

برهان زريق

إمكانيات ومكانة

الحرية والديمقراطية

في المشروع النهضوي العربي الراهن

«رؤية استشرافية»



دار عكا العين

إمكانات ومكانة
الحرية والديمقراطية
في المشروع النهضوي العربي الراهن
«رؤية استشرافية»

برهان زريق

إمكانات ومكانة

الحرية والديمقراطية

في المشروع النهضوي العربي الراهن

«رؤية استشرافية»



منشورات دار علاء الدين

• إمكانات ومكانة الحرية والديمقراطية في المشروع

النهضوي العربي الراهن «رؤية استشرافية»

• تأليف: برهان زريق.

• الطبعة الأولى ٢٠٠٨.

• عدد النسخ / ١٠٠٠ / نسخة.

• جميع الحقوق محفوظة لدار علاء الدين.

• تمت الطباعة في دار علاء الدين للنشر.

• هيئة التحرير في دار علاء الدين.

- الإدارة والإشراف العام: م. زويا ميخائيلينكو.

- التدقيق اللغوي: لجنة الدار.

- الغلاف: أمل كمال البقاعي.

- معالجة نصوص: اسماعيل نصر الحلاق.

- المتابعة الفنية والإخراج: أسامة راشد رحمة.

دار علاء الدين

للنشر والتوزيع والترجمة

سورية، دمشق، ص.ب: ٢٠٥٩٨

هاتف: ٥٦١٧٠٧١، فاكس: ٥٦١٢٢٤١

البريد الإلكتروني: ala-addin@mail.sy

مدخل عام للكتاب

دلل أحد الفلاسفة بضرورة تفسير وفهم الواقع بالواقع، وطبعاً فلم يكن متحدثنا يقصد الوقوع في الواقع، وإنما - وهو الفيلسوف الهاجس والمشرئب المتطلع الذي يرنو إلى المستقبل بأداة الحدوس العقلية - الانطلاق منه إلى آفاق أفضل.

ولعلّ هذا هو المنهج الذي تقفيناه في هذا الكتاب ووسمناه بعنوان «إمكانات» قاصدين ضرورة تلمس - بصدق وأمانة - ما تكنّ هاتان المقولتان من فاعلية وطاقة في مشروع أمتنا، ثم أردفنا ذلك بالقول «مكائنتهما» قاصدين سلم الاعتبار والقيمة المعطى لبهذين الفاعلين.

«بيان ذلك أنه في سنة ١٩٨٥ انبثقت ثلثة من العلماء من جامعة جورج تاون في أمريكا لدراسة - بعمق وجدية - مستقبل الأمة العربية، وكانت النتيجة انقسام الرأي لهؤلاء العلماء بين متفائل متشائم، وكانني بالفريق المتفائل يردد قوله الراحل ديفول: «الأمة العربية محور سياسة المستقبل».

لقد علفت في حينه على تقرير اللجنة فقلت بأن الوعي والمصير العربي لا يجوز أن يفهم ويعالج من الخارج، وإنما من الداخل بأعين عربية تتقمص نبض الجماهير العربية وشرارتها المتقدة.

لقد راهننا دائماً - ونراهن - على خصائص هذه الأمة وقلنا إن المعول عليه هو الإيمان والانطلاق من هذه الخصائص، وهذا هو فحوى ظاهرتي حماس وحزب الله ودروسها الملقنة للعدو إسرائيل.

فالبناء التحتي لأمتنا هو الروح - العقيدة - الإيمان - الأخلاق بينما البناء التحتي للحضارة الغربية هو العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية «شرحنا ذلك مفصلاً في متن الكتاب».

وفي حديث مفصل ومطول للمرحوم الدكتور شاكر مصطفى يشرح هذا المنهج، فيقول: بعثت الجزيرة العربية بالموجة الأكاديمية كأولى فتوحاتها التاريخية، ولا يشك العلماء بأنها لم تكن الأولى، ولكن تتبع الموجات السابقة لها يجرنا إلى ظلمات ما قبل التاريخ.

والميزة الثانية في تاريخنا الاستمرار والتجدد، ولو رسمنا الخط البياني للتاريخ العربي لوجدناه منحنيًا كثير القمم يختلف تواتر ارتفاع نهاياته العظمى ونهاياته الصغرى حسب الزمن، ولكنه خط غير متقطع. يبدأ منذ منتصف الألف الرابعة قبل الميلاد، ويستمر في ذبذبات أو حضارات متتابعة ما بين إحداها والأخرى عشرة قرون، وتتميز كل وثبة بموجة بشرية تتجاوز الصحراء إلى مواطن الاستقرار.

إن المؤرخين حين نظروا في الحضارة اليونانية سموها بلسان «ريشان» الأعجوبة اليونانية لأنها أومضت كإمضاة البرق عدة قرون ثم انطفأت إلى غير رجعة. والتاريخ التركي ما عرفنا له وثبة ذاتية إنما دخل التاريخ على هامش الإسلام، وكذلك تاريخ المغول، فقد تغير بوثبتين وثبة أتيليا والهانز، ووثبة جنكيزخان، لكنه لم يترك أي أثر حضاري وراءه، وتاريخ الجرمان والسلاف في أوروبا حضارته الوحيدة هي الحضارة الغربية الأخيرة.

والميزة الثالثة أن التاريخ العربي ذو بطولية إنشائية، فما من فتح عربي خرب الحضارة التي غزاها.

فالأكاديون بنوا الحضارة العيلامية، والعيلاميون ورثوا الحضارة الأكادية، والآراميون بنوا على الأسس الكنعانية، والعرب والمسلمون أعطوا الكثير الكثير من الضمانات والحقوق لأهل البلاد المفتوحة.

فالمفتوح المغولية كانت غزوات إغناء للجنس البشري، إذ كان ينشرح صدر أتيليا عندما يسمع الناس يدعونه «قمة الرب»، ويلدُّ لجنكيزخان أن يخرج أهل بخارى من مدينتهم إلى السهل، وهم ينيفون على المليون، ويأمر بذبحهم، ثم يكرر ذلك في سمرقند ومرو وبلخ، وهل ننسى ما فعله الحفيد هولوكو في بغداد؟

الإغريق غزوا بلاد اليونان وبنوا تاريخهم على أنقاض الحضارتين الميدية، والكريتية، وكذلك الجرمان في تحطيمهم للحضارة الرومانية.

والنبوة خاصة عربية لم توجد في أي حضارة أخرى، هكذا كان سيدنا موسى ثم النبي عاموس ثم السيد المسيح الذي بشر بالسلام والمحبة.

وينهي الدكتور شاكر مصطفى قوله: إذا كان الاستمرار المتجدد لهذا الوجود العربي مرده عنصر الأصالة في الذات العربية الحية التي تلتهم مكائنها فتحقق في توترها جانباً من قيمها في صورة وشكل حضارة ثم تعود فتهدأ ولكنها لا تموت، وبهذا الشكل

حقق العرب سبع حضارات منها ست حضارات عالمية^(١)، وهذا هو مغزى استمرار تفجر وتجدد النهضة العربية الحديثة واستئنافها في ملحمتها الرابعة إصراراً على الاستمرار وإيماناً بالظفر واستخفافاً باليأس والقنوط.

هذا النخل والغريلة والتمحيص للواقع قادنا إلى رؤيتنا الجديدة للهيم العربي (الرؤية تستدعي المنهج والمنهج يصحح الرؤية وكل في فلك يسبحون).

لقد أدركنا أن العطب والعاهة في اعتمادنا على التثوير دون التوير. وبيان ذلك أن التثوير يتم عن طريق الدولة بخلق مؤسسات جديدة وافتتاح آفاق عملية مستحدثة، فهذا الطريق قد يكون لازماً لكنه غير كافٍ إلا إذا اقترن بالتوير، لا بل وكثيراً ما يقود التثوير إلى البيروقراطية والتغول على الحريات.

لقد راهن التثوير على الحرية الاجتماعية ووضعها في المقام الأول كنقطة انطلاق للقفز منها إلى الحرية السياسية، ولكن الحقيقة أن لا حرية كاملة دون اكتشاف الإنسان بذاته وروحه وضميره وإرادته، فمن هنا نبدأ، ومن هنا نتطرق صوب الحرية الاقتصادية والتحرير الاقتصادي، وبالتالي ليس هنالك نصف حرية أو ثلث حرية، وإنما هنالك حرية كاملة.

لقد استنفر العبد (عنتر) من قبل والده قائلاً له: كراً يا عنتر، فأجاب العبد لتوه قائلاً: العبد لا يكر، ولكن يحسن الحب والصبر، وعندما خوطب كراً يا عنتر وأنت حر اجترح المعجزات بفاعل الحرية.

إن أي أمة من الأمم إنما تؤسس ذاتها على منظومة متكاملة من الرؤى والآمال والتشوقات والأريج الروحي، وإن الانتقاص من أي عنصر في هذه المنظومة أو استبداله بغيره أو الاستهابة أو وضعه في غير موضعه يقودنا إلى الاضطراب.

هكذا ندلل بعنصر الوطنية أو بعنصر الأقليات في بلادنا وندعو ونطالب أن يأخذ مكانه في حياة المنظومة دون زيادة أو نقصان.

والأمر نفسه بالنسبة للفاعل الإسلامي وأهميته ودوره في حياة المنظومة، فقد تعاملنا معه من موقع الاستخفاف وعدم الواقعية والتقدير، وما جر ذلك من نتائج وخيمة على الحياة العربية، علماً أن الموقف من الإسلام السياسي كثيراً ما قاد إلى التعامل بسوء نية مع الحال الإسلامية، وكل ذي عينين يدرك الفارق بين الحال الإسلامية وبين الإسلام السياسي، لأن ضرب الحال الإسلامية هو ضرب للأمة ذاتها.

١- مقاله الموسوم بعنوان ميزات التاريخ العربي نشر في البحث العدد ٧٣؛ تشرين الثاني ٩٥٠ ونشره مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان فراءات في الفكر القومي مجموعة من المؤلفين ط١، بيروت ٩٩٤ ص١٠٣.

ولقد تفرع عن ذلك مآلات التغريب في دارنا، وهذا التقريب لا يقف عند حد استبدال التشريع الغربي بالشريعة الإسلامية، وإنما يهدف إلى طمس الحضارة العربية وإحلال الحضارة الغربية محلها، فالتغريب هو الحاد على صعيد الدين، فردي على صعيد المجتمع، رأسمالي على صعيد الاقتصاد، ليبرالي على صعيد الدولة «الكلام للمرحوم الدكتور عصمت سيف الدولة كما سنوضح».

ولعمري كم سيتأتى عن هذا الاستبدال الكاريزكاتوري من نتائج وخيمة على حياتنا ومصيرنا.

وفضلاً عن ذلك فالمرحلة التي مر بها الغرب غير مراحل حياتنا وتاريخنا وخبرتنا وظروفنا. لقد ابتدأت الدالا الأوروبية في صراعها ضد الإمبراطور والبابا من أجل توحيد البلد، ووقف المثقف إلى جانب الملك حتى أنه دعا إلى التحكم والاستبداد، كل ذلك بدافع من داعي التوحيد والاستقلال، وهذا ما نجده على لسان ميكافيللي وبوسيه وبودان. وفي خطوة تالية كان هاجس أوروبا تحقيق الديمقراطية وتحقيق مبدأ السيادة القومية (السيادة الشعبية)، على حساب الجماعات والأقليات.

ودارت مجلة الحياة فإذا بأوروبا المعافاة تزدهر اقتصادياً، وتدعو إلى احترام حقوق الجماعات، وكانت النتيجة هذا الزواج التاريخي بين الديمقراطية أو السيادة القومية وبين الحرية «حرية الأقليات» ليولد هذا اللقاح واللقاء: الديمقراطية الحرة، سر وثبة الغرب وتقدمه. ولا عجب أن يرفع الغرب حالياً وبصوت عالٍ أعلام الحرية والديمقراطية بعد أن بلغ به المطاف كل مبلغ.

فهل تخوض أمتنا مباشرة إلى مرحلة الديمقراطية الحرة، وإذا كان هكذا مسلحنا، فهل ننسى الذرى الأخرى لوجودنا ومصيرنا كذروة الوحدة مثلاً، وهذا ما حدانا في هذا الكتاب للقول أن الحرية والديمقراطية شرط لازم لكنه غير كاف لتطورنا، وبالتالي فنذلك واجب ومدعاة لطرح المشروع النهضوي بكافة عناصره وأبعاده. هذه باختصار المراحل الهامة التي قطعناها في هذا الكتاب يحددنا في ذلك قول

الشاعر:

إن تفصل القطرة عن بحرهما

ففي مداه منتهى أمرهما

والله المستعان وإليه المصير

الفصل الأول

ورادة الدولة الحديثة

مقدمة

هنالك ملاحظة جديرة بالتتويه، وهي أن الفقهاء والمفكرين الغربيين وغالبية مفكرينا ورجال القانون عندنا ينعنون هذه الدولة الحديثة بوصف الميسم الغربي^(١)، أي يعتبرونها النسخ والنتاج للحضارة الغربية وظروفها وخصائصها وفاعلية أبنائها، ويعدمون أي أثر أو دور للحضارات الأخيرة، ونحن بدورنا لا ننكر دور هذا الصاعق الذي فجر الصاروخ الحضاري الغربي، ولكننا نشجب هذا التعالي والهيمنة والمركزية التي تعطي مطلق الأهمية والدور للغرب وتسلب الفاعلية عما سواه.

هذا ونقصد بقولنا الدولة الحديثة تلك الجماعة السياسية التي تم الفصل فيها بين صاحب السلطة ومالكها «الشعب»، وبين الحاكم أي قيام الفصل بين الحاكم governor وسلطة الحاكم «السيادة» sovereignty، فالإمبراطوريات (الرومانية - الفارسية) ليست دولة، وإنما جماعة سياسية، وإن كان الدكتور ثروت بدوي يؤكد أن الإسلام عرف الدولة^(٢) بالمعنى العلمي والفني الدقيق.

وفي هذا المقام تلفت الانتباه إلى ما يلي:

١- إن السلطة الواحدة هي للشعب وليس لدينا إلا سلطة وحيدة، وإن ما يطلق عليه سلطات (تشريعية - قضائية - تنفيذية)، إنما من باب المجاز اللغوي ليس إلا، والحقيقة هي مجرد أجهزة لصاحب السيادة.

٢- الدولة كما حدد جوهرها الفقيه بوردو هي جهاز في خدمة فكرة، إنها معنى تصور، فهي المؤسسة نفسها التي تستقر فيها السلطة^(٣)، والمؤسسة مشروع في

١- راجع على سبيل المثال، أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية ببيروت الأهلية للنشر والتوزيع، ج ١، ٩٧٤، ص ٤٥.

٢- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، النظرية العامة للأنظمة السياسية ج ١، القاهرة دار النهضة العربية ٩٦٤، ص ٢٢ و ٢٣.

٣- جورج بوردو: الدولة ترجمة د. سليم حداد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ٩٨٥، ص ٢٠.

خدمة فكره، الأمر الذي يجعله يتمتع بديمومة وبقدرة أعلى من قدرة الأفراد الذين تتحرك بواسطتهم^(١).

والسلطة في تحولها إلى مؤسسة لا تكف عن تضامنها مع فكرة الحق، فهي العامل المحرك لطاقتها إلا أنها - بصفتها فكرة عمل المؤسسة - لا تجعل الفكرة تخاطر بسمعتها مع طموحات القائد أو مصالحه.

من هنا بالذات تظهر معاني السيد باعتباره سيداً للفكرة، فهو الذي يدخلها في المؤسسة، ولكنه لا يندمج بها، بل يسهر فقط على أن تكون أكثر قبولاً، وأن تعمل وفقاً لغاياتها، وهذا ما يفسر الديمومة التي تتسم بها مؤسسة الدولة، فهي محكومة بفكرة المشروع الجاري تحقيقه، وهذه الفكرة تتجاوز مخططات الحكام الذين يأتون لخدمتها.

هكذا تظهر بوضوح الصلة التي تربط الدولة بالشعور الوطني وتفسر فضيلة البقاء التي تتحدى دون وجل تأكل الزمن وتناقضات الرجال في الدولة، ومن جهة أخرى، تؤدي ديمومة الدولة إلى الاستقلال الذاتي لقدرة الدولة؛ وبالتالي فإذا كان القانون يبقى، وإذا كانت تعهدات السلطة تبقى قائمة بعد غياب الشخصيات التي وقّعت عليها، فذلك لأنه يوجد في الدولة قدرة ليست لدى الحكام، ولكنها الفكرة المتجسدة في المؤسسة^(٢).

ونظام المؤسسة يخلق الشرعية المتجسدة في الدستور والتي توضح القواعد الأساسية لإسناد السلطة وممارستها وتغيير الحكام الخ...

ونتيجة لذلك فالدولة هي عقلنة التفسير السحري للسلطة^(٣).

ويفضل هذا التأسيس يظهر الفرق كبيراً جداً بين صفات الإنسان أو قدرته وبين المهمة التي تقع عليه في توجيه النشاط الجماعي وفقاً لفكرة الحق المسيطرة في الجماعة، فالامتيازات التي تتعلق بالسلطة والإمكانات التي تقتضي ممارستها، تتجاوز أي قدرة شخصية مهما امتلكت من قدرات.

قال تعالى مصوراً خضوع القوة للفكرة وليس العكس: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ...»^(٤).

١- جورج بوردو: المرجع السابق، ص ٧٠.

٢- المرجع نفسه، ص ٧١.

٣- المرجع نفسه، ص ٧٥.

٤- سورة الحديد: الآية ٢٥.

وفكرة الدولة جاءت لتحل محل فكرة القوى الخفية التي يتمتع بها الحكام
وبالمقابل لإقامة بناء موضوعي عقلاني للدولة^(١).

وغير صحيح اعتبار سلطة الدولة بمثابة قدرة ثابتة تحمل في ذاتها تبريرها النهائي،
إنها طاقة الإرادات الجماعية المتجهة نحو ما تعتبره الأكثر عدالةً والأكثر سعادةً، فهي في
تماس تام مع كل الأشكال المتغيرة للعدالة ومع كل وجوه السعادة.

بهذا المعنى تبدو فكرة الدولة ليست ثابتة، وإنما تصميم تتطور صلابته مع
تموجات الوسط^(٢)، فهي تعكس في روحها جدلية النظام والحركة، فالنظام حركة تم
هضمها، وهو يدافع عن نفسه بامتصاصه للحركة، والحركة بدورها تتشبط لتتدرج في
النظام^(٣)، وإذا بدا النظام على أنه من صنع الحركة، فالحركة على العكس محركها
فكرة النظام التي تسعى إلى إقامته، وباختصار فالدولة كايح ومحرك، فالصحة تجدد
شباب الخلايا دون الإضرار بالكائن الحي.

والدولة كي تؤمن هذه الحركة والسكون تسعى إلى تحقيق قاعدة اجتماعية
منسجمة قوية تلتقي فيها أفكار الحكام مع أفكار المحكومين.

هذا وكي يتسنى لنا رصد ولادة وقيام هذه الدولة الحديثة في الغرب يقتضي بحث

الأمر الآتية:

الاتجاه التاريخي نحو ولادة الدولة الحديثة في الغرب.

- المصادر الفكرية للدولة الحديثة.

- خصائص وسمات الدولة الحديثة.

- مسألة التأسيس.

١- جورج بورديو: المرجع السابق، ص ٨٣

٢- المرجع نفسه، ص ٨٦

٣- المرجع نفسه، ص ١٠٧ و ١٠٩.

الاتجاه التاريخي في الغرب نحو ولادة الدولة الحديثة

وستتكلّم هنا عن الفكر الغربي في العصور الوسطى، ثم نعقب ذلك بدراسته في عصر النهضة ونظام الملكيات المطلقة.

الفرع الأول - في العصور الوسطى:

لا شك أن الدولة الحديثة هي نتاج خضّم من العوامل والفواعل والأسباب والأمواج المتلاطمة واللجج التي تطاхنت وتناحرت، وفي الوقت نفسه تفاعلت فتمخض عن كل ذلك الثمرة اليانعة (الدولة) التي نستظلها راهنياً ونحيا في رواقها.

على ضوء ذلك سنفتتح عملنا بالتلمس البسيط للرواقية (باعتبارها أول من تكلم في الغرب عن القانون الطبيعي)⁽¹⁾، ثم نردف ذلك بالكلام على الأبيقورية التي أقامت تفسيرها للدولة على أساس مبدأ المنفعة المبنية على التعاقد، وليس لكونها شيئاً - كما يقول أبيقور - عند الله أي لأنها اكتشفت بالعقل المطلق المجرد، ومجرد تنظيم وضعي صنعه الإنسان بيده ولمصلحته..

كذلك فقد حاولت الرواقية الخروج بالإنسان من إطار عضوية دولة المدينة لتدخله في إطار عضوية المجتمع الإنساني الأوسع، وبالتالي فقانون المدينة العالمية هو قانون العقل المنزه عن الخطأ الذي يجب أن يسمو وأن تكون له اليد العليا،

1- نرى الكثير من الدارسين لا يتعرضون لمدرسة المعتزلة ودورها الكبير في إنضاج فكرة القانون الطبيعي، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كم هو دور النسب المركوزة في الشيء أو طبائع الأشياء (ابن خلدون)، ثم نظام القنطرة ودوره في الإسلام

وشايه جيهان بودان Bodin سنة ١٥٧٦ في فرنسا ، الذي دافع عن سيادة الدولة ومجد سلطاتها ، فهي تسمو على الأفراد وتعلو على القانون^(١).

وكان توماس هوبز Hobbes ، رسول هذه الدعوة ونصير السلطان المطلق للملوك في انكلترا.

ونقطة البدء عنده أن الإنسان حركة ، ومن الحركة يتولد الإحساس والشهوة والرغبة ، وهي صفات عامة مشتركة عند كل الأفراد ، تتولد بينهم المنافسة ويثور فيهم عدم الثقة المتبادلة والغرور والطمع مما يدفع بهم إلى الحرب الدائمة.

ورغبة في حماية أنفسهم من شرور هذه الحياة (البدائية) ، لا يجد الأفراد مخرجاً إلا في التنازل نهائياً عن حقوقهم وسيادتهم بين يدي إرادة قوية تستطيع - بما تتمتع به من سلطة عليا لا تقاوم ، وبما تتسلح به من أجهزة حازمة للعقاب - أن تقيم القانون وتوفر الحماية والأمن لرعاياها.

وهكذا تنشأ الدولة عن عقد اجتماعي ينقل به مجموعة الأفراد إلى (الأمير الذي لم يكن طرفاً في العقد) السلطة ، وبموجب هذا التنازل النهائي يفقد الأفراد قدرة التمييز بين ما هو عادل وغير عادل ، ويصبح تقدير ذلك متروكاً له ، دون أن يكون لأحد حق مناقشته أو تقدير شرعية أوامره^(٢).

وفي وسط هذه الموجة الفكرية تجددت نظرية الكنيسة في الحق الإلهي المباشر ، وراحت هذه النظرية تساند فكرة «هوبز» في العقد الاجتماعي ، مما مكن الملكيات المطلقة ، على أساس أن الملوك هم وحدهم أصحاب السلطة وهم وحدهم المصادر الرسمية للقانون لا يسألون أمام أحد ولا يخضعون لقيود وضعي من صنع الناس ، وإن كانوا مسؤولين أمام الله.

وكان بوسيه Bossuet من أشد دعاة الملكية المقدسة في فرنسا ، فهي تمثل عنده نظام الحكم الأكثر قدماً وشيوعاً ، واتفاقاً مع طبيعة الأشياء.

وهي تقوم فوق ذلك على خاصية القداسة لأن الملوك هم وزراء الله في أرضه ، وكان عصيانهم عصياناً للرب^(٣).

1- J.J chevallier op. Cit p. 38 et 5.

2- G, Burdeau. Science politique T. 1950, p19 J.J chevallier op cit, p.58.

٣- (79 et p.7 J.J chevallier op, cit) انظر المحامي الدكتور عبد الحكيم حسين العلي الحريات

العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام القاهرة، ج١، الفكر العربي ٩٧٤٤ ص ١٤ و ٥٥٥ حيث

تحدث عن غلاء «المذهب الفردي».

وإذا تتبعنا آثار هذا الفكر في القانون العام الفرنسي فيما قبل الثورة ٧٨٩م، فسنرى كيف أنه تقرر - منذ أوائل القرن الرابع عشر الميلادي - القاعدة التي تصور الملك إمبراطوراً في مملكته.

وكان هذا القول مقصوداً به في البداية الدفاع عن استقلال ملوك فرنسا في مواجهة الإمبراطور، ثم تطور الأمر حتى انتهى بالملكية الفرنسية إلى حد اعتبارها نوعاً من الدومين «المال» الخاص للتاج، فاندمجت الدولة في شخص الملك الذي يتمتع فيها بسلطات مطلقة على الصورة التي كان عليها الإمبراطور الروماني.

الفرع الثالث - المصادر الفلسفية للدولة الحديثة:

ومع أوائل القرن الثامن عشر حدث تحول حاسم في الأفكار والنظم السياسية، فقد أثمرت دراسات القانون الطبيعي في ميدانين:

الأول: أنها مهدت لانتشار تعاليم المذهب الفردي بما يقوم عليه من إيمان مطلق بالفرد وبقدرته على صنع حياته وتطويرها بما فيه سعادته وخيره، وسعادة وخير المجتمع، وعلى هذا الأساس يجب النظر إلى الفرد باعتباره أساس النظام الجماعي وغايته، وهو ما انتهى في النطاق السياسي العام إلى مفهومات خاصة عن أهداف السلطة ووظائف الدولة، فالدولة شر لا بد منه، يجب أن تحدد سلطاتها عند أضيق الحدود الممكنة، وبما هو ضروري فقط لحفظ الوجوه الجماعي وحمايته، وهو ما يعبر عنه بالدولة الحارسة التي تلتزم باحترام الحقوق والحريات العامة، وبالعامل على صيانتها ومنع التعدي عليها باعتبار هذه الحقوق والحريات مناطق محجوزة للأفراد^(١).

الثاني: أنها دفعت الفكر السياسي إلى اتجاهات جديدة تجعل من حرية الفرد - وهو ما يعبر عنه بمبدأ سيادة الشعوب - قاعدة الأساس في التنظيم الدستوري وفيه تأكدت القاعدة أن الملوك ليسوا أصحاب حق شخصي في السيادة، فالسيادة للأمة، وما الحكام إلا عمال لصالحها - بممارسة وظيفة الحكم طبقاً لما تقرره الدساتير الصادرة عنها.

وكانت نظرية العقد الاجتماعي هي المحور الفكري والفلسفي لهذا الاتجاه الجديد، وفقاً للأسس الآتية:

١- د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون المرجع السابع، ص ٢٧.

أ- القانون الطبيعي ونظرية الحقوق والحريات العامة^(١):
لا يكون فلاسفة القانون الطبيعي وحدة متجانسة، متفقة في جميع الحلول، وإنما تفصل بينهم كثير من الخلافات، ولكنهم رغم ذلك يجتمعون حول نقطة واحدة، فهم جميعاً يسلمون بوجود قانون طبيعي للحقوق والحريات العامة ينبع من طبيعة الإنسان، يسبق الجماعة ويسمو على الدولة، فالطبيعة خلقت كل الأفراد أحراراً ومتساوين في هذه الحرية، ولم تفرق بينهم بسبب الجنس أو اللغة أو القومية أو الدين، كما لم تميز بينهم - على عكس ما ذهب إليه أرسطو - بين السادة والعبيد، وإذا كان إحساس الأفراد بالضعف أمام الطبيعة، قد ولد فيهم غريزة الحياة الجماعية، فإنهم لم ينزلوا على مقتضى هذا الإحساس إلا رغبة منهم في توكيد حقوقهم وصيانة حرياتهم الطبيعية.
ومن ثم لزم أن يهدف النظام الجماعي إلى التسليم بهذه الحقوق والحريات، وتنظيم ممارستها لأصحابها بما ليس فيه اعتداء عليها أو إهدارها، ورصد الضمانات كافة المحتمة كفالتها.

وتقريباً على ذلك استغرقت فكرة الدولة الحارسة التي تتحدد سلطتها العامة في كفالة الأمن وإقامة القانون والنظام وأداء العدالة ورفض المنازعات بين الأفراد، وخلاف ذلك يجب أن يتوقف نشاط الدولة، وأن تلتزم سلطتها العامة الحياد بالنسبة لمختلف أوجه النشاط الاجتماعي، بحيث يترك كل هذا النشاط حراً للأفراد يمارسونه على أساس الحرية والمساواة والمنافسة الكاملة.

وتدور نظرية الحقوق والحريات العامة في الديمقراطيات التقليدية حول محورين أساسيين^(٢).

١- ليست فكرة القانون الطبيعي من خلق فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، فقد عرفها التاريخ القديم في القانون الروماني الثابت عند كل الأمم في جميع العصور، واشتهرت العصور الوسطى بتقسيمات توما الأكويني للقوانين، هذه التقسيمات التي تميز القوانين الإلهية، من القوانين الطبيعية والقوانين البشرية، ثم تجددت دراسات القانون الطبيعي في أوائل القرن الثامن عشر، وسيطرت على جميع اتجاهات الفكر الإنساني، ويعتبر «جروسوس وبقندورف» من زعماء هذه المدرسة في صدر التاريخ الحديث انظر د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص ٢٧. عبد الحكيم حسين العلي: الحريات العامة ص ١٦.

٢- الدكتور السيد صبري: مبادئ القانون الدستوري ١٩٤٦ ص ٢٤١ - الدكتور عثمان خليل عثمان «الاتجاهات الدستورية الحديثة» - دروس لطلبة دبلوم القانون العام وللسنة الأولى بمعهد العلوم المالية والإدارية سنة ١٩٥٦/١٩٥٧ ص ١١٠.

الأول: المساواة، ويقصد بها المساواة القانونية لا الفعلية، ومعناها أن يتمتع جميع الأفراد بقدر متساو من الحماية القانونية، وبما يخوله القانون للجميع من مكنات متساوية في

التملك والتصرف والعمل وممارسة أنواع النشاط المختلفة، وهي على نوعين:

١- المساواة في المنافع (أمام القانون - وأمام القضاء - وفي التوظيف).

٢- المساواة في التكاليف والأعباء (أمام الضرائب والخدمة العسكرية) الخ...

الثاني: الحرية وهي القدرة على التصرف بما لا يضر بالآخرين، فهي حرية مقيدة بما يمنع

اعتداء الأفراد، ولهذا جاز تنظيمها على نحو يمنع الإسراف فيها وأن يكون ذلك

بقانون وهي على ثلاثة أنواع:

١- حريات تتعلق بالمصالح المادية للإنسان (الحرية الشخصية وحرية المسكن وحرية

التملك وحرية العمل وحرية التجارة والصناعة).

٢- حريات تتعلق بالمصالح المعنوية للإنسان (حرية العقيدة وحرية الفكر وحرية

الرأي وحرية الاجتماع وحرية تكوين الجمعيات وحرية التعليم).

٣- الحريات السياسية التي صنعت الديمقراطية على أساس مبدأ سيادة الأمة.

بداية سيادة الأمة وميلاد الديمقراطية:

ومن الدعوة إلى القانون الطبيعي وحقوق الإنسان وحرياته العامة، أتجه الفكر

السياسي في بحثه عن أصل نشأة الدولة اتجاهاً جديداً يجعل لإرادة الأفراد دوراً أساسياً.

فالإنسان اندفع إلى حياة الجماعة بإرادته وعلى أساس الاتفاق مع الأفراد الآخرين

يهدف إنهاء الحياة البدائية، وتقبل حكم القانون والنظام، وبذلك تغيرت الفكرة الموروثة

عن الدولة ولم تعد من ثمرات القوة أو التفويض الإلهي، لكنها أداة يخلقها الأفراد الأحرار

والمساوون بإرادتهم في العقد الاجتماعي ارتضوا حياة النظام الجماعي^(١).

١- فكرة العقد الاجتماعي فكرة قديمة عرفها الفكر الروماني ثم عاشت في القرون الوسطى إذ بنى

توما الأكويني نظريته في التفويض الإلهي على أساسها كما اتخذت في العهد الإقطاعي دلالة

خاصة خلاصتها تصوير العقد على أنه نوع من يمين الولاء يؤديه الناس لأمرأ المقاطعات وكان

Marsalle de podoue من دعائها في القرن الرابع عشر الميلادي ثم ازداد الحماس للفكرة في القرن

السادس عشر والسابع والثامن عشر. د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة

للقانون ص ٣٠ ونعلن أسفنا بأن جميع الدراسات عن الدولة الحديثة كان من وجهة مركزية

الغربي، ولكن هل عرفت دارنا العربية فكرة الدولة، وماذا عن الدولة، التي أنشأها الرسول راجع د.

السنهوري: الخليضة، رسالته بالفرنسية، باريس، ١٩٢، ص ٩٤. وراجع د. برهان زريق: الصحيفة

ميثاق الرسول، أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق دار معد، دار النمبر ١٩٩٦.

ولكن فلاسفة العقد الاجتماعي ، وإن أجمعوا على أصل نشأة الدولة لم يصلوا رغم ذلك إلى نتائج موحدة.

ومرجع الخلاف أن فريقاً منهم وعلى رأسهم (هوبز) فهم السيادة الشعبية على أنها قابلة بطبيعتها للتصرف فيها ، وأن الأفراد حين اختاروا حياة الجماعة تنازلوا بالعقد عن سيادتهم وعن جميع حقوقهم وحررياتهم تنازلاً كاملاً ونهائياً للأمير الذي لم يكن طرفاً في العقد ، ولكن فريقاً آخر أمثال (هوتمان) Hotman وهربرت لانجويه Hurbert Languet من فقهاء القرن السادس عشر وجوريو Jurieu ولوك J. Locke من فقهاء القرن السابع عشر) انتهوا إلى تصوير السيادة الشعبية على أنها من الخصائص الطبيعية للأفراد ، لا تقبل بطبيعتها التصرف فيها أو التنازل عنها ، والعقد الذي تم بين الشعب والأمير لإنهاء حياة الفطرة البدائية لم ينقل السيادة إلى الأمير ، لكنه فوضه فقط في ممارسة مظاهرها باسم صاحبها الأصل الشعب^(١) . وأضاف جان جاك روسو إلى النظرية إضافات جعلته ، بحق - أب الفكر الديمقراطي الحديث ، - ومجور تفكيكه أن العقد الاجتماعي تم بين جماعة أفراد أحرار متساوين ، وليس بينهم سيد ومسود ، وبالعقد تنازل الأفراد وبصفة نهائية عن سيادتهم الفردية إلى كائن معنوي جديد ، هو مجموعهم والذي يصح له ، أن يتحكم وأن يجعل من إرادته القانون الأعلى الواجب الاتباع^(٢) .

وينحصر حق السيادة عند «روسو» في مهمة التعبير عن الإرادة العامة للمجموع ، أي في أعمال التشريع وحدها دون أعمال التنفيذ أو القضاء ، فهذه لا تتعلق بالإرادة العامة ، ولا تتصل بمضمون فكرة السيادة.

وينتهي «رسو» للقول بأنه إذا كان التشريع لا يمارس عن طريق الشعب ، فإنه لا مانع من أن يتبني الشعب عنه عمال السلطة التنفيذية وعمال السلطة القضائية ليمارسوا وظائفهم في حدود ما تقرره القوانين وما تعلنه الإرادة العامة ، وهو ما يفيد سيادة القانون على أعمال الهيئات الحاكمة التي لا تملك أن تخالفه^(٣) . والفكر الغربي سادته الفهمان التاليان لمستودع السيادة.

1- G. Burdeau science politique T, 2 op, cit, p, 82 M, Waline L individualisme et le droit paris 1949 p95.

2- L. Duguit Traits Droit constitutionnel et le droit-paris 1949 p,430 et S.J.J. Rousseau, Kamit et Hegel-R.D p. 1018- p, 178 et G,Burdeau science politique-t, op, cit p, 58 et 5 L. lefur la souserainete et le droit R.D.P. 798 P. 472 M. Durverger Droit constitutional et institutions politiques 1956. p. 19.

٣- د. السيد صبري مبادئ القانون الدستوري ط١ ، ٤١٩ ، ١٧٠-١٧١ - د. طعيمة الجرف موجز القانون

الدستوري المرجع السابق. ص ٨٤ بند رقم ٦٢.

