملموسا وفعالا، والانتقال بالفرد من حالة ما قبل المواطنة إلى حالة المواطنة، كما انتقل به فلاسفة العقد الاجتماعي من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، ويكون ذلك عبر محطتين أو مرحلتين أساسيتين هما:

- إعادة نقل المواطن نحو المجتمع السياسي، بمفهومه الصحيح، وتحويله من مجرد مواطن مقيم، حسب الفهم التقليدي للمواطنة، التي كانت تعتمد على عنصر الإقامة كما لدى اليونان، إلى مواطن فعال ومشارك في الحياة السياسية والاجتماعية، حسب المفهوم المعاصر.
- تفعيل هذه المواطنة القاعدية، وعدم التمييز بين أفراد المجتمع مهما كان لونهم أو دينهم أو عرقهم.. وتوسيع دائرة المشاركة إلى مختلف الميادين الخاصة بحياة الأفراد

الاقتصادية والثقافية والاجتماعية.. مع الحرص على عدم العودة من جديد إلى مرحلة ما قبل دولة المواطنة. هذا هو العقد الجديد الذي نريد الحديث عنه.

المرحلة الأولى؛ إعادة نقل المواطن من جديد نحو المجتمع السياسي، والكف عن استدعائه في المواعيد الانتخابية فقط وعدم معاملته كالقاصر. كنا قد أشرنا فيما مضى إلى أن المواطن في الدول غير الديمقراطية يعيش على الهامش ولا يقام له أي وزن إلا في المواعيد الانتخابية، إنه الشكل الوحيد –تقريبا– الذي يمارس فيه مواطنته، وهي مواطنة غير مكتملة لأنها تشبه تلك التي كانت تمارس لدى اليونان القدامى، إذ كان القلة القليلة من أفراد المجتمع هم من يتمتعون بالمواطنة ما دون ذلك فهم عبيد أو رعايا. هذا الإجراء لا يزال يمارس من طرف العديد من الدول في أيامنا، فهي تنظر إلى مواطنيها وتعاملهم كرعايا وكقصر، إذ يتمتعون بالإقامة والجنسية ويدعون للمشاركة في الانتخابات فقط. هكذا هو حال الإنسان في الدول غير الديمقراطية.

العقد هنا مختل وغير عادل، لأن الدولة مهمتها تكمن في التعبير عن إرادة وطموحات المواطنين ورغباتهم، وتجسيدها في الواقع وحمايتها. وخلاف ذلك يعني أن الدولة مستبدة، وأن الإنسان يعيش في حالة ما قبل المواطنة، وهذا ما يدعوا إلى إعادة التأسيس لمجتمع سياسي جديد يكون فيه المواطن عضوا فعالا من خلال مشاركته الفعلية في الحياة السياسية، واحترام الطرف الآخر لإرادته ولحريته.

الحرية هي أغلى ما يمتلكه الإنسان، هي أكبر الفضائل، هي الخير الأسمى الذي يتمتع به والذي يحققه له السعادة. هكذا عبر عنها كل من مونتسكيو وجون ستيوارت مـل. وعليه فمن واجب كل مواطن أن يعمل من أجل التغيير والخروج من هذه الوضعية، أي الخروج من حالة ما قبل المواطنة إلى حالة المواطنة الفعلية؛ التغيير يأتي بتحرك الناس، ومتى تحرك الناس، أي متى يمارسون مواطنتهم، سيحدث التغيير من دون شك، تماما كما فعل إنسان الحالة الطبيعية الذي تحرك وتعاقد مع غيره.

على الناس، وعلينا جميعا، التحرك والاتحاد من أجل فرض ممارسة مواطنتنا على أكمل وجه، وأن نكون أعضاء فاعلين والمشاركة في القرارات التي تتخذ. "إن المهام الأساسية لأي إصلاح سياسي دفع المواطن إلى أن يكون مشاركا وفاعلا، ولن يتأتى ذلك بغير تحسين فرص حصول المواطن على حقوقه وإتاحة مساحة ممكنة كي يمارس أدوار محاسبة ورقابة حول موضوعات تمس حياته المباشرة."[1] ولعل أول عمل قام به مل هو إصلاح البرلمان وتحديد مهام وصلاحيات النائب، لأنه هو المنبر الأول الذي يستطيع المواطن ممارسة مواطنته من خلال مشاركته – عن طريق نوابه أو ممثليه– في النقاش العام حول القضايا التي تخصه، وهذا ما قد يحقق له ذلك التوازن المفقود بين حقوقه وواجباته.

المرحلة الثانية؛ والتي هي مرحلة المواطنة. تبدأ هذه المرحلة حيث تنتهي الأولى؛ أي من خلال تفعيل المواطنة القاعدية، ودعوة الجميع للمشاركة، دون تمييز، بين كل المواطنين مهما كان لونهم أو دينهم أو عرقهم، ما دام الوطن واحدا والمصير مشتركا، مع الحرص الشديد على الاستمرارية والثبات وعدم التراجع نحو الوراء.

الانتقال نحو المواطنة هو بمثابة مرحلة حاسمة بالنسبة للإنسان. بعد أن تحرك وانتصر وانتزع حقوقه أصبح مواطنا بالمعنى التام للكلمة، يمارس مواطنته بصفة ديمقراطية وفي إطار الجماعة الوطنية التي ينتمي إليها، وذلك بصورة منظمة ووفق قوانين محددة. تعكس لحظة التحول الحاسمة هذه تجاوزا للأشكال الأولية للتجمعات البشرية التقليدية: الأسرة، القبيلة، العشيرة... إلى غيرها. حيث تصبح المصلحة المشتركة، هي المعيار الرئيسي الذي يحكم حركة الجماعة، مما يدعم التكامل بين مكونات هذه الجماعة، بعدما أن كانت المصلحة الخاصة هي السائدة في المرحلة السابقة.

عملية التحول والتغير نحو الديمقراطية تشمل جميع أفراد المجتمع دون استثناء، لأن المواطنون من حقهم أن يكون لهم نصيب من العمل والنشاط السياسي، بل ويتعدى ذلك

[1] - سمير مرقص: مرجع سابق. ص. 62

إلى جميع ميادين الحياة الأخرى، وهذا ما يتيح الفرصة للجميع من أجل المشاركة في الانتخابات والمناقشات العامة وفي العمل النقابي والنشاط الجمعوي بكل أنواعه، هذا ما يولد لدى كل مواطن شعورا وإحساسا بأنه هو الذي يحكم ويشرع ويسير ويراقب... إنها المواطنة الديمقراطية الحقيقية.

في النهاية لابد من التحذير مرة أخرى من التراجع نحو الوراء، والسماح بسرقة هذه المكتسبات –متى تحققت طبعا–، ومن التراخي والتهاون. لأن ذلك سيعيد المواطن والمواطنة إلى حالة الطبيعة، عفوا، إلى حالة ما قبل المواطنة، ومنه عودة حالة اللاتوازن، حالة السلبيات والتناقضات وضياع الحقوق، بكلمة واحدة إلى حالة القصور. لماذا؟ لأن المواطنة الديمقراطية هي شرط أساسي اليوم في بناء دولة ديمقراطية تقدمية تؤمن بقيم المواطنة والإنسانية. "الديمقراطية بدون ممارسين –مواطنين– لا تستقيم، وبالتالي لابد من توفرهم وإعدادهم وتشجيعهم. فالمواطنة إذن هي القاعدة التي ينطلق منها أي تطور ديمقراطي من جهة، ومواجهة تحديات الخارج من جهة أخرى، والمواطنون هم العناصر الحية والفاعلة."[1]

خلاصة القول؛ إن المواطنة للجميع (la citoyenneté pour tous)، وما علينا سوى العمل على تفعيلها وتجسيدها على أرض الواقع، عبر المرحلتين اللتين عبرنا عنهما هنا، ومن خلال عقد مدني جديد.

III. نحو نظرية ديمقراطية جديدة:

إن الحديث هنا عن نظرية جديدة للديمقراطية والاهتمام بها، هو في الحقيقة بحث واهتمام بالجوانب الأخرى للحياة السياسية والاجتماعية للفرد المواطن. لماذا؟ لأنه وبكل بساطة "المغزى الحقيقي للديمقراطية، هو في المناخ الذي تفرزه أكثر مما هو أسلوب الممارسة السياسية الذي تتبناه."[2] الديمقراطية، بمبادئها، هي التي فيها يجد المرء المناخ والظروف

[1]- Keith Faulks: **Citizenship ca be seen a precondition of democracy.** نقلا عن سمير مرقص: مرجع سابق. ص. 65.

[2] - د. عادل مصطفى: **فقه الديمقراطية**. ص. 17.

الملائمة للإبداع، للتقدم وللحرية من أجل النهوض والتقدم والرقي. فرغم كل العراقيل والدعاوي بشأنها والتي تعمل على تسويفها أو إعاقتها وعرقلة طريقها بأوهام تختلقها سلطة الأمر الواقع، وتروج لها عبر وسائل الإعلام المأجورة، من أن أمام الأمة قضايا أهم من الديمقراطية. "الدعاوي التي تتحدث عن الديمقراطية، كما لو كانت نقيضا للوحدة أو التكامل أو قطبا مقابلا للتضامن والاستقرار، والدعاوي التي تصادر – مصادرة مضمرة – بأن الديمقراطية عائق يحول دون الحسم والمواجهة، والدعاوي التي تَتَّجر بهاجس "الإرهاب" وتروج لأسطورة "الطوارئ" و"الظروف الاستثنائية" و "المرحلة التاريخية" (الأزلية الأبدية)، كل هذه الدعاوي لا تعدو أن تكون مناورات مكشوفة ومداورات بائسة لا تهدف إلى تكامل ولا تضامن ولا مواجهة، ولا تؤدي إلا لغاية واحدة: بقاء الأمور على ما هي عليه وتحنيط الوضع القائم لمصلحة المستفيد من الوضع. وحصاد هذا الشوك عرفناه وجربناه: مزيدا من الضعف والتردي، ومزيدا من الهوان والمذلة."[1] هذه الدعاوي منها ما تصل تارة حد التهديد والوعيد، والاختيار بين أمرين كلاهما مر. فالديمقراطية بالعكس لم تكن يوما ما سببا في تمزيق وتشتيت الدول، ولم تكن السبب في عرقلة مسار التطور والتقدم فيها، بل بالعكس أينما وجدت الديمقراطية وجدت معها الأرضية والظروف والمناخ الملائم لكل ما هو خير للبلاد والعباد، أينما وجدت حل الاستقرار والأمن والتضامن وكان الازدهار والرخاء والرفاهية للمواطن.

الديمقراطية هي مطلب شعبي شرعي تصبوا إلى بلوغها كل شعوب العالم، ولكي نصل إلى تحقيق ذلك ومن أجل فهمها فهما صحيحا، علينا بالعودة إلى روادها ومنظريها الكبار الذين رسموا منهجها ووضعوا قواعدها. ولعل من أبرزهم نجد الفيلسوف الانجليزي الذي خصصنا له القسم الثالث كله من هذا البحث ألا وهو "جون ستيوارت مـل" والذي أحطنا بكل جوانب فلسفته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية بقدر المستطاع، ثم تطرقنا إلى

[1] - د. عادل مصطفى: **فقه الديمقراطية**. ص. 17

بعض وجهات النظر لفلاسفة معاصرين مثل يورغن هابرماس وكارل بوبر وجون رولز. لقد كان لكل واحد منهم إضافة إيجابية للديمقراطية وللمواطنة، كما ننوه كذلك بالمساهمة الكبيرة، في بداية القرن العشرين، لـ: "جوزيف شمبتر" (Joseph Schumpeter) في كتابه : "**الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**" الذي أعطى بعدا وفهما آخر للديمقراطية في وقتنا المعاصر، والذي وضع شروطا لنجاحها. –كما سنرى ذلك لاحقا– هذا ما فتح آفاقا جديدة لنظرة جديدة للديمقراطية في عصرنا الحالي.