المطلب الأول - مبدأ سيادة الأمة:

ظهرت فكرة السيادة أول ما ظهرت على لسان القانونيين الذين كانوا يدافعون عن سلطات الملك في فرنسا ضد البابا والإمبراطور، ويؤكدون أنه يتمتع بالسيادة الكاملة في مملكته، وقد أكدت هذه الفكرة ووضع مدلولها في القرن السادس عشر، وأصبحت السلطة الأصلية التي لا تتبع سلطة أخرى ولا تجد لها سلطة منافسة أو مساوية.

هذه السلطة العليا كانت للملك، ثم استعمل بودان الفكرة نفسها لوصف السلطة السياسية في الدولة، بصرف النظر عن صاحبها الفعلي، وكان بودان يخلط بين السيادة والسلطة السياسية ويستعمل التعبيرين على أنهما مترادفان^(١).

ولما قامت الثورة الفرنسية، وأصبحت الجماعة صاحبة السلطة، ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفات الإطلاق والسمو وعدم القابلية للانتقال أو التجزئة، لكن بدلاً من نسبتها إلى الملك أصبحت السيادة للأمة.

والسيادة للأمة منظور إليها بحسبانها وحدة مستقلة عن الأفراد، أي أن السيادة لم تكن ملكاً لهم، فلم يكن كل منهم مالكا لجزء من السيادة، وإنما كان لها صاحب واحد، هو الأمة، التي هي شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يتبعونها..

بيد أن نظرية سيادة الأمة لقيت هجوماً عنيفاً ونقداً شديداً إذ أنها تؤدي إلى الاعتراف للأمة بالشخصية القانونية، وبالتالي إلى قيام شخصين معنويين على إقليم واحد هما الدولة والأمة، يتنازعان السلطة.

ودفعاً لهذا النقد قال البعض إن الدولة والأمة شخص واحد، ولكن يبقى أن نظرية سيادة الأمة تصبح عديمة الجدوى، لأنها تؤدي في نهاية الأمر إلى أن الدولة صاحبة السيادة، والمشكلة هي تحديد صاحب الفعلي للسيادة في الدولة.

وأهم نقد وجه إلى نظرية سيادة الأمة، هو أنها تؤدي إلى السلطان المطلق وإهدار الحريات والحقوق، فوفقاً لذلك يكون القانون تعبيراً عن إرادة الأمة، كما أن الانتخاب

١ - لافريير، القانون الدستوري سنة ١٩٤٧ ص ٣٦٠ هامش رقم ٤١ - مؤلف الأستاذ دافيد عن السيادة وحدود السلطة الملكية منذ القرون التاسع حتى القرن الخامس عشر.

Marcel David: la souverainate et les limites juridiques du pouvoir monarchique du Ixe au xve siècle. Paris Dalloz 1954.

- ثروت بدوي: النظم السياسية، ج ١، ص ٤٠.

يصبح وظيفة وليس حقاً للناخب، ومن ثم يستطيع القانون أن يعين شروطه ويضيق من عدد الناخبين كما يشاء^(١).

المطلب الثاني - سيادة الشعب:

أن السيادة للجماعة ولكن لا على أنها - أي الجماعة - وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، ولكن بوصفها تتكون من عدد من الأفراد، وبالتالي تكون السيادة لكل فرد فيها، فالسيادة، تنقسم بين جميع أفراد الجماعة، بحيث يكون له جزء من السيادة. وينتج عن ذلك ما يلي:

١- يكون الانتخاب حقاً في نظرية السيادة الشعبية، ووظيفة وفقاً لنظرية سيادة الأمة، ومن ثم تؤدي نظرية السيادة الشعبية إلى تقرير حق الاقتراع العام، أما نظرية سيادة الأمة فهي تنقيد حق الاقتراع بشروط مالية أو من حيث الأصل أو الجنس.

٢- وفقاً لنظرية سيادة الأمة، يكون النائب في البرلمان ممثلاً للأمة كلها، وليس مجرد ممثل لدائرته الانتخابية أو للحزب الذي ينتمي إليه، فالوكالة الإلزامية محظورة، ليس للناخبين إعطاء تعليمات إلى النائب وتكليفه بالاقتراع في البرلمان على وجه معين يحدونه له، بل يبقى حراً في إبداء آرائه، متحرراً في ذلك مصلحة الأمة لا مصلحة دائرته الانتخابية.

أما نظرية السيادة الشعبية فتوزع السيادة بين مجموع الأفراد وتعد كلاً منهم مالكاً لجزء من السيادة، ويكون النائب ممثلاً لجزء من السيادة، ذلك الجزء الذي يملكه ناخبوه، وعلى ذلك فللناخبين إعطاء تعليمات ملزمة للنائب لا يستطيع مخالفتها أو الخروج عليها، كما أنه يكون مسؤولاً أمامهم عند تنفيذ وكالته ويقدم لهم حساباً عنها، وللناخبين عزله في أي وقت.

٣- الأمة بوصفها وحدة دائمة، لا تتمثل في هيئة الناخبين في وقت معين، بل تشمل الأجيال السابقة واللاحقة.

والأخذ بنظرية سيادة الأمة من شأنه أن يضع في الحسبان مصالح الأجيال القادمة، وعلى ذلك فليس من المحتم النزول على إرادة أغلبية الناخبين دائماً، لأن مثل هذه الإرادة قد لا تمثل إلا نزعات أو نزوات عارضة.

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ونظرية العامة للأنظمة السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية،

فاعتبار الأجيال القادمة يبرر الحالات التي يؤجل فيها الدستور الأخذ بإرادة الأغلبية ريثما يثبت أن هذه الإرادة تمثل الإرادة الحقيقية والمستقرة للأمة ، وأنها لم تكن نتيجة نزوات عارضة أو رغبات وقتية.

ويظهر ذلك في حالة وجود مجلسين نيابيين يختلفان فيما بينهما من حيث طريقة التكوين ، بحيث يكون أحدهما ممثلاً للاتجاهات المحافظة ، فقد ينص الدستور على عدم العمل بقرارات المجلس الأول ما لم تحز على موافقة المجلس الثاني الذي يمثل الاتجاهات المحافظة.

في هذه الحالة ، أي حيث لا يتفق المجلسان^(١) ، يمكن القول إن إرادة الأمة لم تظهر بعد في صورة أكيدة مستقرة ، وبالتالي يستحيل العمل بما قرره المجلس الأول الذي لا يعبر عن الإرادة الأكيدة للأمة حتى لو كان هذا المجلس ممثلاً لأغلبية الشعب.

أما في نظام السيادة الشعبية ، فلا بدّ من الأخذ بما تراه الأغلبية دون اعتبار لكونها تمثل إرادة أكيدة دائمة أم لا^(٢).

ولقد كان مشروع الدستور الفرنسي الصادر في ١٠/٢٧ سنة ١٩٤٦ ينص على أن السيادة للشعب ، ولكن بعد مناقشات طويلة في اللجنة التأسيسية استعرضت فيها مزايا كل من النظريتين ، وعُدل النص بطريقة ترمي إلى التوفيق بين الاتجاهين وجرت صياغته على الوجه الآتي: «سيادة الأمة ملك للشعب الفرنسي».

(le souverainete nationale appartient au peuple française)

وإن كون الجماعة لا الحاكم ، مستقرة السيادة وصاحبها يحتمل تفسيرات مختلفة^(٣) ، ويؤدي إلى نتائج تتباين من نظام سياسي إلى نظام آخر ، ولذلك ولا عجب إذا كانت الحكومات جميعها في الوقت الحاضر تدعي أنها تنبثق عن الشعب وأنها تستند إليه في نشأتها.

ومرد ذلك إلى أن الشعب من حيث هو حقيقة اجتماعية «realite social» يمثل مجموع الأفراد الذين تتكون منهم الدولة ، وليس الشعب صاحب السلطة السياسية في الدولة ، أي ليس هو الشعب الذي تستمد منه النظم السياسية المختلفة وجودها وترتكز إليه أساساً لسلطتها.

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، المرجع السابق، ص ٤١.

٢- فيدل: malsul elemIntaire de droit comstitutionnel, paris 1949.

٣- بيردو، العلوم السياسية، الجزء الرابع، ص ١٠١ بيردو، النظم السياسية، ص ١٣٥ بيردو،

الديمقراطية ص ١٥ بيردو، العلوم السياسية، الجزء الخامس، ص ٣٥٩.

فالشعب في نظر كارل ماركس ليس هو الشعب في نظر دعاة المذهب الحر، بل إن الشعب عند رجال الثورة الفرنسية يختلف عن الشعب في ظل الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٤٦. والشعب في أي نظام سياسي، يختلف - عن الشعب الحقيقي، أي أن الشعب الذي يمارس السلطة السياسية في الدولة يختلف دائماً عن الشعب في حقيقته الاجتماعية، لأنه مهما توسعنا في تقرير حق الانتخاب فإنه لن يشمل جميع الأفراد الذين تتكون منهم الدولة. ويلاحظ أن النظم السياسية في الوقت الحاضر توسع من قاعدتها الشعبية ما وسعها الأمر، والفكرة الحديثة عن الشعب تقرب كثيراً من الحقيقة، أي أن الشعب صاحب السلطة السياسية في النظم الحديثة يقرب كثيراً من الشعب في حقيقته الاجتماعية^(١). والفكرة التي أخذت بها الثورة الفرنسية عن الشعب، والتي سادت زمناً طويلاً حتى أوائل القرن الماضي. تبعد كثيراً عن الحقيقة، فقد كان الأخذ بمبدأ سيادة الأمة من شأنه أن يبرر جميع نظم الحكم، ومن بينها نظم الحكم المطلق.

فالشعب كان ينظر إليه بحسبانه وحدة مجردة مستقلة عن أشخاص الأفراد الذين يدخلون في تكوينها، ومن ثم فإنه لا يحق لأحد الأفراد الادعاء بحق ممارسة السلطة، تلك السلطة التي ليس لها من صاحب إلا الأمة بوصفها وحدة مجردة ومستقلة عن أشخاص الأفراد الذين يتبعونها..

وهذا الفصل بين الأمة والعناصر المكونة لها يمكن أن يؤدي إلى أشد أنواع النظم السياسية استبداداً، إذ يكفي للحكام الذين يمارسون السلطة أن يظهروا بمظهر الممثلين الحقيقيين لتلك الوحدة المجردة، (الأمة)، وهذا ما حدث في فرنسا عقب الثورة الفرنسية، فقد عرفت نظماً استبدادية ادّعت أنها قائمة على أساس مبدأ سيادة الأمة.

هذه النظرة إلى الشعب لم تكن نظرة واقعية، بل تعتمد على التجريد القانوني، وقد استعان بها حكام الماضي في سبيل تدعيم سلطاتهم، فما دامت السلطة للشعب، وحيث أن الشعب هو الأمة منظوراً إليها نظرة مجردة من التفاوت بين طبقاتها واختلاف أفرادها أي بحسبانهم تماثلين ومتحدين ومتساوين، فمن اللازم قيام ممثلين عن الأمة، تلك الوحدة المجردة لممارسة السلطة نيابة عنها.

وتحديد الشروط اللازمة لتمثيل الأمة أمر متروك تقديره لأولئك الذين يدعون تمثيلها ويمارسون السلطة فيها، وبذلك أمكن الفصل بين الشعب وبين من في يدهم السلطة الفعلية، بين صاحب السلطة اسماً، ومن يمارسها فعلاً.

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، تطور الفكر السياسي والنظرية العامة للنظم السياسية، الطبعة الأولى سنة ١٩٦١، ص ٣٠.

غير أن التطور الحديث يتجه إلى جعل السلطة في يد الشعب الحقيقي «le people reels» بما تتنازعه من قوى مختلفة، وما تتخلله من اتجاهات متعارضة، أي منظوراً إليه على أنه يتكون من أفراد لكل منهم وجود مستقل، لا بوصفه وحدة مجردة مكونة من أفراد متجانسين. فمنذ قيام النهضة الصناعية، وإحساس الطبقة العاملة بحقوقها، وظهور قوتها في الانتخابات، انهارت الفكرة الصورية عن الشعب، تلك الفكرة التي تعده وحدة متجانسة يرتبط أفرادها برباط النعرة القومية المضلة، وظهر الشعب بمدلوله الحقيقي وبطبقاته الاجتماعية وهيئاته المتعارضة، منذ ذلك الوقت عادت السلطة إلى صاحبها الأصلي، أي الشعب بمدلوله الاجتماعي الحقيقي؛ ولم يعد من الممكن أن ترجع السلطة إلى تلك الوحدة المجردة الوهمية.

على أن الخلاف لا زال قائماً بين النظم السياسية المختلفة من حيث نظرتها إلى الشعب: ففي النظم الاشتراكية تختلط فكرة الشعب بفكرة الطبقة الاجتماعية، أي طبقة العمال فالطبقة البورجوازية يجب القضاء عليها، بوصفها طبقة استغلالية، ومن ثم لا يمكن حسابانها جزءاً من الشعب أو الأمة.

كذلك نجد النظم السياسية الغربية، التي تقوم على أساس المذهب الحر كانت في الماضي تأخذ بفكرة سيادة الأمة، وتجعل من الشعب وحدة مجردة لا يدخل في تكوينها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى الدولة، ويكفي أن نذكر مثلاً أن المرأة كانت محرومة من حق الانتخاب.

ولا شك في أن الدول التي تفرق بين رعاياها لأسباب عنصرية أو لأسباب دينية (في إسرائيل) وتميز بين الأفراد من حيث تقرير الحقوق السياسية تكون قد انتهكت المبدأ الديمقراطي الذي يقضي بأن تكون الحقوق السياسية جميعاً لأفراد الشعب.

تقويم عام لنظريتي السيادة:

نعتقد أن سيادة الشعب أكثر تعبيراً عن الأمور الراهنة اليومية في حين أن مبدأ سيادة الأمة أكثر مساساً القضايا الثابتة للأمة، ولهذا قيل لا يجوز لجيل أن يفرض رأيه على جيل آخر، فمثلاً لا يجوز للجيل العربي الحالي أن يتصرف في القضية الفلسطينية بما يضر الأجيال القادمة للأمة، والأمر نفسه نقول لا يجوز للشعب العربي في مصر أن يتصرف مثلاً في حدود أرضه والخلاصة يجب المزج بين النظريتين مزجاً يراعي الثبات والتحول في الأمة.

خصائص الدولة الحديثة

مقدمة

لا شك أنه عبر هذا التطور الدامي المرير للإنسان في سبيل اكتشاف الإنسان تحقق للشرط البشري انتصارات هائلة انعكست على بنية الدولة ووظائفها، وكان للغرب فضل كبير في ذلك، دون أن ننسى الدور الكبير لحضارتنا لا سيما المرحلة الراشدية الممتدة من غار حراء حتى معركة صفين، حيث أخذت هذه المرحلة تتوثب نحو الانتصار الكامل للإنسان من قبل الإنسان^(١).

لقد أشكل الإنسان على الإنسان، لا سيما ما تعلق بحل المعادلة الصعبة المتعلقة بالصفة الفردية والجماعية للوجود الإنساني^(٢)، وكان التوفيق بين السلطة والحرية هو الهاجس الكبير الذي اهتجس الإنسان به.

وفي رأينا إن النظم السياسية يجب أن تصنف على هذا الأساس أي على أساس التوفيق بين الفرد والجماعة^(٣)، وهذا ما يسمى في القانون الدستوري، «مركز الفرد»^(٤)، وإن الإسلام لا يبارى في هذا التحقيق المتوازن الدقيق.

حلّ الرسول الكريم بالطائف يدعو الناس إلى عبادة الخالق، فكان ما كان من أمر تعذيبه، وهنا أتاه ملكان من السماء يطعمانه ويقولان له: هل تطبق هذين الأخشبين

١- لكن لا ننسى الظلمات الدامسة في حضارتنا الأمر الذي دفع أبا حيان التوحيدي للقول: «الإنسان أشكل عليه الإنسان».

٢- أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج ١، ص ٣٨.

٣- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، ص ٢٥.

٤- المرجع نفسه، ص ٤٦.

«جبلين في الطائف» على أهل الطائف، فكان جواب الرسول: إنني أخاف أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله.

فهل هنالك مركز للفرد أعز ما في الإسلام الذي قرر هذا المركز حتى للذين لما يخلقوا.

إن الغرب حقق المعادلة الصعبة في لعبة الشطرنج التي تجري في الوجود الإنساني والتي وصفها هوريو بقوله: «هنالك قطع من الشطرنج تتحرك تحمل الأولى اسم «السلطة» وتحمل الثانية اسم «الحرية» وتحمل الثالثة اسم «الدولة - الأمة»، وقد نجحنا في إقامة هذه الميابة»^(١).

حقاً لقد نجح الغرب في هذه المباراة واستطاع أن يفجر ثوراته الهائلة وهذا ما حدا أحد مفكره للقول: نحن مجتمع السيمفونية التاسعة لبيتهوفن تدليلاً بعزة المجتمع وتوازنه.

فهل نحن يا ترى بحاجة هذا التوازن الدقيق والتنظيم الكامل للمجتمع الذي حقق النتائج الآتية.

الفرع الأول - في المعارضة:

وسنقسم هذا الفرع إلى ثلاثة مطالب نتكلم في الأول عن السلطة والمعارضة وفي الثاني عن الابتكار الغربي بينما نتكلم في الثالث عن النتائج.

المطلب الأول - عمومية التوأمين «سلطة - معارضة»:

يرى الباحثون أمثال جورج بالانديه وروجيه باستيد أنه في كل المجتمعات الأكثر عرافة توجد ظاهرات سياسية، تنتظم حول التوأمين «السلطة - المعارضة».

ويمكن لهذين التوأمين، أن ينظر إليهما على أنهما كيان اجتماعي أصيل، ملازم، للفكر الإنساني^(٢).

ومما لا شك فيه أن وجود السلطة ضروري، ومهمتها الأولى مجابهة مخاطر تفكك المجتمع، والواقع أن إقامة واستمرار الحكم يتطلبان دوماً وجود عدم المساواة والامتياز، وبالضرورة وجود تباعد وتفاوت بين الحكام والمحكومين، وبالتالي امتياز لصالح الأولين. وهذه الامتيازات هي التي تغذي، أساساً، ما يجب أن يسمى «بالمعارضة».

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٤٥-٤٧.

٢- المرجع نفسه، ص ٥٠.

نريد القول: بما أن التركيب «سلطة - معارضة» ونظراً لأنه ربما نشأ مع الإنسان في المجتمع، نريد أن نقول إننا نستطيع القدرة على التصريح مع علماء الانطولوجيا والسوسيولوجيا بأن البيئات السياسية تهدف بالضرورة إلى الحد من التوتر القائم بين السلطة وقوى النزاع^(١).

المطلب الثاني - الابتكار الغربي:

استخدمت المعارضة، في الغرب، من أجل تشغيل الميكانزمات السياسية في حين أنه يوجد خارج الغرب مذاهب وأنظمة سياسية يجهد الحكم كي يضغط على المعارضة، بل ويقضي عليها عند اللزوم^(٢).

وعقب الديمقراطية اليونانية والجمهورية الرومانية عادت بريطانيا العظمى أولاً بعد الخروج من القرون الوسطى، ثم أوروبا والولايات المتحدة في «عصر المواصلات» تترضي هي أيضاً بالمعارضة وتستعملها لتسيير الأعمال فيها.

المطلب الثالث - نتائج الابتكار الغربي:

البند الأول - في طبيعة المعارضة:

تعتبر المعارضة في جوهرها رفضاً شاملاً، ومتسامياً كما يقول الفلاسفة، للسلطة وحتى للمجتمع السياسي، فضلاً عن ذلك تظهر هذه الصفة، عندما تضطر المعارضة إلى السكوت عجزاً داخل النظام السياسي، كما ظهر ذلك في فرنسا، خلال شهر أيار سنة ١٩٦٨.

ولكن قبول المعارضة من قبل السلطة يفقدها بوجه عام، صفتها المطلقة، فالمعارضة ليست رفضاً في الأساس، بل رفضاً ظرفياً، وهي تتطلب عدم الموافقة على بعض الأهداف الثانوية، وهي إرادة استخدام وسائل مختلفة أيضاً، ولكنها تمتزج بقبول أسس النظام السياسي الاجتماعي، فضلاً عن ذلك، يجب ألا تنسى أساليب الإجلاء المنظم للمعارضة المعتبرة غير مفيدة: مثال القرار المتخذ بتاريخ ٣٠ أيار ١٩٦٨، من قبل الجنرال ديغول القاضي بحل الجمعية الوطنية، وإجراء انتخابات تشريعية جديدة.

فقد أفرغ هذا القرار آتياً المعارضة الناشئة بتاريخ شهر أيار، ويكون الأمر كذلك غالباً فيما خص إجراءات الحل، وقد لا يكون من الظلم الظن أن الأزمات الوزارية التي

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٩٤٦.

٢- المرجع نفسه، ص ٤٧.

تجاوزت أحياناً النطاق البرلماني، في ظل الجمهورية الثالثة والرابعة كانت طريقة لإخراج المعارضة من الساحة.

البند الثاني - حول السلطة:

تتلقى السلطة من جهتها تحولاً أساسياً، ونظراً لعدم المنازعة حولها ككل، فهي لم تعد بحاجة إلى أن تظهر بمظهر شامل وتوفقي بين المتناقضات، أي أنها لم تعد بحاجة إلى الجمع بين أبهة القوة، والنسب الواحد، والقدسية ثم العقل، وبإمكانها أن تتحول إلى سلطة سياسية تمارس على أناس أحرار.

والواقع أن الحرية، هي، «انسجام وتوافق إرادي مع الانتظام»، يمكن أن تنشأ بعد ذلك، لأن الانتظام، المرتبط بسلطة سياسية وليس كسلطة عامة، لم يعد ذلك الانتظام الشمولي، بل هو فقط نظام يتعلق في أساسه بجذور المجتمع^(١).

ولهذا، فإن في الأنظمة الغربية يشكل التوأمان «حكم - معارضة» بذات الوقت توأمي «السلطة - الحرية».

البند الثالث - حول المجتمع^(٢):

يتجه المجتمع نحو التعددية وتقنياتها، وهذا أمر مهم يجب ملاحظته، فالمذاهب السياسية التي تفصل الضعف في المعارضة واستبعادها تهدف إلى إقامة المجتمع الموحد، المجتمع الذي يفكر فيه الجميع ويتصرفون على نفس الوتيرة (والأداة الرئيسية في السير نحو هذا الإجماع المبني على قمع المنحرفين، هي مؤسسة الحزب الواحد).

وقبول المعارضة يقتضي التعددية، ليس فقط على أساس منطقي، بل في الواقع، فأشكال الأحزاب السياسية ليست موحدة، إنها، على الأقل، اثنان وفي الغالب أكثر وهناك جدلية تنزع إلى الترسخ بين الأكثرية والمعارضة تسمح بتميط الحياة السياسية، هذه الجدلية التي أصبحت أقرب إلى فهم المواطنين، تناقش المسائل المهمة بسلوك المجتمع بصورة علنية، وتعتبر علنية المناقشات البرلمانية بصورة خاصة، أحد أسس الديمقراطية الغربية الحاكمة.

البند الرابع - دوام المجتمعات القائمة على الضغط على المعارضة:

يشكل قبول المعارضة من جانب السلطة الحاكمة، ثم الاستفادة منها من أجل تسيير عمل المؤسسات السياسية تقدماً بالنسبة إلى الإنسان.

١- هوربو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٤٨.

٢- المرجع نفسه، ص ٤٩.

فهذا الإنسان يستطيع عن طريق المعارضة أن يؤكد استقلاليتها الذاتية وحياته تجاه السلطة الحاكمة، وبواسطتها يستطيع مراقبتها، إما بصورة مباشرة، أو عن طريق ممثليه، وعند اللزوم يمكنه حتى مشاركتها في الحكم.

وفضلاً عن ذلك يضيق مجال السرية السياسية بشكل ملحوظ، هذا إذا لم يلغ، وعلى كل حال يؤدي قبول المعارضة وجعلها مؤسسة إلى خلق إزعاج كبير وأكد للسلطة الحاكمة، خصوصاً عندما تعتبر هذه الأخيرة أن السرعة في العمل وسريته هما عاملان مهمان في النجاح.

وفضلاً عن ذلك، فالمذهب السياسي القائم في أساسه على اللعبة بين الحكم والمعارضة، يفترض قيام التوافق واسع وعريض من جانب المواطنين، حول نمط النظام الاجتماعي في المجتمع وهذه الفكرة ذات أهمية بالغة.

وهذا السبب الأخير، هو من غير شك - ودون أن ننسى الأسباب الأخرى - هو الذي يفسر السبب في وجود عدة مذاهب سياسية ترفض قيام المعارضة، وبالتالي استعمالها من أجل تسيير ميكانيكيات الحكم السياسية.

ودون أن نتكلم عن الأنظمة الفاشستية، التي أصبحت في معظمها من آثار الماضي، نجد أن البلدان الاشتراكية، والبلدان السائرة في طريق النمو، باستثناء الهند، ترفض إعطاء أي مكان للمعارضة^(١).

إنما يجب القول إن قرار الاشتراكية، وترسيخ النظم الحديثة في بلدان ما تزال بدائية، يتطلب من أجل المجتمع المعني جهداً كبيراً، يصعب تلاؤمه مع تعدد الأشكال السياسية، ومع الاقتراع العام الحر والسري، ومع الاعتراف بالمعارضة.

وعلى كل حال يجب ألا نستنتج من هذه التطورات، ودون أن نشير إلى أن البلدان الملتزمة بالضغط على المعارضة، تعلن في الواقع، عن نفسها بأنها ديمقراطية، وتدون في دساتيرها حق الاقتراع الحر السري، وتكرس النظام التمثيلي المتمم بالاستفتاء الشعبي وبمراقبة أعضاء السلطة التنفيذية من قبل البرلمان، وتؤكد هذه الأنظمة أيضاً أنها تحمي حريات المواطنين بنفس الصيغ الواردة في إعلانات حقوق الإنسان.

لا شك أن الواقع الدستوري لا يشبه، في مثل هذه الفرضية، ما هو مدون في النصوص، ذلك أن واقع النظام السياسي يختلف عما يجري التأكيد عليه قولاً.

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٤٩.

ويمكن الظن مع ذلك أنه بالأمر الذي يمكن إهماله أن يعتمد أولئك الذين يرفضون تطبيق الابتكار السياسي الذي يعطي الأفضلية، بشكل حازم، للفرد في المجتمع، إلى تبنيه بصورة رسمية، رغم توافقه مع الأفكار العميقة لحضارتنا^(١).

الفرع الثاني - الثقة بالفرد^(٢) :

في الغرب يتجلى بكل تأكيد، الإيمان الموروث بقيمة وأهمية الفرد، وكأنه إحدى الإيديولوجيات الأساسية التي تقوم عليها المؤسسات السياسية المنبثقة عن القارة الأوروبية، وهذا التراث، في مجمله، نتيجة المصادر الآتية:

- الحضارة اليونانية اللاتينية.

- المسيحية.

- الإقطاع.

- فلاسفة القرن الثامن عشر، وبصورة خاصة، جان جاك روسو.

المطلب الأول - دور العصور القديمة:

يتلخص في مجموعة من الأفكار الأخلاقية والاجتماعية والسياسية أهمها:

التأكيد على الشخصية الإنسانية، الحرة المسؤولة، أي على الفكرة القائلة بأن كل فرد - لكونه إنساناً عاقلاً - يجب أن يعتبر منطلق مبادرات ومسؤوليات، وهذا المفهوم الجذري يمتد، على الصعيد الاقتصادي، ويكتمل بمؤسسة الملكية الفردية، التي تبدو في هذه الحال، وكأنها نوع من الحماية المتقدمة للشخصية وللحرية.

ومن جهة ثانية، مبادئ الفلسفة الرواقية التي تتلخص بأمرين: التأكيد على سمو القيم الأخلاقية، على القيم المادية، التي ليست إلا عوارض من العالم الخارجي، والتي يجب علينا ألا نتعلق بها.

ثم التأكيد بأن كل إنسان وضعه الله في مركز يتوجب عليه القيام به، وهذه هي فكرة الواجبات الذاتية، التي اعتمدها المسيحية، وقد قال لنا الأقدمون، بأن العلاقات الاجتماعية يجب أن ترتكز على العدالة وتتوجب على كل إنسان، مهمة مزدوجة: ألا يؤدي أحداً، وأن يؤدي لكل إنسان ما له.^(٣)

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٤٩.

٢- المرجع نفسه، ص ٥٠ وما بعدها.

٣- المرجع نفسه، ص ٥٢.

المطلب الثاني - دور المسيحية:

هذه الأفكار الحضارية، الموروثة عن العصور القديمة، شغلت المسيحية التي أدخلت عليها دقة ولهجة جديدة.

ففكرة الإنسان الحر المسؤول أعطيت مزيداً من القيمة عن طريق التأكيد على النفس والخلص الفرديين، وتلقت أيضاً أهمية إضافية جراء رفض المسيحية لهذه الخدمة التي كانت، إلى حد بعيد، ركييزة المدينة القديمة والتي كانت تسمى بالرق.. ولكن مفاهيم الشخصية والحرية، مع ذلك، أعيدت إلى حدودها المعقولة بفضل عقيدة الخطيئة الأصلية، هذه العقيدة التي كانت تركز على عجز الإدارة البشرية وعلى الحاجة إلى سلطة تحيط بالمبادرات الفردية.

وأكملت فكرة العدالة بفكرة الإحسان، فتجن سنجاسب في العالم الآخر، ليس فقط عما نكون قد عملناه من شر أو ظلم، بل عن تقصيرنا في إنجاز عمل الخير الذي كان بالإمكان عمله.

واكتملت الفكرة الرواقية القائلة بسمو القيم الروحية على القيم المادية بتحذير صارم من أخطار الغنى: «إنه لأسهل على الجمل أن يمر في سم الخياط، من أن يدخل غني باب السماوات»..

ونحن مدينون للمسيحية بهذه الفكرة، وهي أن المسؤوليات الاجتماعية تزداد مع القدرة، وأن الغنى من بين جميع أشكال القدرات، هو الأخطر والأكثر رهبةً بالنسبة إلى صاحبه.

وأخيراً حافظت المسيحية على جميع الأشكال الكلاسيكية للحياة السياسية: كالمدينة، أو الجمهورية، ومكانة المواطن في الدولة، وقد قال المسيح نفسه: «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله».

وهناك مجال للإشارة إلى أن مساهمة المسيحية في التراث السياسي الغربي لم تكن خيراً كلها، فبناءً على قول موسكا Moska - وهو مؤرخ إيطالي للعقائد السياسية - فالمسيحية، ضربت التوازن بين الدولة والمواطن، هذا التوازن الذي كان قائماً في المدينة القديمة⁽¹⁾.

وتدخل المعتقد المثالي المسيحي (الزهد في أمور هذا العالم، والتوق إلى السعادة الأبدية) محل المعتقد المثالي الوثني (المساهمة الفعالة من جانب المواطن في شؤون الدولة،

1- G. Mosca. Histoir des doctrines politiques, traduction francaise, paris payot, 1955.

الإحساس بالواجب المدني والعسكري، المفهوم الديني للحياة)، فالفرد يشعر بتضامنه، إن لم يكن مع العالم، قمع أقرانه من المواطنين. ومما لا شك فيه أن نمو المسيحية قد ساهم في انحلال الروابط الاجتماعية والسياسية في الإمبراطورية والانتقال إلى مرحلة ثالثة هي الإقطاع والقرون الوسطى، مرحلة ساهمت بدورها في تزايد نفوذ الحركة الإنسانية الموروثة عن العصور القديمة^(١).

المطلب الثالث - دور القرون الوسطى والإقطاع:

يبدو أننا مدينون للإقطاع بما يلي:

- نمو الفردية القوية، بطبيعة الأرسطراطية، وظهرت فيما بعد كأحد جذور الحرية^(٢).

- تطور العلاقات بين إنسان وإنسان، والفكرة بأن المجتمع يرتكز في قسم كبير منه على تبادل الخدمات.

- تعظيم الإحساس بالشرف والأمانة عن طريق الفروسية، وتحول هذا الإحساس، إلى ولاء تجاه الأمير، وفيما بعد إلى روح المواطنة الحديثة، وأخيراً نمو الاعتقاد بأن الطبقة الاجتماعية يجب أن تسمو كفتها بالإيمان بالمساواة بين الناس، هذا الإيمان الذي كان موجوداً في القرون الوسطى. والذي كان يلتهب بالمساواة أمام الله.

المطلب الرابع - الاندماج في عصر النهضة:

هذه المجموعة من العناصر المقدسة من الأقدمين، ومن المسيحية، والإقطاع، والتي أعيد العمل بها في عصر النهضة، تشكل ما يمكن أن يسمى بالتراث الإنساني في البلدان الغربية^(٣). ويهدف هذا المفهوم إلى تأمين احترام الشخصية الإنسانية، ويرتكز في النطاق الاقتصادي، على مؤسسة الملكية الفردية، إلا أنه يمتاز أيضاً بمظاهر جماعية، وذلك بالنظر إلى الإنسان في واقعه المعقد، على أنه نهاية الخلق، وأن التنظيم الاجتماعي يعتبر ضرورياً جداً لتقويم عاهات الطبيعة الإنسانية ويمكن القول، بأن المفهوم التقليدي هو ذو أساس من «الفردانية الخاطئة»، أي من الفردانية النسبية، وليس هذا بالتأويل المتشائم للحياة، بل هو أولى أن يكون تطلعاً واقعياً.

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٥٣.

2- gf-Tocquerille, l, etat social et politique de la france 1789, L, Ancien regime et la Rvolution, livre chap. X1.

٣- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٥٤.

والإرث الغربي يأخذ الإنسان كما هو فعلاً، مزيج من الخير والشر، ذا شخصية تستحق الاحترام، ولكنه عرضة للخطأ، وبالتالي فهو يحتاج لأن يكون محاطاً به وأحياناً لتوجيهه على طريق مؤسسات اجتماعية أهمها الدولة.

ولكن هذه المجموعة من العناصر المعقدة، - هذا التوازن في الحقوق والواجبات، وهذا المزيج من الفردانية، ومن السلطة السياسية، ومن المؤسسات الجماعية، المتناغم مع فكرة الخير المشترك، كانت تبدو محسوسة أكثر مما كان يعبر عنها.

إن أسس الحركة الإنسانية الغربية كانت ضمنية، وستظل كذلك، طيلة كل العهد الملكي، حالها في ذلك، أيضاً كحال الكثير من المؤسسات التي استطاعت في الماضي أن تلعب دوراً خيراً والتي تفهقرت فيما بعد، وللاكتفاء بمثل واحد، هو المؤسسات الإقطاعية، التي كانت، في الأصل، تبادل منافع، والتي أصبحت بعد عدة قرون، مناسبة لفرض الحقوق دون أي مقابل.

في هذا الوقت بالذات، حيث ضاعت أسس التراث الإنساني والفرداني، الضمنية منذ أمد بعيد، وبهتت في أحاسيس الناس، قامت حركة فكرية كبرى تعمل، في فرنسا بصورة خاصة، على توضيحها في الأذهان وفي العقول، وها نحن نتكلم عن عمل الفلاسفة والاقتصاديين في القرن الثامن عشر⁽¹⁾.

كانت الفكرة المحركة عند الفلاسفة، من هلفينوس وديدرون، وفولتير وروسو، والفيزيوقراطيين، إخضاع لسلطان العقل ولمحك التحليل المنطقي، المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن هذا الجهد العظيم الرامي إلى إعادة التراث الكلاسيكي إلى العقل الواضح النير، نشأت الفردية الحديثة.

وتختلف هذه الفردية بشكل محسوس عن التراث الكلاسيكي، من جهة أنها أكثر إطلاقية وأكثر صرامة، الأمر الذي جعلها في متناول النقد العنيف بحيث ولدت تناقضاً شكلياً هي الاشتراكية، وتختلف حدة هذا التناقض تبعاً للاشتراكية: اشتراكية ديمقراطية أم الشيوعية⁽²⁾.

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٥٥.

٢- دون التحدث عن الأنظمة الشمولية (الفاشية، والوطنية الاشتراكية) التي تؤكد بان الأولوية تعود إلى التنظيم الاجتماعي، راجع:

R. Capitant l'ideologie nationale-socialiste, Année politique française et étrangère, I 935. p. 177 et s.

الفرع الثالث - الإيمان بفضيلة الحوار:

وسنقسم هذا الفرع إلى المطالب الآتية:

المطلب الأول - التعريف بالحوار:

«يعتبر الحوار كأنه تبادل الكلام الحر والعمل الحر، فالكلام المتبادل يحمل الصور والأفكار، والآراء والأحكام، وأحد الطرفين يأخذ المبادرة أو يستردها، وتكفل منهما القدرة والإمكانية على القول وعلى النقض».

«وتجربة الحوار تتطلق من ينابيع في حضارتنا، والحوار السقراطي هو عملية القصد منها اكتشاف الحقيقة، عبر التناقضات، في حركة تبادلية بين الخاص والعام، المحدود والمجرد».

«ومهما نسي الحوار منابعه، في الفكر الغربي، فهو يحتفظ بصفة مميزة: إنه لا يهتم بفردين فقط، إنه يفترض دائماً حداً ثالثاً: قيمة التاريخ: الحقيقة والعدالة مثلاً، وعنهما ينجم سلوك أخلاقي: الحقيقة أو الاستقامة».

«وبصورة مبدئية، يقتضي الحوار أن يكون الاتصال ممكناً، وعندها تصبح حيوية الحوار مضاعفة: إنه ينطلق من عفوية الفكر الذي يقول ويناقض قوله، إنه يتغذى من معين القيم الذي لا ينضب، فالحوار لا يختلط أبداً بالتطبيق العملي الذي يتوصل أن يجعل من الحقيقة، نقيضها، ومن الظلم، عدالة».

إن رقي الحضارة يتطلب:

- القناعة بوجود حقيقة وعدالة أو على الأقل، بإمكان الاقتراب من الحقيقة والعدالة.

- الإحساس بأن البحث واكتشاف الحقيقة يتعلقان بصورة رئيسية بنوع من تجربة المقترحات والأفكار الأولى عن طريق مرورها عبر عقول متتابعة تعمل بما لها من ذاتية، على تنقيتها كلها أو جزء منها من الأخطاء التي تمتزج بالحقيقة عند محاولة الوصول إليها لأول مرة، وأخيراً فالنزعة إلى الحوار تتطلب الاعتقاد بأنه يوجد نوع من التعادل الفكري بين الناس، وفي مطلق الأحوال، تتوفر فيهم قدرة على المساهمة في الحوار، من هنا كان الإيمان بفضل الحوار مرتبطاً بالمعتقد الموروث وهو الثقة بالإنسان^(١).

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٥٩.

المطلب الثاني - الحوار في المؤسسات السياسية الغربية الكلاسيكية:

من السهل تتبع آثار الاتجاه نحو الحوار في الحركة الدستورية الغربية. أ- آلية تطور التمثيل السياسي الذي يتجه بصورة أساسية إلى إقامة حوار بين النائب وناخبيه.

ففي كل البلدان التي يقوم فيها نظام سياسي تمثيلي، يذهب المنتخبون كل أسبوع إلى دوايرهم للاتصال بناخبيهم، للاستماع إلى شكاواهم، ثم ليعرضوا عليه، عملهم السياسي، وعمل الحكومة والمعارضة.

وبهذا الشأن يستحسن لفت النظر إلى أفضلية الاقتراع الفردي على الاقتراع على أساس اللائحة، لأن الأول يقيم علاقات أقوى بين النائب والناخبين، وكذلك من جهة الحوار بين الممثلين والممثلين، تعتبر فكرة الانتخابات الفرعية أفضل من نظام البديل المعين أثناء الانتخابات العامة.

ب- إن عقد الأحزاب السياسية يساعد أيضاً على إقامة حوار بين مختلف الوسطاء الموجودين بين السلطة والمواطنين، حوار من شأنه، المساعدة على تطوير الحرية السياسية.

ج- إن الجمعيات البرلمانية تعلم بصورة طبيعية، الأحزاب وفقاً لتقنية الحوار، والمناقشة التي هي أسلوب التعبير في المجالس النيابية، هي إجراء يتميز بتنظيم الحوار بين ممثلي مختلف الأحزاب السياسية، بين الأكثرية والمعارضة، بين ممثلي الحكومة والذين ينتقدونها، الخ.

د- يعمل فصل السلطات على إقامة حوار أساسي بين السلطات السياسية وخصوصاً بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، وليس من الممكن التشديد أكثر على هذا الوجه من المؤسسات السياسية الغربية، إلا أنه يمكن القول، بوجه عام، إن القانون الدستوري الكلاسيكي، هو، في قسم كبير منه، تجسيد لرقى الحوار.

الفرع الرابع - الميل إلى التنظيم العقلاني:

إن النهضة العلمية التي تطورت في الغرب منذ أواخر القرون الوسطى والتي تأكدت بشكل نهائي، خلال القرن الثامن عشر، ننطلق من القناعة بأن العالم منتظم، بشكل عقلاني، وإنما عندما نمسك بالقوانين الأساسية التي تتحكم بسلسلة من الظواهر المعينة، يمكن أن نستخلص عدداً من النتائج، تثبتتها الوقائع بشكل عام.

هذا الإيمان بفضل التنظيم العقلاني، يظهر أيضاً، في الفن الغربي، وبالأخص في العصر الكلاسيكي، فيما يتعلق بالأدب، وبالمسرح خصوصاً (الفنون التشكيلية)، وبالأخص في التصوير...

وأخيراً، نجد لهذا الإيمان، تفسيراً مؤثراً في مجال القانون الدستوري خصوصاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر^(١).

لقد أشرنا إلى أن المعنى العميق للقانون الدستوري هو «إقامة تعايش سلمي بين السلطة والحرية، في إطار الدولة - الأمة».

ونستطيع الذهاب إلى أبعد من ذلك، والإشارة إلى أنه، إذا كان في القانون الدستوري الغربي، يتعايش عنصران نقيضان: سلطة الحكام وحرية المحكومين، وهذا التنظيم ذو صفة منهجية أكيدة.

وإذا أخذنا بهذا الشأن، كنقطة انطلاق، «الدولة - الأمة» والثنائي «سلطة - حرية» نرى عدداً من النتائج المنطقية، التي تعتبر بحق المميزات الهامة للقانون الدستوري الغربي، في العصر الكلاسيكي: النظام التمثيلي، إقامة ممثلين كمراقبين للحكام، التحديد الزمني للوظائف التكميلية، انتخابات على أساس التنافس، إجراءات بالأكثرية الخ^(٢)...

المطلب الأول - التنظيم السياسي يجب أن يكون بصورة رئيسية تمثيلاً،

في إطار المدينة القديمة، كان من الممكن جمع المواطنين في مكان عام من أجل التصويت، على المسائل التي تهم تنظيم الجهاز السياسي.

ولكن عندما يتعلق الأمر بالدولة - الأمة، التي تضم عادة عدة عشرات من ملايين السكان، وكل واحد يعلم أن الحكم المباشر مستحيل، فيجب إذاً أن يكون تمثيلاً.

لا شك أن بعض البلدان، كسويسرا أو بلدان الجمهورية الأميركية تبنت، منذ القرن الثامن عشر إجراءات الديمقراطية نصف المباشرة: الاستفتاء الشعبي، المبادرة

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٦٠ و ٦١.

٢- هوريو: المرجع السابق، ص ٦١ حيث يقول: «لا تؤخذ الحرية (والمعارضة) من قبل السلطة أخذ المسلمات، ولكن بعد أن تدخل الحرية أو (المعارضة) في النطاق السياسي، فمن المؤكد ان عدداً من النتائج تنفرع عنها بشكل منطقي ومعقول»

الشعبية، حق الرفض الشعبي، ولكن الأمثلة المعطاة ظلت محدودة ومحصورة في الواقع،
ببلدان ليس لها أي مسؤوليات دولية.

وسنرى فيما بعد أن النظام التمثيلي قد تكامل تدريجياً في بريطانيا، انطلاقاً
من القرون الوسطى قبل أن تعتمد البلدان الأوروبية الأخرى، في أواخر القرن الثامن
عشر.

وبالطبع لا يمكن منذ الآن إعطاء تفصيلات حول تطور تقنية التمثيل، إنما من
المفيد أن نذكر أن بريطانيا سارت بهدوء وبحذر وتعقل في إقامة نظامها التمثيلي، بمعنى
أنها بدأت بإقامة قواعد سير النظام لصالح طبقة سياسية ضيقة نوعاً ما، وأنها لم تعهد
بإدارته إلى الشعب بكامله إلا تدريجياً، كما قال الاختصاصيون في العلوم السياسية إن
دستورية السلطة السياسية سبقت الديمقراطية في إنكلترا^(١).

صحيح أن الطبقة المميّزة (الأرستقراطية والبورجوازية) تجد لها ميزة أكيدة
لكونها الوحيدة التي تتصرف في الشؤون السياسية، ولكن منطق النظام يقتضي الجسم
الانتخابي.

وفي الوقت الحاضر جاءت عناصر من الديمقراطية المباشرة تكمل الإجراءات
التمثيلية أو تعطيها معنى جديداً: تعيين رئيس السلطة التنفيذية عن طريق الانتخاب العام،
توجيه الانتخابات التشريعية نحو دعم الحكومة القائمة أو الحل محلها، استخدام
الاستفتاء الشعبي الخ...

ولكن هذه الظواهر التي يرتبط تصميمها، في أكثره، بانتشار الوسائل السمعية
البصرية (أي إدخال تقنيات جديدة، تلغي في بعض الأحيان «الكثافة والامتداد
الديمغرافي» في الدولة - الأمة) تعتبر من الدلائل على أن زمن القانون الدستوري
الكلاسيكي قد ولى.

المطلب الثاني - المثلون، رقباء على الحكام:

ربما أمكن القول إن الممثلين هم «مدوبو الحرية لدى السلطة»، ومهمتهم الأساسية
إقامة تعايش حقيقي ومحدد بين السلطة والحرية، بواسطة الحوار الذي يعتبرون فيه
أطرافاً لا غنى عنهم. وهذا الحوار يقتضي بالطبع، وضع الممثلين في موقف المراقبين على
الحكام.

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٦٢.

والبرلمان هو قبل كل شيء، جمعية مراقبين، ومهمته الأولى، إجبار الحكام - عن طريق الأسئلة والاستجابات ومناقشة الموازنة - على تبرير تصرفاتهم أمام الجمهور، وعرض أسباب سياستهم على الرأي العام^(١). وعمل المراقبين، سواء تجلى بالتصويت على سحب الثقة، أم برفض الموازنة أم برفض أي قانون يمكن أن يؤدي، إلى شل الجهاز السياسي.

وينتج عن ذلك أن هناك مصلحة للطرفين، حكاماً ومراقبين، أن يتقاهموا وأن يعملوا معاً لكونهم منبثقين من نفس المنبع، وبما أن مراقبي الحكام هم بالضرورة ممثلون، فمن المنطوق أن يكون الحكام كذلك، أي أنهم يستمدون سلطتهم من الانتخابات، وفوق، ذلك فإن منطق النظام التمثيلي يقتضي أن يكون الحكام والمراقبون جميعاً من الممثلين.

المطلب الثالث - الانتخاب لمدة معينة:

هذا الاستنتاج يبدو وكأنه لا يحتاج إلى دليل، لكنه في الواقع لم يحصل دائماً وبصورة عفوية.

وهذا التناقض بين ممثل دائم لمدى الحياة، وبين مجلس تمثيلي ينتخب ويتجدد انتخابه كل سنتين، كان إلى حد كبير أساس الصدام بين الملك والجمعية، الصدام الذي انتهى بشكل مأساوي معروف.

وحل هذه المشكلة العويصة، مشكلة التعايش، في إطار نظام تمثيلي، بين عاهل وراثي ومجالس منتخبة لفترة زمنية محددة، وجدته بريطانيا في قاعدة الملك يملك ولا يحكم، إنه في مقام القاضي الأعلى، ولكن رئيس الوزراء هو الرئيس الفعلي للفريق الحاكم.

هذه الخطة تبنتها جميع البلدان التي احتفظت بنظام الملكية الوراثية، مع التزامها بالقانون الدستوري الغربي...

ونعرف من جهة ثانية أن الرئيس في الولايات المتحدة، لا يستطيع تجديد ولايته إلا مرة واحدة^(٢).

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٦٣.

٢- المرجع نفسه، ص ٦٤.

المطلب الرابع - الانتخابات مجالاً للتنافس:

الحرية الحقيقية، تقتضي تعدد الآراء والمسالك، وبكلام آخر. إن المجتمع الذي يعترف فيه بحرية الأفراد هو بالضرورة مجتمع تعددي.

فالتعددية تجر وراءها، انتخابات تنافسية، يتقدم لها مرشحون عديدون، ذوو برامج مختلفة، ومنتمون، أحياناً إلى أحزاب سياسية مختلفة، ومؤسسة الانتخابات التنافسية هي إحدى المميزات الرئيسية للديمقراطية الغربية وللقانون الدستوري، وهي على اتصال وثيق بالاعتراف بالحرية كعنصر ذي كيان مستقل، بل وثابت في إطار الدولة - الأمة.

المطلب الخامس - إتباع رأي الأكثرية دون التقييد بمبدأ الإجماع:

وهذا الأمر هو نتيجة لتعددية الآراء والأحزاب، ونتيجة للحرية بالذات، وبالطبع هذا التأكيد يستدعي تحفظات فيما خص الحكام، الذين هم، في ظل القانون الدستوري الغربي ممثلون في الأصل، إذ من المتعارف عليه في مجلس الوزراء الفرنسي وفي الوزارة البريطانية أن لا تصويت، في حين أنه يجب أن نعلم أن صوت الرئيس في الولايات المتحدة الأمريكية حاسم.

ألم يقل لنكولن كلمته المشهورة، يوم صوت ضد رأيه سبعة من وزرائه: «سبعة لا، نعم واحدة، النعم تغلب».

وفي مطلق الأحوال يستفيد الحكام في اعتماد الأساس الأكثرية سواء في تعيينهم أم في توليتهم الحكم.

فالرئيس في إطار النظام الرئاسي ورئيس الوزراء، في إطار النظام البرلماني، يعبر عن رأي أكثرية المواطنين، ثم يجب ألا يغيب عن الباب أن الأساس الأكثرية هو القاعدة الركن فيما يتعلق بسير عمل الجمعيات التمثيلية النيابية.

ومن الحق القول إنه يوجد في القانون الدستوري الغربي ترابط، ومنطق داخلي ضخمين يتمخضان عن هذه الواقعة، وهي، أن كل بلدان الغرب التي ارتضت هذا «الحوار بين السلطة والحرية داخل الدولة الأمة»، قد تبنت مؤسسات تبدو، على الرغم من توزيعها بيد أنظمة سياسية متباينة، وكأنها في جو عائلي.

وهذا الجو العائلي، في الوقت الحاضر، أخذ بالتلاشي، إذا نظرنا إلى ما أصبح عليه القانون الدستوري بعد أن هاجر إلى قارات جديدة، وبعد أن احتك ببيئات مختلفة كلية، لكن هذا الجو كان محسوساً في ما يمكن أن نسميه بالقانون الدستوري

الكلاسيكي، ذلك الذي تطور في الغرب منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى الحرب العالمية الأولى^(١).

الفرع الخامس - التوازن:

هذا التوازن يظهر في المعادلات الآتية:

المطلب الأول - المعادلات الاجتماعية:

إذا أخذنا فكرة جان جاك روسو يصبح الجسم الاجتماعي مؤلفاً من مواطنين متساوين ليس فقط في الحقوق، بل مساهمين بنفس المثابرة وبنفس الفعالية في تكوين الإرادة العامة،

إلا أن الملاحظة لا تؤكد هذا الإحساس، فكل نظام سياسي هو بشكل من الأشكال، أوليفارشي (ميكياقلي، مونتسكيو، بريتو، موسكا، برنهام، دجيلاس الخ... جميعهم أكدوا ذلك.

ويوجد حتى في الأنظمة الدستورية، توازن يحل (كباقي المعادلات) بأنه توتر مكبوح جماحه بين أولئك الذين يعرفون قواعد ممارسة السلطة ويزكون شعلة الحياة السياسية، وبين أولئك الذين يتبعون المحركين، وهذا الوضع ينزع إلى أن يتأسس لصالح الكتلة المسيطرة.

وينشأ عن ذلك ظاهرة تخلق بالمقابل، حركة من شأنها العمل على تقسيم وتوزيع الأوليفارشية السياسية بين الأعضاء الخارجين من المجتمع..

وقد درس المؤرخ الألماني الكبير مومسن، هذا التوازن الاجتماعي في روما، الذي يعتبره الكثيرون أساسياً، واستنتج نظرية في الجمهورية «الأبوية - الشعبية»، وفي وقت آخر قام العالم فرانسيسكو ماريتنو بدرس هذا التوازن أيضاً وتوصل إلى التحليل التالي:

- ظلت الجمهورية الرومانية عدة قرون نظاماً أبوياً إنما في العصر الأخير الذي سبق العهد المسيحي، احتدم الصراع بين القوة الأوربية والقوى الشعبية وأصبح مأساوياً، وأدى إلى قيام الإمبراطورية، أي إلى إنهاء الجمهورية..
ولكن طيلة قرنين ونصف القرن كانت روما تعرف بأنها أبوية شعبية.

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٦٥.

وهذه الحقيقة يراها مومسن أفضل عصور الجمهورية الرومانية، وبهذا الشأن كتب فرانسيسكو دي مارتينو يقول: يمتاز الدستور الروماني في ذلك الحين بأنه يستمد قوته وحيويته من البحث الدائب للتوفيق بين القوى الاجتماعية التي تساهم في اللعبة السياسية).

وقد سهل لقيام الصفة «الأبوية الشعبية» في الجمهورية الرومانية، في عصرها الكلاسيكي ازدواجية المناصب.

- فمن بين القنصلين كان من الواجب أن يكون أحدهما نبيلاً وآخر شعبياً، وكذلك كان الحال بالنسبة إلى المراقبين.

هذا التوازن الاجتماعي السياسي، وهذه البنية الأبوية الشعبية تكررت في البلدان الغربية، خصوصاً في أيام القانون الدستوري الكلاسيكي.

المطلب الثاني - المعادلات السياسية:

من بين أهم المعادلات السياسية الخاصة بالقانون الدستوري الكلاسيكي وأبرزها المعادلة الناتجة عن تعاقب الأكثرية والمعارضة على الحكم.

فعمد أكثر من ألفي سنة لاحظ أرسطو أن المظهر الأبرز للحرية السياسية قائم في قدرة كل مواطن على أن يكون مرة حاكماً ومرة محكوماً.

وفي المدينة القديمة برزت هذه المعادلة السياسية في الدستورية الغربية التقليدية عن طريق التوتر المؤسسي والمسيطر عليه، إنما الموجود دائماً الأكثرية والمعارضة.

وتشكل المعارضة الأكثرية، في القانون الدستوري الكلاسيكي، نوعاً من التزاوج غير القابل للانفصال، بحيث يعرف كل من طرفيه بالآخر.

وفيما عدا الفوارق الإيديولوجية والفوارق في التنظيم، فإن ما يباعد بين الأكثرية والمعارضة، هو وضعهما بالنسبة إلى ممارسة الحكم، وإنه لذو دلالة، أن يبدو حزب العمال عندما استلم زمام الحكم بين تشرين الأول ١٩٦٤ وحزيران ١٩٧٠ أكثر اهتماماً باستمرار التزاوج «أكثرية - معارضة» منه، بإقامة الاشتراكية في بريطانيا العظمى.

بالطبع قد تكون هذه المعادلة أكثر أو أقل بروزاً، تبعاً لنظام الأحزاب المعتمدة وتعتبر الثنائية الحزبية، في هذا الشأن، التعبير الأبسط، الأكثر إفادة من هذا الثنائي

المتوازن «أكثرية، معارضة»^(١)، ومع ذلك يوجد تباعد أقل، بين نظام ثنائي الحزبية وبين نظام متعدد الحزبية، من التباعد الموجود بين هذين النظامين، وبين نظام الحزب الوحيد أو حتى نظام الحزب المسيطر، إذ أن التوازن، في هاتين الفرضيتين الأخيرتين المستمد من التناوب أو من إمكانية التناوب غير موجود^(٢).

المرجع: - أ. هوريو، «الديمقراطية البرلمانية في فرنسا»، باريس، ١٩٥٨، ص ٧٠.

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٧٠.

٢- يمكننا التساؤل، في فرنسا، عما إذا كنا، بعد انتخابات ١٩٥٨ لا نعاني من مساوئ نظام «الحزب المسيطر» هوريو: المرجع السابق، ص ٧٠.

الفصل الثاني

الجرية

التنظيم الوضعي للحرية

ومسألة الحرية في وسط اجتماعي سياسي

مقدمة

الحرية وكما عرفها الفقيه أندريه هوريو إرادة في منتظم⁽¹⁾، وهذا يقترب من لعبة الشطرنج التي اقترحها المذكور كفاعلية تاريخية للجذع التاريخي. وهذا لا ينسبنا فأعليتها الحركية الفلسفية التي تعمل في الضمير قبل أن تتموضع وتستقر في مؤسسات.

لكن الحرية إذا استقرت وانتظمت فهذا لا يعني انسلاخها عن مصدرها الأساسي، فأصل الانتظام لا ينسبها هذا الأصل العام، بل الأمر هو مجرد ترتيب وتسيق.

ما هي هاتيك المحطات الوضعية الكبرى التي تضع الصوى منتظمة في خط سير الحرية؟ بل ما هو هذا الطريق المعبد الذي يسلكه قطار الحرية؟ هذه المفاسل الهامة هي: - الهدف الاجتماعي - السلطة السياسية.

الفرع الأول - الهدف الاجتماعي:

سندرس الحرية ضمن حزمة من الأطر، حيث سنبتدئ بأغراض هذه الأطر، وهو الهدف الاجتماعي باعتباره الركن الذي تتجه إليه خطوط القدرة ومسار الحياة، وتتساب باتجاهه الأهداف والاتجاهات.

١- كتابه القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٤٣.

لقد رأى الدكتور عطية بأن المرء ليس حراً إلا من خلال تنظيم اجتماعي^(١)، ونستطيع القول إن حيان بن يقظان وروبنسون كروزو لم يكونا حريين لأن الحرية ليست علاقة مادية مع الأشياء، بل علاقة مع الإرادات الإنسانية في الصرح الاجتماعي، فالمبدأ طالما بقي ذاتياً فإنه لا يدخل في كيان القاعدة القانونية، وإنما يدخل عندما يضحى مبدأً يقوم عليه التنظيم الاجتماعي حيث يصطبغ بالصبغة الموضوعية الاجتماعية التي تجعله جزءاً من الفكرة القانونية.

فالفكرة القانونية إذا كانت تتبع من تصور التنظيم representation الذي يجب أن يتبعه أفراد الجماعة لكي يتأتى للصالح المشترك التحقق، فإن دور التصور الذي تتبع منه الفكرة القانونية هو دور تقييم Valarisation لبعض قواعد السلوك من خلال مقتضيات الصالح المشترك^(٢).

وهكذا فإن عملية فهم السلوك الإنساني، عندما ينظر إليها من خلال التنظيم الاجتماعي تتحول إلى قيم موضوعية، وتدخل في كيان الفكرة القانونية. وفكرة القيمة الاجتماعية المنحدرة من فكرة الغاية فكرة وسط بين الواقع والالتزام أو الواجب، وتلك الفكرة هي القيمة الموضوعية القائمة على الغاية الاجتماعية^(٣). والغاية الاجتماعية هي الصالح المشترك، وهذه الغاية تعدد بالأعمال والتصرفات التي تعني كل مجتمع وتضمي عليه القيمة الاجتماعية، تقدرها باعتبارها وسائل لتحقيق الصالح المشترك^(٤).

هذه القيمة الاجتماعية هي مركز الثقل في مجال الالتزام السياسي، بحيث لا يمكن أن تفهم الحرية الفردية إلا من خلال القيمة الاجتماعية^(٥).

١- د. نعيم عطية: مساهمة في دراسة النظرية العامة للحرريات الفردية، ص ١٥، ٩٦٣-٩٦٤ بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه في الحقوق إلى كلية الحقوق، القاهرة

٢- د. نعيم عطية: مساهمة في دراسة النظرية العامة للحرريات الفردية، ص ٥.

3- marc reglade: valeur sociale et concepts juridique, paris 195-1950

٤- د. عطية: المرجع السابق، ص ٥ وانظر محمد ارغون: الإسلام، الأخلاق والسياسة ص ٢٥ حيث أشار إلى أن الحرية في الإسلام تفهم من خلال التأسيس الإلهي للمشروع الكوني وقبول بني آدم ذلك «الميثاق الأعظم»، قال تعالى: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» الأعراف ١٧٢.

٥- د. عطية: المرجع السابق، ص ٦. وانظر هذا الربط بين الحرية والعقيدة في قوله تعالى: «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ». (البينة - ١)

المطلب الأول - الخير العام أو الصالح المشترك:

وهذا الجهاز المفاهيمي هو من تقنيات علم الدولة إذ يعتبر غايتها وهويتها وأساس قيامها، وهذا المفهوم المفتاح ينطوي على كثير من العناصر المتغيرة، وإن كان هنالك عنصر ثابت في قوامه وهيكله العام لا يخلو منه أي تصور اجتماعي.

ذلك أنه مهما اختلفت المجتمعات في تصورها^(١) للصالح المشترك إلا أنها تجمع على أن هذه العناصر هي المقومات الأصولية لهذه الفكرة، وبالتالي هنالك جوانب ستاتيكية ساكنة وثابتة إلى جانب العناصر الديناميكية المتحركة.

فالمادة الأولى من الدستور السوري تتضمن أن سوريا دولة شعبية ديمقراطية اشتراكية، فالاشتراكية هدف من أهداف الدولة إلى جانب الأهداف التي نجدتها في الدول الغربية.

وثمة تعريفات متعددة للخير المشترك، فهو عند Delos مجموعة الظروف الاجتماعية - مادية وأدبية - التي يستطيع الإنسان بفضلها أن يحقق مصيره الطبيعي والروحي.. وهو عند Dabin خير أفراد البشر مأخوذاً في مجموعته، والذي يتحقق بطريقة طبيعية في إطار المجتمع السياسي وبوساطته.

ويعرفه «بورديو» بأنه السمو بالخير الفردي الذي يتحقق بتدخل المجتمع... ويقول le fur: «ليس الخير المشترك الحقيقية وحدها أو الجمال وحده أو الخير الخلقي المطلق وحده. وهو ليس كذلك النفع المادي الكامل وحده، وإنما هو تركيب من هذه الأمور كلها». ويعرفه «فيلينيف» بأنه «تجمع كل ما تنطوي عليه المصالح الخاصة المشروعة، ويكون متوائماً معها ومع الضرورة الأولية للحياة الدائمة والمنظمة تنظيمياً حسناً لجماعة سياسية»^(٢).

ففكرة الخير المشترك تزود علم السياسة بأساسه القانوني، وبذلك تضع الأساس المتين لعلم الدولة statologie فهي قادرة على أن تجعل من الدولة دولة قانون، لأنها تسمح بإفساح مكان في نطاق القانون للتصرف الجماعي، ووضع تبرير للسيادة بإعطائها سبب قيامها وفرض حدودها القانونية كذلك..

فهي المثل الأعلى الذي يدفع المواطن دائماً إلى أن يتجاوز نفسه، والذي يزود الدولة بإطارها وغايتها وتوازنها واتساقها وقانونها.

١- د. عطية النظرية العامة للحريات الفردية ص ٢٩.

٢- مؤلف «فيلينيف» نشاط الدولة المصدر السابق، ص ٨١.

وفي حين يرى الفكر المسيحي في «الخير المشترك» فكرة دينية أو فلسفية^(١)، يرى «بوردو» أن الفكرة سياسية (وليست قانونية حتى أنه يعتبرها الموضوع الأول للسياسة الجديرة وحدها بهذا الاسم، أي تلك التي توجه الجماعة وتقودها وفقاً لبداً يعبر عن غاية الجماعة بما يتسق مع كرامة الطبيعة الإنسانية).

ولهذا السبب يدعو إلى وجوب أن تعالج بعيداً عن نطاق الفلسفة بوصفها فكرة اجتماعية^(٢).

ولئن كان يبدو في بعض التعريفات أن الخير المشترك واحد في جوهره بالنسبة لكافة المجتمعات إلا أنه من غير المقبول أن يفترض أن الخير المشترك لكل المجتمعات هو خير واحد، لأن معنى ذلك فرض عقيدة على كل المنظمات الإنسانية، وهو ما يناهض الواقعية التي يجب أن يؤخذ بها وحدها في الدراسات الاجتماعية.

وفضلاً عن ذلك فإن تصور قيام معنى وحيد للخير المشترك مردود، تاريخياً وواقعياً، فلم يثبت أن ثمة نموذجاً موحداً يمثل فكرة الخير المشترك تحميه النظم المتنوعة التي لا حصر لها، اجتماعياً وخلقياً، وإنما الثابت أن المضمون المادي لفكرة الخير المشترك متغير، ويكف الناس عن تغيير تصوراتهم عن هذا الخير المشترك بقصد أن يبلغوا به حد الكمال^(٣).

إنه لمن الحقائق المقررة أن تسيطر على كل جماعة إنسانية فكرة غالبية عن الخير المشترك، لا ينظر إليها على أنها حل للمشكلات كافة بقدر ما تبدى كمشكلة مطروحة على المجتمعات الإنسانية تتغير عباراتها دون توقف، ولذلك فإنها أبعد من أن تعطي حلاً وحيداً، وإنما تزودنا بأكثر من تفسير في المجتمعات المختلفة.

والمجتمع الواحد لا يسوده مذهب واحد في الخير المشترك، وإنما تتوزعه عدة مذاهب متنازعة ومتصارعة، وهذا هو أصل تعدد الأفكار القانونية.

على هذا النحو يكون الخير المشترك مرناً ومتحركاً، وهذا ما يشهد به التاريخ، فكل مجتمع يتجه نحو ما يعتقد أنه الخير المشترك دون أن يبلغه أبداً، ومن الحق أن كل

١- وقيم الفكر السياسي المسيحي من هذه الفكرة عماد نظريته عن الدولة. وهي فكرة ترقد أصولها القديمة إلى مذهب القديس توماس الأكويني ويتابعها لضيف من رجال القانون ومن رجال الكنيسة «فيلنيز» المصدر السابق، ص ٣٥، ٣٧، ٧٨.

٢- بوردو المصدر السابق، ص ٦٥، ٦٦، ٨٦.

٣- مؤلف «بوردو» المطول في العلوم السياسية ج ١، المصدر السابق، ص ٦٢، ٦٤، ٨٢، ٨١.

حقة تاريخية تجسد بصفة مؤقتة الخير المشترك، وتبدو الإنسانية وكأنها فنان لا يرضى أبداً بما يرسمه، ومع ذلك فإن الخير المشترك لا يكف عن أن يكون شرطاً لكمال الجماعات الإنسانية التي يجذبها أو يدفعها نحوه^(١).

ومع ذلك فثمة خصائص متماثلة في كل مجتمع تكشف عن وجود عناصر دائمة في الخير المشترك، ويقول «بورديو» إن ثمة فكرتين أساسيتين في الخير المشترك هما فكرتا النظام والعدالة وإن هاتين الفكرتين لا تتحددان عقواً وإنما تفرضهما أوضاع الحياة الاجتماعية فرضاً.

ومواضيع الصالح المشترك متفردة لكننا سنكتفي بدراسة أهمها.

البند الأول - عناصر الصالح المشترك:

وهذه العناصر هي:

أولاً: العدالة الاجتماعية: la justice sociale

لو القينا نظرة متفحصة على مختلف الأنظمة التي مرت عبر التاريخ، لأمكنا إدراك مدى ثبات هذه الفكرة والتصاقها الراسخ بالصالح المشترك^(٢).

وهذه الفكرة لا تنطوي على مجرد عدم إيقاع الضرر بالغير، وإعطاء كل ذي حق حقه، وإنما تنطوي على شيء أعمق من ذلك، هو التوازن المستهدف تحقيقه بين المصالح المتعارضة بغية كفاءة النظام اللازم لسكينة المجتمع الإنساني وتقديمه^(٣).

فالعدالة عنصر حركي element dinamigue تستتبع السعي الدائب نحو معرفة ما يستحقه كل فرد.

فالعدالة لا تدرس إلا من خلال فكرة الصالح المشترك التي هي عنصر من عناصره كمصلحة إنسانية عليها ذات صلة وطيدة بالأخلاق، إذا لا يمكن أن يكون المرء خيراً أو شريعاً ما لم يكن عادلاً.

فالعدالة دائماً تطلق على عدد معين من المطالب الأخلاقية التي ينظر إليها على أنها أعلى مقاماً في مراتب المصلحة الاجتماعية^(٤).

١- مؤلف «بورديو» المطول في العلوم السياسية ج ١، المصدر السابق، ص ٦٢، ٦٤، ٨٢، ٨١.

٢- ص ٧٧ و ٧٨ من مطول بيدو في علم السياسة جزء أول سالف الإشارة إليه:

A. piot Drait Naturel et Realism, These paris, 1930.

3- jean Dabin. Theorie generale du droit Bruxelles, 1944. p. 224.

٤- دايان: النظرية العامة للقانون ص ٢٢٥.

ولقد كان لجون ستيورات ميل فضل كبير في تخليص مدلول العدالة من كثير من الأفكار الخاطئة التي شابتها ، وإبراز مدلولها كمصلحة اجتماعية⁽¹⁾. فقد لاحظ المذكور أنه كلما اختلفت الآراء حول ماهية المنفعة الاجتماعية اختلفت أيضاً الحلول المتقبلة على أنها حلول اجتماعية عادلة.

فلقد ذهب البعض إلى أنه ليس من العدل أن توزع خيرات المجتمع إلا على أساس المساواة الحسائية، بينما ذهب آخرون إلى أنه من العدل أن يتم التوزيع على أساس مقدار العمل أو أهميته.

وقد يقال إن الفرد لا يوجه اهتمامه إل الصالح الاجتماعي، بل إلى صالحه الخاص ولكن الواقع أن الفرد الذي يضع نصب عينيه الإجابة على السؤال التالي: هل التصرف المتخذ عادل أم غير عادل؟ لا يرى التصرف غير عادل إلا متى كان مخللاً بقواعد السلوك التي يعتبر كل فرد عاقل اتباعها متفقاً مع صالح المجموع.

والمساواة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعدالة، فهذا المفهوم القائم على وحدة المعاملة وidentity of treatment، ذلك لأن اختلاف الطبائع الإنسانية أمر لا مفر منه، بل لا يوجد اختلاف طبيعي بين مطالب الناس في السعادة، إذ إن الناس جميعاً يربنون إلى السعادة، وعلى المجتمع ألا يقيم العوائق في وجه تلك المطالب بكيفية أثقل وطأة على البعض دون البعض الآخر.

فالمساواة إذاً معاولة لإعطاء الجميع فرصاً مماثلة لينتفع كل منهم حسب إمكانياته، وإنه متى قرر المجتمع معاملة البعض معاملة تتميز عن المعاملة التي يلقاها الآخرون، فإن تلك التفرقة يجب أن يكون لها سند من الصالح المشترك⁽²⁾، أي اعتبار المساواة مرتبطة بالحرية لأن المساواة إنما تعني قبل كل شيء تنظيم الفرص orgaonisation of Qpportunites، أن فرص الفرد لا يجوز أن يضحي بها في سبيل فرص فرد آخر إلا من أجل الصالح المشترك، فالفرد يعطى فرصته في أن يستخدم حريته، وهو يعلم أنه في سعيه إلى تحقيق سعادته لن تقف في وجهه عقبة استثنائية تختلف عن الآخر.

فالمساواة تعني إذاً المساواة في الفرص مع تمكين الأفراد جميعاً من استعمال حرياتهم في الاتجاهات التي يريدونها.

1- john stuart mill: utilitarianism, everymans, library no 482 p. 49 et 49.

2- Harald laski: liberty in the modern state London 1938.

تقديم عام:

لم نقصد دراسة المساواة أو العدالة أو النفع المشترك، في عالم القانون بقدر ما نقصد دراستها كمفاهيم عامة ومهاميز تدفع الفرد العربي كي يفتح عينيه على العالم المترهل الذي يحياه،... نقول مثلاً إن العناصر السابقة للصالح المشترك تمثل الحد الأدنى «الجرعة المتواضعة» في صيوات المجتمعات الإنسانية منذ أقدم الأزمان، ولكن هل اكتفت امتنا بذلك عندما طرحت مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضمير الأمة. ثم على الصعيد الإنساني، وهذا ما دفعنا لاعتبار التقدم - خلافاً لتواضع الفقهاء - عنصراً أساسياً في الصالح المشترك.