لنعد قليلا إلى الوراء، بالتحديد إلى النظرية الكلاسيكية للديمقراطية التي كانت تقوم على اختيار الشعب لممثلين أو نواب ينوبون عنهم من أجل حمل آرائهم وطموحاتهم وانشغالاتهم، والتعبير عنها نيابة عنهم ووضعها موضع التنفيذ. قلنا عن هذه العملية أنها ثانوية بالنسبة إلى الهدف الأسمى للديمقراطية الذي هو "وضع قوة البت في المسائل السياسية في يد الهيأة الناخبة."[1] هل هذا ما يحدث في كل الدول التي تقوم بالعملية الانتخابية؟ وهل فعلا هذه الهيأة الناخبة المنبثقة من هذه الانتخابات هي التي بيدها القرار والحكم؟ هنا بيت القصيد. كل الدول تقوم بتنظيم الانتخابات، بما فيها الدول الديكتاتورية، لكن هذا لا يعني أنها دول ديمقراطية. هل تحترم فيها إرادة الشعب؟ هل توضع موضع التنفيذ حتى نقول عن هذا الشعب أنه هو الذي يحكم فعلا؟ وغيرها من المعايير الأخرى التي سنراها لاحقا. هذا الكلام سيقودنا إلى التمييز بين الحكومة الديمقراطية الفعلية عن سواها.

إن دور الشعب هو إنتاج أو تشكيل جهاز أو هيأة، أو حكومة (سلطة تنفيذية)[۞] والذي يمكن أن نظيف له مهمة أخرى تتمثل في إقالة وعزل هذه الحكومة، ويكون الأمر أجمل إن تم ذلك من دون إراقة قطرة دم. –كما رأينا ذلك مع كارل بوبر– هنا نقول أن الشعب هو السيد هو القائد وهو صاحب السلطة والقرار. "الطريقة الديمقراطية هي ذلك

[1] - جوزيف أ. شمبيتر: **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**. ترجمة: حيدر حاج اسماعيل. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. ط. 1. 2011. ص. 513.

۞ – حسب فهم وتأويل كل دولــة لنظرية الفصل بين السلطات كما طرحها مونتسكيو (العودة إلى القسم الثاني من الدراسة).

الترتيب المؤسساتي الذي غايته الوصول إلى قرارات سياسية يكتسب فيه الأفراد القوة على القرار بواسطة وسائل الصراع التنافسي على صوت الشعب."[1] فمن حقنا إذن أن نطرح التساؤل هل فعلا نحن نعيش ديمقراطية حقيقية بتنظيمنا لانتخابات في كل مناسبة؟ أم لا نزال نعيش تلك الديمقراطية الكلاسيكية الشكلية؟ كي نجيب على هذه الأسئلة إجابة موضوعية، علينا أن نبحث في المعايير التي تجعل من نظام حكم ما نظاما ديمقراطيا بالمعنى الصحيح للكلمة.

لقد حددت منظمة أمريكية متخصصة في مراقبة وتقييم الديمقراطيات في العالم والتي تدعى "**دار الحرية**" والكائن مقرها في نيويورك، جملة من المعايير لذلك. تقوم هذه المنظمة، بناء على تلك المعايير، تقييما سنويا لكل دولة، والتي تغطي حيزا كبيرا من حقوق المواطن وحرياته السياسية والمدنية خاصة، والذي به نصف شعبا ما أنه يتمتع بالحرية أم لا. وهذه أهم هذه المعايير:

1) الحقوق السياسية:

1. هل رئيس الدولة أو رئيس الحكومة أو رئيس سلطة أخرى منتخب نتيجة انتخابات حرة وعادلة؟
2. هل ممثلو الهيأة التشريعية منتخبون من خلال انتخابات حرة وعادلة؟
3. هل هناك قوانين انتخاب عادلة ومجال لحملات الترشح متساوية للجميع.. وجدولة نزيهة للنتائج؟
4. هل يمكن أن يمنح الناخبون ممثليهم حرية سلطات حقيقية؟
5. هل للشعب الحق في الانتظام ضمن أحزاب سياسية مختلفة، أو في مجموعات سياسية متنافسة من اختياره، وهل يفتح النظام القائم المجال لصعود هذه الأحزاب أو التجمعات المتنافسة أو سقوطها؟

[1] - جوزيف أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 514.

6. هل يوجد صوت لمعارضة بارزة، ولقوة معارضة قائمة في أرض الواقع، وإمكانية فعلية للمعارضة في زيادة دعمها أو الوصول إلى السلطة من خلال الانتخابات.

7. هل يعتبر الشعب بعيدا عن سيطرة العسكريين، أو القوى الأجنبية، أو الأحزاب الشمولية، أو الأنظمة الهرمية الدينية أو حكم الأقلية المستغلة اقتصاديا، أو أية جماعة مقتدرة أخرى؟

8. هل تتمتع الأقليات الثقافية أو الإثنية أو الدينية، أو أي أقليات أخرى، بصورة واقعية بحقوقها.

9. السؤال التاسع والعاشر الجواب عنهما تقديري، ويتعلقان بالملكيات التقليدية وبالدول التي تكون تحت الاحتلال.

2) الحريات المدنية:

1. هل يتمتع الشعب بحرية التجمع والتظاهر والمناقشات العامة العلنية؟

2. هل توجد حرية تشكيل منظمات سياسية أو شبه سياسية بما فيها الأحزاب السياسية والمنظمات المدنية والمجموعات ذات...؟

3. هل توجد نقابات عمالية ومنظمات فلاحية حرة أو ما يعادلها؟ وهل توجد منظمات مهنية أخرى أو خاصة؟

4. هل توجد سلطة قضائية مستقلة؟

5. هل يطبق حكم القانون في القضايا المدنية والجزائية؟ وهل يعامل السكان بالمساواة في ظل القانون؟ وهل توضع الشرطة بإمرة القيادة السياسية مباشرة؟

6. هل توجد حماية من الاضطهاد السياسي والسجن والنفي والتعذيب بلا سبب مبرر، سواء من قبل المجموعات التي تدعم النظام أو التي تعارضه؟ هل يوجد حق بعدم الاشتراك في حرب أو شكل من العصيان؟

7. هل يوجد حق برفض اللامبالاة المتطرفة للحكومة وفسادها؟

8. هل توجد إمكانية للمناقشة خاصة وعلنية وحرة؟

9. هل يوجد حكم ذاتي مستقل؟ هل تسيطر الدولة على حركة التنقل واختيار مكاب السكن والعمل؟

10. هل حقوق الملكية مضمونة؟ هل للمواطنين الحق في إقامة أعمالهم الخاصة؟ وهل يقع النشاط التجاري الخاص للمواطنين تحت تأثير موظفي الحكومة أو قوى الأمن أو عصابات الحرية المنظمة؟

11. هل توجد حريات اجتماعية شخصية، بما فيها المساواة بين الجنسين، واختيار طرائق الزواج وحجم العائلة؟

12. هل توجد مساواة في الفرص، بما فيها التحرر من الاستغلال من قبل ملاك العقارات أو الاعتماد عليهم أو عل أرباب العمل ورؤساء النقابات والبيروقراطيين أو أنواع أخرى من العوائق، تمكن من المشاركة في المكاسب الاقتصادية المشروعة؟[1]

يكون التقييم حسب الجواب على كل سؤال من هذه الأسئلة، من واحد (01) عال إلى سبعة (07) منخفض، وتكون الإجابات حسب الممارسة الفعلية الميدانية وليس حسب ما يوجد في النصوص القانونية والدساتير التي غالبا ما تكون مستوفية لمعظم هذه المعايير، لكن الممارسة الفعلية في الميدان شيء آخر. فكيف لنا أن نقرر ونحكم على أنفسنا ما إذا نحن نعيش في نظام حكم ديمقراطي أم لا؟ كل واحد يستطيع إجراء اختبار للديمقراطية حسب هذه المعايير.۞

لو قمنا بإسقاط هذه المعايير على أية دولة من الدول التي تعاني نقصا في الحريات، ونعمد إلى تقييم العملية الديمقراطية حسب جدول "دار الحرية"، سيكون تركيزنا منصبا على بعض النقاط مثلا:

- نظام سياسي تنافسي يضم عدة أحزاب.

[1] - تشارلز تيللي: **الديمقراطيـــة**. ترجمة: محمد فاضل طباخ. المنظمة العربية للترجمة. توزيع مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط.1. 2010. ص. 14-15-16.

۞ – لمزيد من التفاصيل حول كيفية تطبيق هذه المعايير، العودة إلى كتاب **الديمقراطية** لشارلز تيللي، ص. 40، السالف الذكر والتي اقامت عدة دراسات ميدانية لمجموعة من الدول وقامت بتصنيفها حسب معطيات الواقع الميداني بالموازات مع النصوص القانونية ودساتير تلك الدول.

- انتخابات منظمة تنافسية تجري في أجواء الاقتراع السري، وانتفاء وجود تزوير واسع للأصوات الذي يؤدي إلى نتائج لا تمثل إرادة المواطنين.
- رئيس الدولة أو رئيس الحكومة منتخب نتيجة انتخابات حرة وعادلة.
- يكون الشعب بعيدا عن سيطرة العسكريين، أو القوى الأجنبية، أو الأحزاب الشمولية أو حكم الأقلية المستغلة اقتصاديا، أو أي جماعة مقتدرة أخرى.
- الإمكانية الواضحة لوصول الأحزاب السياسية الرئيسية إلى جمهور الناخبين من خلال الإعلام والحملات السياسية العلنية (الدعاية الانتخابية)
- وجود سلطة قضائية مستقلة... إلى غيرها.

فلو نجري تقييما للانتخابات في أية دولة من دول العالم الثالث، بناء على هذه المعايير، فلا واحدة منها تتحقق بالقدر الكافي، حيث تصادر إرادة الشعب كل مرة من طرف السلطة، وأن الإجابة على معظم تلك الأسئلة والمعايير سيكون كلها في المستوى المنخفض، وأن جماهير الناخبين والمجالس والهيئات التي تنبثق من هذه العمليات الانتخابية تفتقر إلى سلطة فرض اختيارها أمام السلطة الحاكمة. بالرغم من وعيها بحقوقها التي تمتلكها ومهامها المنوطة بها، فيتحولون إلى مجرد خدام لها، وبالرغم من النضالات المستمرة من أجل التغيير نحو الأفضل، إلا أن الأمور لاتزال على حالها، نفس الممارسات نفس الأساليب نفس النتائج. فهل يمكن الحديث عن الديمقراطية هنا؟

إن الديمقراطية الكلاسيكية (الشكلية) تواجهها مشكلة –سبق وأن تطرقنا إليها مع مـل– وهي مشكلة لم يهتد أحد إلى حلها إلى اليوم، رغم المحاولات الجادة والعديدة لكثير من الفلاسفة والمفكرين؛ إنها مشكلة الأغلبية وطغيانها على الأقلية. نعم لقد أصبحت أداة للطغيان وبسط النفوذ وتهميش الآخر باسم الديمقراطية أو الصندوق. والسؤال الذي يطرح نفسه علينا هنا هو: هل نتحدث هنا عن إرادة الشعب أم إرادة الأغلبية أو الأكثرية؟ إن ما يحدث بالفعل هو ما يعرف بالتمثيل النسبي، وهو تمثيل لا يعبر بالفعل عن إرادة الشعب

برمته، بل يعبر عن إرادة الأغلبية لا غير. "إن إرادة الأغلبية هي إرادة الأكثرية وليست إرادة الشعب. وإرادة الشعب عبارة عن فسيفساء لا تقدر الأكثرية على تمثيلها."[1] وهذا ما شغل ولا يزال يشغل بال الفلاسفة والمنظرين السياسيين. لهذا فإن الحكومة التي تنتجها هذه العملية، سوف تكون حكومة هشة وضعيفة لا تصمد أمام الأزمات التي قد يمر بها المجتمع، بالتالي لن تستطيع إنجاح برامجها ولا تحقيق طموحات شعبها. ومنه "فإن مبدأ الديمقراطية يعني فقط، أن مقاليد الحكومة يجب تسليمها إلى أولئك الذين يحصلون على تأييد أكبر مما يحصل عليه، أي من الأفراد المنافسين أو الفرق المنافسة. وهذا بدوره، يؤكد على وضعية نظام الأكثرية داخل منطق الطريقة الديمقراطية، بالرغم من أننا سنظل ندينه على أسس تقع خارج ذلك المنطق."[2] ويضل البحث مستمرا لإيجاد بديل لهذه الطريقة.