ثانياً: السكينة الاجتماعية: La securite sociale

قد تفهم السكينة على أنها الطاعة obedience لكن إذا وجب أن تطاع الحكومة، فليس من أجل ذاتها بل من أجل التوصل إلى تحقيق الصالح المشترك. ويجدر بنا أن نشير إلى ما قاله أرسطو بأن المساواة لا تكون عادلة إلا بين المتعادلين، وإن عدم المساواة ستكون عادلة بين أولئك الذين ليسوا متعادلين، كما تفهم فهماً ظاهرياً على أنها القضاء على التجاء كل فرد إلى اقتضاء حقه بالقوة⁽¹⁾. فجوهر السكينة ينحصر في أنه مهما تعددت وتوعت الروابط بين الأفراد، فإنها تقوم على اعتراف متبادل بوجود الآخرين في نطاق المجتمع، وهو ما يفرض إلى ضرورة تعيين لما لكل فرد أو عليه، وهذه الضرورة تتحدر أولاً عن الضعير، عن أوضاع الحياة الاجتماعية.. فحرية الفرد لا تعنى سلطانه المطلق إزاء الآخرين، وإنما تعني احترام شخصيته الإنسانية في إطار روابط تقلل من إمكانياته القائمة على الأثرة دون مساس بطبيعته الإنسانية أو بالأهداف التي تسعى إليها هذه الإنسانية، وهناك الأوضاع الاجتماعية التي تعني أن تعيين الحدود لما لكل فرد، إنما هو الجو اللازم لحياته. والواقع أن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تترك للتحكم الفردي، فليس أمام الإنسان من سبيل إلا تحقيق الأغراض التي تتوق إليها إنسانيته في الحدود التي يحترم فيها الأفراد بعضهم بعضاً، ويتعاونون بغية تحقيق هدف مشترك، مما يقتضي إخضاع سلوكهم لقاعدة عليها تسرى على الجميع.

وتلك هي الحاجة إلى كبح جماح السلوك الفردي، ومن ثم تبرير السكينة، فالسكينة عنصر ثابت في فكرة الصالح المشترك لأن ذلك العنصر يستجيب إلى مطلب

أساسي من مطالب الحياة الإنسانية، وهو الحاجة إلى الاستقرار *stabilite*، فالسكينة في حد ذاتها تدرأ عنا الخراب⁽¹⁾، قال تعالى: «...رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ...»⁽²⁾ فقد قدم تعالى الأمن على الثمرات.

بيد أنه من غير الصائب القول بأنه كلما زاد الاستقرار زاد التقدم، وكلما زادت الحماية المضفاة على الفرد أمكن أن نتوقع ازدياد تحرره نحو تحسين حاله، وفي يومنا هذا توجد مجتمعات تحيا على أوضاع من التزمّت والجمود، ولا تعتمّل فيها الرغبة في التقدم، ولعل إحدى النقاط الجديرة بالتقدير في فلسفة فردريك هيغل السياسية اهتداء منها بالمدرسة التاريخية *ecole historique* فكرته عن الدولة النامية التي تخطو نحو الكمال في خطوات تمثل كل منها مرحلة من التاريخ الإنساني، وتتجسد في كل منها أقصى ما وصلت إليه الحضارة الإنسانية⁽³⁾.

وقد عمدت فلسفة كارل ماركس إلى تشييد نظرية عملية للكفاح من أجل تحرير الإنسانية من كل عبودية اقتصادية واجتماعية، والكشف عن الطريق أمام الفرد إلى حريته الحقّة وإلى النماء الكامل لإمكانياته البدنية والعقلية، وبالتالي فتحريير الكتل الشعبية *les masses populaires*، هو الشرط الرئيسي لتحرير الفرد.

ونرى جون سيتورات ميل يعترف مع أستاذه جيرمي بنتام بأن المنفعة، وأن كانت هي المعيار الأعلى الذي تحل به الأمور كافاً، وبالتالي فلا تتزعزع قيمة السكينة إلا في المحافظة على المصالح الموجودة على ما هي عليه بما يجب لها من تطوير يكفل التقدم الذي هو قيمة اجتماعية كالسكينة..

وإذا كانت السكينة هي العنصر المحافظ *element statique* في الصالح المشترك، فإنه لا يجب أن نخلص من ذلك إلى تناقضها مع عنصر العدالة، لأن العدالة تستعين بالسكينة لتدخل إلى حيز التنفيذ، ومن ثم كانت السكينة هي الصورة الواقعية لحالة معينة من العدالة، والعدالة هي وعد بسكينة قائمة على دعائم أفضل، وبالتالي فإن كل من السكينة والعدالة تسند الأخرى، فالعدالة تجعل السكينة مقبولة، والسكينة تجعل العدالة متطلعا إليها، وعلى ذلك تجسد السكينة عدداً من معاني العدالة وأن نداء

1- Maurice Hauriau, précis du drit constitutionnel, 2 em edition, 1929, p 34.

2- سورة البقرة: الآية ١٢٦.

3- G. wayper. Political thought. London 1954, p17.

ومقال عن «فلسفة فردريك هيغل السياسية بالمجلة المصرية للعلوم السياسية عدد فبراير ١٩٦٣.

العدالة يتجاوز على الدوام حدود إشباع السكنية القائمة ، ومن ثم كانت العدالة قوة تجديد مضطردة⁽¹⁾.

والخلاصة فالسكنية ليست سكنية القبور والعدم والموت وليست هي السكنية في مفهوم الصولجان العربي ولا السكنية التي تفرضها إسرائيل على الشعب الفلسطيني ولا أمريكا على العراق باسم الديمقراطية ولا هي السكنية في مفهوم هوبتر الذي يرى أن يتنازل الشعب عن كل شيء للحاكم من أجل إقامة السلطة والحاكم في إقامة السلطة ، ينزل منزلة داوود في قضائه على وحش اللوياباثانا...

ثالثاً: التقدم الاجتماعي : le progres sociale

وتبدو حقيقة هذه القيمة في النظر إلى مفهوم الحضارة ، فالحضارة الإنسانية تقدمية سعياً واعياً حثيثاً إلى السيطرة على القوى الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة بالإنسان ، والسير بالمجتمع الإنساني إلى الأمام مكافحة لتذليل الصعاب المادية التي تقف في وجه ذلك التقدم⁽²⁾.

ففكرة وجوب توجيه نماء المجتمع نحو التقدم ، وإن أصبحت من المسلمات ، إلا أن هذه الفكرة ليست مقصورة على المشكلات الاجتماعية ، ويجب أن تفهم بأسمى معانيها ، أي باعتبارها المنفعة المؤسسة على المصالح الدائمة للإنسان كافة باعتباره كائناً يصبو إلى التقدم والتحسين والنجاح.

وعلى ذلك فالنظام الاجتماعي الصالح ، هو النظام الذي ينمي في الشعب خير الصفات ، ويحقق التقدم المادي والمعنوي للمجموع ، ثم توجيه هذه الصفات إلى معالجة الشؤون العامة على أكمل وجه⁽³⁾.

بيد أن الإجماع وإن كان منعقداً على ضرورة التقدم الاجتماعي إلا أن ماهية هذا التقدم ومضمونه وكيفية تحقيقه يثور حوله الاختلاف ، فما قد يعد تقدماً في نظر البعض قد يعد تخلفاً في نظر البعض الآخر ، كما أن التقدم وإن كان لا يتأتى في الأصل على نحو تلقائي ، بل يحتاج إلى جهد يبذل للتوصل إلى تحقيقه ، إلا أن التقدم مع ذلك لا يتأتى دائماً بالتدخل ، فإن الإحجام قد لا يقل تحقيقاً للتقدم عن التدخل ، والتقدم لا يعني السير بالمجتمع إلى الأمام فحسب ، بل الحيلولة دون رجوعه إلى الوراء يعتبر أيضاً أمراً ضرورياً

1- le droit la justice l'ordre social revue de droit civil. 1927.

2- jean Salvoire autorite et liberte these montpellier, 1932, p. 75.

3- ميل : الحكومة النيابية - الطبعة السابقة ص ١٩١ و ١٩٥.

بالنسبة إلى التقدم، لأن الطبيعة الإنسانية كما هي ميالة إلى الاضطراب، والتحسين عرضه للسقوط والتقهقر فالصالح المشترك يقوم على إيجاد التوازن الملائم بين عناصره^(١)، والفهم الحسن لمقومات الصالح المشترك يُلطف ذلك التوتر الذي نجده في نظرية الروابط بين الفرد والدولة، ويضع حداً لذلك الشد والجذب الذي يمارسه على تلك النظرية.

فمن الممكن مثلاً أن يؤدي التفسير المعيب للعدالة إلى نتائج ضارة بالصالح المشترك، وذلك بالجور على العنصر الثالث اللازم للصالح المشترك، وهو التقدم إذ يمكن أن يقوم تضارب خطر بين عنصري العدالة والتقدم في الصالح المشترك. إذا لم يراع في تفهم العدالة ما أبرزه أرسطو من أن المساواة لا تكون عادلة إلا بين المتعادلين.

الفرع الثاني - السلطة السياسية في ضوء المشروع الديمقراطي الحر:

إن وقائع السلطة لا تحصى، ولكي يرتدي السلوك طابعاً سياسياً يجب أن تكون غايته اجتماعية.

لنفترض أن خالد ومصطفى يتنازعان الكرة فإذا خضع مصطفى لرغبة خالد يكون هذا الأخير مارس السلطة، ولكن إذا افترضنا أنهما في فرقة واحدة عندئذ يتداخل نداء خالد واستجابة مصطفى غاية لا تنحصر في علاقتهما الفردية، ولا يمكن تصورها إلا بفعل الفريق وغايته.

والأمر نفسه بالنسبة للسلطة المرتبطة بالغاية المجتمعية، وما السياسة إلا تقنية تحقيق القيم الدينية والاقتصادية والثقافية، وليست غاية في ذاتها. والجماعات الإنسانية لا تفسر في هدف خارج عنها، فهي غاية نفسها، لأنها هي نفسها ركن القيم^(٢).

وبالطبع يمكن أن يكون مشروع الأمة قنوعاً يتضمن المحافظة على النظام القائم أو طموحاً إلى إعادة بناء كاملة للمجتمع، وهذه الحركة الطموحة لمصير الجماعة تستثير أنشطة الجماعة باتجاهها، إنها قوة يخلقها الوعي الجماعي، وتقوم بمهمتها على تأمين ديمومة الجماعة وقيادتها في السعي نحو ما يعتبر خيرها، وليس صحيحاً أن الحقيقة الجوهرية للسلطة هي الأمر *le imperium*، بل تكمن في الفكرة التي توجهها^(٣).

1- l'egalite nest juste qu entre egaux, l unegalite etant just enter ceux qui ne sont pas egaux.

٢- بوردو: الدولة ص ١٨ و ١٩.

٣- المرجع السابق، ص ٢٠ و ٢١.

ولقد ذكرنا قول أحدهم عن الزعيم: إذا كنت أقبل أن أرى فيه رجلاً أنحني أمامه واقبل توجيهاته برضا واحترام، فذلك لأنني أستشف عبره مشروعاً يهيمه كما يهمني، لكنه يتجاوزهما كما يتجاوزني^(١).

ولكي يمكن تصور الدولة يقتضي أن تقترن القدرة (النابعة من الفكرة - الغاية - المعنى - الهدف) بالولاية التي تسمح بإصدار هذه الأوامر^(٢).

ومن خلال رفع شأن الطاعة تتحول المواقف التي كان يخلتها الخوف إلى موجبات يخلتها الواجب^(٣).

وبهذا التصور للدولة تتوحد الجماعة بخضوعها للحق، إنها ضرورية لديمومة الحياة الجماعية باعتبارها عائقاً أمام تشتت النشاطات الفردية^(٤).

والحكام يضعون قدرة الدولة موضع التنفيذ، وهذه هي التي تعطي الأساس القانوني لقراراتهم، فالسلطة رغم تداخلها مع الدولة لا تكف عن أن تكون الطاقة المحركة لفكرة الحق الذي تجسده، إنها تقمق فقط وجهها الجسدي بتمييزها عن الشخصيات التي تمارسها، ولكن قوتها تستمر تحت أدق شكل لها ألا وهو ضغط الفكرة باتجاه تحقيقها وقدرة الدولة المتضامنة مع فكرة الحق هي أساساً فكرة قانونية^(٥).

إن الوضع الرفيع للسيد ينطلق من كونه هو الذي يقرر صلاحية فكرة الحق، ولكنه ليس الذي ينقل إلى الفكرة قدرتها، إذ أنها تحملها في ذاتها كامتداد ضروري للمبادئ التي تتضمنها، وبالتالي عندما تلج هذه القدرة في الدولة بتأثير الفعل الدستوري تبقى متميزة عن امتيازات السيد^(٦).

هذه الأهمية للسلطة دفعت بعض شراح القانون الدستوري للتعريف بهذا القانون من خلال السلطة، وبالعكس فبعضهم اقتصرته نظرتهم من خلال الحرية، في حين نرى الفريق الثالث نظر إلى الموضوع من خلال التوفيق بين المفهومين.

١- بورديو: الدولة ص ٢٢.

٢- المرجع السابق، ص ٣٧.

٣- المرجع السابق، ص ٤٣.

٤- المرجع السابق، ص ٥٤.

٥- المرجع السابق، ص ٦٦ و٦٧.

٦- المرجع السابق، ص ٦٨.

يقول مارسيل بريلو الأستاذ بجامعة باريس: يجب أن يعرف القانون الدستوري بأنه أداة السلطة أو تقنية السلطة^(١).

ولقد اتخذ هذا الموقف ذاته العميد جورج فيدل في محاضراته حول القانون الدستوري سنة ١٩٦٠^(٢).

ولكن أليس هذا التعريف يقوّي الاعتقاد بأن الغاية من القانون ترسيخ السلطة، هذا فضلاً عن أن القانون الدستوري صيغ إبان عصر كانت السلطة الحاكمة قوية^(٣).

ومن جهة أخرى فإن أنصار الحرية يعرفون القانون الدستوري بأنه تقنية الحرية^(٤). هذا الخلاف كشف طريق ثالثة وفقت بين التوأمين، وبالتالي عرف القانون

الدستوري بأنه تقنية التوفيق بين السلطة والحرية في إطار الدولة - الأمة^(٥). ومن جهة أخرى فإذا كنا نرى التقنيات الدستورية أفسحت مجالاً لتقنين دور

السلطة في العملية الدستورية، فذلك يعود إلى أن الحرية لم تستقر وتقف على عودها إلا على إثر نضال طويل ظهرت فيه العملية الصياغية، هذا فضلاً عن أن الكثير من الدساتير

تظهر تماماً دور الحرية. والخلاصة فالبشرية استطاعت في بحرین من الدموع والآلام تأسيس السلطة

وتشييد الدولة والتخلص من دوامة الصراع والأهواء والمطامع وأن تجعل من الطاعة أكثر نبلاً ومحتوىً وهدفاً، والسلطة أقل هشاشة وعطياً، تتحرك في إطار الغاية والهدف العام

والواجب المرتجى. هكذا ارتفعت قامة الإنسان ولم تعد السلطة المتوحشة تسير الناس على المسامير،

أو بين المسامير، كما أن الشعب استطاع أن يلجم السلطة، ويضع لها كل كابح ولجام وراذع يضبط نزعاتها وغرائزها.

ونحن في هذه الرقعة الضيقة سندرس الوجه المضيء لجانوس (الأسطورة اليونانية) لأنه أدخل وألصق في المنطق القانونية أداة الصقل والتهذيب، أما دراسة الوجه الثاني

لجانوس (السلطة غير المشروعة) فهو أدخل في منطقة السلب التي ليس لها حدود وقرار وقاع.

١- كتابه مدخل إلى دراسة القانون ١٩٥٣، جامعة باريس، ص ٢٥.

٢- هوربو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٤١.

٣- المرجع السابق، ص ٤٢.

٤- المرجع السابق، ص ٤٢.

٥- هوربو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١ ص ٤٣.

ويلاحظ أننا افتتحنا معالجة موضوعنا بدراسة السلطة، قبل دراسة الحرية أو الديمقراطية، لأن السلطة ركن الدولة التي لا تنشأ إلا مع نشوء السلطة^(١).. هذا ويلاحظ أننا نرخص لدراستنا بتناول طبيعة السلطة، ثم نقضي ذلك بدراسة دورها كمحرك لقدرة الدولة puissance de l'état مقابل السيد souverain الذي يضع فكرة الحق^(٢).

وفي هذا الصدد سندرس الأمور الآتية:

- ضرورة السلطة.
- فساد بعض المفاهيم في تصور السلطة.
- دور السلطة في المشروع المؤسس على الحرية والديمقراطية.

المطلب الأول - السلطة السياسية في علاقتها مع الحرية:

لعبت السلطة دوراً كبيراً في التاريخ قبل أن تتأسس وتروض وتهذب وتتمنطق ويضع الشعب يده عليها، ويخضعها لحركة حياته. وبعد التأسيس وخضوعها للمشروع الحضاري العمراني للأمة فلا تزال تخضع - حسب حيوية جذورها الشعبية ومعدنها - إلى بعض الحنين إلى أصلها القديم وتطلعاتها نحو الانقلابات من قبضة عيون الشعب.

وعلى هذا فسنفترض أن السلطة هي في المرحلة التي أسماها العميد هوريو مرحلة لعبة الشطرنج التاريخية بينها وبين الحرية (تحت رقابة الدولة - الأمة)، في هذه المرحلة بالذات سنتصدى إلى بعض المواضيع نشرحها ونشبعها حفاً وتمحيصاً وبتقريباً.

المطلب الثاني - السلطة ضرورة اجتماعية:

اللّه الذي خلق الناس أحراراً، لم يساو بينهم مساواة حسابية في الملكات والمواهب والقوى والاستعدادات، ومع الممارسة والتجربة تعمقت هذه الخلافات الطبيعية، وامتدت إلى نطاق الثروة، فكان الغنى والفقر، وإلى نطاق المعرفة فكان العلم والجهل، وأصبح واقعاً في حياة الناس ينقسمون إلى فقراء وأغنياء، إلى جهال وعلماء. ومن طبيعة الإنسان أن يتفوق على الآخرين، مما يجعل الجماعة مسرحاً للصراع، كل منهم يود أن يكون هو المتفرد بالقوة.

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية.

٢- بورديو: الدولة ص ٦٩.

لهذا كان لا بد من وازع برأ كان أم فاجراً يهدئ الصراع ويقضي على الفوضى ويحيط بالنظام الجماعي يحميه ويصونه، وهكذا ظهرت فكرة السلطة العامة. وبغض النظر عن التفسير الذي قدمه ماركس لنشأة الدولة تاريخياً باعتبارها ظاهرة طبقية، فالسلطة العامة نشأت تاريخياً تحت إلحاح ضرورات النظام الجماعي لتوازن بين القوى المتصارعة ولتحقق بين الأفراد قدراً من التصالح يكفل لهم حداً أدنى من الأمن يحبس نوازع الفرائز الفردية الأنانية، وينمي فيهم الإحساس بالتضامن الاجتماعي، فحيث تتعدم السلطة فالجماعة لا تلبث أن تتفكك وتتهار.

La ou il n y a s de gouvernement, le peupl se dispersera..

ومع التسليم بأن السلطة ضرورة اجتماعية، فلا يزال السؤال المطروح هو كيف تسوس شؤون الجماعة، هل هي في خدمة الفرد ولحسابه لا تشغلها الجماعة إلا بالقدر الضروري الكفيل بتوفير الحماية والأمن وأداء العدالة، أم هي في خدمة المجموع ولحسابه، ولا يشغلها الفرد إلا بالقدر الذي ينمي قدراته لخدمة المجموع، ويحوّله إلى خلية لا حياة لها بغير هذا المجموع، أم هي بين النقيضين في محاولة دائبة لتحقيق التوازن الدقيق بين الفرد والجماعة.

هذه مسألة خلافية تعددت فيها النظريات والمذاهب السياسية بين اتجاهات فردية بحتة واتجاهات جماعية بحتة واتجاهات أخرى تضع السلطة في خدمة الوجود الجماعي من غير أن تصل إلى حد التضحية بالفرد وتقديمه قرباناً على مذبح الصالح العام⁽¹⁾. فالسلطة إذ تعتبر إطار الوجود الجماعي في صورته الحالية، فهي تمثل إطار هذا الوجود في صورته المأمولة غداً، إنها إطار آمال الأفراد في المستقبل، ومن هنا فهي لا تستطيع أن تعتمد على القوة المادية وحدها لفرض الخضوع، فالخوف مهما تكن أساليب الردع حاسمة وعنيفة لا يمكن أن يضمن هذا الخضوع أو يفرض استمراره.

ولذلك قيل بأن السلطة لا تنشئ الخضوع، ولكن الهدف الاجتماعي هو الذي يضمن هذا الخضوع ويؤكد⁽²⁾.

وإذا كانت السلطة تستند على رضا الأفراد، فهي لا تملك تدبير أمورهم بغير القانون الذي ينشأ مع الجماعة ويعيش في ضميرها تجسداً مثلها الأعلى في العدل،

١- د. طلعة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص ٣٨.

2- G. Burdeau Science politique. T. I ap. Cit. p. 238.

وضبطاً لحركتها في اتجاه هدفها الاجتماعي العام تحوطه بالجزاء اللازم كلما حاول البعض الخروج عليه أو الزيع من أحكامه.

ومن هنا كان التلازم بين السلطة والقانون، فهي لا تأمر ولا تنهى إلا بمقتضاه، وهي كذلك ضرورة يفرضها وجوده، حتى لقد قيل بأن السلطة ليست إلا القانون في وجوده الواقعي المتحرك، فهي إذ تقوم على تنظيم الحياة الجماعية في اتجاه الهدف العام والمشارك^(١)، لا تخرج عن معنى القانون ذاته.

لكن كيف ينشأ القانون؟ هل السلطة هي التي تنشئه باعتباره صنع إرادتها، وأحد أدواتها في تحقيق سياستها، أم أنه يسبقها فينشأ من مصادره الذاتية تلقائياً خارج إرادتها^(٢).

من هنا بدأت التفرقة بين صاحب السلطة وبين من يمارسها، وقام الفصل بين الحاكم وسلطة الحكم، وهو ما يسميه هوريو «تأسيس السلطة» institutionnalisation du pouvoir، بمعنى قيام الدولة صاحباً للسلطة، والحاكم لم يعد إلا مجرد أداة في يد الدولة تمارس عن طريقه سلطتها^(٣). ونعتقد أن أدق إحاطة بهذا التأسيس قوله تعالى: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ...»^(٤).

المطلب الثالث - تأسيس السلطة:

توجد الدولة حينما تجد السلطة السياسية سندها لا في إنسان، ولكن في شخص مجرد له طابع الدوام والاستمرار ومستقل عن أشخاص الحكام.

فالدولة ليست مجرد سلطة فعلية في يد الحكام تزول بزوالهم، بل هي شخص دائم ومستقل عنهم ويسمو عليهم، وما الحكام إلا أشخاص عرضيون يمارسون السلطة باسم المجموع. ولكن تأسيس السلطة، أي الانتقال من مرحلة السلطة الشخصية التي يتمتع بها الحاكم على أنها ملك له ومرتبطة بشخصه، إلى مرحلة السلطة المجردة التي تجد

1- G. Burdeau Science politique T. I op. cit p221. M. Duverger Droit constitutionnel et institutions politiques op. cit p40.

٢- د. طعيمة الجرف: المرجع السابق، ص ٣٩.

٣- راجع فيدل، القانون الدستوري، سنة ١٩٤٩، ص ١١٠.

G. Vedel: Manuel elementaire de constitutione, paris 1949. p150.

٤- سورة آل عمران: الآية ١٤٤.

مصدرها وأساسها في الجماعة التي تحكمها ، هذا الانتقال لم يتم دفعة واحدة ، فقد كان الحاكم كل شيء في الجماعة ، يمارس عليها سلطة مطلقة ، يستمدّها من شخصه أو بسبب ما له من قوة مادية ، أو ما يتمتع به من شجاعة أو حكمة هيأت له الاستيلاء على السلطة ، وإخضاع الأفراد لنفوذه الذي لا حدود له .

ولكن ذلك الوضع ، لم يكن من الممكن أن يستمر . فالسلطة الشخصية ، التي ترتبط بإنسان معين ، لا تجد لها من سند تتركز عليه إلا قوة صاحبها المادية ، الأمر الذي لا يجعل منها سلطة مشروعة ، ومن ثم كانت تلك السلطة محلاً للنزاع ، ومحطاً للأطماع ، وبالتالي كانت تزول بزوال صاحبها أو بانتهاء قوته أمام قوة أكبر .

ولا شك في أن هذا الوضع غير المستقر لم يكن ليرضي الحكام أو المحكومين على السواء .

لذلك ، فمع تقدم الجماعة السياسية وتشتعب حاجاتها ، ويقظة ضميرها ، استشعر أفرادها ضرورة قيام سلطة لها طابع الدوام والاستقرار ، سلطة تكون بمنأى عن الهزات والتقلبات والمشاحنات ، وتأخذ بيدها أمور الجماعة وتديرها وفقاً لمقتضيات الصالح العام ، لا وفقاً لمصلحة الحكام الذين يمارسونها .

ومنذ ذلك الحين ، قام الفصل بين السلطة السياسية والجماعة أو الأفراد الذين يمارسونها ، ولم تعد هذه السلطة مجرد سلطة فعلية تستند إلى القوة ، ولكن سلطة قانونية يخضع لها أعضاء الجماعة بدافع الرغبة في إقامة النظام وحماية الحرية^(١) .

تقديرنا وتقويمنا لمسألة تأسيس السلطة

هل صحيح أن الحرية مع الفوضى خير من العبودية مع السلام^(٢) ؟
هل تستقر في حياتنا المسألة الفلسفية المشهورة بذات القرنين ، إما هذا أو ذلك ، بل لماذا لا نقول: نريد هذه وتلك .

لقد وجدنا التأسيس الأوروبي لأسطورة سيزيف كيف يصعد حتى نهاية الجبل ، ثم تهبط به الآلهة حتى أسفله ، وهكذا دواليك ، وبالتالي أليس التأسيس على مطلق الحركة

١- بيردو ، السلطة السياسية والدولة ، سنة ١٩٤٣ ص ١٦٧ ، بيردو ، المظول في العلوم السياسية ، الجزء الثاني ، ص ١٢٨ وما بعدها . د. ثروت بدوي: النظم السياسية ، النظرية العامة للنظرية السياسية ج١ ، ٩٦٤ ، القاهرة ، دار النهضة العربية ص ٢٤ .

٢- جان جاك روسو : العقد الاجتماعي ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

دوار وتوهان بل يجب أن نسند ظهرنا على نقطة ثابتة في التأسيس أي على حركة وسكون، ينشد الحركة والحركة ترنو إلى السكون كالثحلة تحلق لتجمع الأريج، لكنها تنطلق من نقطة ثابتة.

ألسنا في التأسيس بحاجة إلى نقطة ارتكاز، قال تعالى: ﴿...ألم نخلقكم من ماء مهين ﴿١﴾ فجعلناه في قرار مكين ﴿٢﴾﴾.

لقد وجدنا في الغرب نظرية سيادة الشعب تكتسب النصر على نظرية سيادة الأمة، فقلنا إن التأسيس يجب أن يكون على إرادة الشعب منعاً للأهواء والتقلبات والأطماع، لكن هل التأسيس على إرادة الشعب يصل بنا إلى بر الأمان، ويجعلنا نضع الفراس ليس على سفح الجبل في منطقة العواصف؟

الإسلام حل المشكلة شكلياً وموضوعياً بالرجوع إلى كتاب الله بواسطة إرادة الشعب قال (عليه السلام): لا تجتمع أمي على خطأ.

لقد سار المسلمون في التأسيس الشكلي وقطعوا مسافة كبيرة في ذلك، لكنهم توقفوا، وما نحن نسمع الباقلاني يبرر البيعة حتى ولو كانت من قبل ثلاثة أشخاص، فهل صحيح ذلك أم صحيح قول الخوارج: لا حكم إلا الله، أليس ذلك كما قال سيدنا علي - كلمة حق أريد بها باطل،

أليس على العرب المسلمين أن يبنوا حصون التأسيس وفلسفته على الجانب الموضوعي إضافة إلى الجانب الشكلي (الإرادة العامة)، وهل من مدكر؟

المطلب الرابع - نقد بعض التصورات للسلطة:

هنا النقد الاقتصادي للصرف للسلطة على أن نقضي ذلك بنقد التصور القانوني الصرف للسلطة.

البند الأول - فساد التصوير الاقتصادي للصرف للسلطة:

ترى الماركسية أن الحرية لا تتصل بالسلطة السياسية في ذاتها وإنما هي أوثق صلة بالنظام الاجتماعي الذي تستمد منه هذه السلطة السياسية خصائصها وأهدافها كافة. فالحرية معنى اجتماعي ينبع من روابط الناس الاجتماعية وأحوالهم المعيشية، ولهذا السبب لا تتحقق في صورة كاملة إلا في مجتمع لا يقوم نظامه الصحيح على استغلال الناس واسترقاقهم، والأساس الوحيد لوجود الحرية هو وجود نظام اجتماعي مبرأ من الاستغلال.

١- سورة المرسلات: الآيات ٢٠-٢١.

والفكرة الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة الماركسية هي التفرقة التي أقامتها بين السلطة السياسية وبين النظام الاجتماعي، ويمكن إجمالها فيما يلي^(١):

١- ليس للسلطة السياسية حياة خاصة مستقلة عن حياة النظام الاجتماعي، وإنما هي مجرد أداة مسخرة له، ولذلك تأخذ السلطة السياسية طابع هذا النظام، ففي مجتمع رأسمالي تكون السلطة السياسية أداة لحماية الاستغلال، والأمر على خلاف ذلك في نظام اشتراكي، فهذا النظام تناهض أسسه الاجتماعية الاستغلال، ولذلك لا يتصور أن تكون السلطة السياسية مستبدة أو مستغلة.

٢- لا محل للمقابلة بين الفرد والدولة في نظام اشتراكي، لأن الدولة صارت فعلاً في خدمة الأفراد ومسخرة لرخائهم الاجتماعي.

٣- لا تتوافر الحرية الكاملة إلا بانقراض الصفة السياسية للسلطة، وذلك عندما تختفي الطبقات، فيزول قيام الدولة كسلطة قهر سياسية، فدكتاتورية «البروليتاريا رغم تسميتها المفزعة، هي مرحلة تحرر لأنها تمهد الطريق لذيول سلطة الدولة، وهي لذلك ليست سوى شبه دولة semi-state ستختفي آثارها عندما تندثر السلطة السياسية في المجتمع الشيوعي»^(٢).

والواقع أن تجربة حكم «ستالين» وغيرها من النظم الاشتراكية تؤكد ما يلي: أولاً: للسلطة السياسية فلكاً يستقل عن الفلك الذي يدور فيه النظام الاجتماعي، وإذا كان هناك تأثير حاسم لأحد النظامين في الآخر، فهو تأثير النظام السياسي، فهو وحده الذي يوجه النظام الاجتماعي، ويخرج به عن أصول المذهب وغاياته. وفضلاً عن ذلك فإنه بمجرد الاعتراف بسلطة سياسية تقوم على حماية النظام الاجتماعي تتضاءل الصفة الاجتماعية إزاء الصفة السياسية وتسود الاعتبارات السياسية على ما عداها من اعتبارات.

ثانياً: إن «دكتاتورية البروليتاريا» ليست شبه دولة، بل هي دولة عاتية، فهي لم تمهد لذيول نفسها، بل من إن خصائصها السياسية قد تعاضمت.

ثالثاً: إن استبداد السلطة بالمحكومين أمر لا يرتبط بصفة مطلقة بقيام نظام اجتماعي، وإنما هو أمر مرتبط بقيام سلطة سياسية تقسم أفراد المجتمع إلى حكام ومحكومين بغض النظر عن النظام الاجتماعي الذي يحميه نظام الحكم، ولا يجوز أن

١- بورديو: الدولة ص ١٢٨ وما بعدها.

2- H. Kelsen: the communist theory of law, stevens and sans, 1955 p. 26 et 40.

يقال إن النظام الاشتراكي يختفي فيه الاستبداد، لأنه إذا كان قيام الملكية الخاصة يؤدي إلى قيام الاستغلال، فقيام، السلطة السياسية هو أيضاً مصدر آخر من مصادر الاستغلال والاستبداد، لأن من طبائع الأشياء أن تكون للسلطة السياسية حياة خاصة تستقل بها حتماً عن السيطرة الاجتماعية.

ولو فرضنا قيام سلطة سياسية لا تقصد الدفاع عن مصالح معينة، فلا بد أن تخلق مصالح ذاتية تتميز عن المصلحة العامة.

وإن ما تجمع عليه شواهد التاريخ هو أن طبيعة السلطة ذاتها أن تكون متوثبة متحفزة تدافع دائماً عن نفسها ضد جميع المخاطر التي تتهددها، بل إن من خصائص السلطة أنها دائماً «شخصية»، ونعني بذلك أنها لا تمارس تلقائياً، وإنما يمارسها أشخاص يمثلون أنفسهم أو غيرهم، ولذلك كانت دائماً مرتبطة بمصالح معينة ويؤدي انهيارها أو زوالها إلى زوال المصالح التي توفرها، فيكون من المحتم أن تعالي السلطة المطلقة في حماية نفسها ضد ما تتوهمه من أخطار دائمة^(١).

أن أخطر الأسباب التي أدت إلى تدهور معاني الحرية التقليدية أسباب سياسية محضة، فحتى لو لم تنشأ الحرب المذهبية، فإنه كان من المحتوم أن يضيق على الحريات بسبب تضخم سلطة الدولة تضخماً شديداً.

ولا يمكن أن يرد هذا التضخم لأسباب اقتصادية، وإنما هو نتيجة عوامل متعددة داخلية وخارجية (هي التوتر الدولي)، وقد أحدث هذا التضخم في السلطة آثاراً خطيرة في الديمقراطيات المعاصرة، حيث أدى إلى إهدار معظم المبادئ التقليدية والأساليب الفنية التي كانت تحمي الحريات بمعناها التقليدي.

ومن أخطر هذه المبادئ والأساليب شأننا^(٢):

أولاً: عدم تنظيم الحريات إلا بقانون صادر عن مجلس الشعب.

ثانياً: مبدأ الفصل بين السلطات.

ثالثاً: حماية حق التقاضي وتوفير استقلال القضاء.

ونحن لا نبالغ إذا قلنا إن هذه المبادئ وغيرها التي تكون دعائم «دولة القانون» قد

تجاوزت الواحدة إثر الأخرى للأسباب الآتية:

١- د. عصفور: الحربة في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٣٠٩.

٢- المرجع نفسه، ص ٣١١.

١- أصبحت الحريات تقيد بمجرد قرارات إدارية أو على أحسن الفروض بمراسيم تشريعية تستند إلى تفويض تشريعي واسع المدى لا يوفر أي ضمان حقيقي.

٢- اشتدت قبضة السلطة التنفيذية على الحياة السياسية بسبب خلل النظام الحزبي وقيام بيروقراطية الحزب، وتجردت مجالس الشعب من سلطاتها التقليدية، فصارت الحكومة هي المسيطرة فعلاً على شؤون التشريع، ولم تعد الحكومة خاضعة لرقابة سياسية، لأن حزبا صاحب الأغلبية في البرلمان صار مجرد أداة في إقرار سياستها.

٢- وأما حق التقاضي فقد صار مضيقاً عليه في معظم الديمقراطيات المعاصرة إما استناداً إلى تشريعات تفرض القيود الثقيلة عليه، وإما بسبب مسلك القضاء نفسه وتحاذله في الرقابة.

البند الثاني - فساد التصوير القانوني البحت للسلطة:

وإذا كانت الفلسفة الماركسية قد بالغت في تأكيد المضمون الاقتصادي للسلطة، فإن الديمقراطية الغربية قد بالغت في الأخرى في اتجاه مضاد هو إنكار هذا المضمون إطلاقاً.

فكثير من الفقهاء الأمريكيين لم ينكروا أن عديداً من ملامح الحكومة الأمريكية، لا يمكن أن يفسر إلا على ضوء رعاية حق الملكية الخاصة، حيث أعلن «ماديسون» أن غاية الدستور هي «أن تحمي الأقلية المقتدرة ضد الأغلبية»، وهذا هو السبب في وضع الحواجز في طريق الحكم الشعبي.

فمجلس النواب قد يوقف مجلس الشيوخ، ومجلس الشيوخ قد يوقف مجلس النواب، وقد يوقف الكونغرس الرئيس، وقد يوقف الرئيس الكونغرس، وتستطيع المحكمة العليا أن توقف الجميع.

وإن في انتخاب مجلس الشيوخ والرئيس بطريق غير مباشر، وانتخاب ثلث مجلس الشيوخ فقط في أي انتخاب سنوي، وصعوبة تعديل الدستور، والقيود الثقيلة على حق التصويت الذي كان يتقيد بصفة أساسية في معظم الولايات - وحتى اليوم في بعض الولايات - بنصاب معين من الملكية، كل هذه صور تقيد من الديمقراطية من أجل مصلحة الطبقات الممتازة^(١)، بل لقد ذهب بعض المؤرخين والفقهاء الأمريكيين إلى أن

1- Rader: no Compromise, new york, 1930, p27.

د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٣١٢.

حق القضاء في الرقابة على دستورية القوانين - الذي اعتبر مفخرة النظام القانوني الأمريكي وأن بلوغ الحريات ذروتها في الضمان - إنما هو مظهر من مظاهر السيطرة لرأس المال.

فلقد قال الفقيه: «أندروماك لولين»، إن المراجعة القضائية تعد منطقياً وتاريخياً الكلمة الأخيرة في محاولة شعب حر في أن يحافظ على حكومة غير أوتوقراطية. وقد ساير معظم الشراح «ماك لولين» فيما ذهب إليه مقررین أن أفكار رجال مؤتمر «فيلادلفيا» لم تكن إلا انعكاساً للفكر السياسي الأمريكي في هذه الفترة، ونجد مؤرخاً بارزاً كالأستاذ «شارل برد» يؤكد أن الرقابة على دستورية القوانين كانت الوسيلة القانونية لتأمين سيطرة الطبقة المالكة، ولقد كان من شأن إغفال الديمقراطيات الغربية للسيطرة الاقتصادية التي يمارسها الملاك أن استفحل نفوذ الاحتكارات الغربية، حتى لقد صور عديد من الكتاب والشراح الدولة الديمقراطية الحديثة بأنها مجرد أداة في أيدي هذه الاحتكارات^(١).

فالفكر الليبرالي يقوم على انفصام في الدولة، فهو يفصل بنوع من التقاطع الأقصى «الجسم السياسي» عن حقيقته السوسولوجية، فالحقيقة السوسولوجية عنده هي الجماعة كونها معطى أساسي غير منجز تحركه منطلقات تارة متوازية وطوراً متناقضة، أما الجسم السياسي فهو كذلك مجمل أعضاء الجامعة، ولكن باعتبارهم مواطنين، وهذا يعني أنهم بفصلهم عن اهتماماتهم الشخصية، لا يفكرون ولا يعملون إلا وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة^(٢).

نحن لا ننكر أن عضو مجلس الشعب قد يتحرر شيئاً ما عن ظروف انتخابه لكننا لا نستطيع أن نتغافل عن تأثير العوامل الاجتماعية العامة المحيطة بالانتخاب. والواقع أن نظرة منصفة إلى السلطة لا تستطيع أن تتفجع بتفسير واحد لها، ذلك أن إغفال المضمون الاقتصادي للسلطة يؤدي إلى سيطرة الطبقة المالكة على أداة الحكم، وإغفال المضمون السياسي والقانوني للسلطة يؤدي إلى طغيان الحكام^(٣).

1- Stein. The world the dollar Built. Demnis dalson London, 1946 V.perlo: American Imperialism international publisher. New york 1954 Garaudy: la liberte (edition Sociale), 1956.

٢- بوردو: الدولة ص ١٢١ و ١٢٢.

٣- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشراكي ص ٣١٣.

المطلب الخامس - دور السلطة الديمقراطية الحرة:

قلنا إن الدولة جهاز في خدمة فكرة، هذه الفكرة المعنى هي الصالح المشترك، ولكن الفكرة حالة معنوية ميدانها العقيدة - الإرادة. ولا بد لها من قوة تنقلها إلى الواقع المحسوس، هذه القوة هي السلطة السياسية.

وبالسلطة نخرج من نطاق الغايات إلى نطاق الوسائل، فالسلطة لا تكف عن أن تكون الطاقة المحركة لفكرة الحق الذي تجسده، فهي تفقد فقط وجهها الجسدي بتمييزها عن الشخصيات التي تمارسها، ولكن قوتها تستمر تحت أدق شكل لها ألا وهو ضغط الفكرة باتجاه تحقيقها، إنها تساوي ما تساويه الفكرة التي تساندها.

ويستمتع الحكام بقوة خاصة تستند إلى الثقة الممنوحة من السيد (الشعب)، وكذلك تستند إلى قيمتهم الشخصية، ولكن هذه القوة لا تختلط بقدرة الدولة لأن هذه القدرة ذات صفة قانونية^(١).

فالسلطة هي طموح الأمة لإشادة المستقبل المرتجى، والسلطة تعاهد بين فكرة موجهة وسلطة خادمة لتلك الفكرة، بحيث تساند كل واحدة الأخرى^(٢).

ومن الخطأ اعتبار القوة المادية التي تستخدمها السلطة تنفيذ للقانون المجسد بدوره للفكرة الموجهة، إنها وحدة الحياة ذاتها عبر نموها وتقدمها وتوقها للحياة وتوقعاتها ورنوها للمستقبل الذي لا يمكن أن يتحقق دون صورته الماثلة أمام الأذهان^(٣).

هل إن السلطة هي الأداة، وهي تقنية تحقق الصالح المشترك والمعبر والمترجم عن إرادة كل فرد في الوطن.

وعلى ضوء ما تقدم أصبح لزاماً علينا بحث ما يلي:

البند الأول - السلطة تجعل تصور الصالح المشترك قابلاً للتطبيق:

صورة الصالح المشترك ليست واضحة المعالم تماماً، فهي حركة دائبة عبر التاريخ تتابع مطالب الروح الاجتماعية، وهكذا تتدخل السلطة لتجعل هذا الصالح قابلاً للتطبيق في لحظة ما، ولتحوله من مجرد أمان بسيطة simples Aspiration إلى خطة أو برنامج عمل Programme.

١- بوردو: الدولة ص ٦٧ و ٦٨.

٢- بوردو: مطوله في علم السياسة ج ١، ص ٢٢٤.

٣- المرجع السابق، ص ٢٣٨.

صحيح أن السلطة لا تستقل بهذا الفهم كلية فهي بحاجة إلى أن تجد لها في الرأي العام تبريراً وشرعية، لكن لها في هذا المقام دوراً خلاقاً، إذ إنها تنظم في - خطة عمل منطقي ومتناسك - الأماني المبهمة وغير المحددة، وتستخلص الخط الموحد الذي ينسق حوله العمل المشترك للجماعة بأسرها، وتحول إلى برنامج تنفيذي العناصر المختلفة لتصور الصالح المشترك. وذلك أمر طبيعي لأن عمل السلطة ليس السير في أعقاب الجماهير، بل توجيهها وقيادتها. وقد شبه العميد هوريو الجماعة بالجيش الزاحف الذي بحاجة إلى قيادة تبعث فيه الأمل والطموح والحماس^(١).

البند الثاني - السلطة تفرض السلوك المتفق مع الصالح المشترك:

لا شك أن الحياة الاجتماعية تحتاج إلى توجيه محكم يضمن أفضل إنتاج من جانب الأنشطة الفردية في سبيل الصالح المشترك، وهذا التوجيه يمكن للسلطة وحدها أن تتولاه بأكبر قسط من الاستمرار ومن التجرد ومن النزوات الفردية. فالفكرة الموجهة تتطلب في بعض الأحيان الإجماع في الحدود اللازمة لكفالة التنظيم المحدد للحياة الاجتماعية بغية تحقيق هدف معترف به ومقبول^(٢)، ومن الجلي أن الإجماع لا يمكن أن يتأتى إلا من سلطة لها القدرة على إخضاع الإرادات المتمردة^(٣).

البند الثالث - السلطة تسهل تكييف المواقف الفردية مع الصالح المشترك:

إن ظهور السلطة في التاريخ ليس حدثاً عرضياً، بل هي ضرورة لكل مجتمع، فهي واقعة يجب البحث عن جذورها في إرادة الجماعة للعيش وفقاً لمثل أعلى معين. وقبل أن يستحوذ تصور معين للهدف الاجتماعي على الاهتمام العام توجد تصورات للصالح المشترك متباينة ومتنافسة، كذلك فإنه قبل أن يكتب لسلطة ما القيام في الجماعة توجد سلطات متباينة ومتنافسة تصارع بعضها بعضاً^(٤).

وقد يحدث أن فكرة موجهة ما تستنفد أغراضها، وتفقد حيويتها وتغدو أداة شكلية وآله صماء، كما قد يطرأ على الفكرة الموجهة تطور دفين بمنأى عن متولي السلطة، ومن ثم يطرح مفهوم الصالح المشترك للجدل والمناقشة، وما يلبث أن يهب واقفاً

١- مؤلف هوريو بعنوان principes de droit public طبعة ١٩١٠ ص ٧. وكذلك كتابه موجز في

القانون الدستوري ص ٧٥ ومطول بوردو علم السياسة ج ١ ص ٣٤٢.

٢- د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الفردية ص ٤٨.

٣- بيردو: مطوله في علم السياسة ج ١ ص ٢٤١ و ٢٤٢.

٤- المرجع نفسه، ص ٢٤١ و ٢٤٢.

على قدميه تصور قانوني يستجيب للأمانى الشعبية الجديدة، وعندما يحدث أن يتغير المثل الأعلى للصالح المشترك، فإن السلطة غير المجسدة للأوضاع الرسمية في الدولة تجد نفسها بحاجة إلى أشخاص يسندونها ويتمتعون بالاحترام الاجتماعي^(١).
والخلاصة فالسلطة ضرورة اجتماعية وقد برزت أهميتها من ذلك الدور الذي لعبته وظيفة الأمر في التاريخ، وهذا ما يفسر ظهور مرحلة الأمر في دولة المدينة المنورة بعد ظهور مجتمع المؤاخاة، ففكرة المؤاخاة فكرة خلقية لا يمكن أن تؤدي الدور الذي يلعبه القانون. ولنفرض أننا نريد بناء جامع والكل متفقون على الفكرة ولكنهم مختلفون حول وقت البناء ومكانه، فهذا الأمر لا يمكن أن يتم إلا وفق الإرادة الملزمة للقانون.

المطلب السادس - أساس الخضوع للسلطة:

لا شك أن فكرة الرضاء هي المدخل الوحيد الذي يحدد معرفة الأساس الحق في هذا الخضوع، لكن لماذا نرتضي الخضوع للقائمين بالسلطة؟
هذا الخضوع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالاعتقاد لدى الرعية بصلاحيه القائمين بالحكم لتحقيق مقتضيات الصالح المشترك.
ومعنى هذا أن الرضاء، ليس منشئاً للسلطة، بل مقررأ لها، أي أنه ليس بالشرط اللازم لقيام السلطة ابتداءً، بل هو شرط لبقائها واضطرادها، فإذا كان أساس الخضوع للسلطة هو اعتقاد في الصلاحيه، فدور الرضاء هو التصديق على توافر تلك الصلاحيه، وبالتالي فالسلطة لا تنشئ الخضوع، لكن الهدف الاجتماعي الذي تمثله السلطة ويقبله الأفراد هو الذي يقيم هذا الخضوع ويؤكد^(٢).
وفي الواقع هناك خضوع مزدوج، خضوع الرعية للسلطة وخضوع السلطة للفكرة الموجهة للجماعة:

البند الأول - خضوع الرعية للسلطة:

وهذا المبحث ينقسم بدوره إلى ما يلي:

أولاً: السلطة ظاهرة نفسانية: *phenomene psychologique*

تطوي على رضاء ضماني، والسلطة تلتزم بالتصورات التي يعتقها أعضاء الجماعة للمستقبل الاجتماعي، والمستقبل ذاته يحدونا إلى العمل، ومن ثم كانت السلطة وسيلة

١- راجع بيردو: مطوله في علم السياسة ج١ ص ٢٦٦ وما بعدها.

٢- د. طعيمة الجرف: المرجع السابق، ص ٣٩.

بلوغ المستقبل فهي وعد وضمن لمستقبل أفضل، ولهذا يقبل الناس السلطة ويخضعون لها وينشئونها، فهي تجسيد الأماني الاجتماعية في مستقبل أفضل، ولهذا لا يمكن أن ننقص من قدر السلطة إلى حد اعتبارها مجرد ظاهرة قوة *un simple phenomene de force*، بل مخلوق وثيق الصلة بالحياة الإنسانية وأهدافها⁽¹⁾.

وهذا الرضا بالأصل لا يتوجه إلى الحاكم بقدر ما يتوجه إلى الفكرة التي يمثلها، ثم يأتي الرضا، بالحكام عن طريق الاعتقاد في صلاحيته لخدمة تلك الفكرة. فالأساس الأول للطاعة هو الهدف الاجتماعي، وإن حالة يقظة الأفراد واهتمامهم بالموجهات المنحدرة من اعتبارات الصالح المشترك تشكل الجو المناسب لتكوين السلطة، وإذا لم يوجد ذلك الجو المناسب، فلا يمكن لمنقلا السلطة أن يجذبوا إليهم الرضا العام بفرض قوتهم الشخصية عن طريق العنف⁽²⁾. والنظم السياسية التي تتصف بالدوام هي تلك التي توجد في نشاط مشترك بين إرادة السلطة وثقة المحكومين فيها⁽³⁾، والرضا أساس الشرعية، كما أنه شرط لازم لفاعليتها.

يقول بول فاليري: لا بد أن يشعر الإنسان تجاه النظام أنه قريب من الشئ إذا كان يستحق ذلك، وإذا كان لا يثق بذلك، فإن كل شيء يصبح عرضه للانتهيار⁽⁴⁾. وقد دلت التجربة التاريخية على أن أهم الدوافع على الخضوع ليس الخوف من الجزاء، فالرجل الذي يخضع لما يشك في خضوعه سيتحامل على الخضوع، كما أن الخضوع المؤسس على القهر يتطلب من الحاكمين جهداً لا يتناسب مع النتائج المتحصل عليها.

إن نظاماً يقوم على القوة غير مقبول عقلاً، لا لأن الحاكمين لن تكون لديهم القوة الكافية لسحق التمرد والعصيان، بل لأن الخضوع المتحصل عليه بالقوة لن تتوافر فيه الصفات المطلوبة لستد نظام متصف بالدوام. وقد أعلن دوجي أنه لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن أن تكون إرادة إنسانية أعلى من إرادة إنسانية أخرى⁽⁵⁾.

1- بيردو: مطول علم السياسية ج ١، ٢٣٤، ٢٣٥.

2- بيردو: المرجع نفسه، ص ٢٣٧، ٢٣٨.

3- راجع ص ٢٩٦ من الطبعة السبعة عام ١٩٢١ من *esmein, elementaire de droit constitutionnel Edition, 1927*

4- بوردو: الدولة ص ١١٨. *letol.carre de malberg, contribution a La theorie generale de*
5- L. Leon Duguit: *traite de droit constitutionnel. T. I. p. 545 1922.*

إن الالتزام السياسي L obligation politique لا يتولد من الفعل الاجتماعي Le fait social في حد ذاته أي قبل القيام بعملية التصويم Valorisation، وعلى ذلك فالخضوع لا يمكن أن يستخلص منطلقاً من ظاهرة القوة الأكبر، بل الخضوع بحاجة إلى أساس آخر يجعله أكثر تقبلاً من قبل الضمائر الفردية.

ومن المعلوم أن القانون يخاطب الإرادة، وأداته في ذلك إلزام، أما الأخيرة فتخاطب الوجدان، ولهذا فالقانون يجهد لتحقيق من حدة الإلزام باللجوء إلى فكرة الواجب وهذا يتعلق بفاعليته Vitality لا بشرعيته Validity⁽¹⁾.

ثانياً: الطاعة ترتبط بالاعتقاد في صلاحية المطاع لتحقيق الصالح المشترك: إذا كانت الصلاحية هي سلطة الأمر والنهي le pouvoir de commander فالشغل الشاغل لمتولي هذه السلطة، هو الصلاحية وإلا سقطت شرعيتهم، ويمكن الاقتناع بهذا الرأي عندما نتساءل عن سبب انصياع المريض لأوامر الطبيب، وعن أساس خضوع التلميذ لتوجيهات مدرسته، وإذا كان الملاحظ أن الدولة حشد هائل من الجماهير يدين بالولاء لعدد قليل من الأشخاص هم الحاكمون، فلأن هؤلاء يعتبرون هيئة من الخبراء يعملون لسد حاجات المجتمع، ومن ثم كان مبدأ الخضوع أمراً ممكناً في الحياة العامة، ولا يصل المواطن إلى ذلك مصادفة، ولكن جراء إدراكه لفكرة الصالح المشترك الذي يقتضي تنسيق الذكاء وتسخير الطاقات البشرية لاجتباب أكبر قسط من البؤس، وتوفير أكبر قدر من السعادة، وذلك بالعمل على استنباط أفضل الطرائق لسد الحاجات الاجتماعية⁽²⁾.

البند الثاني - خضوع السلطة للفكرة الموجهة:

أولاً: سيادة الحاكم وسيادة المحكوم⁽³⁾:

تتفرع على فكرة الرضا التفرقة بين سيادة الحاكم la souverainete de gouvernement وسيادة المحكوم la souverainete de sujestion في اختيار الخضوع للحاكم أو عدمه، وهذه سيادة بدورها لأنها تخضع الحاكم لها في النهاية⁽⁴⁾، مع التويه بأن السيادة استعملت هنا استعمالاً

١- هكذا كان روسو يتساءل كيف يشعر المواطن بالقانون بأنه واجب، انظر جان جاك روسو: العقد

الاجتماعي: ترجمة لويس غانم بيروت ١٩٧٢ المؤسسة الإنمائية للترجمة ترجمة الروائع ص ٧٥.

٢- راجع نظرية الدولة وأسس التنظيم والسيادة من كتاب قواعد السياسة تأليف هارولد لاسكي - ترجمة

3- Etienne cayret: le proces de l individualisme juridique these Toulouse, 1932 p. 256.

٤- راجع أتين كايرت: قضية الفردية القانونية ص ٢٣٩ وما بعدها.

مجازياً، والحقيقة كما ذكرنا واحدة، فلأمة على حاكمها سلطة تنتج عن منح رضائها للحاكمين.
وتتقرر بذلك علوية الحرية الفردية على أساس فكرة الرضا بالسلطة^(١)، ويتأتى التزام السلطة الحاكمة بالخضوع لمطلب الفرد في الحرية، ذلك المطلب الذي يولده ضميره الفردي قيداً واقعياً على سلطة الحاكمين المقيدة تقييداً فعلياً بالنظام.

ثانياً: التقييد الذاتي والتقييد الموضوعي للسلطة:

ويوجد قيد آخر إلى جانب القيد السابق هو عنصر النظام، فضرورة النظام اعتقاد جازم في الضمائر الفردية، ويتأتى بالمساهمة الحرة في إقامته.

وما من شك في أن كل فكرة عمل مشترك تحتاج إلى سلطة نشيطة تصدر عنها، ولكي تحقق تلك السلطة الفكرة المشتركة، فإنها تنظم في هيئات وتقرر إجراءات وشكليات، وعن طريق هذه الهيئات والإجراءات والشكليات يخرج إلى حيز الوجود وضع قانوني وتقييد ذاتي للسلطة، لكن السلطة وإن كانت تجري التقييد لسلطانها بنفسها، إلا أنه تقييد محتوم لا مفر لها منه: *auto-limitation involontaire et fatale*.

لكن هذا التقييد لا يحصل في صورة قرار داخلي، لأن القرار يمكن أن ينسخ بقرار آخر - وهذا هو مدلول الفقه التقليدي الألماني للقيد الذاتي للسلطة *auto-limitation volontaire*، وإنما يحصل في صورة إيجاد الأوضاع التي يتألف منها النظام الاجتماعي لأن النظام بما يجلبه من استقرار واستمرار ينطوي على قوة تستعين بها السلطة، فهذا التقييد إذاً تقييد يرد من جانب الحاكمين أنفسهم، ولكن لا مفر لهم في إتيانه^(٢).

فالتقييد الذي ينبع من فكرة النظام أميل إلى أن يكون تقييداً موضوعياً *limitation objective* لأن التقييد الذاتي يسهل الرجوع عنه في أي وقت، بينما التقييد الموضوعي يتأتى التبدل ويميل إلى الثبات.

فالتقييد الموضوعي يرد على السلطة لا من ذاتها أو من داخلها، بل من خارجها، ومن ثم تستشعر السلطة المقيدة تقييداً موضوعياً ضرورة الاحترام الذي ينتظره الأفراد منه إزاء حرياتهم، الاحترام الذي قد يكون جزاء الإخلال به عند الاقتضاء سحب الرعية

١- موجز هوريو في القانون الدستوري - طبعة ١٩٢٩ ص ٨٩ من بحث هوريو بعنوان السيادة الشعبية *souverainete le nationale* طبعة ١٩١٢.

٢- موجز هوريو في القانون الدستوري طبعة ١٩٢٩، ص ٥ وكذلك، رسالة أتين كابريرت ص ٢٥٩ و ٢٦٠.

لرضائها الممنوح للسلطة القائمة بالحكم، وهو نطاق تتحرج من أن تقوضه بعد أن خلقت، وإن الاستبداد الذي يحتمل أن تقضى إليه فكرة السلطة المبنية على اعتبارها حقاً ذاتياً في الأمر والنهي droit subjectif de commandement تتراجع لكي تقسح المجال أمام توازن مزدوج un double equilibre يتحقق من ناحية أولى بين السلطة وحرية أفراد الرعية، وتوازن يتحقق بين السلطة والنظام، أو بعبارة أخرى بين قوة ديناميكية force dynamique مندفعة متحركة، وقوة ستاتيكية ثابتة ومحافظة^(١) force statique et conservatrice.

المطلب السابع - عمليات التوازن بين السلطة والحرية:

وهكذا نلمس في الوسط الاجتماعي عمليات من التوازن يجب أن تقوم أساساً بين كل من العاملين الذاتيين les forces subjectives، وهما حريات الأفراد والسلطة. وهذان العاملان يشكلان في المجتمع القوة الديناميكية أو قوة الحركة، force du mouvement، ثم تأتي بعد ذلك القوة الستاتيكية أو قوة الاستقرار force stabilisatrice التي تقوم بدور مقاومة التمادي والإفراط بالقوى المتحركة، وتقف في وجه النشاط المختل للإرادات الإنسانية.

وقوة الاستقرار تتخذ صورة موضوعية ممثلة في القواعد القانونية والإجراءات والشكليات التي يجب السير على مقتضاها.

على أن قوة الاستقرار يجب عدم التوسع في تقديرها على حساب العاملين الذاتيين حتى لا يصل الأمر إلى حد شل الحركة التي هي قوة حية خلاقة في الوسط الاجتماعي.

يأتي الإنشاء أو الإرساء من جانب أقلية pouvoir minoritaire هي السلطة الحاكمة، وتظهر هنا سيادة الحكومة، في حين أن الأغلبية pouvoir majoritaire ممثلة في الشعب تتدخل لتراقب ذلك الإرساء أو التشييد الذي تأتيه الفئة الحاكمة ولتصدق على تصرفاتها ولتعطيها ثقتها أو تسحبها عنها.

وبذلك تكون سيادة الحكومة سلطة إنشاء وإرساء، وسيادة الرعية سلطة إقرار وتصديق، مع بقاء الكلمة للقوة الخلاقة ممثلة في الإرادة الواعية للحاكمين الذين هم الصفوة السياسية الممتازة elite politique في الجماعة وهكذا تبدو لنا ظاهرتان متداخلتان:

١- راجع رسالة آتين كابريرت، المرجع السابق، ص ٢٦١.

أولاً- علوية القوى المحركة للخلافة.

ثانياً- تقييد قوى الاستقرار لتلك القوى المحركة^(١).

ولما كانت القلة الحاكمة تخلق الأوضاع القانونية التي تسير عليها الحياة في الجماعة، وهي بحاجة إلى رضا المحكومين الذين لا يعطون رضاهم للقلة الحاكمة إلا متى كان خلقها للأوضاع القانونية بما يتفق مع كفالة حرياتهم.

ووجودها هذا يقيد سلطان الحاكمين لأنهم من ناحية لا يستطيعون التعرض لها من وقت لآخر بالتبديل حسب أهوائهم، ولأنهم من ناحية أخرى بحاجة إلى الاستعانة بنفوذ تلك النظم حتى يكتسب المواطنون استقراراً، وهكذا يتولد توازن أساسي في الدولة، فهناك سيادة الحكومة، وهناك سيادة الولاء، وهناك سيادة الفكرة الموجهة، فالحكومة يجب أن ينظر إليها على أنها حكم وارد على أناس أحرار *gouvernement d'hommes libres*، وعلى ذلك تواجه سيادة الحكومة سيادة الولاء أو الخضوع ومؤداها مكنة الأمة على رفض إيلاء رضائها الاختياري للحكومة القائمة.

فمدلول السيادة مدلول متعدد العناصر *notion pluralist et divisible*، نصل بفضلها إلى إيجاد حل لمشكلة التقييد الذاتي، فالسيادة ليست مدلولاً مطلقاً، بل مدلولاً نسبياً شأنها في ذلك شأن الحرية^(٢).

ويمكننا أن نحلل روابط هذه السيادة على النحو التالي:

للسلطة على الشعب سلطة سيطرة وأمر *un pouvoir de centralisation et de commandement*، متصلة بحاجاته، وبالعكس فالشعب على حكومته سلطة مردها مكنة الرعية بإعطائها رضاهم الاختياري أو رفضه هذه السلطة.

وسلطة الخضوع أو الولاء هذه التي نجد مصدرها في حريات الحياة المدنية، تصير خضوع ولاء^(٣)، فهناك الجماعة الأهلية وهناك الحكومة، وكل منهما عنصر من عناصر الدولة، ولكل منهما سيادته.

سيادة الولاء للجماعة الأهلية وسيادة الأمر والنهي للحكومة، والسيادة الثالثة هي سيادة الفكرة الموجهة، التي هي أسمى صور السيادة، وبفضلها تتحقق وحدة السيادة

١- راجع رسالة كابريريت، ص ٢٦١ و ٢٦٢.

٢- موجز هوريو في القانون الدستوري طبعة ١٩٢٩ ص ٨٦ وما بعدها.

٣- المرجع نفسه، ص ٨٩.

« unite de la souverainete »⁽¹⁾، ويتوفر للوضع المتخذ صورة الدولة الشخصية «المعنوية» القانونية... وينجم عن ذلك التقييد الموضوعي للدولة⁽²⁾.

المطلب الثامن - السلطة السياسية في مجتمع مؤسس على الديمقراطية قرينة على الحرية،

ومن خلال حقيقة الحرية الإيجابية والموضوعية تقوم في حجر الجماعة فكرة يتوافر لها من قوة التأثير والنفوذ ما يرضعها إلى مصاف الفكرة الموجهة للجماعة.

هذه الفكرة لا تستغني عن سلطة تقوم على استجلاء جوانبها وتحويلها من مجرد مبادئ عامة يكتنفها الإبهام إلى قواعد وضعية صالحة للتطبيق وعندما نتأمل فكرة السلطة نجدتها في جوهرها امتداداً للحرية وانعكاساً لها.

فالحرية تعني إفساح المجال أمام إرادة الفرد في أن تتطابق مع نظام موضوعي، ومن ثم كانت الحرية هي التطابق التلقائي بين الإرادة وبين النظام الاجتماعي الذي هو الصورة الوضعية والموضوعية لتصور معين للصالح المشترك، وبالتالي كان الطريق إلى الاعتقاد في شرعية النظام والقانون هو الاعتقاد في شرعية الحرية، ويقتضي كل من الحرية الإنسانية والنظام الموضوعي وجود سلطة حرة.

والواقع أن النظام والقانون إذا لم يكونا من وضع سلطة حرة فلا يمكن تصورهما إلا على أنها من خلق قوة جبرية لا يتفق مفهومها ومفهوم الحرية الإنسانية إذ كيف يمكن للإرادة الإنسانية الحرة أن تتوافق مع ضرورة جبرية؟

فالسلطة بدورها حرية وقيام السلطة قرينة على قيام الحرية، وعندما نهتدي بفكرة الرضاء العام ونجعل لها مكانة كبرى في تفسير وتبرير السلطة يفسح المجال منطقياً لقيام الحرية الفردية، لأن أولئك الذين يرضون بالسلطة التي تحكمهم هم أفراد ذوو حريات. وطالما رددنا شرعية السلطة القانونية إلى الرضائية العامة، فإن الحاكمين يحسبون الحساب لتلك الرضائية.

١- موجز هوريو في القانون الدستوري طبعة ١٩٢٩ ص ٩١. وانظر د. نعيم عطية: النظرية العامة للحرريات الفردية ص ٧٤.

٢- تذكرنا هذه النسبية ومواجهة الحقائق لبعضها بعضاً إلى حد ما بالطابع الذي تميزت به فلسفة مونتسكيو Montesquieu السياسية، فالسلطة عنده تحد السلطة le pouvoir arrete le pouvoir والحقبة القانونية في نظره لا يمكن ان تكون مطلقة، وبالتالي لا يمكن ان يكون اي من السلطة والحرية إلا نسبياً.

فمبدأ سيادة الأمة يتحلل من الوجهة القانونية إلى اعتراف بأن للأفراد حريات يحتج بها قبل السلطة الحاكمة، ويصير تقرير صحة تصرفات السلطة الحاكمة وشرعية تدخلها في المجالات الفردية من شأن الأفراد، طالما تتكون من مجموع الأفراد الرعية ذات السيادة التي يحتاج الحاكمون إلى رضائهم.

وبتطبيق المعيار الذي قررناه نجد أن السلطة متى كانت تستهدف نماء الحياة وازدهار الكرامة الإنسانية فإن الخضوع لها لا يمكن أن يتنافى مع الحرية.

إن وظيفة السلطة هي استجلاء جوانب الصالح المشترك ثم وضع التنظيم القانوني الذي يكفل ما استخلصه من تفسيرها له ثم كفالة النظام الذي وضعته.

فعندما يقوم الحاكمون بمهمتهم في استجلاء ماهية الصالح المشترك فإنهم يسنون قواعد القانون الوضعي التي تنظم الحياة الاجتماعية على النحو المتصور أنه محقق للهدف من تلك الحياة، فالقانون الوضعي هو الذي يعبر عن الفكرة الموجهة، أي عن التصور السائد لفكرة الصالح المشترك.

وقد وضع لنا أن القوة الملزمة لتلك القواعد لا تستمد من إرادة واضعيها وما تحت أيديهم من قوة بقدر ما تستمد من الهدف الذي يحققه أتباعها والخضوع لها⁽¹⁾.

وحتى إذا أمكن للمسلمات العليا أن تعين على تنظيم المصالح الحالية فإن المجتمع لا يمكن أن يحيا على مثل هذا التنظيم، فحسب، ولذلك فإن على السلطة أن تخلق بنشاطها حالة من الإدراك العام الخليقة بياجاد الحلول المتطورة التي تدعو إليها المشكلات الاجتماعية.

وإذا كانت السلطة باعتبارها رسالة الصالح المشترك والأمانة عليه، تلتزم باحترام العناصر الثابتة في الصالح المشترك، فإنها إزاء مضمون تلك العناصر تتحرر وتتخذ موقف المبادأة الخلاقة.

١- ليس الفن مجرد وسيلة ترفيه وإمتاع رخيص بل هو وسيلة أصولية يحقق بها الإنسان سعيه لإدراك معنى الحياة والوجود.

والملاحظ في الفن أنه شيء داخل إطار المجتمع وخارجه، مرهون به ومتمرد عليه، والذي يحتاجه فكرة الصالح المشترك حقاً هو نظرية للفن كتعبير عن نوع من الإدراك المختلف عن العقيدة الاجتماعية السائدة في وقت معين والمتجاوز للحدود الزمانية والمكانية الضيقة التي تدفع المجتمع وفيه على الدوام إلى مستقبل أفضل.

إن الفن في مفهومه الصحيح عملية خلق وتجديد متسمرين للمجتمع وقيمه. وما النظم والحكومات إلا تحويل لرؤى الفلاسفة والفنانين التقدمية إلى حقائق ملموسة (راجع مقالة Stephen spemder بعنوان: social purpose the integrity of the artist في مجموعة مقالات بعنوان:

the humanist frame اشرف على نشرها sir julian Huxley طبعة لندن عام ١٩٦١.

فالمضمون المتغير للعناصر الثابتة للصالح المشترك هو الذي يخول السلطة حرية تقدير ما يجدر أن يكون عليه ذلك المضمون تبعاً للظروف التاريخية والمستوى الحضاري الذي يوجد عليه المجتمع.

وهذا بطبيعة الحال مجال السياسة، أي مجال استشفاف الأهداف وتقدير العواقب وتحديد الآجال المتتابعة للتنفيذ^(١).

ووجب ألا يغيب عن البال أن السلطة لا يتسنى لها أن تحكم إلا وهي تخلق النظام، ويعتبر إنكار كل مبادأة للسلطة بمثابة إضعاف للصالح المشترك.

إذ أن إجماع السلطة عن القيام بمهمتها الأصلية في المبادرة وقيادة الشعب في طريق تنمية الصالح المشترك سيولد رد فعل عكسي. إذ ستهب سلطة واقعة أخرى لتتولى ما أحجمت السلطة الرسمية عن القيام به.

وإذا تأكدنا أن وظيفة السلطة هي جعل موجبات الصالح المشترك أمراً محققاً، وأن أداة ذلك هو القانون الوضعي، فإننا نكون قد استطلعنا أن نوجد بين مشكلة حرية السلطة وبين مشكلة الروابط، بين ما يسميه البعض بالقانون العلوي أو الموضوعي أو الطبيعي وبين القانون الوضعي.

ولكن لا يجب أن يتخذ هذا النحو من التفكير ذريعة لتجاهل واقعة أصولية هي أن الحاكمين خالقون لأحداث تقضي إلى الحكم لهم أو عليه، أي يتحملون مسؤوليتها أمام الرأي العام، وتقضي المسؤولية حرية التصرف، إذ حيث تسود الجبرية لا تكون ثمة مسؤولية.

١- لوحظ على الحاكمين في العصر الحديث الرغبة في إشراك الجماهير معهم في جهودهم وتنويرها بما يفعلونه وبما يمارسونه للمستقبل.

ويجدر أن نقصي عن أذهاننا ذلك المدلول الخاطيء للحرية الذي يحرم على السلطة كل نشاط تأثيري على الرأي العام، فهذا المدلول خاطيء وضار لأنه يجرد الحاكمين من سلاح قوي في الوقت الذي يعترف فيه بأن مهمتهم هي أصعب المهام، كما أنه مدلول خطر لأنه يوهن الروابط بين السلطة والجماعة، في حين أنه كلما دقت مهمة السلطة كلما زادت حاجتها إلى اللجوء للرأي العام.

وحتى في اللحظة التي ثور مسألة الصياغة أو سن القانون الوضعي لا يكون الأمر فحسب أمر القيمة النظرية للقاعدة، ولكن يكون أيضاً أمر صلاحيتها للتطبيق وإذا كان تنوع الصيغ الممكنة يتيح للسلطة مدى واسعاً من حرية الاختيار، فإن القواعد الوضعية التي تخلق بدورها جواً من التعقيد يحتم السماح للسلطة بحرية في التفسير أيضاً، فعليها يتوقف ترتيب الأهداف الجزئية، وتنسيق الوسائل الموصلة إلى تحقيقها.

وتتفرع مهمة السلطة إزاء الحرية من خلال مواقفها من الصالح المشترك إلى ثلاثة فروع:
الفرع الأول: من خلال تنظيم السلطة للروابط الاجتماعية تنظيمياً يكفل للفرد
تقرير حريات تحقيق الصالح المشترك.

الفرع الثاني: ترى السلطة في بعض الأحيان أن بعض الحريات جديرة أو بحاجة إلى
أن تتدخل لتتقدم في مجالها للفرد خدمات إيجابية تمكنه من ممارسة حرياته أو تزيد من
صلاحيتها لممارستها أو تكفل المساواة الفعلية في الانتفاع بالحريات.