في الديمقراطية الفعلية المعاصرة، الشعب هو الذي يتولى القيادة والتسيير، بل يذهب شمبيتر إلى أبعد من ذلك إذ يقول "أن الديمقراطية لا تعني بالفعل حكم الشعب، بل الديمقراطية تعني أن أفراد الشعب لديهم فرصة للقبول بالأشخاص الذين سيحكمونهم أو لرفضهم."[3] مثل هذه الديمقراطية لابد أن تسود فيها المنافسة الحرة بين مختلف الفاعلين السياسيين، كما هو الحال في ميدان الاقتصاد. المنافسة في السياسة تكون غالبا أثناء العملية الانتخابية من أجل كسب ود وولاء الشعب واستمالة أصواتهم، والمنافسة في السياسية توصف على أنها ضمنية مقارنة بالمنافسة الاقتصادية. المنافسة السياسية تكون من أجل انتزاع القيادة وتولي التسيير بصورة ديمقراطية، "إن الديمقراطية هي حكم السياسي"[4] يبقى فقط أن نركز على هذا السياسي ونتساءل: هل يكون فعلا في خدمة الشعب الذي انتخبه وأوصله إلى ذلك المنصب أم أنه ينقلب عليهم ولا يهتم إلا بمصالحه الخاصة؟ هذا التساؤل يرجعنا مرة أخرى إلى فكرة المنافسة أو التنافس التي قلنا عنها أنها تسود عالم

[1] - ج. أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 519.
[2] - المرجع نفسه. ص. 520.
[3] - المرجع نفسه. ص. 538.
[4] - المرجع نفسه. ص. 538.

السياسة مثله مثل عالم الاقتصاد، إلا أن المنافسة الاقتصادية هي منافسة فعلية تؤدي إلى تحسين الانتاج وتطويره بصورة مستمرة لتحقيق نجاحات وأرباح أكثر، بينما التنافس السياسي –الذي قلنا عنه أنه ضمني– لا يؤدي دائما إلى تحسين الأوضاع أو إلى طرح أحسن الأفكار وأنجع الحلول، وهذا بالرغم من جعل السياسة مهنة كغيرها من المهن في عصرنا الحالي، ما يجعل ،من المفروض، السياسي يركز أكثر على مهنته ويعمل على إتقانها وتطويرها والتفاني فيها. إلا أن النجاح لا يكون دائما حليف السياسيين. لماذا؟ لأن التنافس بين السياسيين كثيرا ما يأخذ طابع "الحرب السياسية" بسبب تلك المعارك التي يخوضونها داخل البرلمان وخارجه، وفي غيره من الأماكن. كل ذلك يؤدي إلى إجهاد الأنفس، وحرق كبير للطاقة لمجرد فكرة ما، وهذا ما قد يضعفهم.

انشغال رجال السياسة بهذا النوع من الصراع والتنافس من أجل الوصول إلى السلطة ومن أجل القيادة، يمر عبر استنزاف للقوة وللطاقة، وكثيرا ما يؤدي ذلك إلى تعطيل عمل الجهاز التنفيذي أحينا، وأحيانا أخرى إلى تعطيل عمل المجالس المنتخبة لشهور بل ولسنوات، مما يعطل مصالح المواطنين. هذه الحالات كثيرا ما تؤدي إلى الانسداد السياسي الذي قد يعصف بالحكومة ويسقطها، أو حل للبرلمان، كل ذلك تعقبه عمليات مجهدة ومضنية لإعادة الانتخاب من جديد وتشكيل هيئات جديدة. "هناك بصورة دائمة، قتال جار، وإذا لم تسع الحكومات للدفاع عن حياتها، دائما، فما ذلك إلا لأنها، وكقاعدة، قادرة على إلحاق الهزيمة بالهجومات الجارية وإبعادها عن أن تشكل خطرا، وعلى رئيس الوزراء أن يراقب خصومه كل الوقت، ويقود جماعته دائما، وأن يكون جاهزا للانقضاض على الثغرات..، لكي يبقى مسيطرا على التدابير المناقَشة، وعلى مجلس وزرائه... إن سوء إدارة الحكومة وهزائمها ككل، تعود إلى الإجهاد الفيزيائي للقائد أو القادة."[1] هذا ما يجعل في غالب الأحيان رجال السياسة لا يوفون بوعودهم تجاه ممثليهم، أو يديرون لهم ظهورهم

[1] - ج. أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 541 - 542.

تماما، وهذا هو السبب الذي يؤدي غالبا إلى استفحال الأزمات في الكثير من الدول والمجتمعات، حتى المتقدمة منها، والتي غالبا ما تؤدي –كما قلنا ذلك سابقا– إلى سقوط الحكومات، وحل للبرلمانات، ما يزيد من اشعال روح المنافسة والصراع من جديد وما يصاحبه من هدر للطاقة والجهد، وتضييع لمصالح المواطنين وحقوقهم، وتضييع للوقت. والتاريخ حافل بمثل هذه التجارب، ولا نزال نعيشها.

من أجل نجاح عمل الديمقراطية المعاصرة، كما تطمح إليها الشعوب، فإن ذلك يمر عبر جملة من الشروط، والتي حددها شمبيتر في كتابة "الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية". نجاح الديمقراطية في أي مجتمع مهما كان يتوقف على البيئة والجو العام السائد فيه، لذا علينا أن نلتزم بتلك النظرة النسبية للعملية، وأن نجاحها في بيئة معينة لا يستلزم نجاحها في بيئة أخرى. لهذا، لابد من أن تتوفر شروط معينة لذلك، لأن الديمقراطية تنمو وتزدهر في الأوساط الاجتماعية التي تتوفر على جملة من الخصائص والشروط الضرورية لذلك. وهذه بعض الشروط التي يمكن للديمقراطية أن تنجح فيها وتحقق طموحات شعوبها:

1. **الشرط الأول**: هو شرط الكفاءة. على الأفراد الذين يتقدمون للترشح ضمن الأحزاب السياسية أو خارجها۞ من أجل تولي مناصب قيادية، أو أن يكونوا ممثلين ونواب للشعب في مختلف المجالس النيابية، أن يكونوا على كفاءة عالية وأخلاق سامية.

2. **الشرط الثاني**: شرط مكمل للأول أو نابع منه؛ تكون ثمرة الشرط الأول المتمثل في الكفاءة، ميلاد حكومة ديمقراطية ذات قدرة عالية على قيادة النشاط العام الذي يشمل خدمات أجهزة بيروقراطية حسنة التدريب، وموهوبة بحس قوي بالواجب وبروح العمل الجمعي (Esprit de corps) لا يقل عنه.[1]

۞ – أقصد هنا الأفراد الذين ينتمون إلى الجمعيات والنقابات المختلفة الممثلة للمجتمع المدني، والتي تكون هي الأولى والأجدر بتمثيل المواطنين كل حسب قطاعه الذي ينتمي إليه.

[1]- أنظر ج. أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 552.

إن الشخص الذي يفوز بمنصب في الحكومة أو في البرلمان، يصبح من اللحظة الأولى التي يباشر فيها مهامه مسؤولا على كل المواطنين وليس فقط على الدائرة التي انتخبته، وعليه أن ينزع قبعة حزبه أو جماعته التي ينتمي إليها ويتسلح بروح العمل الجمعي والحس بالواجب الوطني تجاه جميع القضايا التي يعالجها، وأمام جميع المواطنين في الدولة. ولكي يتجسد ذلك فعليا، لا تكفي الكفاءة وحدها، بل لابد من تدريب وتكوين السياسيين والمسؤولين الذين هم على رأس مراكز القيادة، بل وحتى تعليمهم، إن اقتضى الأمر ذلك، لتطوير مواهبهم وغرس روح الاستقلالية فيهم والتي تجعلهم في خدمة جميع أفراد المجتمع. – وهذا ما تحدثنا عنه بأكثر تفصيل مع ج. س. مـل–

3. **الشرط الثالث:** لنجاح عمل الحكومة الديمقراطية التي تعتمد على الكفاءات وذات حس كبير بالروح الجمعي، والتي تتلقى تدريبا وتكوينا مستمرا، عليها أن تكون صلاحياتها مضبوطة ومحدودة. لا يجب أن يكون مجال قراراتها السياسية واسعة بشكل مفرط – وهذا ما نتوسع فيه في الفصل الأخير– هنا نعود إلى ما كنا قد تطرقنا إليه في بداية القسم الرابع من الدراسة، إلى فكرة الذكاء الجماعي وكذلك فكرة الحكومة المفتوحة؛ حكومة لا مجال فيها للأشخاص الذين يدعون أنهم هم وحدهم من يعرفون ومن يقدرون، حكومة يشارك فيها الجميع في اتخاذ القرارات عن طريق فتح مجال المناقشات الحرة والعامة. "إنه حتى في مجال الأمور التي يجب تقديمها للتصويت في البرلمان، يجب على الحكومة والبرلمان، الموافقة على تدابير تكون قراراتها فيها صورية بحتة، أو تكون، في معظمها ذات طبيعة رقابية، وليس إلا. وإلا تتحول الطريقة الديمقراطية إلى نزوات تشريعية استثنائية."[1] إن أول ما طالب به مـل، وهو نائب بالبرلمان، ضرورة إصلاح هذه الهيأة قبل غيرها من المؤسسات الأخرى. فكل مؤسسات الدولة وهيئاتها عليها أن تقوم أولا بفرض رقابة ذاتية

[1] - ج. أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 550 – 551.

على نفسها قبل غيرها. "لكي يعمل كل برلمان قوي بشكل صحيح عليه أن يفرض قيودا على نفسه."[1]

4. **الشرط الرابع**: هذا الشرط هو الآخر ثمرة الشرط السابق، لكن بصورة أوسع وأعم ويتعلق بالرقابة الذاتية للديمقراطية. ماذا يخفي هذا الشرط؟ في الحقيقة هو جملة من الشروط وليس شرط واحد، لكن يمكن اختزاله في هذه العبارة: "الرقابة الذاتية للديمقراطية" فما هو فحوى هذا الشرط أو هذه العبارة؟

لقد قلنا سابقا أن عمل السياسي يقوم على المنافسة شأنه شأن العمل الاقتصادي، ومنه فإن العملية الديمقراطية دائما تفرز طرفا فائزا يتولى القيادة وطرفا خاسرا يبقى في الظل يدعى المعارضة، والتي عليها أن تذعن لهذه الأغلبية أو الأكثرية. إنه تقليد موجود ومكرس في كل الديمقراطيات. إلا أن ذلك التنافس الموجود بين السياسيين وتلك الحرب غير المعلنة بينهم لابد أن تبقى ضمن قواعد مضبوطة ومحددة، وهو شرط نجاح الديمقراطية واستمرارها. فلا بد من الحفاظ على هذه التقاليد بفرض قواعد وضوابط وتشريعات لذلك.

هذا الشرط يقودنا إلى شرط آخر مهم جدا، قد نقول عنه أنه جوهر الديمقراطية كلها؛ هو مبدأ "التسامح". إنه مبدأ سام قامت عليه الديمقراطية منذ العصر الحديث حتى يومنا، مبدأ يكرس قيم المواطنة قبل أي اعتبار آخر، مبدأ يقبل بالاختلاف في الرأي وتقبل الآخر والتعايش معه، مهما كان دينه أو عرقه أو لونه. التسامح لابد أن يكون متبادلا بين الجميع. "إن المنافسة الفعالة على القيادة تتطلب مقدارا كبيرا من التسامح إزاء الاختلاف بالرأي."[2] لماذا هذا الشرط هو شرط جوهري؟

لأنه مبدأ يسمح للحكومة أن تعمل وأن تؤدي مهامها بنجاح في جو من الوفاق والاجماع العملي أو في ما أسميناه سابقا بالروح الجمعي، ومن خلال الولاء للأسس البنيوية

[1] - نص لـ: إدموند بيرك. نقلا عن: ج. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 550.
[2] - ج. أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 556.

للمجتمع وللدولة. من دون ذلك ستعم الفوضى وعدم الاستقرار داخل المجتمع والدولة، الذي قد يؤدي إلى انقسامات وانشقاقات قد تنتهي إلى ثورة داخلية. في مثل هذه الحالة يجب على الجميع التضحية والصبر وضبط النفس والاحتكام للعقل والبصيرة، والذي يمر عبر الإيمان الحقيقي بمبدأ التسامح المتبادل، والاحترام الحقيقي لآراء المواطنين أثناء الحوار والنقاش العام، والوصول في النهاية إلى اتفاق شامل (Consensus) أو وفاق بين مختلف الأطراف والآراء. إن لم يحدث هذا، نقول أن الديمقراطية ضرر وخطر على المجتمع والدولة.

في حال وجود أزمة داخل الدولـة، وظهور عدة مبادرات واقتراحات لحلها من عدة أطراف داخلية (أحزاب سياسية، شخصيات وطنية، مثقفين..)، إلا أن سلطة الحاكمة ترفضها كلها وتضل متعنتة، بل وتعمل على فرض منطقها وخطتها التي ترى فيها وحدها أنها هي الأنسب والأفضل. إلا أن الأزمة تزداد حدة والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية تتدهور أكثر فأكثر، خاصة مع غياب الحرية والنقاش العام الحر، ما يجعل الوضع مفتوح على كل الاحتمالات. في مثل هذه الحالة تكون الديمقراطية ضارة، ويكون الاحتكام للعقلانية أولى وأهم منها. "والواقع هو أن الديمقراطيات من كل الأنواع تدرك، وبإجماع عملي، أن هناك أوضاعا تكون العقلانية فيها في التخلي عن القيادة التنافسية وتبني القيادة الاحتكارية."[1] ماذا يعني هذا؟

إن مثل هذا التقليد ليس بالغريب ولا بالجديد، بل كان معتمدا منذ القديم في الكثير من الدول، وفي معظم الدساتير. في روما القديمة مثلا، وفَّر الدستور هيئة مكتب غير منتخبة كان دورها منح احتكار قيادي في حالات الطوارئ. وكان صاحب المنصب يدعى الحَكَم الشعبي أو الديكتاتور.[2] وهو إجراء معمول به في دستور الولايات المتحدة الأمريكية "فرئيس الولايات المتحدة يكتسب، في أحوال معينة، سلطة تجعله، بكل المعاني والمقاصد، ديكتاتوريا، بالمعنى الروماني، مهما كانت الخلافات عظيمة في الصياغة القانونية وفي

[1] - ج. أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 557.
[2] - أنظر. ج. أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 555.

التفاصيل العملية."[1] هذه المرحلة لابد أن تكون قصيرة، إلى غاية تجاوز الأزمة، ثم تعود إلى العمل وفق مبدأ التنافسية الديمقراطية. تحديد المدة والالتزام بها ضروري هنا، وإلا ستلغي العمل بالمبدأ الديمقراطي وتتحول إلى ديكتاتورية غير معلنة. كما نذكر بتلك التجربة التي عشناها في نهاية التسعينيات من القرن الماضي، حين تم توقيف المسار الانتخابي وتجميد العمل بالدستور وتعيين المجلس الأعلى للدولة الذي سير تلك المرحلة (دون الدخول في التفاصيل).

[1] - ج. أ. شمبيتر: مرجع سابق. ص. 557.

الفصل الرابع عشر

حكومة المواطنين

لماذا توجد حكومـة؟ (Pourquoi gouverner) وهل يمكن الاستغناء عنهـا؟ ماهي وظيفتها الحقيقية؟... تبدوا هذه الأسئلة محيرة بعض الشيء؛ لكن نقول أن وجود الحكومة ووجود الدولـة ليس الا لخدمة المواطـن، وتكريس حريات الفرد الأساسية وحمايتها، والعمل على بلورتها (Libre épanouissement). لكن يبقى الهدف الأول والغاية الأساسية من تأسيس الدولـة وتشكيل الحكومة، بالإضافة إلى ما ذكر هنا، هو من أجل الحرص على أن يقوم المجتمع بتنظيم نفسه بنفسه. "كما يشير إلى ذلك **نيكولا روسيليي**۞ ، وبصفة عامة، فإن جميع الأجيال مهما كانت..، إن أملها الجمهوري بامتياز، هو رؤية بروز مؤسسات من صلب المجتمع نفسه بدلا من رؤية مؤسسات تأتي إلى المجتمع لمعالجته وتنظيم شؤونه."[1]

هذا النص يوحي بضرورة قيام المجتمع بتنظيم نفسه بنفسه، وتسيير شؤونه بأكثر استقلالية أفضل من أن تقوم مؤسسات غير نابعة منه بذلك، فتصبح تتدخل في كل صغيرة وكبيرة، مما يضيق مجال الحرية للأفراد. إنها دعوة إلى عدم تدخل الدولة والحكومة الواسع في شؤون المواطنين.

إلا أنه ومع بداية القرن العشرين، والتطور الذي عرفه القانون والتشريعات عموما والقانون الإداري خصوصا، تغير مفهوم الدولة ووظيفتها بعض الشيء. ويقول في هذا الشأن الفقيه القانوني ديجي (Léon Duguit) بأن القوة العمومية (puissance publique)، التي أصبحت تحتكم أكثر للقانون في حل النزاعات وتحديد مسؤوليات الدولة والاعتراف بها من طرف المواطنين، جعل الدولـة تفقد طابعها ومفهومها الميتافيزيقي. "إن سلطة القيادة

۞- نيكولا روسيليي (Nicolas Roussellier) مؤرخ فرنسي ولد سنة 1963، مختص في التاريخ السياسي (Histoire politique) صاحب مؤلف مرجعي هام حول السلطة التنفيذية في فرنسا بعنوان: **La force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France. XIX - XXI siècle.**

[1]- Yann Coatanlem : **le gouvernement des citoyens**. P. 44. Un texte de Nicolas Rousselier qui vient d'être cité.

تفسح المجال لإلزامية الفعل، لاسيما تلك المتعلقة بتنسيق الاتفاقيات الجماعية. يصبح العقد أكثر أهمية من القانون، وتقتصر الخدمة العمومية على أي نشاط تقوم به الحكومة وتضمنه وتراقبه، لأنه من الضروري ضمان تحقيق وتطوير الارتباط الاجتماعي (الاتكال المتبادل الاجتماعي) والذي لا يمكن تأمينه بالكامل إلا بتدخل الحكومة."[1]

تدخل الدولـة في حياة المواطنين أصبح محدودا ومحصورا فقط في المسائل المهمة التي لا يمكن أن يقوم بها أفراد المجتمع أو الخواص بمفردهم. إذن، فإذا قبلنا بفكرة محدودية تدخل الدولـة في الشؤون العامة، فما هو مجال التقاطع بين مهامها ووظائفها وبين مهام المواطن؟

I. وظيفــة ومهام الدولـــة:

شكَّل موضوع حجم تدخل الدولة في الحياة العامة للمواطن محور نقاش طوال القرن العشرين، لاسيما في المجال الاقتصادي. لكن الاهتمام بهذا الموضوع يعود إلى الوراء بكثير، وهذا ما يؤكد عليه المؤلَف الذي وضعه المفكر الألماني وليام فان همبلدت (Wilhem Von Humboldt) في القرن الثامن عشر (1791). كتاب عـبَّر فيه صاحبه عن جملة من المبررات التي تجعل من تدخل الدولة جد محدود عدا عملية توفير الأمن للجميع. طرح في مقدمة هذا الكتاب جملة من الأسئلة حول حدود تدخل الدولة، وهي المشكلة، التي أقر همبلدت، أنها لم تنل حقها من الدراسة والتحليل من طرف المنظرين السابقين، ومن بين الأسئلة التي طرحها: "ما هو الهدف الذي تتبعه مؤسسة الدولـة بأكملها؟ ما هي الحدود التي يجب أن تفرضها على نشاطها؟ تحديد ورسم الميادين التي هي من صلاحياتها أو المجالات التي تدخل ضمن صلاحيات الدولة أو بعض أعضائها في الحكومة، مع ضرورة التمييز بين مختلف الفروع الإدارية بصورة جيدة، وأخذ الاحتياطات اللازمة حتى لا يستولي طرف من الأعضاء على حقوق الطرف الآجر؛ هذا ما شغل اهتمام كل من يريد القيام بإصلاح الدولـة، سواء

[1] - Yann Coatanlem : **le gouvernement des citoyens**. P. 45. Un texte de L. Duguit ; les transformations du droit publique. 1913

يقوم بذلك بنفسه، أو يقوم باقتراح برنامج أو مشروع سياسي[1]. يركز همبلدت على نقطة مهمة في وضع دستور أية دولة ألا وهي تحديد مهام وعمل الحكومة التي تتشكل، ورسم حدودها، لأن هذه النقطة تمس مباشرة حياة المواطنين الخاصة، وتجعلهم أحرارا ومستقلين استقلالا تاما في أعمالهم وتصرفاتهم عن أية سلطة مهما كانت. في هذه العملية يكمن سر تحقيق السعادة للمواطنين.۞ يجزم همبلدت على أن موضوع دراسة غاية الدولة وحدودها هو أعظم وأهم موضوع يتناوله العلم السياسي على الإطلاق.[2] لماذا؟ يجيبنا همبلدت: "لأن الدراسة الهامة لحدود تدخل الدولة يجب، كما يبدو لنا بسهولة، أن يؤدي إلى الحرية التامة للملكات وإلى تنوع كبير في المواقف. إمكانية وجود الحرية، يستلزم تطورا حضاريا."[3]

كل عمل إصلاحي يحتاج إلى وجود الحرية، وأن تسود في ذلك المجتمع ثقافة تقدمية (culture progressive). هنا كذلك نعود مرة أخرى إلى مـل، الذي كان هو الآخر، قد اشترط لنجاح الديمقراطية، أن يكون الشعب متحضرا (civilisé). لهذا نجد كل الفلاسفة والمشرعين القدامى قد اهتموا بالإنسان، بالدرجة الأولى، وكان الاهتمام بكرامته الأخلاقية (dignité morale) من أولى الأولويات –حسب همبلدت[4]–. لكن اليوم تغيرت زاوية الاهتمام بهذا الإنسان الذي كان اهتمام القدامى مركزا أكثر على قوته، وتطوير قدراته، بينما المحدثون يبحثون عن رخائه وازدهاره ورفاهيته، وعن ثروته، وقدرته على النجاح في حياته. القدامى بحثوا في الفضيلة، بينما المحدثون يبحثون عن السعادة. وهذا ما وقفنا عنده مع مـل في نظريته النفعية التي جعلها المعيار الأول لجميع القيم.

الإنسان جسد وروح، فهو يحتاج إلى الخير المادي كما يحتاج، في الوقت نفسه، إلى الخير المعنوي، لكن أن يحضر أحدهما ويغيب الآخر فذلك ما يخلق وضعا غير متوازن في

---

[1] - Wilhem Von Humboldt : **Essai sur les limites de l'action de l'Etat**. Traduction de l'allemand par Henry chrétien (1969) revisité par Karen Horn. Société d'édition les belles lettres. 2004. Paris P. 19-20.

۞ – سبق وأن أشرنا في القسم الثالث من الدراسة إلى أن مـــل كان قد اطلع على هذا المؤلف، تأثر وأشاد به.

[2] - Ibid. Voir. P. 21.

[3] - Ibid.: p. 21.

[4] - Ibid. Voir. p.23.

المجتمع والدولة بأسرها. الدولة التي تسعى إلى توفير الرفاه لشعبها، وتسخير كل الوسائل والأدوات التي من شأنها أن تحقق لهم الرخاء وحياة الرفاهية، أعني الجانب المادي، مثل هذه الدولة تضع نصب عينيها هدفا واحدا تسعى لتحقيقه، ألا وهو تحقيق الأمن (sécurité). "كل التدابير والاجراءات التي من شأنها تطوير وترقية الخير المادي للأمة، أما الخير المعنوي (le bien moral) فلم يكن في الحسبان بذاته، بل فقط من أجل تحقيق الأمن فقط[1]." فالدولة التي تتبع مثل هذه الاجراءات تكون لها عواقب سياسية غير مرجوة، وغير مطابقة للفعل السياسي الحقيقي، ولا لأهداف وغايات الدولة، وذلك لاعتبارات عدة، حددها همبلدت في عدة نقاط نذكر البعض منها:

- مثل هذه الدولة التي لا تفكر سوى في توفير الحاجات المادية لمواطنيها، تجعل من حكومتها، تفرض على شعبها نمطا متجانسا ومتماثلا (Uniformité) في كل شيء، ويكون في الغالب غريبا عنه ولا يمت بصلة لا بعاداته ولا تقاليده ولا ثقافته الأصيلة ولا بدينه. هذا النمط، يقول عنه همبلدت، يضر بالإنسان المواطن أكثر ويعيق تطور ملكاته الفكرية والأخلاقية، بل وأكثر من ذلك تقوم بكبحها وقمعها. في مثل هذه الدولة، وتحت مثل هذا النظام، لا يمكن الحديث عن مواطنين يعيشون في تناغم وتجاوب مع الحكومة والدولة، بل نتحدث عن رعايا أو مجموعة أفراد يشكلون مجتمعا مطيعا وخاضعا لإرادة الدولة وحكومتها، وسياستها التي فرضتها عليهم، وجعلت منهم آلات مطيعة.
- النقطة السلبية الثانية التي تنجر من مثل هذه السياسة، أنها تضعف من قوة وقدرات الأمة.[2] وهذا من خلال ما تعمل الحكومة على فرضه على المواطنين من نمط واحد ومتجانس في كل شيء. أما الإنسان فتتفتق ملكاته حيث يكون متحررا من كل قيد أو سلطة تعمل على فرض نمط ما عليه. ذلك الذكاء الإنساني، الذي يشكل الذكاء الجماعي، يتطور وينمو بالنشاط الدؤوب أو باعتماده وعمله على ما كان قد أبدعه سلفه. إن ما

[1] - voir. Wilhem Von Humboldt: Opcit- p. 35
[2] - Ibid. Voir. P.36

نعاني منه نحن اليوم، هو، أن الدولة بحكومتها تسعى وتعمل دائما على فرض كل شيء على مواطنيها، كأنهم قصر، وأنها هي الوحيدة التي تعرف والتي تقدر، فتخلق بذلك مواطنا يتعود على منظومات غريبة عنه وعن تقاليده، منظومة اقتصادية لا تخدمه، ولا تترك له الفرصة كي يبادر ويلجأ إلى ذكائه وقدراته الذاتية، بل يجبره على ذلك سواء بقوانين أو تحفيزات (شراء الذمم). فلا شيء يجعل الفرد المواطن سعيدا إلا حين يلجأ بنفسه وبالاعتماد على ذكائه لحل مشاكله وحده دون تدخل أية سلطة أخرى.