الفرع الثالث: ضمانته ما يعترف به تنظيمها القانوني للفرد من حريات.
وإذا قلنا إن عملية تفسير الصالح المشترك واستجلاء جوانبه عملية بشرية، وكانت
هذه العملية عملية لا يستبعد عنها الخطأ والقصور، فإن هذا يقتضي في الفلسفة القانونية
أن يسلم الحاكمون أولاً بأن تصرفاتهم وأعمالهم رغم كل ما قد تمتلئ به قلوبهم من
إخلاص وحرص وتفان على الخير العام، ليس من المستبعد أن تأتي مشوبة بعيب أو قصور،
وهذا يفتح المجال أمام التفكير في أن يحيط الحاكمون أنفسهم بكل ما يتفق عنه ذهن
المفكرين المخلصين من ضمانات لكي تصدر قراراتهم أقرب ما تكون إلى تحقيق
الصالح المشترك، وهذه الضمانات يجب أن تراعى ما يلي:

أولاً: ليس مقصوداً بها التقليل من قدر الحاكم أو الانتقاص من شأنه أو من شأن
مهمته، بل مقصوداً بها فقط معاونة جديرة في الاحتفاظ بما له ولمهمته من
مكانة جديرة بالتقدير.

ثانياً: هذه الضمانات ليس المقصود منها تعطيله عن أداء مهمته أو تقييدها تقييداً
ضاراً بها، بل فقط إعطاء الفرصة لتلافي الخطأ.

ويمكننا القول أنه توجد حرية في الدولة متى توافرت الشروط الثلاثة التالية:
أولاً: إذا وجد أفضل نظام يوفر اختيار المحكومين لأحسن الحاكمين نحو تحقيق
النظام القانوني المحقق للصالح المشترك.

ثانياً: إذا قام الحاكمون بعد اختيار المحكومين لهم بمهمتهم في تفسير الصالح
المشترك وتحقيقه على أكمل وجه.

ثالثاً: الحاكمون، وإن أرادوا الصواب، قد يخطئون في تفسيراتهم لما هو الصالح
المشترك.

وهناك قرينة مفترضة مؤداها قيام الحاكمين باستجلاء جوانب الصالح المشترك

على ما يرام.

على أن هذه القرينة لا تنكر حقيقة هامة هي أنه في حالة قيام تصور آخر للنظام الاجتماعي أو تصور لما يجب أن تكون عليه مهمة الحاكمين في تفسير ماهية ذلك النظام، من خلال حقيقة الحرية الإيجابية، فإن الباب يفتح عملاً أمام قيام سلطة واقع تحاول إقصاء القائمين بالسلطة الرسمية عن مكانهم، ومن هنا تطل علينا من ثنايا التاريخ ظاهرتان سياسيتان وقانونيتان، هما ظاهرتا مقاومة الطغيان والثورة.

ونخلص مما تقدم إلى أن الحلول لكافة لمشكلة الالتزام السياسي - وهي تتشابه بها الحلول المتعلقة بالحرية الفردية - إنما تتبع عن تفسير لمذلول الصالح المشترك.

ويفسر الحاكمون الصالح المشترك بما لهم من اختصاص في هذا المقام في التشريع، ومن هذا التشريع تتحدر للأفراد حرياتهم من وجهة النظر الوضعية.

وهذا القانون الوضعي يستمد شرعيته من الاعتقاد العام في أن واضعيه هم أصلح من يمكنهم استلهاهم مقتضيات الصالح المشترك وتفسيره، والحاكمون في تفسيرهم للصالح المشترك لا يعرفون من حيث المبدأ حدود ما يجب أن يقف عنده تدخل الدولة^(١)، وهذا القانون الوضعي يتغير بتغير مفاهيم واضعيه عن الصالح المشترك.

الفرع الثالث - الطبيعة الذاتية للحرية:

هذا وسندرس في هذا الفرع المطالب الآتية:

المطلب الأول - التعريف بالحرية:

الحرية هي الترجمان الأوفى الصادق المعبر عن سمو ورفعة وعزة أي نظام مهما كان محتده ومنبعه، وأن تعلق أي أمة وتحققاتها الحضارية، إنما مرده انتصاب قامة أبنائها وعلو هاماتهم وثقتهم بالذات والنفس...

فالحرية هي محصول الضمير، ونتاج العقل وحصاد الذات وملكة الوجدان والإرادة والتصميم.

خوطب العبد عنتره من قبل والده - مستنفرأ إياه على الأعداء - كريبا عنتره، فأجاب عنتره: العبد لا بكر، ولكن بحسن الحلب والصر، وعندما قيل له كر وأنت حر، فعل «الحر» الأعاجيب.

١- ولا تعني نسبة الضمانات ونسجها الهش أن يخيم على الفكر السياسي التساؤم المطبق، بل الإيمان إيماناً لا ينضب ولا يفتر بأن الإنسان في مكانه أن يصنع حياته وفكرة الصالح المشترك هي فكرة خيرة مضممة باحترام الإنسانية وإكبارها ولا تنفق مع النزعة الشريرة في تدمير الإنسان للإنسان.

لن نتساءل كم اهتجست النفوس بالحرية، ورنت القلوب إليها، وقامت النفوس لمعانقتها وحلمت الضمائر بتحققها.
ولكننا سنعرج على بعض التعاريف القانونية والسياسية للمفهوم المذكور.
قول W. h Auden: الحرية ليست قيمة ما، ولكنها أساس كل القيم.
وقول read: الحرية قيمة، وهي في الواقع قيمة كل القيم.
وقول Badayev: الحرية هي القوة الداخلية المحركة للروح، وهي السر العاقل للوجود والحياة والمصير.
وذهب جون لويس إلى أن الحرية هي اسم لجماع ممتلكات الإنسان وإشبعاته وأماله المادية والروحية.

هذا المعنى المتدقق للحرية - الذي ينبع من قلب الإنسان وضميره وأمله ورتوه نحو الكمال - حمل عبر التاريخ أمواجاً متلاطمة، تختلف من حيث المظهر إلا أنها تتفق في جوهرها لجهة أنها أمل ومرتجى للإنسان، وقيمة يضمها في حنايا قلبه ووجدانه وما فتئ يمنطقها يحللها يدرس مشاكلها.
وقد حدث عبر هذا التاريخ الطويل تبلور وتطور عميق لهذا المفهوم، لكنه لا تزال تحيط به بعض الحافات والأطماع والانتكاسات... لكن إذا كان هكذا الغموض في هذا المفهوم فهل يجب التأسيس عليه أم يجب البحث عن علة غائبه لمشروع حياتنا ووضع الحرية في مكانها الطبيعي والواقعي.

المطلب الثاني - الصالح المشترك إطار للحرية:

أوضحنا أن الحرية ليست الانفلات وإنما هي نشاط متجه عن وعي إلى تحقيق تصور للصالح المشترك، الأمر الذي لا يجوز أن تقف النظرية العامة للحرية الفردية عند نقطة سلبية جذباء، بل يجب أن تتطلق من خط بياني إيجابي مفعم بالخير والإثمار.
وإذا كانت الحرية السلبية بمعنى الانعزال تورث الفرد الضعف والخوار والخوف، وتنتهي إلى إلقائه بين برائن أنواع جديدة من العبودية، فالحرية الإيجابية، المتفاعلة مع الوسط الاجتماعي، تعني التحقيق الكامل لإمكانات الفرد وصلاحياته.
فالصالح المشترك فكرة ثابتة راسخة في المجتمعات كافة، ومقومات هذه الفكرة لا تتغير من مجتمع لآخر ولا من زمان إلى زمان، وكل ما يتغير هو مضمونه وكما يختلف البشر في سماتهم وقسماتهم وملامحهم مع بقاء أعضاء الجسم الإنساني واحدة بالنسبة للبشر أجمعين.

والواقع أن إدراك الذات الفردية لذاتها إدراكاً كاملاً لا يتأتى إلا بإدراكها لما حولها، ولذلك فإدراك الصالح المشترك هو الإدراك الكامل من قبل الذات الفردية لذاتها، ولما كان الفرد كائناً اجتماعياً أساس الحرية ومدارها يتوقف على تركيب الكيان الاجتماعي، ومن ثم هو مقيد في سلوكه بالشروط التي لا غنى لها لقيام الحياة الاجتماعية واضطرابها.

ويقتضي الصالح المشترك، أن يمكن الفرد من بلوغ نمائه بالكمال، وكلما قل تقييد حرية المساهمة من جانب الفرد في العمل الجماعي، كلما زاد إنتاج الفرد وأضحى أكبر نقعاً للمجموع.

وإذا كان من المستحب أن تكون للفرد حريات وحقوق إلا أن السبيل الوحيد لذلك ليس الالتجاء إلى تخيلات مجافية للواقع، بل أن يعتمد المجتمع على التخفيف من وطأة الواجبات والالتزامات الملقاة على عاتق الفرد.

ومع تقدم الحضارة وتطور التفكير يجدر أن يقضى على القيود التي لا مبرر لها ولا يستوجبها الصالح المشترك، ولا يمكن أن يتحدد المركز القانوني للفرد قبل الجماعة إلا بهذين السبيلين، ألا وهما: التخفيف من الواجبات التي لا مبرر لها، والاهتمام بالواجبات الموصلة إلى تحقيق خير الإنسان.

فالدافع إلى اعتراف كل تنظيم اجتماعي سليم بحريات للمواطن هو أن هذه الحريات تمكن المواطن من إثراء الحياة المشتركة، لا لكي نأخذ بل لكي نعطي، وطالما ظل الاعتراف بها ناقصاً ظل المواطن محروماً من فرصة طيبة لخدمة مواطنيه.

صحيح أن مساهمتنا في إثراء الصالح المشترك لن نبلغ ذروتها، ولكن لا بد أن تكون ثمة مساهمة على أي حال، وكل مجتمع سيحكم له أو عليه على قدر هذه المساهمة.

وإذا كان هذا هو الأمر في شأن حريتي المعترف بها فقد تتوافق تصرفاتي الاختيارية مع ما يقدر.

وإذا تأتى التوافق بين من يتصرف وبين من يجري التصرف في حقهم على أساس من التسامح وحسن التقدير فالجماعة ستبلغ درجة من الانسجام الكاملة في جو يحقق الحرية لأفرادها.

فالحرية بالنسبة للفرد تتمثل في التصرف اختياراً تبعاً لتقديره الخاص للصالح المشترك، ومن جهة أخرى فالناس يستأهلون أن يتركوا أحراراً، وألا تفرض عليهم

التزامات إلا ما يقتضيها التقدير المستبصر للصالح المشترك، ومجتمع الأحرار هو المجتمع الذي يقدر تقديراً مخلصاً منزهاً عن الأهواء والنزوات ما يقتضي الصالح المشترك^(١). وما يجدر الظموح إليه في الحياة العامة هو تهية حالة من المودة والمحبة بين أعضاء المجتمع الواحد تدفع الجميع، عندما يتصرف أحدهم أو يدلى برأيه، إلى أن يتقبلوا ما يفعله أو يقوله بترحاب مفعم بالتعاطف والتأخي مصداقاً لقوله (ﷺ): المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً.

المطلب الثالث - المفهوم الإيجابي الطوعي للحرية:

الحرية - بالمفهوم الاجتماعي - ليست كما في عالم الأمر «عالم الجنة» بالنسبة لسيدنا آدم أن يفعل الإنسان كما يشاء، بل هي ثمرة الإرادة الإنسانية والمسؤولية الاجتماعية. والفكر السياسي يجهد في بحثه عن غايات الإنسان والمجتمع الإنساني وتحقيق المصائر الإنسانية^(٢).

فالإنسان لا يمكن تصوره إلا على أساس كونه اجتماعياً بالطبع، وهذا ما أجمع عليه العلماء، وكيف نتصور أن الإنسان يلبي حاجاته المتعددة إلا من خلال حقيقته الاجتماعية. وهذه الحقيقة الاجتماعية، في حوار قائم على الأخذ والعطاء، ومن هنا أبرز الفقه الحديث فكرة المراكز القانونية: situation التي تحدد الحق والواجب للفرد.

قال جاهلي يوصي ابنته: يا ابنتي كوني له أمة يكون لك عبداً، وسألت اللجنة الدولية للقانون المقارن الزعيم غاندي عن رأيه في التعريف بالحق فراح يبحث وينقب حتى إذا أعياه البحث لحظت أمه هذا الانهماك عليه ولما علمت السبب، خاطبته بالفطرة: الحق هو الواجب. فانفلات الفرد من القيود في ظل سلطة مغلولة اليدين يقيم نظاماً اجتماعياً متصدعاً يضطرم في أعماقه صراع وشقاق خفيان لا يهدأ لهما قرار^(٣)، وهل نستطيع أن تشكك في نجاعة عقد التأمين الذي أبرم بمحض إرادة الإنسان ومصالحته.

فعالم الحرية موار متلاطم بالأموال ثري بالنقاط الدينامية، لكن لا يمكن فهمه ومعانقته إلا من خلال القيمة والحقيقة الاجتماعية.

١- د. عطية: المرجع السابق، ص ٣٣١.

٢- د. طعيمة الجرف: الحريات العامة في المذهبين الفردي والاشتراكي، القاهرة، مكتبة نهضة مصر ٨٧٧، وانظر g. Burdeau: traite de science polytique. Paris, 1952 p, 75.

٣- د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الفردية، ص ١٦.

لقد نظر بعض المفكرين إلى الحرية على أنها تقدير المرء لما يجب أن يتقبله ويلون به حياته وسلوكه، لكن ألا يضعنا هذا التحديد على الشاطئ السلبي للحرية المؤدى إلى الانعزال والانفصام؟

فالحرية الحقيقية هي الحرية الإيجابية التي فيها يحقق المرء ذاته في مجتمع قائم على هدف تؤمن به الجماعة كما يؤمن به الفرد، إنها النشاط الذاتي التلقائي: Spontaneous activity للشخصية الإنسانية الكاملة نشاطاً متجهاً عن وعي إلى تصور تؤمن به للصالح المشترك^(١)، وطبعاً فالنشاط التلقائي هو غير النشاط القسري compulsive activity الذي يقاد إليه المرء في عزلته وهو أيضاً غير النشاط الآلي^(٢): Activity of automation.

والواقع أنه ما من شيء يملؤنا خجلاً أكثر من عدم كوننا نحن، وما من شيء يملؤنا فخاراً وسعادة أكثر من أن نفكر أفكارنا نحن وأن نحس إحساسنا نحن وأن نقول كلامنا نحن، والحرية هي تحقيق الذات والكرامة الإنسانية من خلال النشاط التلقائي الذاتي المتجه نحو تحقيق هدف اجتماعي.

المطلب الرابع - الحرية ثمرة العلاقة بين الإرادة والاستطاعة:

ليست الحرية عبثاً وتخبطاً وخوراً، بل هي - كما قال الفيلسوف ليبنتز - عبارة عن قدرة المرء على ما يريد، ومن عنده وسائل أكثر هو أكثر حرية لعلم ما يريد^(٣).

كيف يرشح فلان نفسه للانتخاب إذا كان لا يملك كسرة الخبز، وكيف نتصور حقه في أن يسبح في شاطئ الريفيرا إذا كان لا يملك بطاقة السفر إلى هنالك. فحسب مقدرتي على العمل تأخذ حريتي صورة علاقة بين ما أقدر عليه وما أريده، وبالتالي فقد اعتبرت الحرية مقيدة بقدر ما يرد على مكنتها من وجود ذات المكنات لدى الآخرين^(٤).

ويثير هذا التصور صورة دائرة محكومة بقوة الفرد الذي هو مركز الدائرة، هذه العلاقة بين الحرية ووسائل تحقيقها دفعت أناطول فرانس للقول مازحاً: لا أفهم كيف أن القانون يحرم سرقة كسرة الخبز على الفقراء على ذات النحو التي يحرمها على الأغنياء^(٥). وهذا الأمر يجعل الأرض تמיד تحت مدلول حرية الفرد كنطاق محدد بإمكاناته، ذلك أن هذا النطاق لن يكون من حيث المضمون بالنسبة للجميع..

1- frich framm: the fear of freedom London, 1952 p. 222.

٢- د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الضدية ص ٣٧.

٣- المرجع السابق، ص ١٦.

4- Bertrand de jauvel: De la soaurerainete a la recherché du bien politique, paris, 1955.

٥- د. نعيم عطية: المرجع السابق، ص ١٧.

ومنذ اللحظة التي ترتبط فيها الحرية بالإحساس بالاستطاعة، فإنها تتعرض لتقلبات جوهرية تبعاً للحال الاجتماعية. والسلطة نشأت تاريخياً لتوازن بين القوة المتصارعة ولتحقق قدراً من التصالح يكفل حداً أدنى من الأمن بين نوازع الغرائز الفردية الأنانية وينمي الإحساس بالتضامن الاجتماعي^(١). فالحرية هي عند ستيورات مهل ذلك الجانب من السلوك لا يؤثر فيه المرء على أحد ولا يعني أحداً غيره، ومن ثم فما من نطاق محجوز للفرد يتصرف فيه كما يحلو له^(٢). والسياسة قيمة وهذا ما أفصح عنه أوستن^(٣) بقوله: Authoritative allocation of values. فالسلطة أصبحت تساهم مساهمة فعالة في خلق القيمة، وأصبحنا نشاهد كثيراً من الأحزاب والسلطات يعتقدون الحرية ويدافعون عنها.

إن تاريخ البشرية هو صراع بين الفرد والمجتمع وكثيراً ما ينصاع الفرد للجماعة لا في تصرفاته فحسب، بل في ضميره، وهذا هو داء الحرية الأكبر منذ فجر التاريخ^(٤). والإنسان يخوض ملحمة الحرية في كدح وصبات ومغامرة الروح الإنسانية بحيث يكون سلوكه عن طواعية، واختيار وفقاً لتقديره لما يجب أن يكون عليه التصرف العادل^(٥). نخلص من كل ذلك للقول إن الحرية لا يمكن أن تفهم وتعاش إلا على أرض الحقيقة الاجتماعية^(٦)، ولكن هذه الحقيقة يجب أن تمنح الحرية الرواء والإشباع والتعلق، والقانون لا يعطي إلا مكنة faculte قد يستطيع المرء استعمالها أو لا يستطيع عندما يلهث بالفقر.

المطلب الخامس - بعض التصورات والمفاهيم حول الحرية:

ونعتقد أن هذا التصور الذي درسناه للسلطة لا يختلف عنه في الحرية لأن الحرية هي الوجهة المقابلة للسلطة، لذلك فإن ما قلناه يعتبر مؤكداً هنا لا سيما التصور الاجتماعي للسلطة الذي يفسر الأساس والمضمون الاجتماعي للحرية، والمعسكر الغربي، كان يجهل أو يتجاهل هذا الجانب الاجتماعي للحرية، مصوراً إياها تصويراً سياسياً وقانونياً محضاً.

١- د. طعيمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص ٣٨.

٢- د. نعيم عطية: المرجع السابق، ص ٢٣.

٣- د. محمود إسماعيل محمد: دراسة في العلوم السياسية شركة الجليل للطباعة ط٢، ٩٨٤، دمشق ص ٢٣.

٤- دي جوفينيل: المرجع السابق، ص ٣٣٧ وما بعدها.

٥- المرجع نفسه، ص ٣٣٧ وما بعدها.

٦- ول ديورانت: قصة الفلسفة، بيروت، مكتبة المعارف ٩٨٢ ص ٢٩ وقد عرض لجمهورية أفلاطون،

حيث ربط أفلاطون ودل بالعدل كقيمة اجتماعية.

بيد أن معنى الحرية قد تغير تغييراً كبيراً في هذا المعسكر بعد أن نفذت إلى نظمه فكره انبثارات الاشتراكية، ولهذا السبب ظهرت حريات وليدة هي الحقوق الاجتماعية. لقد اتسع نطاق الحرية بحيث يشمل الحريات السياسية التقليدية والحقوق الاجتماعية الجديدة، وأعلن كثير من الفقهاء الديمقراطيين بأن الحريات السياسية لا تقوم لها قائمة ما لم تساندها الحقوق الاجتماعية.

ومع هذا التطور فلا يزال ينظر إلى الحرية من زاوية السلطة السياسية وهو إذا كان قد اعترف بالحقوق الاجتماعية، إلا أنه لم يعتبرها بديلة عن الحريات التقليدية، بل إنه في اعترافه بالحقوق الاجتماعية لا يزال يعتبرها وسيلة من وسائل حماية النظام القائم على الملكية الخاصة. ومعنى ذلك أن الديمقراطيات لا تعترف بالحريات التقليدية أو بالحقوق الاجتماعية إلا إلى المدى الذي يقوى النظام الاجتماعي الرأسمالي أو الذي لا ينطوي على مهاجمة أسسه، وبهذا نستطيع أن ندرك عمق المشكلة التي تواجهها الديمقراطيات اليوم، وهي مشكلة القيام بعملية موازنة دقيقة بين الحريات السياسية التقليدية وبين الحقوق الاجتماعية. ذلك أن النظام السياسي الغربي في تقديسه لحق الملكية الخاصة يضع في وجه نوعي الحريات مبادئ لا تقبل التعديل، وحواجز لا تسمح بأي تغييرات جوهرية أو جذرية في النظام الاجتماعي.

وأية ذلك موقف الديمقراطيات المتراخي أمام الاحتكارات وطغيانها وما أدى إليه هذا الطغيان من إهدار معظم الحريات.

والواقع أنه لا جدوى من الاعتراف بحقوق اجتماعية إذا كان النظام يسلم بسيطرة الاحتكارات على شؤون المجتمع لأن مثل هذه السيطرة لا تتمخض ثراء أو اقتصاداً فحسب، وإنما هي تستحوذ على السلطة السياسية أو على الأقل توجهها في الطريق الذي ترسه لها.

ولذلك فإنه إذا لم تسيطر الاحتكارات على الهيئات النيابية، فإن لها - على الأقل - ممثلين أمناء وأقوياء في هذه الهيئات قادرون على أن يحولوا بينها وبين المساس بمصالح هذه الاحتكارات.

حتى إذا استطاعت القوى الشعبية أن تزيد من ضغطها على الحكومة وأن تستجيب لها في مقاومة الاحتكارات، فإن في وسع هذه الأخيرة أن تجند المحامين والمتقنين ومؤسسات المجتمع المدني، وتسخرهم لكي يوجهوا العمل القضائي الوجهة التي تخدم مصالح موكلهم. ولقد كان هذا ما انتهى إليه الوضع القانوني للاحتكارات في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث أصدرت الحكومة الأمريكية الاتحادية قانون شيرمان Sherman Act سنة ١٨٩٠ نتيجة للإثارة الواسعة ضد التركيز المتزايد للصناعة الأمريكية، ولقد اعتبر

القانون غير مشروع: «كل عقد أو اتحاد في صورة ترست أو أي شكل آخر، أو مؤامرة بقصد تقييد التجارة أو الاتجار بين الولايات المختلفة أو مع الأمم الأجنبية».

كما أنه يعتبر جنحة كل مشروع من جانب أي شخص يسعى لأن يحتكر أو أن يتحد أو أن يتآمر مع آخرين لاحتكار تجارة بين الولايات، أو مع الأمم الأجنبية، ولقد صدرت بعد ذلك تعديلات للتشريع، ثم صدر تشريع تكميلي هو قانون clayton سنة ١٩١٤^(١).

١- يختلف التشريع الكندي المناهض للاحتكار عن النموذج الأمريكي في أنه بالإضافة إلى المحاكمة الجنائية عن الأعمال المقيدة لحرية التجارة، يوجد إجراء للفحص، بتوزع في التشريع الحديث بين «قوميسبير» يفحص التكتلات وبين لجنة تصدر تقريراً بعد سماع أقوال جميع أصحاب الشأن ذوي المصلحة، ولقد انتقلت الفلسفة الأمريكية المناهضة للترست إلى ألمانيا بعد الحرب خلال إجراءات الحكم العسكري (حكومة الاحتلال)، مما أدى إلى تفنيت الصناعات الكيماوية والصلب والفحم في ألمانيا الغربية إلى عدد من الوحدات الصغيرة وتنهج بريطانيا - وبعض الديمقراطيات المعاصرة - طريقة أخرى، فعلى خلاف الولايات المتحدة وكندا، لم يؤثر المشرع أو القضاء في بريطانيا تركيز السلطة الاقتصادية في ذاتها، وإنما تبطل الاتفاقات المقيدة restrictive covenant فقط حيث تكون «غير معقولة» سواء فيما بين الطرفين المتعاقدين أو بالنسبة للعامة.

وهناك محاولة حديثة أخرى للحد من تعسف القوة الاقتصادية الخاصة. وهي الإصلاح الذي أدخل على قانون براءات الاختراع بمقتضى قانون سنة ١٩٤٩ الذي يزود مراقب البراءات بسلطات أوسع حيث يستطيع أن يمنح ترخيصات إجبارية، وفي حالات متطرفة يسقط الاختراع حيث تستغل هذه الحقوق أو لا تستعمل بكفاية، وسوف تظهر النتائج العملية لهذا الإصلاح فيما بعد على أن أهم المحاولات لمقاومة تعسف القوة الاقتصادية في بريطانيا المعاصرة هو تحويل بعض صناعات رئيسية إلى الملكية العامة، وذلك في صورة قانونية هي «المرفق العام القانوني» Statutory public ويمكن اعتبار الملامح الأساسية لهذه التجربة الجوهرية في التأميم الديمقراطي على أنها جزء دائم من التكوين القانوني والدستوري لبريطانيا، وأن أهم مظهر لها هو توطيد واحتكار المرافق العامة الأساسية (الفحم والكهرباء والسكك الحديدية والغاز) تحت ملكية وإدارة عامة، والتي يجب أن تعمل في ظل قواعد الشريعة العامة، ويخضع لمحاسبة ومسؤولية قانونية كاملة، على أن تكون مسؤولة أمام البرلمان، وهكذا ضحى النظام الإنجليزي بالمشروع الخاص في سبيل مبدأ إدارة الدولة للمرافق الضرورية والأساسية التي تخضع هي بذاتها لصور القانون الخاص.

وهكذا كشفت حربة التجارة والمشروع الخاص - في المجتمع الديمقراطي الحديث - عن أن تكون حقاً مطلقاً، وإنما صارت تعتبر إحدى الوسائل للنشاط الاقتصادي، وهي تخضع في كل مكان لدرجات متفاوتة من الرقابة العامة. مؤلف Friedman: Legal Theory ص ٤٩٠ و٤٩١ وراجع أيضاً د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٣١٧.

ونوضح فيما يلي موقف القضاء من هذا الاتجاه التشريعي في مرحلتين متميزتين:

المرحلة الأولى: قيد القضاء من المدى الواسع للقانون من ناحيتين^(١):

فهو من ناحية، وفي حكمه الصادر سنة ٩١١ في قضية Standard oil أخضع التشريع لمعيار المعقولية للحكم على سلامة التصرفات التي يؤشها القانون، مما أدى إلى التضيق من مدى قانون «شيرمان» وأحاله بصفة أساسية «إلى سلاح للحد من الإساءة بدلاً من أن يقضي على السلطة الاحتكارية ذاتها التي تؤدي إلى أوجه الإساءة».

من ناحية أخرى أعطى الترسنات الإنتاجية Manufactory trusts and mergers من تطبيق القانون، وقد ترتب على هذا التفسير أن تدعمت عدة احتكارات خلال mergers وشركات قابضة وصور أخرى مما أخرجها عن نطاق القانون.. ويظهر وجه التحيز في هذا القضاء في اعتباره المنظمات العمالية محاولات محظورة للتجمع دون أن تخضع لأي معيار للمعقولية!

- أما المرحلة الثانية: فتتميز بحدوث عدة تغيرات كبيرة:

أ- فمن جهة اعترف بالنقابات العمالية كهيئات مشروعة للتعاقد الجماعي.

ب- ومن جهة أخرى ظهر اتجاه في السنين الحديثة (احتضنته الإدارة الخاصة بمقاومة الترسنات في وزارة العدل والتي يعهد إليها القانون بتحريك الإجراءات الجنائية) يرمي إلى تأثيم التركيز الاحتكاري بغض النظر عن معيار المعقولية الذي يضيق من نطاق التأثيم، ولذلك ارتفع كثيراً عدد الاتهامات التي وجهتها الإدارة، وكانت الآثار القضائية المترتبة على هذه السياسية الجديدة آثاراً هامة:

١- لم تعتبر الاتفاقات المتضمنة الإبقاء على الأسعار مشروعة.

٢- ضيق من سلطة الجهة المصرحة بالبراءات patentes لطالبي التراخيص.

٣- أعيد تفسير الفصل الثاني من «قانون شيرمان» في أحكام عديدة على نحو يجعل تركيز السلطة الاقتصادية غير مشروع في ذاته بعد أن كان يقيد في ذلك بمعيار المعقولية.

وبما أن هذا الاتجاه القضائي الجديد كان يدعم فلسفة قانون شيرمان فقد قامت ظروف غالبية قد يكون من شأنها إرجاع العجلة إلى الوراء، وأدت احتياجات الدفاع. Concentration and standardisation.

١- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٣٨.

ذلك أن أعتى الصناعات وأكبرها هو الذي تستطيع موارده أن تمكنه من الاضطلاع بالبحث الفني المستمر والمتقدم، وقد ترتبت على ذلك ظاهرة متناقضة هي أنه في حين أن إدارة مناهضة الترسر تحارب التركيز، تفضل سلطات الدفاع غالباً التعاقد مع شركات تستطيع أن تنتج على أوسع نطاق الدبابات والطائرات طبقاً لخطه موحدة TO STANDARD DESIGN.

ولئن لم يترتب على هذه التيارات المتعارضة أي تغيير جوهري في الأساس الأيديولوجي للتشريع الأمريكي، وكذلك في التفسير القضائي إلا أن هذا الافتراض ذاته كان موضع مناقشة في عدة مناسبات، ومن أهمها ما ذكره «برانديز» في اعتراضه في قضية U.S. 275 (1921) American galumm and lumber co. V. S.، كما شجع ذلك حديثاً على أن توجه - وعلى أوسع نطاق ممكن - انتقادات شديدة ضد الأصول الأساسية للفلسفة المناهضة للترسر، فلقد رأى الأستاذ galbraith في مؤلفه American capitalism 1952 تصحيحاً لأوجه الإساءة في السلطة الاقتصادية فيما سماه السلطة المتقابلة التي تمارسها السلطات القوية (المنتجون - تجار الجملة - تجار التجزئة) في قطاعات مختلفة ومترابطة في الاقتصاد إحداها قبل الأخرى.

على أن هناك هجوماً أقوى شنه Darid Lilienthal في مؤلفه (Big Business 1953) حيث لم يعتبر العمل الكبير «الطريقة الفعالة لإنتاج وتوزيع السلع الأساسية فحسب»، وإنما نظر إليه على أنه «نظام اجتماعي ينمي حرية الإنسان وفرديته». ويرى المؤلف (وهو كبير مهندسي هيئة وادي «تنسيي») أن التقدم يتوقف على المشروع الكبير، وأنه لذلك لا تجوز محاربه لأن لدى الحكومة من السلطات الكافية ما يمكنها من بسط إشرافها على أوجه الإساءة بوسائل أخرى غير الطريقة الباهظة والشاقة في تفتيت المشروعات ذات الكفاءة.

وربما قيل أن القيود القانونية التي فرضت على الاحتكارات أو التكتلات قد أخرجت أو هي منعت تركيزاً في السلطة الاقتصادية الخاصة كان يمكن أن تبلغ نسباً لا يمكن احتمالها، كما أن الآثار المثبطة للإشهار تكون قوية طالما ظل سائداً الاتجاه الذي لا يثق في التكتل الاقتصادي، لكن يلاحظ أن التركيز مستمر ففي سنة ١٩٤٧ كانت ١١٣ مؤسسة تسيطر على ما يقرب من نصف رأس المال الكلي لمجموع المؤسسات الإنتاجية الأمريكية وأن صناعة كبرى كانت مركزة بنسبة ٨٥% أو أكثر في أربع شركات^(١).

١- هذه البيانات مأخوذة عن النيويورك تايمز والايكونوميست في ١٩٤٩/٩/٥.

ويظهر اشتداد التركيز من تأمل الدعوى التي رفعتها وزارة العدل في نهاية سنة ١٩٥٢، والتي أوضحت فيها أن خمس شركات أمريكية وشركتين غير أمريكيتين للبترول تمارس فيما بينها سيطرة حاسمة على مصادر البترول الدولية، وهناك أمثلة أخرى في ميدان الصلب والمنتجات الكيماوية وصناعات أساسية أخرى.

وهذا كاف لإظهار أن فلسفة محاربة التركيز الاقتصادي (عن طريق التشريع والقضاء) تمر بأزمة، فهي تستهدف للنقد من ناحيتين: إنها ليست فعالة، وإن إعادة التنافس الاقتصادي يتطلب جهازاً تشريعياً وإدارياً واسعاً^(١).

بيد أن أهم العيوب التي تشوب نظاماً قانونياً «بحتاً» يقف في وجه الاحتكارات، هو ضرورة اللجوء إلى القضاء لوضع هذا النظام موضع التنفيذ، فالقضاء غالباً ما يتجه إلى رعاية حقوق الملكية، وهذا الاتجاه ينطوي على خطورة كبرى لا سيما إذا كان ملاك الشركات يحتكرون مجالاً من مجالات النشاط الاقتصادي القومي، ولا يبرئ الكثير من الفقه القضاء الأمريكي من تهمة التحيز، وأقوى دليل على ذلك موقفه من قانون «شيرمان»، فالقضاء يفسر القانون تفسيراً واسعاً لكي يطبق على نقابات العمال!

لقد كان من السخرية أن يحول القانون (المعد أصلاً لكي يكون سيفاً ضد الاحتكار) إلى درع يصد حق الإضراب العام، وسلاح للصناعة تستخدمه في حربها ضد العمل المنظم.

غير أن هذا لن يكون غريباً على هيئة يؤمن كثيرون من أعضائها أن مهمتهم الأساسية هي المحافظة على الأوضاع الاجتماعية القائمة سواء بمناسبة تطبيق قانون مقاومة الاحتكار أو غيره من القوانين التي تحاول الحد من طغيان حق الملكية، فدون هذه العقيدة لا يمكن تفسير موقف المحكمة الأمريكية العليا في أشهر القضايا المتعلقة بالملكية الخاصة.

وهكذا أثير من جديد اقتراح كان قد تقدم به Hadley سنة ١٩٠٨ قائلاً فيه: إن السلطة كانت موزعة بين «الناخبين من جهة وأصحاب الملكية من جهة أخرى»، وهو لذلك اقترح أن تقف السلطة القضائية حكماً بين الاثنتين، غير أنه تحت قيادة Taft لم تعد المحكمة مجرد «هيئة من ثلاث هيئات متساوية تتوزع سلطة الحكومة، بل لقد صورت كما يقول Simeon Baldrin على أنها هيئة مزودة بسلطة عليا معترف بها

1- Friedman: Legal theory p487-490.

وانظر د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٣١٩.

supreme ، ووصف «جاكسون» الوضع بقوله: «إن الفلسفة المحافظة والملكية غدت مركززة حول السيادة القضائية»⁽¹⁾.

البند الأول - المضمون القانوني للحرية:

إذا كان للاشتراكية فضل اكتشاف المضمون الاقتصادي للحرية، فإن للديمقراطية فضلها الكبير في تأكيد المضمون القانوني للحرية. فلقد صدرت الديمقراطية عن فكرة مؤداها أن الحرية قيد على سلطة الحكم، وأنه بمقدار تعدد القيود التي ترد على الحرية بمقدار ما تسلبه سلطة الحكم هذه من الحرية⁽²⁾.

١- أعلن taft عن هذه الفلسفة بقوله: «... يجب أن ابقى في هذه المحكمة لكي أمنع البلاشفة من السيطرة. إذ أن هذا هو أملنا الوحيد الذي نعيش من أجله في أن نحافظ على تفسير سليم للقانون الدستوري».

ويقول Mason إن المصدر الأساسي لخوف taft هو كتيب أصدره «هوفر» عن «الفرديّة الأمريكية» سنة ١٩٢٠ ندد فيه بأوتوقراطية القوة الاقتصادية التي تهدد المساواة في الفرص، وهو قد قال: «إن الفرديّة لا يمكن تحقيقها كأساس للمجتمع إذا كانت نظرة القضاء القانونية بحتة مؤسسة على العقود والملكية والمساواة السياسية».