- "اهتمام الدولة بالخير المادي لمواطنيها مضر أيضا لأنه يمارس بالضرورة على مجموعة غير متجانسة من الناس، فيكون بذلك مضرا للفرد بتحديد القواعد العامة التي لما تطبق على كل واحد يكون ذلك على حساب أخطاء كثيرة.[1]" وهذا ما يشرحه في نص آخر ويبين عواقبه.

- في هذه النقطة يبين همبلدت سلبيات وعواقب اهتمام الحكومة بتحقيق الخير المادي فقط لمواطنيها ويقول: "يمنع تطور الشخصية الفردية، والأصالة الشخصية للإنسان."[2] هذه النقطة كنا قد تطرقنا إليها كذلك مع مـل في القسم الثالث من الدراسة، حيث أكد هو الآخر على دور الشخصية الفردية وضرورة تنمية قدراتها، ذلك ما يشكل الجانب الروحي الأخلاقي عند الإنسان، والذي أعطى له هو الآخر أهمية كبرى على حساب الجانب المادي والاقتصادي.

- "نهمل الإنسان لنهتم بالأشياء، ونبحث عن النتائج دون الفضائل."[3] هكذا اختتم همبلدت دراسته حول حرص الدولة على توفير الحاجيات المادية لمواطنيها وبرفاهيتهم. "في مثل هذا النظام الدولة تشبه كومة (Un amas) من الآلات، من الملذات، من المتع، عوض أن تكون جملة من القوى التي بمقدورها أن تعمل وتغير وتمتع."[4] هنا، في هذا النص يعيد

[1] - Wilhem Von Humboldt: Opcit- p.46
[2] - Ibid. P.46
[3] - Ibid. P.51
[4] - Ibid. p. 51.

همبلدت، من جديد، إثارة إهمال الحكومة للاستقلالية الشخصية للأفراد النشطين، ولأصحاب الذكاء الجماعي والأفكار الخلاقة المبدعة، الذين لا يحتاجون سوى لشيء واحد "الحرية"، فيمتعون ويتمتعون.

خلاصة القول من كل ما سبق، أن مثل هذه الأنظمة (الحكومات) لا يهمها سوى تحقيق الاستقرار والأمن في المجتمع، لهذا نجدها تعمل كل ما في وسعها لتوفير كل ما يحتاجه المواطن من أشياء مادية، تماما كما يفعل الأب بأولاده أو الراعي بماشيته. فما تقوم به مثل هذه الأنظمة هو إعادة إنتاج الفشل المتكرر ضنا منها أنها تعمل على إسعاد المواطن وتحقيق السعادة الدائمة له والرفاهية. هذا ما يفسر الأزمات تلو الأخرى التي نعيشها، والتي تهز كيان الدولة بين عشرية وأخرى، دون أن نجد، أو بالأحرى، دون أن نهتدي إلى الحل الذي يضعنا في الطريق السليم نحو هذه السعادة والاستقرار الحقيقي. فهذه هي نتيجة تدخل الدولة في حياة المواطنين، وثمرة سياستها التي تفرض من خلالها عليهم خيارات لم يرضوا بها ولا تتوافق مع طموحاتهم وغاياتهم.

ومنه، فإن أول مبدأ أساسي نستخلصه هنا هو: "على الدولة أن تمتنع عن الاهتمام بالخير الإيجابي للمواطن، وأن لا تتدخل في ذلك أكثر مما هو ضروري لما يضمن لهم أمنهم فيما بينهم وضد أي عدو خارجي، وأن لا تقيد من حريتهم لصالح هدف أو غاية أخرى مهما كانت."[1] لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو، كيف يمكن تفعيل مثل هذا المبدأ في الواقع؟ وماهي الوسائل اللازمة لإنجاحه، خاصة تلك التي تخدم الحرية، كالقوانين؟

II. علاقة المواطن بالحكومـــة:

غاية الحكومة يجب أن تكون أساسية وبسيطة وفي نفس الوقت محدودة الصلاحيات، أي تكتفي بما هو ضروري فقط. تدخلها وعملها يكون حيث لا يستطيع

[1] -Wilhem Von Humboldt: Opci. p. 54.

المواطن التدخل بمفرده، ولا يمكن العمل فيه، كتحقيق الأمن مثلا، –كما رأينا ذلك مع هممبلدت– وحماية الحريات الأساسية للمواطنين وإحلال الحق والعدالة. لكن هل هذا كاف في وقتنا الحالي؟

ظهر مع بداية القرن العشرين نمط اقتصادي جديد في مقابل النظام الرأسمالي، نظام تقوم الدولة فيه بتوجيه الحياة الاقتصادية والاجتماعية للناس، لهذا سمي بالنظام الاقتصادي الموجه، الذي يعرف تحت اسم "النظام الاشتراكي"، حيث أصبح منافسا للنظام الاقتصادي الحر (الرأسمالية). لكن ذلك لم يحل معضلات الإنسان، ولم يقضي على الأزمات التي لا تزال إلى اليوم تهز كيانات الدول، ما دفع بالمفكرين دائما إلى البحث عن أنماط جديدة، كلهم جعلوا من وظائف ومهام الدولة وحكومتها مركز اهتماماتهم. فتغيرت الرؤى حولها، من أجل تصحيح الأوضاع وإعادة التوازن إلى المجتمعات والدول، فظهر نمط اقتصادي جديد، يعبر بشدة عن علاقة المواطن بالحكومة، نظام يحدد صلاحيات ومهام الحكومة أمام مواطنيها إنه "النظام الاقتصادي المزدوج" (L'économie mixte). نظام قائم على مبدأ لا "اقتصاد السوق كلية" ولا "اقتصاد موجه من طرف الدولة كلية" (Ni tout-marché, ni tout-Etat)[1] وهو المبدأ الذي يدل على الاعتماد على النظام الاقتصادي المزدوج الذي تبنته أغلب الديمقراطيات المعاصرة في أيامنا.

حدد الاقتصادي الأمريكي "ريتشارد موسغراف" (Richard Musgrave)[۞] منذ سنة 1939 م ثلاث وظائف اقتصادية للدولة، والتي تنفذها الحكومة، بالإضافة إلى تلك التي حددناها سابقا (الأمن، الحرية، العدالة). هذه الوظائف الاقتصادية يمكن القول أنها فرضت نفسها، بحكم هذه التغيرات الجديدة التي عرفها العالم في بداية القرن العشرين، وهي[2]:

[1] - Voir Yann Coatanlem. Opcit. P. 46.

۞ – ريتشارد موسغراف (Richard Adel Musgrave) (1910-2007) اقتصادي أمريكي ذو أصول ألمانية، مختص في الاقتصاد السياسي.
Il est célèbre pour avoir appliqué le raisonnement microéconomique à la compréhension du fonctionnement de l'État. Auteur de « **Public finance in theory and practice** »

[2]- Voir Yann Coatanlem. Opcit. P. 46.

- دور توطيد وترسيخ الاقتصاد الكلي أو الجمعي. (Un rôle de stabilisation macro-économique)
- دور إعادة توزيع للمداخيل بإنصاف. (Un rôle de redistribution équitable de revenu)
- دور تخصيص الموارد. (Un rôle d'allocation des ressources)

الدور الأول الذي تقوم به الحكومات اليوم في المجال الاقتصادي، بالخصوص، تجاه مواطنيها هو أكثر من ضروري، بحيث يتوجب عليها أن تعمل على تحقيق الخير العام (Le bien commun) من خلال تدخلها –حين الضرورة– من أجل الحفاظ على توازنات السوق، حتى لا يكون هناك خلل بين العرض والطلب، ومنه التأثير في السعر والاستهلاك. وهذا ما نوه به مـل حتى وصف بالاشتراكي، فهو من المؤيدين لتدخل الحكومة لفرض الرقابة على السوق، إن اقتضى الأمر ذلك ومن أجل الخير العام. مثل هذا الإجراء يجعل كذلك الحكومة تأخذ على عاتقها إنجاز المشاريع الكبرى التي لا يمكن للأفراد الخواص إنجازها، كما تتحمل تارة الاستثمار في مشاريع مكلفة ولا تذر عليها أرباحا مباشرة، وهو كذلك الأمر الذي لا يتحمله الخواص، كالسياسات الاجتماعية التي تنتهجها الكثير من الدول، في مجال الصحة والتعليم المجانيين للجميع مثلا. كل هذا يستلزم وضع سياسة وتخطيط مسبقين وتخصيص ميزانية لذلك تقتطع من ضريبة الدولة. ضف إلى ذلك، السلطات العمومية أو الحكومة، هي التي تكون على علم بحاجيات المجتمع الأساسية، بفضل مختلف أجهزتها وإداراتها، ما يجعلها أحيانا تفرض الكثير من الخيارات على المجتمع بصورة شرعية، وهذا ما يعرف بـ: "ظاهرة عدم تناسق المعلومات"[1] (Le phénomène d'asymétrie d'information).

[1] - Voir Yann Coatanlem. Opcit. P.47

هذا الدور الأول من الأدوار التي حددها موسغراف للحكومة يعد من أهمها على الإطلاق، خاصة لما نكون في أزمة معينة، محلية كانت أم دولية، كأزمة كورونا التي يعيشها العالم اليوم مثلا، والتي من خلالها دخلت معظم شعوب العالم في حجر صحي كلي او شبه كلي، نجد أن الحكومات هي التي تصدت لها بوسائلها وأدواتها، بل نجدها تمد يد المساعدة حتى لهؤلاء الأفراد الخواص، من أجل الاستقرار، ومن أجل الحفاظ على مناصب الشغل، وضمان الحماية للجميع. زد إلى ذلك الأزمات المالية التي تهز اقتصاديات الدول، من حين لآخر، فكثيرا ما تتحمل الحكومات المركزية تلك الخسائر التي تتكبدها الشركات الخاصة، كل ذلك من أجل الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي. هذا ما يؤكد مرة أخرى الكلام الذي بدأنا به حديثنا، وهو ضرورة وجود الحكومة.

الوظيفة الثانية للحكومة، كما حددها ريتشارد موسغراف، هي إعادة توزيع المداخيل بإنصاف. التوزيع هنا، أو بالأحرى إعادة التوزيع، ليس معناه، كما يفهمه البعض، على أنه تقسيم المداخيل والثروة على الأفراد، بل يكون التوزيع على مختلف القطاعات والهيئات داخل الدولة والتي تعود بالفائدة على الجميع، من خلال ما يعرف بسياسة الميزانية (La politique budgétaire) –كما أشرنا إلى ذلك في الدور الأول– هذه العملية إذن تقوم بها الحكومة كل سنة من خلال ما يعرف اليوم بقانون المالية والتي تتولى مراقبتها البنك المركزي.

الوظيفة الثالثة والأخيرة من أدوار الحكومة، تتمثل في تخصيص وتوجيه تلك المداخيل وإرشاد استعمالها من أجل الخير العام والمصلحة الجماعية. هذا الدور لا يمكن أن يقوم به الأفراد الخواص. من بين الميادين التي تتولى الدولة بحكومتها تخصيص وتوجيه جزء من مداخيلها، والتي تتطلب أحيانا أموالا كثيرة، ميدان البحث العلمي، هذا الميدان، كذلك، لا يمكن للأفراد الخواص الاستثمار فيه، لأنه مكلف ويأخذ وقتا طويلا، ولا يعود بالفائدة بسرعة. لهذا نجد تقريبا معظم مخابر البحث العلمي الهامة، تابعة للدولة، وتمول من طرف

الحكومات ويستفيد منها الجميع. "هنا نذكر أعمال الاقتصادية الأمريكية ماريانا مازوكاتو[۞] (Mariana Mazzucato) التي أظهرت أن أغلب مكونات أجهزة (iPhone) مصدرها من برامج البحث الممولة من طرف الحكومات، وأن ظهور الأنترنيت يعود بالدرجة الأولى إلى (D.A.R.P. Defense Advanced Research Projects Agency) التي قامت بتمويل أولى شبكات الحواسيب..."[1] قد نضيف إلى كل هذا بناء البنى التحتية الكبرى، كالطرق والمستشفيات والمدارس والجامعات وغيرها من المنشئات التي يستفيد منها المواطنون جميعهم.

كل هذا يبين دور وأهمية وجود الحكومة، والتي ينبغي لها أن تكون حَكَما أعلى (Arbitre suprême) تقوم بدور المنظم (Régulateur) (تنظيم السوق وحماية المستهلك والحرص على المنافسة الشريفة) والموجه (تسطير السياسة العامة التي يجب انتهاجها) والمشرع (تشريع القوانين، وفض النزاعات) والمخطط. لكن دون إهمال إشراك المواطن في اتخاذ القرارات. إلا أن هذا العمل أو هذه المهمة ليست بالسهلة، وهو المجال الذي ينبغي أن نجتهد فيه ونحدث ثورة حقيقية، لأن تعقد الحياة التي نعيشها اليوم تجعل من فهم العلاقة بين المواطن والحكومة ، أوبين الحرية وتدخل الدولة أمرا صعبا، بل يتحول غالبا إلى مصدر صراع بين مختلف القوى والفاعلين السياسيين والاجتماعيين.

ومنه نقول، إن وظيفة الحكومة، في علاقتها بالمواطن، يجب أن تخضع لجملة من المبادئ التي تدخل في تقاليد التسيير، أو حتى في نصوص الدستور؛ ومن بين هذه المبادئ: البساطة (Simplicité) والاستقرار (Stabilité) والشفافية (Transparence) والتقسيم الفرعي للمهام (Subsidiarité) –وهو من أهمها– ويقصد منه في بالدرجة الأولى اللامركزية في التسيير (Décentralisation).

۞– ولدت في 16 جوان 1968 من جنسية أمريكية وأصول إيطالية. ارتكزت أعمالها حول تفكيك (Déconstruction) أسطورة القطاع الخاص الذي يدعي أنه مبدع ومنتج بصورة مستقلة. كما عملت على إظهار دور الدولة (القطاع العام) في التقدم التكنولوجي الكبير

[1] - Yann Coatanlem. Opcit. P.48.

لقد عانينا ولا نزال نعاني من مركزية التسيير، ومن الحكم الفردي المتسلط، وهذا النمط من الحكم والتسيير كثيرا ما يعرقل التنمية والتطور، بسبب بطء وتعقيد الاجراءات المتبعة في إنجاز أبسط المشاريع. هذا ما يجعل من تطبيق مبدأ التقسيم الفرعي للمهام أمرا ضروريا، وتصنيف المهام والمبادرات حسب أولويتها، مع وضع التسهيلات الممكنة وتبسيط الاجراءات وانتهاج الشفافية في التسيير.

هنا لابد من العودة من جديد إلى ما كنا قد انطلقنا منه في بداية هذا الفصل، إلى الذكاء الجماعي، الذي يفرض نفسه بقوة، أنه مفتاح تسيير المواطنين لشؤونهم بأنفسهم، والمنظم للعلاقة بينهم وبين الحكومة، وهذا ما من شأنه أن يسمح بتحقيق وتأسيس ما كنا قد أسميناه بـ: "الحكومة المفتوحة" أو "حكومة المواطنين"؛ هذا الذكاء هو الذي يسمح للمجتمع بخلق أدوات رقابة فعالة لصنع مستقبل أفضل، هذا الذكاء الجماعي لابد من أن يسود ويشمل جميع القطاعات، لأن ذلك ما يسمح له بإحداث تغيير شامل نحو الأفضل وفي كل القطاعات، ويساهم في رسم وتوضيح قواعد العمل السياسي التي تسير عليها الدولة بحكومتها. فكيف يمكن تفعيل هذا الذكاء الجماعي في الواقع، حتى تكون العلاقة بين الحكومة والمواطن في تناغم وانسجام؟

III. تفعيل الذكاء الجماعي:

من الأشياء التي تعيق أو تعطل من فعالية الذكاء الجماعي، هذه التعقيدات التي يعرفها العالم اليوم، والتي تتسارع أمام دهشة المواطن الذي يظل حبيس معلومات ومعطيات ثابتة. هو ذلك الذي يعتقد أنه يقدر ويعرف كل شيء، ويجزم أن لكل مشكل حل بين يديه، يصل إليه من خلال نقرة بسيطة على جهاز الكمبيوتر أو هاتفه الذكي. لكن في حقيقة الأمر، الحل لهذه التعقيدات ليس بهذه البساطة والسذاجة، بل يكون "بالتقسيم العقلاني للتخصصات داخل المجتمع، وبوضع الثقة في الأخصائيين، في معايناتهم وخبرتهم (Leurs

expertise) التي لا نجيدها نحن."[1] بهذا يمكن مواجهة أولئك الذين يعتقدون أنهم يعرفون كل شيء ويقدرون على كل شيء، وكذلك لأولئك الذين ينشرون ويروجون، لما يعرف في أيامنا، المعلومات والأخبار الخاطئة (Fake News) التي تشكل منبعا للسياسيين أو بالأحرى للنفاق السياسي الذي يخدم مصالح فئة ضيقة.

الحوار والنقاش، الذين دعا إليهما كل المنظرين المعاصرين (هابرماس، رولز، بوبر..) هو المبدأ الذي تبنى عليه الديمقراطية المعاصرة. يجب أن يكون مباشرا بين فئة من المواطنين والخبراء (Les experts)، عبر وسائل الاعلام أو منصات التواصل الاجتماعي أو غيرها من وسائل الاتصال العصرية التي يزخر بها العالم اليوم، لأن ذلك ما يسمح لهم بالولوج وبصورة مباشرة وآنية للمعلومات والمعطيات التي يحتاجها ويستخدمها أصحاب التخصص في تحليلاتهم الميدانية، كل في تخصصه. فلا يحق أن تبقى المعلومات محتكرة من طرف السلطة، وتجعلها كورقة ضغط ومساومة لتحقيق أهداف سياسية ضيقة. لابد أن تكون هناك ثقة متبادلة بين الطرفين (حكومة–مواطن)، إنها نقطة جوهرية في إنجاح العملية الديمقراطية، إلا أن الأمر معقد وصعب وليس بهذه السهولة التي نتصورها هنا نظريا، وذلك بسبب الهوة الموجودة بين السياسي والمواطن، والتي تنتهي إلى إفرازات متعاكسة، قد تنتهي إلى حالة من الانسداد والاحتقان. هنا نستدل بمثال واقعي والذي نعيشه نحن في أيامنا، ألا وهو كيف تعاملت مختلف دول العالم والحكومات مع جائحة كورونا، هذا الوباء العالمي. الفرق يكمن في من أعطى الكلمة ووضع الثقة في رجال العلم الذين تولوا رسم الخطة اللازمة لتقليل الأضرار وإيجاد المخرج، فتعاملوا مع الأزمة بحكمة وتبصر أكثر من أجل إنقاذ حياة الناس كهدف أقصى وأسمى، وبين من كان السياسي أولى من رجل العلم، فكان الهدف الاقتصادي أسبق من حياة الناس، فكانت النتيجة وخيمة على الاقتصاد والبشر على حد سواء، وهناك من الدول التي ليس لها أية استراتيجية واضحة ومنطقية في تعاملها مع الأزمة،

[1] -Yann Coatanlem. Opcit. P.86.

فلجأت إلى الكذب والمراوغة. هنا نعود إلى فكرة التخصص وإعطاء الأولوية للخبراء وأهل التخصص في الميدان، فما على السياسي سوى توفير الجو الملائم والأدوات الضرورية التي يحتاج إليها.

نحن نعيش أزمة فعلية ومعقدة والتي تستدعي فهما عميقا لإيجاد حلول دقيقة ودائمة، وليس حلولا ظرفية وترقيعية التي تعيد خلق الأزمة من جديد. نعيش في عالم تحكمه قواعد العولمة الجارفة، بمحاسنها ومساوئها، نحن نعيش في عصر التطور التكنولوجي، وفي سوق متغيرة باستمرار والتي تنفلت لأية قاعدة، سوى قاعدة البقاء للأقوى. نحن نعيش في تبعية شبه كلية لغيرنا، في ملبسنا ومأكلنا، في كل شيء تقريبا. بكلمة واحدة، نحن في وسط عالم معقد وصعب الفهم، نقابله بخطابات مطمأنة لتخدير العقول وإيهام المواطنين على أنهم متحكمون في الوضع، وأن كل شيء تحت السيطرة، لكن واقع الحال عكس ذلك، وأوضاعنا تزداد سوءا وتدهورا يوما بعد يوم. هذا كله بسبب تغيب المواطن وعدم إشراكه في اتخاذ القرارات، وفي كل الحياة العامة للدولة. لقد حان الوقت لرفع الوصاية على الشعب، الذي يُعامل كقاصر، وجعله طرفا فعالا في الحياة السياسية للدولة، وإشراكه في كل القرارات التي تخصه، من أجل إيجاد أفضل الحلول السياسية والخيارات الاقتصادية، والتأسيس لبناء مشروع مجتمع (Projet de société)، يكون القاعدة الأساسية التي تسير عليها الدولة لمدة أطول، وتجسيد مقولة "دولة لا تزول بزوال الرجال".

التحدي الحقيقي إذن، يتمثل في إشراك المواطن في الحكم والتسيير، والأخذ برأيه في كل القضايا الكبرى والمهمة، من أجل إثراء وتنويع عمل ونشاط الحكومة، وتوسيعه بتجارب جديدة من وسط المجتمع، وذلك من أجل استبدال ذلك النظام الهرمي التقليدي، الذي لا يزال تسير عليه مؤسساتنا، نظام ترى فيه الحكومة أنه يكفي توظيف أحسن وأفضل الموظفين والتقنيين من أجل إيجاد أحسن الحلول واتخاذ أفضل القرارات والتدابير في تسيير شؤون الدولة، وهذا أمر غير صحيح بالطبع، لأنه، وبفضل التكنولوجيات الحديثة

اليوم، يمكن الحصول على معلومات كثيرة لأخصائيين خارج الحكومة، كما يبعد ذلك على الحكومة خطر اللوبيات ودوائر الضغط وتدخلاتها، التي لا تبحث سوى عن مصالحها الخاصة. الحكومة التي تشتغل بهذه الصيغة، أي بإشراك المواطنين، تكون أكثر شفافية، لأنها تسمح بمشاركة واسعة لمختلف الأخصائيين من أوساط الشعب، وذلك بالتسهيل لهم الولوج للمعلومة الضرورية بسهولة. كم هي كثيرة الكفاءات والقدرات المهمشة والتي يمكن لها أن تساعد في إيجاد الحلول لأزماتنا. ذلك ما يميز الدولة الديمقراطية عن الدولة غير الديمقراطية، والتي غالبا ما لا يحترم فيها هذا الإجراء ويكون مركز القرار والقيادة مغتصبا من طرف قوى غير ديمقراطية تخضع لحكم فردي.