ولقد اعتبر «تاقت» أن هذه الفرديّة بالإضافة إلى الحرية الجديدة التي نادى بها «ويلسون» مساوية للبلشفية! وقد عبر «ويلسون» عن هذه الحرية بقوله: «إن الحرية اليوم هي شيء أكثر من مجرد ترك الإنسان وحيداً، إن غاية حكومة حرة في هذه الأيام يجب أن تكون إيجابية لا سلبية فحسب».

٢- النقد الأساسي الذي يوجهه فقهاء الغرب إلى التفسير الاقتصادي للحرية هو اغفاله لحقيقة هامة هي أن الحريات الاجتماعية ما كانت لتنشأ إلا في جو من الحرية السياسية.

فالحرية السياسية تعد تاريخياً أساس وإطار جميع الحريات الأخرى من دينية واجتماعية واقتصادية وأكاديمية وفنية.

حقيقة أنه كان هناك ترابط وثيق خلال هذه القرون - بين هذه الحريات كلها وخصوصاً بين الحريات الدينية والسياسية، غير أن مصدرها المشترك الذي تولدت عنه جميعها هو الحرية السياسية وما قامت الحريات الاجتماعية أو الاقتصادية في كنف الحرية السياسية فحسب، وإنما هذه الحرية السياسية هي التي تكفل استمرار نموها.

وأية ذلك أن معظم الحريات الاجتماعية التي تمتع بها الألمان في ظل جمهورية «فايمار» قد اندثرت بمجرد تعطيل الحكم هتلري للحرية السياسية، بل إن هناك من الفقهاء الغربيين من يؤكد أن الحقوق الاجتماعية في ظل النظام الاجتماعي السوفيتي (وهو الذي يقوم أساساً على كفالة هذه الحقوق للأفراد) هي مجرد وعود مهددة بالخطر بسبب انعدام الضمانات السياسية والقانونية.

ولقد أكدت الديمقراطية هذا المعنى السياسي للحرية تأكيداً قانونياً ، وهي لهذا السبب تعتبر النظم السياسية التي تطلق سلطانها نظماً مناهضة للقانون وللحرية بغض النظر عن أن الغايات التي قد تسعى هذه النظم إلى تحقيقها هي غايات إنسانية.

وسبب ذلك إيمان الديمقراطية بوجوب الاهتمام بوسائل الحكم بقدر الاهتمام بغاياته ، وأنه ما لم يتدرك نظام الحكم بالوسائل التي تحترم شخص الإنسان وتفكيره ، فإن هذه الوسائل غير الإنسانية ستهلك الأشخاص الذين يقال إن هذه المذاهب تهدف إلى تحريرهم. وباستطاعتنا أن نؤكد أن وجود نظام قانوني يكفل الحرية السياسية أمر لا ينصرف إلى توفير الحرية السياسية وحدها ، وإنما هو أمر أساسي لقيام الحقوق الاجتماعية أيضاً^(١) حيث لا جدوى في هذه الحقوق ، إذ لم تكن هناك وسيلة قانونية تمكن الأفراد من اقتضاء هذه الحقوق أو المطالبة بها أو حمايتها.

فقوام الحريات في كافة صورها سياسية واجتماعية هو في الحقيقة النظام القانوني الذي يكفلها ويحميها ، وهي دون هذا النظام القانوني مجرد وعود مرهون تحقيقها بإرادة الحكام ، وإذا كانت الحريات تعد (حتى في صورتها الاجتماعية) حقوقاً يوفرها «النظام» للأفراد ويكفل تحقيقها التنظيم القانوني ، فقد وضحت أهمية الدور الذي يؤديه حكم القانون في قيام نظام الحرية.

غير أن إحياء القانون لهذا الدور اليوم في النظم المعاصرة يثير مشكلة دقيقة للغاية هي ما إذا كان في الإمكان تحقيق سيادة القانون (باعتبارها عنصراً أساسياً في الحرية كمعنى قانوني) على الرغم من طغيان السلطة السياسية ، وما أدى هذا الطغيان من التشكيك في خضوع السلطة للقانون ، غير أن التجربة السوفيتية وإن كانت قد أكدت الأهمية الحيوية لخضوع السلطة للقانون إلا أنها لا تحل المشكلة الفلسفية ذاتها ، فلقد أنكرت الفلسفة السوفيتية خضوع السلطة للقانون ، وشاركتها مدارس قانونية عديدة ، فهل استطاعت الفلسفة الديمقراطية أن تدفع الاعتراضات العديدة التي وجهت إلى مبدأ خضوع الدولة للقانون.

إن المجال لا يتسع لبحث النظريات الديمقراطية العديدة التي وضعت في هذا الشأن (ومعظمها يرتكز على فكرة القانون الطبيعي) ، ومع ذلك فإننا نستطيع القول أن العالم المتحضر لا يستطيع إلا أن يقرر هناك أموراً لا تستطيع الدولة أن تقرتها ، وأنها إذا هي

١- د. عصفور: الحرية، ص ٣٢٢.

اقترفتها ، فإن تصرفها وإن أنقذته القوة المادية وساندها التشريعات الموضوعية ، فهي تظل تصرفات منكرة في ضمائر المحكومين.

فوجه الصواب في نظرية حقوق الإنسان - رغم كل ما يوجه إليه من انتقادات - أنها تفسر ما تعجز عن تفسيره أي نظرية أخرى ، وهو تقييد الدولة أو سلطة الحكم بالقانون ، ونعني بالقانون هذا الحد الأدنى من قواعد المعاملة الإنسانية للمحكومين ، والتي تتطابق مع تصورات معظم الناس وتقديراتهم ، وهو ما كان نواة للحريات العامة التي اكتسبت مع مرور الزمن قوة متزايدة سواء من حيث المدى أو من حيث المضمون ، دون أن يتغير جوهرها كقيود على سلطة الحكم لمصلحة المحكومين^(١).

ولا نبالغ إذا قررنا أن هناك «مبادئ» أو أصولاً عامة تقيّد أنظمة الحكم كافة ومع ذلك تتساءل ما هي هذه المبادئ؟

الواقع أن الأصول الأدبية والفلسفية «لحقوق الإنسان» والقانون الطبيعي قد تركت أثرها العميق في النظام القضائي الديمقراطي ، وفي نظرية الحريات ، فلقد بنيت «الحريات» في تربة الفلسفة السياسية لحقوق الإنسان التي صورت على أنها تعلق على سلطة الدولة ، وقد كانت إعلانات الحقوق التعبير الصادق عن هذه الفلسفة ، ولئن انتهت هذه الإعلانات لكي تصبح نصوصاً عادية في الدستور ، إلا أنها لا تزال تترك طابعها في الفكر القانوني الديمقراطي كله ، بل هي لا تزال مصدراً خصباً لتفسير أخطر المشكلات العملية الدقيقة (وهي دون شك مشكلة تقييد الدولة بالقانون) التي لا يمكن تفسيرها بالنظرية الوضعية في القانون وحدها ، حيث برزت هذه المشكلة في صورتين إحداهما محلية ، والأخرى دولية:

١- وهذا هو أيضاً أساس «الإلزام» الذي راه «ديجي» متمثلاً في «القانون الأسمى» (المفروض على سلطات الدولة كافة ولو كانت تأسيسية) ، وهو ما ارتفعت به أصوات اعلام الفلسفة الحرة من «ديجي» القائل بأنه «من الضروري التسليم بتقييد الدولة بالقانون أياً كان الأساس الذي يفسر به القانون لأن دراسة تقييد الدولة بالقانون ووضع أساس له هي غاية العلم والفن القانونيين» ، إلى «هوريو» الذي اعتبر مسألة تقييد الدولة بالقانون المسألة الوحيدة في القانون العام ، ولذلك فقد كانت نظرية «ديجي» محاولة طيبة لتبرير تقييد الدولة بالقانون ، ولكن العناصر التي أقام عليها «ديجي» نظريته لا تزال «مواد البناء» هي العديد من الأوضاع الفعلية القائمة عليها اليوم ففكرة الحريات التي عبر عنها في الإعلانات المختلفة لا تزال عند بعض الفقه مصدر الزام للسلطات التأسيسية ، بل وللسلطات الفعلية عند سقوط الدساتير ، غير أن هذه الفكرة لم تقتصر على النطاق الداخلي ، بل هي امتدت إلى العلاقات الدولية فاعتبر جانب من الفقه إعلان حقوق الإنسان العالمي ملزماً لكافة الدول استناداً لنفس الأسس التي تلزم بها الدولة حيال الأفراد.

- أما الصورة الأولى: فهي مدى تقييد السلطة التأسيسية بمبادئ قانونية عليا، وهذه هي مشكلة تقييد الدولة داخلياً حيال محكومياتها.

- وأما الصورة الثانية: فهي ما إذا كان هناك تراث قانوني مشترك بين النظم القانونية كافة يطوع القول بأن هناك قواعد تلتزم بها الدولة أو سلطات الحكم عموماً، وهذه هي مشكلة تقييد الدولة بالحرريات⁽¹⁾.

المشكلات المرتبطة بفكرة إعلانات الحقوق ما كانت لتثور في الفقه الغربي لو لم يسلم بالصفة المقدسة للحرريات، فلم تفهم «الحرريات» أنها مجرد مباحات ترخص بها سلطة الحكم في قوانينها الوضعية أو مجالات النشاط التي يستطيع الأفراد ممارستها، وإنما هي قد تمثلت نقطة البدء في تقييد الدولة بالقانون، أي على أنها أمور يمتنع على الدولة أن تأتيها لأنها تخرج عن سلطتها.

فالعقيدة السياسية تقيم الحرريات حقوقاً للمحكومين في مواجهة سلطة الدولة الحاكمة لا على أنها مزايا بل على أنها قيود، إن لم تكن قد تقرررت بسند أقوى هو القانون الطبيعي، فهي على الأقل قد تقرررت بالسند نفسه الذي يستمد منه الحاكم سلطاته، وهذا هو ما عبر عنه واضعو إعلانات الحقوق الأولى من أنها «عقد اجتماعي» يقيم مجتمعاً جديداً يجمع أبناءه على معانٍ جديدة⁽²⁾.

ومع ذلك فإن اعتراضنا الأساسي على النظرية السياسية المعاصرة هو أنها تكاد تبدأ كلها من نقطة معينة هي: هل يمكن تصور قيود ترد على سلطة الدولة

١- د. عصفور: الحرية ص ٣١.

٢- إن نظرية «ديجي» تعتمد على واقعة معينة هي الحالة المعنوية لمؤلفي الإعلان الفرنسي، وهي حالة مشرع فيلسوف يتأثر في عمله بمبادئ القانون الطبيعي.

فمن المؤكد أن واضعي الإعلان كانوا وقت وضع نصوصه تحت تأثير الاعتقاد بأنهم لا يقومون بعمل شخصي، بل يستخلصون حقائق خالدة هي ثمار العمل والتاريخ، لا تفرض عليهم فقط عند تحرير الدستور بل تفرض على كل المشرعين العاديين وحتى السلطات التأسيسية التي ستعقبهم ولم يجد «ديجي» صعوبة في أن يدعم رأيه بتصريحات أبرز أعضاء الجمعية التأسيسية الفرنسية، ولهذا لم يكن «ديجي» مغالياً في وضع نظريته عن القانون الأسمى، عندما اتخذ من إعلانات الحقوق نواة لهذا القانون، ومثلاً عملياً لفكرة تقييد الدولة بالقانون، فهو كان يعبر تعبيراً صادقاً عن مقاصد الحركات الثورية التحريرية التي وضعت إعلانات الحقوق، ولئن كان الفقه في مجموعة قد فسّر هذه الإعلانات تفسيراً مغايراً، فليس ذلك بقادح في حقيقة مقاصد واضعي هذه الإعلانات على النحو الذي فهمه «ديجي».

لمصلحة المحكومين؟ وإذا أمكن ذلك فعلى أي أساس وإلى أي مدى يكون هذا التقييد؟

ومن الواضح أن الفقهاء السياسيين يجعلون من الأمر الواقع - وهو قيام السلطة - أمراً مفروضاً منه لا يناقش أساسه، وربما كان الأقرب إلى طبائع الأشياء، أن يثور الشك فيما جعلته النظرية السياسية أساساً لتدليلها فيقال: على أي أساس يخضع الأفراد لسلطة الدولة؟ لو أننا نزعنا سلطة الحكم من الهالة التي تحاطب بها وينظر إليها على حقيقتها، لا على أنها سلطة مجردة، بل سلطة أفراد عاديين لا يميزهم عن باقي الأفراد الذين يفوقونهم عدداً، لكان من الواضح أن الذي يحتاج إلى تبرير ليس هو خضوع الدولة للقانون، وإنما خضوع الفرد لسلطة الدولة ذاتها، أو بالأحرى خضوع الأغلبية الساحقة للأفراد لقلّة ضئيلة تستحوذ على السلطة خضوعاً لا يستند إلا إلى مجرد القهر المادي.

وإذا كان خضوع المحكومين للقوة المادية وحدها مبرراً في الوقت الذي سادت هذه القوة الجماعات البدائية، فإنه لا يصلح تبريراً في الحالة الراهنة للمجتمعات الحديثة.

فالتطور التاريخي الطويل الذي حدث، قد بلغ مرحلة اعتقد فيها المحكومون أن سلطة الحكم ليست مجرد قوة مادية أو سلطة لقهرهم، وإنما هي سلطة عامة تبتغي مصلحة عامة، وأن الخضوع لهذه السلطة ليس مطلقاً.

ولقد كان هذا الخضوع المشروط لسلطة الدولة بداية لقيام «دولة القانون» التي يعد

أهم خصائصها:

1- خضوع السلطة السياسية للقانون، أو تحويلها من سلطة مادية إلى سلطة قانونية بالوسائل السلمية، هذا الخضوع صار «للدولة» لا «للحكام»، وهو ليس مجرد تقبل للقهر، بل هو التزام قانوني مفروض اختياراً تقابله ضمانات تتعهد سلطة الحكم باحترامها.

ولأن الخيال انفسح أمام بعض الكتاب السياسيين فصوروا هذا التطور لسلطة الحكم على غير حقيقته عقداً اجتماعياً طرفاه الحكام والمحكومون، فإن الذي لا شبهة فيه أن هذا التصوير قد احتوى جزءاً من الحقيقة، وهو أن خضوع المحكومين لسلطة الحكم ليس خضوعاً مطلقاً، وإنما هو خضوع مشروط تقابله التزامات معينة من جانب الدولة.

غير أن انتشار الفكرة الديمقراطية، واعتبار الأمة مصدراً للسلطات قوض فكرة العقد الاجتماعي، إذ لا يستقيم مع مبدأ سيادة الأمة التسليم للحكام بكيان مستقل

يجعلهم طرفاً يتعاقد مع الأمة على قدم المساواة، ولذلك ما عادت الدساتير الحديثة تعبر عن معنى تعاقدي، وإنما هي تمثلت قيماً صادراً عن الشعب (صاحب السيادة) يضع الإطار لسلطة الحكم وتوزيعها للجهات المختصة.

٢- في كنف هذا التطور تأكدت المعاني التقليدية للقانون وللحرية: أما القانون فهو بمعناه الديمقراطي التقليدي ثمرة رضا الشعوب وإرادتها، إذا خضع الأفراد لسلطانه، فهو خضوع اختياري لما وضعوه هم من ضوابط يستهدفون بها تحقيق مصالحهم.

وأما الحرية فقد تحدد معناها على أنها قيد قانوني يرد على سلطة الدولة المادية في القهر والإكراه تحول بين الدولة والقيام ببعض المحظورات، فإذا هي تجاوزتها تجرد تصرفها من قوته القانونية، وصار مجرد فعل غصب. ومن الواضح أنه منذ الوقت الذي أمكن فيه تصور اعتبار سلطة الحكم مقيدة بالقانون الذي يضعه الشعب، منذ هذا الوقت فقط، أمكن التحدث عن الحرية بمعناها القانوني التقليدي^(١).

غير أن الحرية بمعنيها القانوني والسياسي تواجه اليوم أزمة قاسية نظراً لما أصاب جوهر فكرة القانون من تشويه، فلقد أدى هجر النظم الديمقراطية لفكرة القانون بمعناها التقليدي إلى انهيار الأساس الأدبي الذي يمكن أن تقوم عليه فكرة الحرية، ولذلك نرى أن هناك جانباً كبيراً من الحق فيما أشار إليه بعض الفقهاء السياسيين المعاصرين من أن أخطر نكسة أصابت معنى الحرية والعدالة هو سيادة المذهب الوضعي، وتجريده للحرية والعدالة من أساسهما الأدبي اكتفاءً بمظهرهما الشكلي.

فلقد مهد هذا التغيير الخطير السبيل لقيام الطغيان على أساس قانوني بعد أن صار القانون مجرد تعبير عن إرادة المحاكم التي تسندها القوة، وصار يعد قانوناً التشريع الذي يصدره المشرع أو أي هيئة حكومية تخول إصدار أوامر بالمطابقة إجراءً معداً من قبل وبقوة كافية من وزرائه تكره الناس على طاعته:

وقد كان لهذا التفسير أثره في فكرة العدالة نفسها، التي صارت تعني مجرد التطابق مع الشرعية الشكلية، يضاف إلى ذلك أن الوضعية نبذت فكرة العدالة المجردة على أساس أنها فكرة ميتافيزيقية معدومة القيمة تجريبياً

١- د. عصفور: الحرية ص ٣٤.

وقد امتد هذا التشويه لمعنى القانون والعدالة على معنى «الحرية» فلقد كانت الحرية تعنى في الأصل أن الإنسان لا يمكن أن يكره على أي فعل يناقض العقل أو الضمير وأن معيار القانون هو عدالته.

لقد كان المذهب الحر يعني بالحرية في ظل القانون أن الحريات حقوق طبيعية مقدسة، أما معنى الحرية في ظل الوضعية، فهي أن الإنسان لا يمكن أن يكره على أن يفعل أي شيء إلا وفقاً لقانون يصدر طبقاً للإجراءات المرسومة ولذلك لم يعد للعبارة التقليدية «الحرية في ظل القانون» أي معنى في إضفاء الحماية على الفرد، وإنما صارت هذه العبارة تعني أن الحرية هي أن يفعل الفرد ما لا تكون الدولة قد حرمته.

وهذا المعنى للحرية أقرب صلة بالاستبداد منها بالمحافظة على حقوق الإنسان المقدسة التي لا يمكن المساس بها، إذ لم تعد هذه الحقوق حقوقاً طبيعية مكفولة للفرد بسبب إنسانيته، وإنما هي حقوق قانونية لا يكتسبها إلا بسبب صلته بالدولة.

غير أنه إذا صارت الحقوق وليدة القانون وثمرته، فإنها لا تكون حقوقاً بالمعنى الصحيح بل هي منح أو امتيازات *concession to claims*، وهي كامتيازات يمكن أن تسحب أو تقيّد على النحو الذي تراه الدولة ملائماً.

فالفقه الوضعي الذي أقر أن القوة تخلق الحق، وأن الحقوق ليست خصائص *attributes* يمتلكها الأفراد بفضل إنسانيتهم، وإنما هي فقد مطالب *claims* قد ترى الدولة أن تعترف أو لا تعترف بها، هذا الفقه قد مهد الطريق لحكم هتلر ومذابحه⁽¹⁾.

ولقد قال Brunner إن الدولة الجماعية هي ببساطة الوضعية القانونية في المجال السياسي، فهي إلغاء فعلي للفكرة التقليدية والدينية لقانون الطبيعة المقدس... لأنه إذا لم تكن هناك عدالة تسمو على الدولة، فإن الدولة تستطيع أن تعلن عن أي شيء تريده على أنه قانون.

فإذا هي فعلت ذلك في صورة نظام منطقي متماسك، فإنها بذلك تحقق الشرط الوحيد الذي تفرضه شرعية القانون من وجهة النظر الشكلية، فالدولة الجماعية هي النتيجة الحتمية للانحلال البطيء لفكرة العدالة في العالم الغربي، وهو العالم الذي كان يعترف بمكانة خاصة لفكرتي العدالة والحرية، كما يمثلها القانون الطبيعي.

ولقد انتقد Brummer الرأي القائل بأن الدولة الجماعية مؤامرة إجرامية، لأنها في نظره ثمرة تفكير العالم الغربي نفسه «إنها النتيجة التي ما كان يمكن تجنبها نظراً

1- Halloel: the Moral foundation of Democracy p. 78-80.

لوضعيتها، وهي وضعية مجردة من الإيمان ومناهضة للدين»، وهو لذلك يرى أنه لا أمل في أن تستعيد الحرية مكانها في الفكر والنظام الغربيين ما لم تستند إلى أصلها القانون والعدالة بمعنييهما التقليديين:

- فالقانون لا يمكن أن يعني القوة المادية التي تسند إرادة الحاكم فحسب، وإنما هو يعني حقوق الإنسان كإنسان، والتي لا يجوز لأي سلطة حكم أن تمسها. وأما العدالة فهي وحدها التي تبرر فرض سلطة الحكام على المحكومين، ولذلك قيل إنه لا يجوز البتة المقارنة بين الدكتاتورية والديمقراطية على أساس المقارنة بين السلطة في النظامين.

ذلك أنه لا يميز الدكتاتوريات أنها سلطانية authoritarian، وإنما هو انعدام وجود المبرر لسلطتها، فهي تفرض هذه السلطة دون شعور بضرورة تبريرها، بل وتكرر أي مراجعة أو معيار للحق تقوم بها تصرفاتها.

فالطاغية ينكر أن يحتكم إلى العقل والعدالة في تبرير تصرفاته، وإنما هذا المبرر هو مجرد أمره باتخاذ تصرف ما، وسلامة أمره لا يمكن أن تكون موضوعاً للجدل أو المساءلة، ولذلك لا تعد الدكتاتوريات تجسيدا للسلطة، بل هي مظهر للقوة المجردة فحسب⁽¹⁾.

أن النظام الذي تتظم فيه المجتمعات الإنسانية ليس معطىً أولياً، فهو حركة تم هضمها، فالنظام يدافع عن نفسه بامتصاصه الحركة، والحركة تنشط لتندرج في النظام، وهذه اللعبة ذات الاتجاهين، - المتناقضة ظاهرياً - تصنع من الدينامية السياسية جدلية تحل فيها المواجهة بالتجاوز، فالنظام حركة متمثلة، والحركة نظام بالقوة⁽²⁾. هكذا يجب - إثراء النظام بتطلمات الحركة وتمثلها، كما أن الاستقرار يرنو دائماً إلى الحركة ويصنعها ويتمثلها.

ونعتقد أن هنالك أداتين تترجمان هذه الجدلية، هما السياسة ثم القانون، فالقاعدة القانونية تتميز بالضبط والوضوح والتحديد، والدقة لخلق وإجلاء المعنى، وكيف لا يبني الناس تصوراتهم وحياتهم على أساس فكرة ثابتة يطمثون بوجودها أساساً لتصرفاتهم وسلوكهم.

1- Hallowell (g.k): the Moral foundation of Democracy chicago, 1954 p. 117-720.

د. عصفور: الحرية ص 337.

٢- جورج بورودو: الدولة، ص ١٠٧.

فالجلاء ركن القانون لكنه ركن القاعدة الأخلاقية وجوهرها⁽¹⁾، قال (ص ٢٢٢): إذا رأيت كالشمس فاشهد.

فالدولة مشروع يتأسس على قيمة - معنى، ثم يأتي القانون ليضع هذه الفكرة المعنى موضع التطبيق من خلال معنى واضح قابل للتطبيق.

فالفكرة المعنى مجردة وعامة تخاطب الناس بصفاتهم لا بذواتهم، وبالتالي فالقواعد التي جاءت لتضع فكرة التأسيس تحمل هذا المعنى العام المجرد، وهذا يعني أن الفكرة الإبتنائية تحمل معاني الفكرة الأصلية الإبتدائية، أي تحمل معناها وخصائصها. ومتى حمل القانون الدلالات الذاتية لا الموضوعية الصقاتية انحرف عن معناه وأصبح مشروعاً ذاتياً.

وسنحاول في هذه الأبحاث دراسة الحرية مع القانون ضمن جدلية الحركة والسكون، فلا نضعها في أقباص الوضعية والإيديولوجيا، ولا نطلقها في متاهات الحركية، منوهين بنقطة أساسية هي أن الحرية التي نقصدها هنا هي الحرية الاجتماعية الواقعية لا الحرية الفلسفية التي هي جهاد ودأب دائمين ترنو إلى المطلق وتبحث عن الأمثل.

البند الثاني - القانون صياغة في خدمة سياسية:

القانون أولاً صياغة وتقنية technique ويقوم بصياغته مختصون يوفرون له شرط القابلية للتطبيق practabilite، ثم يعرض على البرلمان ويحدث التشاور والتصارع، حيث تتمكن الأكثرية في البرلمان menant بفرضه على الفئة المعارضة menee، فالبداية هي أولاً فن تجديد المواقف الاجتماعية⁽²⁾: L art determination des sociaux attitudes، ثم يأتي القانون الوسيلة الأداة لذلك.

فالتظيم القانوني وسيلة فنية في خدمة سياسة مرسومة، فهو يهدف إلى تحقيق تنظيم اجتماعي، والتنظيم الاجتماعي عبارة عن ترتيب الحياة الجماعية تبعاً لما يقتضيه تصور الصالح المشترك.

ومن جهة أخرى فالقانون الذي ينقصه عنصر الصياغة والصالح المشترك يهجر ويهمل ويسقط في عدم الاستعمال desuetude⁽³⁾.

١- ريمون بولان: الأخلاق، ترجمة، د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس ٩٨٦ ص ٢٢٧.

٢- د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات العامة ص ٨٢.

٣- د. برهان زريق: نحو نظرية عامة في العرف الإداري، دمشق، دار عكرمة، ٩٨٦ ص ٢٤١.

بيد أنه مهما اجتهد المشرع في رسم صورة التنظيم فإن الصورة لن تأتي كاملة، بل ستحتاج إلى التعديل مع اضطراد الحياة الاجتماعية، وبالتالي فالمشرع الوضعي يحاول أن يلائم عمله مع صيغ التطورات العلمية، والفكرة التي يضعها السياسي قد تكون أكثر انسجاماً مع تصور التنظيم الوضعي الذي يهتم بالتفصيلات وبالصيغ الفنية، وهذا يعني أن القانون أداة ميكانيكية لخدمة فئة من الناس، بل هو ما قاله الفقيه إهرنج بأنه السياسة المطاعة، سياسة النظر البعيد، سياسة المستقبل والغاية، لا سياسة الظروف والأهواء^(١).

البند الثالث - مصير الحرية حيال التوسع الهائل للقانون:

لا شك أن القانون أخذ يتوسع مع تقدم الحياة، فهل يعني ذلك انكماش وتقلص الحرية، أم أن هنالك ازدياداً في غايتها، يقابله انخراط الفرد في صميم الحياة. يقول أحد علماء الاجتماع: إن بلدي كالسيفونية التاسعة لبيتهوفن تدليلاً على توسع الحياة الاجتماعية وبحرانياتها وتعملقها وخصوبتها.

إن جوهر الحرية يعني التنظيم، وهو ليس سمة أو عنصر خارجي عن الحرية، بل هو عنصر داخلي في صميمها، ويمكن القول إنه إذا كان ليس بمستطاع الفرد أن ينازع في إمكان الحكام التدخل من أجل التنظيم فإنه من الأجدى الاهتمام بضبط الروح العامة لتدخلهم والتساؤل على الدوام عن الدور الذي يلعبه الفرد في تحقيق هذا الزحف الشامل^(٢). وهكذا فعلياً أن نبحث الأمور الآتية:

١- المقصود بالحرية والتنظيم: لا شك أن الإنسان في حالته الاجتماعية اطرد في الانتقال - وثيداً لكن أكيداً - من الخضوع الأعمى العزيمي اللا عقلي للجماعة إلى حال أكثر نضجاً من المعقولية والتنظيم والاستقلال والبعد عن القيود القائمة المزيفة على إرادته.

ويمكن القول إن ظهور حرية الإنسان ابتداءً مع نمو وعيه وإدراكه، كما أن فكرة التنظيم انبثقت عن حقيقة نضجه وعيه وحريته واجتماعيته، وكلما ارتقى في معراج التقدم والوعي ازداد إحساسه بوجود الغير واحترام حقه في الحياة، وبالتالي كلما ارتقت تلك القيود الاجتماعية أصبحت عقلية منطوية بعيدة عن الخواء والعقم والعدمية.

١- مقال د. سيد صبري: مدى سلطان الدولة على الأفراد مجلة القانون والاقتصاد، جامعة القاهرة السنة ٢٠ ص١٦٨.

٢- بوردو: مطولة في علم السياسة ج٤ ص١٤٣.

٢- روح الحرية وروح التنظيم وروح القاعدة: قلنا إن التنظيم هو معالجة متوازنة للقاعدة والحرية، وهذه المعالجة هي روح الديمقراطية والحرية، وبالتالي يجب أن يكون هنالك توازن عند رفع المتناقضات ومواجهة بعضها مع بعض، وهذه هي القاعدة الذهبية التي كانت مكتوبة على باب معبد دلفي في اليونان والتي رعاها النسيج القرآني، وعبر عنها في المبدأ الشهير: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...»^(١).

وبعبارة أكثر صراحة هنالك مقابلة بين فكرتين تسودهما روح القاعدة التفسيرية، فما هي الروح في مواجهة التنظيم والتقييد في الحرية؟ أجل الصالح المشترك يخاطب القاعدة التنظيمية ويخاطب الحرية، فيألى أي حد يكون هذا التدخل هنا وهناك.

لا شك أن هنالك مناطق محجوزة zones reserves، وهنالك مناطق مستقلة معزولة لا تطلُّها أقدام التدخل مثل منطقتة الضمير والعقيدة، ومن جهة أخرى فهنالك مناطق من سلوك الفرد ليس بالضرورة أن يكون التدخل أفضل من الإزادة الحرة la libre volante des particuliers وبمعنى أوضح فليس التدخل أفضل وسيلة لتحقيق الصالح المشترك. والواقع أن معركة المفاضلة ليست قائمة بين الصالح المشترك والحرية، وإنما بين الحرية والتقييد، ومن ثم فلكل من الحرية والقاعدة أخطارها على الصالح المشترك، فمحض الحرية يقود إلى الفوضى، كما أن محض التنظيم قد يقود إلى قتل روح المبادرة الحرة.

لكن إذا كنا بهذه الحاجة للتدخل (التنظيم) وللحرية، فكيف يجب حسم الموضوع وكيف يكون ذلك؟

نعتقد أن المبدأ الأصل ما قرره الشريعة الإسلامية وهو: الأصل في الأشياء الإباحة، وهو ما أكدته الفكر القانوني الحديث^(٢) tout ce que nest pas defendu est permis. وإذا كان على القانون أن يكفل التعبير عن الحرية الفاعلية liberte authentique أو على الأقل عن الحرية الكافية la liberte suffisante فالحرية الباطلة نفسانياً^(٣): لا تتجاوب مع مفهوم الحرية.

١- سورة البقرة: الآية ١٤٣.

٢- د. نعيم عطية: النظرية العامة للحريات الفردية ص ١٣٥.

٣- المرجع السابق، ص ١٣٦.

وعلى العموم يمكن تلخيص حافات الحرية بالمعنى القانوني الفلسفي بما يلي:

- ١- هنالك مسائل لا تناسبها علاجات الحرية لها.
- ٢- إن ترك الحرية وشأنها قد يقودنا إلى ترك الصالح العام.
- ٣- قد يقصر الفرد عن تحقيق مصالحه التي جاهد من أجلها وقدرها خير تقدير.
- ٤- في الحقل المتروك للحرية، فإن التناقض غير الطبيعي، يجعل من المناسب اللجوء إلى التدخل لمعالجة مضار الحرية، وقد تنظم القاعدة القانونية نشاطاً موضع احترام وتقدير وثقة واعتبار لدى الشعب، فهنا يجب على الدولة أن تراعي العامل النفسي لهذا الشعب، وعدم الإكثار من القوانين التي لا حاجة إليها.

فالعقولة الإنجليزية تتساءل عن قيمة تنظيم ما هو منظم، وليس بحاجة إلى تنظيم، وهذا هو فحوى قول مونتسكيو: لا يجب أن نصنع بالقوانين ما يمكن صنعه بالأخلاق، وأن القوانين التي لا حاجة إليها تضعف من القوانين التي تدعو الحاجة إليها^(١)، ألم يوصف روبسبير بأنه أراد أن يقيم الفضيلة فأقام الرعب. ولنفترض أن الشعب يمتلئ بمقاومة تنظيم النشاط، فهل تركب الدولة متن الشطط والمغالاة وتخوض هذا الميدان^(٢).

وكما قال الفقيه البلجيكي دابان: هناك الصالح المشترك المتطلع إليه: *Le bien public desirable* وهناك الصالح المشترك الممكن التحقيق: *le bien public relisable*. الأول ينطوي على المثل الأعلى، والثاني يتوقف على الظروف، والقاعدة القانونية قد تجد وسطاً اجتماعياً لا يتقبل القاعدة *un milieu social defarovable* والعبارة بالصانع المشترك المتحقق فعلاً^(٣).

موقف التنظيم الاجتماعي من الحرية: من المتعذر تصور وجود للحرية المطلقة، فذلك يقود المجتمع إلى تدمير السكينة اللازمة للحرية، وبالتالي يجب مقابلة ومواجهة وموازنة الحرية بالسكينة حسب مبدأ مواجهة الحقائق الذي وضعه مونتسكيو.

١- د. عطية النظرية العامة للحرريات الفردية، ص ١٣٩.

2- Jean Dabin: *theorie generale du droit* Bruxelles, 194. p. 163.

٣- دابان: المرجع السابق، ص ١٦٦.

فالحياة الاجتماعية إذا نظر إليها من زاوية الحرية لا تبدو إلا في صورة التنازع الدائم بين سلطان الفرد وسلطان الجماعة:

Las pretentions du group incarne dans la puissance piblique.

والقول بالتعارض بين الحرية والتنظيم خطأ وخطر، لأنه إذا قلنا بالتساوي بينهما فلا بد أن ينتهي الأمر إلى أن نضحي بمصلحة الفرد^(١).

التنظيم لا يقبل الحرية فقط، بل يدرجها في الحياة الاجتماعية ويوفر لها الفرصة كي تحيا في عالم الواقع لا الخيال^(٢).

والقاعدة القانونية على الأعم الأغلب خلاصة تجارب الجماعة، وبذلك فهي توفر للفرد هذا المطلب وتحول دون تركه منفرداً ليسلك طريقاً سلكتها تجارب الأمم^(٣).

البند الرابع - شروط القانون الوضعي في قيام الحرية:

الدولة - كما قلنا - فكرة، معنى، تصور للحياة، ولكن الفكرة لا تذهب أبداً بعيداً دون أن تجسد في شكل ملموس: الإله في صورة والسلطة في محارب منتصر^(٤).

الدولة مشروع في خدمة فكرة منظماً بطريقة تجعل الفكرة في المشروع، الأمر الذي يمكنه من التمتع بالقدرة وبمدة أطول من تلك التي يتمتع بها الأفراد الذين يتحرك المشروع بواسطتهم^(٥).

وبعد أن تستجلي السلطة الفكرة مجسدة في الصالح المشترك تنهض الحاجة إلى أن يبرز ما أسفرت عنه مواجهة الصالح المشترك وتفسيره من أوامر أو نواهي يقتضيها التطلع إلى مستقبل أفضل، ومجموع هذه الأوامر والنواهي التي يفرغ فيها تصور الصالح المشترك هو ما يطلق عليه القانون الوضعي^(٦).

وعندما تنتهي السلطة إلى إفراغ الصالح المشترك في قانون وضعي، فإنها تشيد صرح النظام القانوني الذي يكفل الحريات المحققة للصالح المشترك، وهي إذ تفعل ذلك تحيل الحريات من مجرد مطالب اجتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية إلى حقائق قانونية.

١- مقال العميد دوجي بعنوان: Jean jaques rousseau, kant et hegel revue de droit public 1915.

٢- بودرو: موجز الحريات والحقوق ص ٥٣.

٣- د. عطية: المرجع السابق، ص ١٤٨.

٤- بوردو: الدولة ص ٣٧.

٥- المرجع السابق، ص ٢٦.