إن مشاركة المواطن في الحياة العامة للدولة، في النقاش والحوار العام، مرهون بنوعية المعطيات والمعلومات المتاحة له من طرف الحكومة. هنا نستذكر ما كنا قد أشرنا إليه في الفقرة السابقة، إلى المبادئ التي يجب أن تتحلى بها الحكومة والمتمثلة في البساطة والاستقرار والشفافية واللامركزية في التسيير، هنا علينا أن نستفيد من تجارب غيرنا ممن سبقونا، ومن المقارنات بين مختلف الدول حتى نتفادى الوقوع في نفس الأخطاء التي وقعوا فيها. لكن للأسف نجد الحكومة المركزية تحتكر المعلومة وتتحكم فيها وحدها، وتضع كل العراقيل الممكنة للحيلولة دون الوصول إليها، فتحرم بذلك كل قوى التغيير، وكل القوى المعنية بالفعل (L'action) والابداع من الولوج للمعلومة والمعطيات الضرورية، لأنه، وفي بعض الحالات، الولوج للمعلومة أفضل من بعض القرارات التي تتخذ في مجال ما من مجالات الحياة عامة: "الخيارات التي نقوم بها من خلال استخدام المعلومات تكون أكثر أهمية من تلك القرارات التي نتخذها في تسيير الأراضي إبان الحقبة الفلاحية أو في الاقتصاد خلال الحقبة الاقتصادية."[1] كيف ذلك؟

[1] -Yann Coatanlem. Opcit. P.80.
هذا النص لمستشارة كاتبة الدولة الأمريكية للشؤون الخارجية (هيلاري كلينتون) إبان فترة حكم الرئيس أوباما، ألك روس (Alec Ross, experte politique technologique)

الولوج للمعلومة يسمح لنا بتحليل المعطيات تحليلا دقيقا ومعمقا، والتحليل يكون وفق منهج محدد، بالتالي نخلص إلى نتائج مضبوطة للسياسة التي ننتهجها، قبل اتخاذ أي قرار والحسم في الخيار النهائي، والتي تليق بكل فئة من فئات المجتمع المدني، يكون هذا في مقابل الخيارات والقرارات –الارتجالية غالبا– التي تتخذها الحكومة والتي لا تراعي فيها تلك الخصوصيات الفردية لكل فئة، ولا تحدد من الرابح ومن الخاسر من هذه الخيارات والقرارات. وكلنا نعلم كم من قرار وكم من خيار سلكناه وكانت نتائجه مخيبة في النهاية. لنأخذ على سبيل المثال، الخيار الاقتصادي لحكومتنا. هل هو اشتراكي؟ هل هو ليبيرالي؟ هل هو نظام مزدوج؟ ما هي الأهداف المسطرة والمرجوة على المديين القريب والبعيد؟ هل لها نظرة استراتيجية واضحة للمستقبل؟ إلى غير من التساؤلات التي يمكن طرحها هنا.

لابد إذن من توضيح العلاقة بين الحكومة ومواطنيها، وأن تكون الثقة متبادلة بينهما، وأن تتاح الفرصة لكل واحد لتقييم هذه العلاقة من خلال السياسة التي تنتهجها، سواء في جانبها المادي أو في جانبها المعنوي، من حيث الحقوق والواجبات، ومن خلال تحقيق المساواة بين كل المواطنين مهما كانوا، ومن خلال الرضى أو عدم الرضى بها. هنا نعود من جديد إلى تلك المبادئ الذي ذكرنا منذ قليل (البساطة، الشفافية...) والتي إن توفرت فإنها تسمح للمواطن بالاطلاع على أداء الحكومة وتكاليف السياسة العامة لها بكل شفافية. نذكر على سبيل المثال هنا، ما تكلفة السياسة الاجتماعية التي تنتهجها الحكومة والتي يحق على المواطن الاطلاع عليها، كعملية دعم الأسعار لبعض المواد الاستهلاكية، وبعض المواد الطاقوية، وغيرها... هنا من حق المواطن أن يعرف السعر الحقيقي لتلك المواد أو الخدمات مقابل السعر المطبق، حتى يدرك العبء الذي تتحمله الدولة.

خاتمة:

من مونتسكيو، أخذنا الجانب القانوني للدولة، كيف تسن وتشرع القوانين؟ وماهي الظروف والشروط الواجب مراعاتها حين التشريع، حتى لا تكون تلك القوانين جائرة تضر بمصلحة المواطن؟ كما أخذنا منه كذلك كيفية تنظيم سلطات الدولة الثلاث والعلاقة بينها؛ وهي أحد أهم ركائز الدولة الديمقراطية في وقتنا، وكل دولة تصبو أن تكون دولة الحق والقانون التي تحترم إرادة وحقوق مواطنيها لاسيما جانب الحرية.

ومع جون ستيوارت مـل رأينا كيف تتجسد كل تلك الأفكار والنظريات في أرض الواقع، كيف يعيش الفرد مواطنته داخل الدولة دون مضايقات؟ ذلك من خلال مبادئ النظرية النفعية، وأسس الحكومة النيابية، وقيم الحرية التي تشكل جوهر فكر مـل السياسي.

في دراستنا لفكرة المواطنة، خلصنا إلى أن آخر شكل وصلت إليه في تطورها هو مواطنة ما بعد الدولة–الأمة، وهي مواطنة تشمل على أكثر من فئة داخل المجتمع الواحد. فقد جعلت الحداثة من الدولة–الأمة، بوصفها وحدة اجتماعية توحد بين الناس بواسطة روابط مدنية، تقوم وتبنى على الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية للمواطنة –وهذا ما رأيناه في تعريف مارشال للمواطنة–، محققة بذلك تجانسا بين الاختلافات القائمة على أساس طبقي أو عرقي أو ديني أو ثقافي أو إقليمي. سيؤدى ذلك إلى خلق مساواة في تقاسم صفة المواطنة بينهم، أو تكون قد قلصت منها في أسوأ الحالات. ولعل ما ساهم في ذلك، اكتساح ظاهرة العولمة الساحة الدولية كلها تقريبا.

إن مهمتنا الجادة اليوم هي التفكير في مواطن اليوم، وفي بناء مواطنة حقيقية تقوم على هذه المفاهيم، وتجاوز القبلية والجهوية، وكل ما يفرق بين أبناء المجتمع الواحد، من أجل تحقيق التقدم والرقي. تكوين مواطنة فعلية وحقيقية يمر عبر دولة ديمقراطية، دولة الحق والقانون، التي تحترم حقوق مواطنيها، بل تعمل وتحرص على تكريسها وحمايتها. يكون ثمرة

ذلك خلق مجتمع صالح، الكل فيه متوائم لا متحارب، مسؤول عن سلوكاته وتصرفاته، متعاون ومتعاضد، متآزر لا متخاذل. وتحقيقه يكون مرهونا بتوفر عامل أساسي وجوهري هو "**الحريـة**"، لأن ذلك ما يسمح ببناء مستقبل زاهر، ويقينا من شر الاستبداد والتسلط. ليجعل كل مواطن من خصوصيته الدينية أو العرقية أو الإقليمية أو الثقافية انفتاحا وإثراء، وليس انغلاقا وتقوقعا على الذات، حبا وليس كراهية تجاه الغير، منفتحين على مختلف الفضاءات الخارجية، خاصة تلك المحيطة والقريبة منا، ونكون فيها أطرافا فاعلة ومنفعلة. وبهذا نكون في الطريق الصحيح لبناء دولة ديمقراطية عصرية، دولة الحق والقانون.

إن أهم شيء يمكن أن نخلص إليه هو أن دولة الحق والقانون لا يمكن لها إلا أن تكون دولة ديمقراطية، وكنا قد خلصنا إلى أن الديمقراطية التداولية (Démocratie délibérative) هي أفضل أشكال الديمقراطية في أيامنا، حيث فيها تتحقق المواطنة الفعلية والحقيقية، مواطنة تنبثق من نظام حكم ديمقراطي شرعي يحترم حرية وإرادة مواطنيه. فتتجسد بذلك تلك المقولة التي تقول أن "الدولة أنها أفضل صديق للإنسان (المواطن)." فهذا هو الهدف الذي سعينا إليه منذ البداية، أي تحديد ورسم طبيعة العلاقة والروابط التي تجمعهما (المواطن والدولة)، في العملية الانتخابية التي من شأنها أن تعطي الشرعية لنظام الحكم من خلال احترام الإرادة الشعبية، وفي دور التربية والتعليم كأحد أهم ركائز الدولة العصرية التي من شأنها خلق مواطن الغد، وفي عدالتها المنصفة والفعالة والتي تظلم أحدا.

الديمقراطية التداولية ليست مرتبطة بأي نظام سياسي معين، لكنها مسار سياسي خاص يسمح لكل الإنسانية بتنظيم شؤونها، والتعبير عن طموحاتها، والمشاركة في القرارات الخاصة بها، عن طريق المداولات والمناقشات العامة والحرة. هنا يبرز ذلك المبدأ الذي أشار إليه مـل "**مبدأ عدم التدخل**" (Le principe de la non-intervention) والذي تعمل به الدول الديمقراطية المتقدمة، لاسيما منها الليبرالية، فاستطاعت بالفعل تحقيق الرخاء والسعادة لمواطنيها. هذا المبدأ هو الذي يفسر الفرق بين العالم المتقدم، الذي يعمل به،

وبين العالم المتخلف الذي لا تزال الحكومة تتدخل في تسيير أدنى شؤون المجتمع. بالرغم من أن دور الحكومة يبقى هو خدمة المواطن وتوفير الجو الذي من خلاله يحقق طموحاته، ليبلغ السعادة والرخاء. وهذا لن يكون إلا من خلال ما أسميناه بـ: "**حكومة المواطنين**" أو "**الحكومة الشعبية**"، التي تعتمد على الذكاء الجماعي لمواطنيها.

من كل هذا، نقول أن الدولة الحديثة والمعاصرة اقترنت بالديمقراطية، إذ لا يمكن أن تقوم دولة القانون إلا في جو ومناخ ديمقراطي. فالديمقراطية وما تستلزمه من آليات، هي شرط أساسي لبناء دولة الحق والقانون، دولة المواطنة.

قائمة المصادر والمراجع

باللغة العربية:

المصادر:

- ✓ مونتسكيو: **روح القوانين**. ج.1. ج. 2. ترجمة؛ عادل زعيتر. دار المعارف بمصر، 1953.
- ✓ مونتسكيو: **رسائل فارسية**. ترجمة؛ كمال يونس. دار سعاد الصباح، الكويت؛ ط. 2. 1992.
- ✓ ج. س. مــل: **أسس اللبرالية السياسية**. ترجمة: إ. ع. الفتاح إمام. مكتبة مدبولي القاهرة 1996
- ✓ ج. س. مــل: **الحكومات البرلمانية**. ترجمة؛ إميل الغوري. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، بيروت، ط. 1. 2017.
- ✓ ج. س. مــل: **في الحرية** : ترجمة إ. ع. الفتاح إمام. مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996
- ✓ ج. س. مــل: **النفعيــة**. ترجمة؛ سعاد شاهرلي حرار. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. ط. 1. 2012.
- ✓ أرسطو: **السياسـة**. ترجمة: أحمد لطفي السيد. منشورات الجمل، بيروت ، ط. 1. 2009.

المراجع

- ✓ فريدريك باستيا: **القانون**. ترجمة منبر الحرية. مراجعة: د. نوح الهرموزي. الأهلية للنشر والتوزيع .ط. 1. 2012 عمان.
- ✓ منير مباركية: **مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية المعاصرة وحالة المواطنة في الجزائر**. مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط. 1. 2013..
- ✓ علي عبد المعطي محمد: **الفكر السياسي الغربي**. دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية 2000.
- ✓ دريك هيتر: **تاريخ موجز للمواطنة**. ترجمة: آصف ناصر ومكرم خليل. دار الساقي بالاشتراك مع مركز بابطين للترجمة بيروت. ط 1. 2007.
- ✓ توفيق حسن فرح: **القانون الروماني**. الدار الجامعية للطباعة والنشر بيروت. 1985
- ✓ مجموعة من المؤلفين: ترجمة أسامة سراس: **شريعة حمورابي**. دار علاء الدين. دمشق. ط. 2. 1993
- ✓ أماني جرار: **المواطنة العالمية**. دار وائل للنشر والتوزيع. عمان. ط. 1. 2011.
- ✓ ميشيل تروبير: **فلسفة القانون**. ترجمة جورج سعد. دار الأنوار للطباعة والنشر لبنان. ط1. 2002.
- ✓ عبد الحي حجازي: **مذكرات في نظرية الحق**. مطبعة دار الكتاب العربي القاهرة. 1951.
- ✓ جميل الشرقاوي: **دروس في أصول القانون**. الكتاب الثاني؛ نظرية الحق. دار النهضة العربية القاهرة 1966
- ✓ سمير مرقص: **المواطنة والتغيير**. دراسة أولية حول تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة. ط.1. 2006.
- ✓ صاحب عبيد الفتلاوي: **تأريخ القانون**: مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع. عمان. ط. 1. 1998
- ✓ عيسى سرير: **أصول القانون الروماني**. دار الخلدونية للنشر والتوزيع. القبة الجزائر. ط. 1. 2013

- ✓ محمد عبد المنعم بدر و عبد المنعم البدراوي: **مبادئ القانون الروماني – تاريخه ونظمه**. شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأبناؤه. مصر. 1956
- ✓ عبد الفتاح عبد الباقي: **نظرية الحق**. مطبعة النهضة الجديدة. القاهرة. ط. 2. 1965.
- ✓ صبيح مسكوني: **القانون الروماني**. مطبعة شفيق. بغداد. ط. 1. 1968
- ✓ ألتوسر: **مونتسكيو السياسة والتاريخ**. ترجمة: نادر ذكرى. دار التنوير للطباعة والنشر بيروت. 2006
- ✓ وندي دونر ورتشارد ف.: **جون ستيوارت مـل**. ترجمة: نجيب الحصادي. المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 1776، ط. 1. 2011
- ✓ ليو شتراوس وجوزيف كروبسكي: **تاريخ الفلسفة السياسية**. **من لوك إلى هايدجر**. ج 2. ترجمة محمود سيد أحمد. المشروع القومي للترجمة، العدد 810، القاهرة. ط. 1، 2005
- ✓ عادل مصطفى: **فقه الديمقراطية**.. رؤية للنشر والتوزيع. القاهرة. ط.1. 2012
- ✓ ريمون برودون: **أبحاث في النظرية العقلانية – العمل الاجتماعي والحس المشترك**. ترجمة: جورج سليمان. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. ط. 1. 2010
- ✓ جوزيف أ. شمبيتر: **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**. ترجمة: حيدر حاج اسماعيل. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. ط. 1. 2011
- ✓ تشارلز تيللي: **الديمقراطيـــة**. ترجمة: محمد فاضل طباخ. المنظمة العربية للترجمة. توزيع مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط.1. 2010
- ✓ جون إهرنبرج: **المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة**. ترجمة: علي حاكم صالح؛ وحسن ناظم. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط. 1. 2008.
- ✓ ديلو ستيفن: **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع**.
- ✓ نبيل إبراهيم سعد: **المدخل إلى القانون؛ نظرية الحق**. منشورات الحلبي الحقوقية. ط 1. 2010. بيروت.
- ✓ محمد حسين: **الوجيز في نظرية الحق بوجه عام**. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. 1985.
- ✓ مصطفى محمد الجمال، عبد الحميد محمد الجمال: **النظرية العامة للقانون**. الدار الجامعية بيروت 1987.
- ✓ محمد سعيد جعفور: **مدخل إلى العلوم القانونية. الوجيز في نظرية القانون**. الجزء الأول. دار هومة للطباعة والنشر. الجزائر
- ✓ عصام طوالبي الثعالبي: **مدخل عام إلى تاريخ القانون (النظم القانونية القديمة)** دار هومة الجزائر 2016.
- ✓ عجة الجيلالي: **مدخل للعلوم القانونية**. الجزء الأول. برتي للنشر. الجزائر.
- ✓ سعاد الشرقاوي: **النظم السياسية فـي العالم المعاصر**. سنة النشر 2007، بدون دار نشر.
- ✓ نايجل ووربيرتن (Nigel Warburton): **حـــرية التعبير** . ترجمة: زينب عاطف سيد. كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة. ط. 1. 2013. (سلسلة: مقدمة قصيرة جدا)
- ✓ فريدريك روزن: **مـــل**. ترجمة: عاطف يوسف سليمان. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات. بيروت لبنان. ط. 1. 2017.
- ✓ أبو النور محمدي أبو النور حسن: **يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل**. التنوير للطباعة والنشر 2012. بيروت.

- ✓ كارل بوبر: **الحياة بأسرها حلول لمشاكل**. ترجمة د. بهاء درويش. الناشر؛ منشأ المعارف الاسكندرية. مصر. 1994
- ✓ كارل بوبر: **درس القرن العشرين**. الدار العربية للعلوم. بيروت. ط. 1. 2008. ترجمة الزاوي بغورة ولخضر مذبوح.
- ✓ كارل بوبر: **في الحرية والديمقراطية**. ترجمة: عقيل يوسف. مراجعة محمد عبد الجبار الشبوط. مركز الحوار للثقافة ط. 1. 2009 الكويت.
- ✓ د. فريد الويل: **مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق**. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 1. 1953

القواميس والموسوعات:

- ✓ المنجد الأبجدي. ط. 6. دار المشرق بيروت 1988. توزيع المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر.
- ✓ ابن منظور: لسان العرب.

المجلات:

- ✓ علي خليفة الكوراني: **المواطنة والديمقراطية في البلدان** العربية. مجلة المستقبل العربي. السنة 23، العدد 276، فيفري 2001

باللغة الفرنسية:

- **Montesquieu** : De l'esprit des lois. T1 et T2. ENAG édition. Alger 1990
- **Montesquieu** : Œuvres complète. Mes pensées. Bibliothèque la pléiade, Gallimard, Paris.
- **Montesquieu** : Lettres persanes. POKET, Paris 2014
- **John Stuart Mill** : Considération sur le gouvernement représentatif. Edition inter-Nation 1966. Paris.
- **John Stuart Mill** : Considération sur le gouvernement représentatif : Traduit par Dupont- white. Librairie de Guillaumin et C^{ie}, éditeurs. Paris. 3em édition, 1877. (reproduction numérique Gallica)
- **John Stuart Mill** : De la liberté. Traduit de l'anglais par Laurence Lenglet. Gallimard, Paris, 1990
- **John Stuart Mill** : L'utilitarisme. Traduction. George TANESSE. Garnier-Flammarion. 1968. France.

- **John Stuart Mill**: principe d'économie politique. Librairie Guillaumin et Cie, Paris. (Reproduction numérique Gallica).
- **Alexis de Tocqueville** : De la démocratie en Amérique. ENAG édition Alger.
- **Hugo Grotius** : le droit de la guerre et de la paix. Librairie Guillaumin et C^{ie}, Paris. 1865. (Reproduction numérique Gallica).
- **Burlamaqui** : principe du droit naturel. (Reproduction numérique Gallica).
- **Pufendorf** : le droit de la nature et des gens. (Reproduction numérique Gallica).
- **Jean Dabin** : Théorie générale du Droit. (Reproduction numérique Gallica).
- **Francisco Vergara** : Les fondements philosophique du libéralisme. Libéralisme et éthique. Edition la découverte et Syros. Paris. 2002
- **John Pitseys** : Démocratie et citoyenneté. CRISP. Bruxelles. N° 88. 2017.
- **Anicet le Pors**. La citoyenneté. Que sais-je. PUF .4em. Edition 2011
- **Marco Martiniello** : La citoyenneté à l'aube du 21em siècle. Les éditions de l'université de liège. 1999.
- **Marie Gaille** : Le citoyen. Texte choisis. Flammarion Gallimard. 2018.
- **Ernest Bloch** : Droit naturel et dignité Humaine. Traduit de l'allemand par Denis Authier et Jean Lacoste. Payot, Paris 1976
- La déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen dans la révolution Française.
- **Sophie Hasquenoph** : Initiation à la citoyenneté de l'antiquité à nos jours. Ellipse édition Marketing S. A. Paris. 2000.
- **François Julien Laferrière** : Etat de droit, démocratie et droit de l'homme. Echange de point de vue France – Iran. L'Harmattan.
- **Bruno Oppetit** : Philosophie du droit. Dalloz édition. Paris 1999.
- **Jaques Chevalier** : L'Etat de droit. Montchrestien édition. 3em édition. 2010.
- **Alexandre Kojève** : Esquisse d'une phénoménologie du droit. Gallimard. Paris. 1981
- **Destutt de Tracy** : commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu
- **Starobinski** : Montesquieu par lui-même. « écrits de toujours » aux éditions du seuil, Paris 1953.
- **R. Shackleton** : Montesquieu ; biographie critique. Version française de Jean loiseau. P U de Grenoble 1977.
- **J. Ehrard** : politique de Montesquieu. Collection U. Armand colin, Paris 1996.

- **Pierre Manent** : Les libéraux. Ed. Gallimard. 2001.
- **Yann coatanlem** : le gouvernement des citoyens. Presse universitaire de France, paris. 2017.
- **Norbert lenoir** : la démocratie et son histoire. Presse universitaire de France. 2006. Paris.
- **Amartya sen** : Idée de justice. Traduit de l'anglais par Paul chemla avec la collaboration d'Eloi Laurent. Champs essais. Flammarion 2012. Paris.
- **Carl Schmitt** : légalité et légitimité. les presses de l'Université de Montréal 2015. Edition de la maison des sciences de l'homme 2016 Paris. 8em édition revisité 2012.
- **Wilhelm Von Humboldt :** Essai sur les limites de l'action de l'Etat. Traduction de l'allemand par Henry chrétien (1969) revisité par Karen Horn. Société d'édition les belles lettres. 2004. Paris
- **Léon Garibaldi, Lucie des monts** : Pour une nouvelle philosophie de l'action publique. La fonction publique républicaine, on y croit, voilà pourquoi ! Arnaud fanel édition 2018. Paris.
- **La Boétie** : Discours de la servitude volontaire.GF Flammarion. Paris. 2016.
- **Marco Martiniello** : La citoyenneté à l'aube du 20^{e} siècle. Les éditions de l'université de liège. 1999.

Collection :

- Bicentenaire de l'esprit des lois 1748 – 1948. **Montesquieu, sa pensée politique et constitutionnelle**. Travaux et recherche de l'institut de droit comparé de la faculté de droit de Paris. Sous la direction de : Boris Mirkine Guetzevitch et Henri Puget. Recueil Sirey, Paris 1952.

الفهـــرس

مقدمة 1

القسم الأول: مفاهيم عامة.....9

الفصل الأول: في المواطن والمواطنة.....11
I. مفهوم المواطن والمواطنة.....11
II. قضايا وتحديات المواطنة.....21
III. التطور التاريخي لمفهوم المواطنة.....25
الفصل الثاني: في دولة الحق والقانون 50
I. في فلسفة القانون 53
II. تحليل فكرة الحق.....60
III. تحليل فكرة القانون.....81
الفصل الثالث: تاريخ موجز للقانون – القانون الروماني.....99
I. النظم القانونية الشرقية 102
II. النظم القانونية الغربية 106

القسم الثاني: مونتسكيو يؤسس قواعد جديدة لعلم السياسة 137

الفصل الرابع: نظرية جديدة في القانون 142
I. في القانون الطبيعي..... 155
II. في القانون الوضعي.....160
الفصل الخامس: نظرية الحكومات.....165
I. النظام الجمهوري 166
II. النظام الملكي 133
III. النظام الاستبدادي 178
الفصل السادس: نظريـة المناخ 188

الفصل السابع: أسطورة الفصل بين السلطات.....198
I. الأنظمة القائمة على مبدأ الفصل.....211
II. الأنظمة القائمة على مبدأ تركيز السلطات.....214
الفصل الثامن: في القانون وعلاقته بالحرية.....216
I. مفهوم الحرية السياسية.....217
II. في حرية المواطن.....218

القسم الثالث: مل والديمقراطية النيابية.....227

الفصل التاسع: بين النظرية والتطبيق.....232
I. المنفعة هي المعيار الأول لجميع القيم.....233
II. مل يحدد معنى جديدا للنفعية.....247
III. في الصلة بين النفعية والحرية.....256
الفصل العاشر: في الحرية الفردية والمواطنة.....261
I. الحرية المدنية والسياسية.....265
II. الشخصية الفردية وحدود سلطة المجتمع على الفرد.....278
III. مبدأ الحرية هو مبدأ العدالة.....296
الفصل الحادي عشر: المواطنة والحكومة النيابية.....305
I. معايير الحكومة النيابية.....309
II. وظيفة ومهام الحكومة النيابية.....316
III. الحكومة النيابية والديمقراطية الليبرالية.....323

القسم الرابع: دولة الحق والقانون؛ بين تأصيل المفهوم وتفعيل الممارسة.332

الفصل الثاني عشر: الديمقراطية على المحك.....339
I. المواطن وفقدان الثقة.....340
II. تغييب المواطنة وإعاقة التغيير.....347
III. نحو تفعيل المواطنة.....355

الفصل الثالث عشر: المواطنة والتغيير.....361
I. ممارسة الديمقراطية.....362
II. نحو عقد مدني جديد.....367
III. نحو نظرية ديمقراطية جديدة.....371
الفصل الرابع عشر: حكومة المواطنين..... 384
I. وظيفة ومهام الدولة.....385
II. علاقة المواطن بالحكومة.....389
III. تفعيل الذكاء الجماعي.....394

خاتمــة.....399
قائمة المصادر والمراجع 401