٦- د. عطية: النظرية العامة للحرية الفردية ص ١٥٣.

إذاً يجب دراسة الحريات الفردية على بساط القانون الوضعي أي في نطاق النظرية العامة للقانون الوضعي، وفي هذا المقام فإن ما يطلق عليها حرمان فردية، إنما هي مكنتات مختلفة العدد والمدى يقلدها الشرع تحت ضغط مجريات أفكار معينة للفرد من خلال تنظيمه لممارستها تنظيمياً وضعياً⁽¹⁾.

لكن الحياة حركة وسكون، حركة تنشئ السكون وسكون ينشئ الحركة ويرنو إليها، وبالتالي إذا كانت السياسة قد تجرعت جرعة ودفعتها إلى القانون الوضعي وأقامت الحرية على بساطها، فإنها مع الأيام قد لا تكفي بهذه الجرعة، بل قد تتلوها جرعات تتأسس الحرية الوضعية عليها أي على مكنتات الاقتضاء التي أشرنا إليها، فعلى بساط القانون الوضعي لا بد من توفير الشرطين الآتيين للحرية:

١- إن ينظم نشاط الفرد تنظيماً هادفاً إلى كفالة الحرية.

٢- أن تقرر للحريات الضمانات التي تكفلها في حال الاعتداء عليها.

البند الخامس - ضرورة قيام تنظيم تشريعي:

وكما قلنا في تأسيسنا لهذه الدراسة إن هذا التأسيس لا يقوم على الاعتبار الفني الأكاديمي المدرسي الصرف، بل يحاول انجاز المعنى أي البحث عن نوايظ الوعي التي تحف وتكمن في العنصر القانوني، على اعتبار أن الدراسات التفصيلية الفنية هي من اختصاص علم القانون.

ومتى تمتع القانون بصفة العمومية والتجريد ومخاطبة الناس بالصفات لا بالذات خلا من التحكم، وبالتالي فإذا لم يوجد هذا الوصف لا توجد حرية، فالحرية تعني التحديد الواقعي concrete والجوهري subtractive مفروضاً على الإرادة الفردية⁽²⁾.

وبهذا المعنى فالقانون هو ثمرة إرادة الشعوب ورضائها لأنه يعطيها الحق والمطالبة به باعتباره خضوعاً غير مطلق ومشروط، متحرر من الإرادة المطلقة للسياسة⁽³⁾.

وهذا التأسيس للقانون يشبه السيالة في الأعصاب أو الدم الذي يتوزع في العروق، وكما يقول زعيم مدرسة فيينا للقانون، كل قاعدة قانونية أساس للقاعدة التي قبلها، ومؤسسة على القاعدة التي تعلوها «القواعد القانونية مبنية على درجات»⁽⁴⁾.

1- geores morange: contribution a la theorie generale dos librtes publiques. These, nancy, 1940.

2- Hallaweli (j.h): the decline of liberation as an ideology hegan paul, 1946.

٣- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٤٣.

٤- د. ثروت بدوي: ندرج القرارات الإدارية ومبدأ الشرعية، القاهرة، دار النهضة، ١٩٧٠، ص ١١٦.

هكذا نصل في التدرج من أسفل الهرم صعوداً إلى أعلاه (الدستور)، وقد نجد فوق الدستور وثائق تاريخية كبيرة بنيت على التدرج والتعميم كإعلانات الحقوق، أو على وثائق فلسفية كما في البيان الشيوعي الذي كان ملهماً للشارع السوفيتي أو كالقرآن الكريم بالنسبة للشرعية العليا الإسلامية.

وهنا نتساءل هل تتوفر لتلك الإعلانات أو المواثيق القيمة العلوية التي تتوفر للقرآن الكريم من جلال قدسيه ومهابة أثره في النفوس؟ وكما يقول أستاذنا الدكتور ثروت بدوي، فتدوين الدستور يعتبر بمثابة تجديد للعقد الاجتماعي، وهو يضمن قيمة قدسية وجلالاً يجعلانه بمنأى عن كل اعتداء، كما أنه يشعر الفرد بمكانته في الجماعة، وبمدى التضحيات التي قام بها من أجله ومدى الحقوق التي احتفظ بها باعتبارها لصيقة بشخصه وبطبيعته البشرية^(١).

لذلك اقترن نداء الحرية بالدعوة إلى الدساتير المكتوبة كما أصبحت هذه الدساتير جزءاً من كيان الدولة الحديثة، ولا سبيل للعدول عن هذه الطريقة والرجوع إلى الدساتير العرفية الآخذة تدريجياً بالزوال وبخاصة أمام هذا التقيد في المسائل الدستورية^(٢).

البند السادس - الأصول الوضعية لكفالة الحرية ومسألة قيام الحرية على حق قانوني بالمعنى الدقيق للكلمة a propremen dit :

يقول إهرنج صاحب مدرسة الكفاح من أجل القانون: القوانين العظيمة كالاتصارات العظيمة.

فالحريات لم توطن وترسخ إلا في ظلال الكفاح، وقد فرضت في الغالب بالقوة، لكنها توجت - في النهاية - بنظامين سياسي وقانوني نقلها من مرحلة الآمال إلى مرحلة الحق، حيث صيغ هذا النظامان في وثائق قانونية تتضمن الشروط التي أملتتها الشعوب المنتصرة على الحكام، وتأخذ هذه الوثائق إما شكل معاهدة سياسية أو إعلان الاستقلال أو ميثاق للحقوق، وهكذا تضافرت أربعة مصادر على إقامة نظام الحريات التقليدية، هي العقيدة السياسية، القوة المادية، النظام السياسي الديمقراطي، القاعدة القانونية.

١- كتابه النظام الدستوري العربي، القاهرة ٩٦٤، دار النهضة، ص ٣٥ وانظر بورديو: الوسيط في القانون الدستوري ط ٥، ٩٤٧، ص ٣٩.

٢- د. عثمان خليل: الاتجاهات الدستورية الحديثة ٩٥٧-٩٥٨، القاهرة، دار الفكر العربي ص ٣٣.

- ١- فالعقيدة السياسية الحرة هي التي ولدت الإيمان الذي سيظهر على مشاعر الجماعة، فقيمت بذلك المناخ لإدخال معاني التقييد في نظم الحكم المطلقة.
- ٢- والقوة المادية هي التي مكنت المحكومين من فرض مطالبهم على الحكام.
- ٣- والنظام الديمقراطي هو الذي وفر للحرية ضمانات سياسية تتمثل في عدة نظم منها: مبدأ الفصل بين السلطات، ازدواج المجلسين النيابيين (على نحو يحول دون استيلاء السلطة التشريعية)، والإقرار بكيان رسمي للمعارضة السياسية، وتأكيد تكوين هذه النظم مستوحاة من الحكمة التي أكدها «مونتسكيو» (استخلاصاً من تجارب الشعوب)، وهي أن تقييد السلطة بالسلطة. La pouvoir arrete la pouvoir.

يضاف إلى ذلك أن جوهر الفكرة الديمقراطية (وهو تعاقب التمثيل النيابي) يؤكد أن روح النظام نابع أن يكون حكم الأغلبية البرلمانية حكماً أديماً أو مطلقاً. والديمقراطيات لم تكثف بذلك، بل وضعت في وجه الأغلبية البرلمانية حاجزاً يحول دون ترديها في هاوية الدكتاتورية، وتمثل هذا الحاجز في صورة قواعد دستورية سامية تكفل الحريات.

- ٤- وبكائنات القاصدة القانونية آخر مراحل تطور الكفاح في كسب الحرية، فيفضّلها تولد عن العقيدة السياسية والقوة المادية والنظام السياسي سلطة قانونية. نقل الجماعة من عالم الغموض والحركة وعدم التحديد إلى عالم الثبات والجلال. والوضوح^{١٢}.

وإذا كان بعض المفكرين تصوروا هذا التطور على أنه عقد اجتماعي^{١٣}، فهذا التصوير احتوى على جزء من الحقيقة، وهو أن خضوع المحكومين ليس خضوعاً مطلقاً بل هو خضوع تقابله التزامات من جانب الدولة، هو أن تخضع للقانون، وأنه منذ الوقت الذي

١- د. عصفور: الحرية ص ٤٣.

٢- أن النشار الفكرة الديمقراطية، واعتبار الأمة مصدراً للسلطات فوض فكرة العقد الاجتماعي، إذ لا يتمسك مع مبدأ سيادة الأمة التسليم للحكام بكيان مستقل يجعلهم طرفاً يتعاقد مع الأمة على قدم المساواة ولذلك ما عادت الدساتير الحديثة تعبر عن معنى تعاقدي، وإنما هي تمثلت تخفياً صداراً عن الشعب (صاحب السيادة) لإبعاد سلطة الحكم عن التحكم وتوزيعها على الجهات المختصة، وفي صلب هذا التطور تأكدت فكرة الحرية كمنعنى قانوني بقبول السلطة، وإلا فاني معنى للحرية إذا لم تكن هناك ضوابط وقيد ترد على سلطة الدولة المادية في الفهر والإجراءات
راجع في نقد فكرة العقد الاجتماعي من الناحية الفنية القانونية، د. شروت بموي: النظم السياسية المرجع السابق، ص ١٠٢.

أمكن فيه تصور تقييد الدولة بقاعدة قانونية، أمكن التحدث عن الحرية بمعناها الديمقراطي.

والخلاصة أنه وإن كان للعقيدة السياسية والقوة والنظام السياسي دور بارز في نشأة الحرية، إلا أنه كان للقاعدة القانونية دور حاسم في استقرارها، حيث خضعت الحرية ضد أي عدوان وانحسنت المنازعة في الحق وتوافرت له عناصر الإلزام القانوني. فبفضل القاعدة القانونية الكافلة للحرية تحقق داخل الجماعة السياسية أكثر من فائدة، فقد زودت المحكومين بالوسيلة القانونية للمطالبة بالحرية بدلاً من اقتناصها بالثورة والتمرد، ووضعت في علاقات المحكومين بسلطة الحكم أسساً جديدة، تدخل الأفكار الثورية والمتمردة في الكيان الشرعي القائم وذلك في مصلحة بين الحاكم والمحكوم، وهي أخيراً تسبغ الصفة القانونية الإلزامية على جانب من نظام الحكم، فلا تنكمش نتيجة لذلك دائرة التصرفات السياسية، وتتسع دائرة التصرفات القانونية فحسب، وإنما تتغلغل معاني القانون داخل النظام السياسي وتغزوه من جميع أطرافه. ولقد ترتب على اعتبار جزء من النشاط السياسي معنى من معاني القانون، أنه صار في مأمن من اعتداء سلطات الحكم عليه، لأنه صار قيماً قانونياً لا تتحلل منه إلا إذا قامت بانقلاب.

ولعل إسباغ الصفة القانونية على بعض أجزاء النظام السياسي هو أهم ما أصاب فلسفة «الدولة» في الفكر الديمقراطي، إن لم يكن نقطة التحول الأساسية في تاريخ علاقات المحكومين بالحكام، لأنه هو الذي أدى إلى قيام دولة القانون، وهي الدولة التي لا يخضع حكامها للقانون القائم فحسب، بل إلى مبادئ أساسية في نطاق الحريات حيث تسمو هذه المبادئ على أنظمة الحكم وعلى كافة القوانين.

وما كان بالإمكان أن تؤدي إلى هذه النتيجة الأفكار المجردة عن الحقوق الطبيعية للإنسان، ولا الانتصارات السياسية التي كانت تحرزها الشعوب في كفاحها الدائم، وإنما أدى إلى ذلك الأمران معاً، بعد تسجيلهما في وثائق قانونية، فصارت الحقوق المجردة حقوقاً قانونية محددة، وصارت المكاسب السياسية العابرة ضمانات قانونية أكيدة، وبذلك اكتملت للدولة الشرعية كافة مقوماتها وسماتها:

1- فهي دولة لا تسمو فيها إرادة الحكام على قيم عليا في الحرية، وإنما ترتفع هذه القيم إلى أسنى مراتب القواعد القانونية فتخضع سلطة الحكم السياسية لها.

٢- لا تكفي بإضفاء الصفة القانونية على مناطق خطيرة وحساسة، فالسلطات لم تعد مجرد حقوق شخصية يملكون التصرف بها كما يحلو لهم، بل اختصاصات يجب إعمالها في الأغراض التي فرضت من أجل تحقيقها.

وهكذا تغلغت معاني القانون في النطاق السياسي لتقيم بدورها أصولاً سياسية أو تقاليد سياسية تساند النظام القانوني في مجموعة^(١). وبهذا المعنى فإن السياسة تقنية للعلم والمعرفة فلم تعد تتركب من الهوى والتقدير الشخصي، بل ظاهرة تغلغل العلم إلى أعماقها^(٢) حتى أعمال السيادة فهي وأن تركت بقعة سوداء في جبين الشرعية، فهذه النظرية تخضع للقانون (القضاء) الذي يحدد في كل حال على حدتها ما إذا كان العمل من أعمال السيادة أم لا.

ومن المبالغة أن نمضي في التهويل فنعتبر قيام دولة القانون أمراً مستقراً في مامن من العواصف السياسية، وليس سبب ذلك وأن النظام القانوني لا يتصور إلا العيش في جو سياسي فحصب، بل لأن عناصر النظام القانوني ذاتها تتمازج مع كافة عناصر الحياة السياسية، بل ربما لا تقوم إلا استمداداً من أوضاع سياسية إذا هي ضمننت بمواثيق قانونية لا عاصم لها إلا سلطة سياسية، وهذا يعني أن حكم القانون قد لا يسود كافة العلاقات في الدولة الديمقراطية.

وسنرى مدى صدق هذا النظر حتى بالنسبة للحريات التي اعتبرت في الديمقراطيات حقوقاً تكفلها أسس القواعد القانونية مرتبة، مع تساوت النظم الديمقراطية في ذلك تفاوتاً بعيداً.

١- ووجه الأهمية في هذا التطور إخضاع الاعتبارات السياسية للفن وللصياغة القانونية، أو بالأحرى الارتفاع بالتنظيم القانوني فوق التقديرات السياسية الشخصية للحكام، إذ لا تملك سلطات الحكم إهدار الضمانات القانونية بحجة حماية ما تقدر أنه المصالح العليا للدولة، ولقد تترتب على ذلك النتائج الهامة التالية:

أولاً- تأكد للقانون كيانه واستقلاله، ولم يعد أداة في تنفيذ السياسة التي يرسمها الحكام ثانياً- إن رسم إطار قانوني يتسم بالثبات يتيح للمحكومين نوعاً من الضمان والاستقرار دون أن يضلوا في نية الاعتبارات والوعود المتقلبة.
ثالثاً- إن تمثيل النظام القانوني لعنصر الاستقرار في الدولة زود فكرة الحرية بعنصر محدد هو عنصر الصياغة

٢- وكما يقول أوغست ككونت السياسة تقنية للعلم والمعرفة راجع ذلك جان لابيار: السلطة السياسية، المرجع السابق، ص ١٨٠.

هذا ولئن كان لظهور انحرابات صوراً مختلفة في الديمقراطيات الغربية فإن مرد ذلك من جهة إلى اختلاف الأصول الفلسفية والسياسية لتنظيم الحكم، وإلى اختلاف الظروف التاريخية التي صاغت الحياة الدستورية على نحو يختلف من دولة إلى أخرى.

ومع ذلك فإن الديمقراطيات الغربية تتفق في أمر هام هو أن موثيقها الكبرى للحرية هي التي تحد بها وبصورة واضحة الوضع الدستوري للحرية، فلقد كانت لهذه الوثائق دلالة أكبر من مجرد تسجيل مكاسب جزئية ينص عليها في أوراق متفرقة وهذه الدلالة الهامة هي أنها موثيق استسلام من سلطة الحكم القديمة، والمتأمل في تلك الوثائق يجد أنها قد صيغت في ثلاث صور مختلفة هي:

البند السابع - تنظيم الحرية وتقييدها:

تقوم فلسفة النظام الديمقراطي في الحرية، على أن الحريات وحقوق الإنسان أمور لا يستقل أي مشرع (ولو كان المشرع الدستوري) في خلقها، وما يضعه من قواعد في شأنها لا يعدو أن يكون إعلاناً كاشفاً عن حقوق أصيلة: declaration، وهذا هو مغزى قول سيدنا عمر الشهير: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً.

وسلطة التنظيم لا يمكن أن تبلغ حد تقييد الحرية، وهذا هو في الواقع ما فهمته موثيق الحرية الأولى، وما عبر عنه الفصل الأول من دستور سنة ١٧٩١ الفرنسي، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن في وصف مجهود واضعيه بأنه مجرد إعلان أو كشف عن حقوق طبيعية خالدة.

حقيقة أن الإعلان أو كل إلى المشرع وضع حدود هذه الحرية، إذ نصت المادة الرابعة منه على أنه «لا تترض حدود الحريات إلا بقانون»،... فهذه الحدود لا تحييف الحريات ذاتها، أو تضع عقبة في طريق مباشرتها حسب تعبير دستور سنة ١٧٩١.

ولم يبق تصوير تنظيم الحرية على نحو لا يقيدتها مجرد مسألة فلسفية تعبر عنه وثيقة كثيراً ما وصفت بأنها عقائدية، وإنما هو انتقل إلى النصوص الوضعية، فنص التعديل الدستوري الأول (دستور الاتحاد الأمريكي) على أن المشرع لا يستطيع تقييد حريات بذاتها (هي حريات الرأي والصحافة والاجتماع والدين)، فقال صراحة: «لن يصدر الكونغرس أي قانون يمس حرية الكلام أو الصحافة...»، والمشرع لا يملك تنظيم هذه الحريات إلا على نحو يكفلها^(١)، والكثيرون الذين أقروا سلطة المشرع في التنظيم لم

١- انظر د. عبد الحكيم حسن العلي المحامي: الحريات العامة ص ١٩٥ حيث أكد أن الإسلام اطلق الحرية ما لم تصطدم بالحق والخير والمصلحة العامة ويلاحظ الفارئ الاصطدام بالخير وهو اوسع من دائرة القانون في الفكر القانوني الوضعي المطبق حالياً.

يسلموا بأن هذه السلطة يمكن أن تبلغ حد تقييد الحرية، فالفكرة الأساسية التي تصدر عنها الفلسفة الديمقراطية، هي أن الأصل في أي جماعة إنسانية هو الحرية، وأن القيد أمر عارض لا يجوز أن يفرض إلا لضرورة أو لتحقيق مصلحة حيوية، ولا بد وأن تتحرى الدقة في فرض القيد إلى أقصى الحدود.

ولئن كانت الفلسفة الديمقراطية قد رجحت اعتبارات الحرية، إلا أن كثيرين من الفقهاء لم يفهم اعتبارات النظام، فهم قد أدركوا أن قيام المجتمع نفسه يتعارض مع التسليم بصفة مطلقة للحريات المعترف بها للأفراد، ولذلك كان تنظيم الحريات - في نظرهم - أمراً أساسياً.

وإذا كان هناك رأي قد بالغ في استلزام تنظيم الحريات إلى حد القول بأن الحريات دون تنظيم تكون مجرد وعود ورغبات وأمانى، ففي هذا الرأي جانباً من الصواب هو أن التنظيم ضروري، وهو الذي يعطي الحريات ملامحها الحقيقية الواقعية، غير أن تقدير التنظيم يتوقف على التأكد من أن هذا التنظيم لا يتخذ ذريعة لإهدار الحرية أو الانتقاص منها، وفي هذا الشأن تختلف الدكاتاتوريات عن النظم الديمقراطية: ففي النظم غير الديمقراطية لا يثير تنظيم الحريات مشكلة ما لأن الأصل هو الاستبداد، والحرية أمر طارئ يعطى على سبيل التسامح فهو رخصة أو مكنة: faculte قانونية.

أما في النظام الديمقراطي فإن تنظيم الحرية يثير مشكلات دقيقة تدور كلها حول ما إذا كانت هناك ضوابط للتنظيم تجرى على نحو لا يمكن ضبطه أو رقبته، وهكذا يطرح على بساط البحث المسألتين الآتيتين: الأولى: وضع الخط الفاصل بين التنظيم والتقييد. الثانية: وضع الخط الفاصل بين التقييد المباح والتقييد المحظور الذي يمثل عدواناً على الحرية⁽¹⁾.

أولاً: التنظيم الذي لا يقيد الحرية⁽²⁾:

هناك الحقوق الاجتماعية، التي لا يمكن أن توضع موضع التنفيذ إلا بتنظيم دقيق لها برصد الاعتمادات المالية، وقيام الهيئة التي تطبقها⁽³⁾.

وهناك حريات النشر وحريات الصحافة والاجتماع والجمعيات، وهي تمس النظام العام أساساً مباشراً على نحو يستوجب تدخلاً من جانب المشرع لتوقي المخاطر المحتملة.

١- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٦٠.

٢- المرجع نفسه، ص ٦٠.

٣- المرجع نفسه، ص ٦٠.

لكن ليس كل تدخل تشريعي في الحريات هو عدوان عليها ، بل كثيراً ما يكون التنظيم معواناً على الحرية وضرورة لممارستها.

بيد أنه قد يتخفى العدوان على الحرية وراء التنظيم ، ويصعب في كثير من الأحيان وضع مسار موضوعي يقاس به العدوان ودرجاته.. والأخذ بالتفسير الحر في جعل من تنظيم الحرية وتقييدها أمرين مختلفين ، إذ ليس من المحتوم أن يصل التنظيم إلى حد التقييد ، وإلا تغيرت طبيعة سلطة التنظيم ذاتها وخرجت عن أهدافها..

أما من أخذ بالمماثلة بين التنظيم والتقييد ، فهو يرى أنه وإن أباح الدستور للمشرع تقييد الحرية ، إلا أنه لا يبيح له نقضها أو الانتقاص منها^(١).

ولقد أراد الدكتور السنهوري أن يضع معياراً موضوعياً للتنظيم المباح للمشرع القيام به ، فعرفه بأنه هو ما لا يتضمن عدواناً على الحرية ، وحدد وقوع هذا العدوان بأنه «إذا تبين أن الحق العام الذي ينظمه التشريع قد أصبح هذا منتقاصاً من أطرافه بحيث لا يحقق الغاية التي قصد إليها الدستور ، وذلك بالألا يرد على ذات الحق ، وإنما أجاز أن يرد على كيفية استعماله» ، ولكن أليس الاعتداء على حق الاستعمال هو اعتداء على الحق ذاته؟

وربما تأثر الدكتور السنهوري بالمعيار الذي وضعه دستور ألمانيا الغربية في المادة ٢/١٩ التي حظرت المساس بحرية عامة أو الانتقاص منها في «مضمونها الجوهرية»^(٢) ، وقد أجاز هذا الدستور تحديد الحرية بالقانون *may be restricted by legislation* أو استناداً إلى القانون ، ولكنه لم يجز للقانون انتقاصها *infringed*.

ولقد اعتنقت كثير من النظم الدستورية فكرة التفرقة بين تنظيم الحرية وتقييدها ، وإن كانت قد اتبعت أساليب مختلفة لوضع هذه التفرقة موضع التنفيذ ، أهمها:

الأسلوب الأول: الذي لجأت إليه بعض الدساتير في حظرها على المشرع تقييد حريات بذاتها مستلزمه بهذا التقييد صدور تعديل دستوري.

١- مجلة مجلس الدولة في مصر السنة الثالثة ص٧٤-٧٥.

٢- وهذا هو نص الفقرة: *In no case may a basic right be infringed upon its essential*

وقد يستفاد معنى - عدم جواز تقييد حريات بذاتها ضمناً من عدم إحالة الدستور إلى التشريع في صدد هذه الحريات^(١١).

الأسلوب الثاني: وتلجأ إليه النظم الأخرى في تأكيد عدم المساس بحريات بذاتها، فهو أسلوب الرقابة القضائية على دستورية القوانين وخصوصاً بالنسبة للقوانين التي تنظم الحريات العامة.

ويرى الشراح الدستوريون أن المشرع الدستوري قد يقصد أن يرتب آثاراً قانونية مختلفة تبعاً للأسلوب الذي يتبعه في صياغة النصوص الدستورية المتعلقة بالحريات، فحيث تصاغ هذه النصوص على نحو يحال فيه إلى القوانين العادية، فمعنى ذلك أن الدستور يرخص بفرض قيود عليها بمقتضى هذه القوانين.

بيد أن بعض الدساتير لا تجعل كل الحريات قابلة للتقييد التشريعي، وإنما هي تميز في الوضع القانوني بين نوعين من الحقوق الأساسية، نوع منها تكفله نصوص مطلقة غير معلقة على شرط لا يجوز تقييدها، ونوع يقر تقييدها تشريعياً:

فالحقوق التي ترد في الدساتير غير معلقة على شرط وليس فيها إحالة إلى القانون تعد حقوقاً حصينة لا يجوز المساس بها حتى من جانب المشرع^(١٢).

البند الثامن - الدولة القانونية:

انطلقت كافة العلوم الإنسانية في مختلف دروب الحياة تعينها وتسبغ القيم عليها، ومضي علم السياسة - يصحبه توأمه علم القانون - في هذا الركب يرش أريج المعنى على العيش. هكذا يدلل العامل الأمريكي أوستن بأن السلطة لم تعد غريبة عن صنع القيمة^(١٣):

وكيف لا تصنع السلطة القيمة. وهي جهاز في خدمة فكرة أو مشروع، وهذا المشروع يؤسسها صاحب السيادة (الشعب) ويضع أسسه ومقوماته على ضوء فكرة التأسيس: institutionnaliation.

١- تطلق معظم، الدساتير الديمقراطية حريتي العقيدة الدينية والفكرية، ونحظر أي تقييد بها، نراها تخضع للمنظيم، بل وللتقييد ممارسة الشعائر الدينية وحرية التعبير عن الرأي انظر د. عصفور الحرية ص ٦٢ وانظر د. عطية النظرية العامة للحريات الفردية ص ١٦٦ وما بعدها وانظر د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة ص ١٧٧ فهو يرى أن الحريات العامة، رخص أو إباحات أي مكنت بعترف بها للناس كافة إلا أنها تولد حقاً إذا اعتدي عليها، فالتملك رخصة والملكية ذاتها هي حق

٢- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٦٣.

٣- د. محمود اسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسية، دمشق، شركة الجليل للطباعة، ط ٢،

أجل لم نعد أمام شخصية السلطة^(١) : individualisation of pouvoir وكونها امتياز للحاكم تذوب في شخصه وتتوقف على مهارته، وتزول بزواله، بل نجد مستقرها في شخص دائم مستمر، بعيدة عن التقلبات والهزات^(٢).

وعلى ضوء ذلك انبرى علم القانون وهو على الغالب تقنية ليكون أداة السلطة وآليتها: le droit est loi du pouvoir، أو كما قال العلامة موريس دو فرجيه القانون بالنسبة للسلطة كالكلام بالنسبة للإنسان^(٣).

ونحن لا ننكر دور الغربي في بلورة نظرية دولة القانون، ولكننا نؤكد أن عناصر هذه الدولة كانت موجودة في الكوكبات الحضارية الكبرى، ولكنها لم تزدهر كما ازدهرت في الغرب هل نقول إنه توفر للغرب حامل تاريخي اجتماعي هو الطبقة البورجوازية، بينما لم يتوفر ذلك للحضارة العربية الإسلامية؟ لا نعتقد ذلك فالحضارة العربية منذ نعومة أظفارها امتازت بالسمعة التجارية «قريش» مثلاً، لكن الذي يميز هذه الحضارة^(٤) أنها لم تكن شرهه تضع الجشع نصب عينيه.

فهل نذكر أن التجارة العربية الإسلامية كان وكدها نشر الإسلام، وقد لعب المعتزلة دوراً كبيراً في ذلك لدرجة أن تاجراً معتزلاً آل على نفسه أن يدخل كل يوم رجلاً في الإسلام.

وعلى سبيل المثال فالفاعل الأخلاقي يكاد يكون معدوماً كما سنرى في دولة القانون الغربية، إذا قيس الأمر بالدولة الإسلامية، متمثلاً الأمر - على سبيل المثال - في إدارة الحسبة القائمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولا شك أن نظرية دولة القانون عظيمة والأعظم من ذلك أن نكتشف الكوكبات الحضارية الأخرى وفي مطلعها الحضارة العربية الإسلامية ذاتها على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار.

والدولة القانونية ليست إلا نظاماً مثالياً لم يتحقق بصورة مكتملة في القانون الوضعي^(٥)، كما أن مضمون المبدأ أو عناصره يخضع لسنة التطور كما يختلف من فقيه لآخر.

١- أنور الخطيب: الدولة والنظم السياسية، مطابع فدموس، بيروت، ٩٧٠ ط١ ج ١ ص ١٧.

٢- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ١٦.

٣- أنور الخطيب: المرجع السابق، ص ١٣.

٤- بول اكسيف، الدولة والقانون والسلطة التقديرية للهيئات العامة، مقال في المجلة الدولية لنظرية القانون، سنة ١٩٢٨-١٩٢٩، ص ٢١٦.

٥- تراجع في ذلك كتاب الأزرق في المشهور في دراسة ظاهرة، قريش

ونظرية الدولة القانونية قد أخذت صورتها العلمية على يد الكتاب الألمان وعلى الأخص مول Mohl وستال Stahl وجنيست Gneist.

ويعرفها ستال بأنها تلك التي تعين عن طريق القانون وسائل مباشرة نشاطها وحدود ذلك النشاط كما تحدد مجالات النشاط الفردي الحر⁽¹⁾.

يعرفها جيركة Gierke بأنها الدولة التي تخضع نفسها للقانون، وليست تلك التي تضع نفسها فوق القانون⁽²⁾: « Le Rechtsstaat cest un etat qui se place non pas au dessus du droit mais sous le droit ».

والتعبير قد استعمل في معانٍ مختلفة فمن الفقهاء من قصد به مجرد خضوع الإدارة للقانون بالمعنى الضيق، أي خضوع الإدارة للعمل الصادر عن السلطة التشريعية، وهو ما نسميه «مبدأ سيادة القانون» والذي لا يعدو في أن يكون عنصراً من عناصر الدولة القانونية.

وقد عد الخضوع للقضاء صورة من صور الدولة القانونية، ومرحلة من مراحل تطورها⁽³⁾.

وخضوع الدولة للقضاء، يكون عنصراً آخر من عناصر الدولة القانونية بغيره يفتقد مبدأ خضوع الدولة للقانون وهمياً أو نظرياً.

لذلك نرى من اللازم أن نعرف ماهية الدولة القانونية أو مبدأ خضوع الدولة للقانون، وأن نميزه من غيره من المبادئ التي قد تختلط به⁽⁴⁾.

أولاً: التعريف بالدولة القانونية:

القول بنظام الدولة القانونية معناه خضوع الدولة للقانون في جميع مظاهر نشاطها سواء من حيث الإدارة أو القضاء أو التشريع، وذلك بعكس الدولة البوليسية «Etat Policier» حيث تكون السلطة الإدارية مطلقة الحرية في أن تتخذ قبل الأفراد ما تراه من الإجراءات تحقيقاً للغاية التي تسعى إليها.

1- L, etat doit fixer exactement et delimitier les voies et limites de son activite ainsi que la sphere libre de ses citoyens a-la maniere du droit (cite et traduit par otto Mayer Droit Adminstratif Allemand t. i. p. 76).

2- Gierke. Zeitschrift fur staatsv T. X.X.X. P. 13, cite par otto Mayer, Droit Administratif Allemand. T. I. p. 76. NOTE 14.

3- موريس هوريو، موجز القانون الدستوري، سنة ١٩٢٣، ص ٢٥٧.

4- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، المرجع السابق، ص ١٢٨ وما بعدها. Otto Mayer القانون الإداري

الألماني، الطبعة الفرنسية، ج ١، ص ٢٤.

على أن الانتقال من نظام الدولة البوليسية إلى نظام الدولة القانونية لا يتم إلا على مراحل، ففي كثير من البلاد نجد حتى اليوم خليطاً من عناصر الدولة القانونية وعناصر الدولة البوليسية، ومع ذلك يمكن أن نعد الثورة الفرنسية وما تبعها من إعلان الحقوق، الحدث الذي حقق الانتقال من نظام الدولة البوليسية إلى نظام الدولة القانونية.

ويجب التمييز بين الدولة البوليسية والدولة الاستبدادية^(١)، *Etat despotique*، ففي هذه الأخيرة تتعسف الإدارة حسب هوى الحاكم، أما في الدولة البوليسية فليس للأفراد حقوق قبل الدولة، ولالإدارة سلطة تقديرية مطلقة في اتخاذ الإجراءات التي تحقق الصالح العام للجماعة، على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، أي أنه تستهدف السلطة في الدولة البوليسية مصلحة المجموع، بينما الحاكم المستبد لا يبغي إلا مصلحته الشخصية، بمعنى أن للحاكم في الدولة الاستبدادية مطلق التصرف من حيث الوسيلة ومن حيث الغاية، أما في الدولة البوليسية فالحاكم مقيد من حيث الوسيلة، لا الغاية.

أما في الدولة القانونية لا تستطيع الإدارة أن تتخذ أي إجراء قبل الأفراد إلا وفقاً لقواعد قانونية موضوعية مقدماً وتحدد حقوق الأفراد وتعين وسائل تحقيق الأهداف الإدارية، كما أن نشاط الدولة محدود بتحقيق الخير العام للمجموع، فالسلطة مقيدة هدفاً ووسيلة.

ثانياً: التمييز بين مبدأ خضوع الدولة للقانون أو نظام الدولة القانونية وبين مبدأ سيادة القانون:

١- مبدأ خضوع الدولة للقانون يعني خضوع جميع السلطات في الدولة للقانون، أما مبدأ سيادة القانون فينبع عن فكرة سياسية تتعلق بتنظيم السلطات العامة في الدولة، وتهدف إلى وضع الجهاز التنفيذي في مركز أدنى بالنسبة للجهاز التشريعي.

وهذه الفكرة السياسية منشؤها أن البرلمان يمثل الإرادة العامة، إرادة الشعب صاحب السيادة.

٢- مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن كان أضيق نطاقاً من مبدأ سيادة القانون، حيث أن الأول يقتصر تطبيقه على الإجراءات التي تمس مصالح الأفراد بينما يمتد المبدأ الثاني إلى جميع أعمال الإدارة.

١- الوسيط في القانون الدستوري للدكتور عبد الحميد متولي، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٦، ص ٢٩٨.

٣- مبدأ سيادة القانون خاص بالنظم الديمقراطية حيث يتكون الجهاز التشريعي الذي يعمل القوانين من نواب عن الأمة يمثلون إرادتها العليا، أما مبدأ خضوع الدولة للقانون فهو يصلح في النظم المختلفة للحكم^(١).

ثالثاً: عناصر الدولة القانونية: وهذه العناصر هي:

١- وجود دستور: وجود الدستور يعني إقامة نظام في الدولة ويعني بيان قواعد ممارسة السلطة فيها ووسائل وشروط استعمالها، ووجود الدستور يعد الضمانة الأولى لخضوع الدولة للقانون، لأن الدستور يقيم السلطة في الدولة، ويؤسس وجودها القانوني كما يحيط نشاطها بإطار قانوني لا تستطيع الحياد عنه، وليس ذلك راجعاً إلى أن الدستور يقيم حكماً ديمقراطياً، إذ أنه لا ارتباط بين وجود الدستور وقيام الحكم الديمقراطي، ولكن وجود الدستور يؤدي إلى تقييد سلطات الدولة، إذ سينظم السلطة فيها ووسائل ممارستها، كما يعين حقوق الحاكم ويحددها...

ووجود الدستور يعني تقييد جميع السلطات المنشأة «pouvoirs constitutes» في الدولة، أي السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، لأن الدستور هو الذي أنشأها ونظمها وبين اختصاصاتها، ولأنها سلطات تابعة للسلطة التأسيسية «pouvoir constituant».

٢- الفصل بين السلطات: وهذا الفصل بين السلطات فصلاً عضوياً أو شكلياً، يخصص عضواً مستقلاً لكل وظيفة من وظائف الدولة، فيكون هناك جهاز خاص للتشريع، وجهاز خاص للتنفيذ، وجهاز ثالث للقضاء.

أما إذا تجمعت السلطات في يد واحدة، فإنه حتى لو قيدناها بقواعد معينة في الدستور، فلن تكون هناك أي ضمانات لاحترام هذه القواعد، ولن يقف في سبيل الحاكم شيء إذا استبد بالسلطة.

٣- خضوع الإدارة للقانون: خضوع الإدارة للقانون يعتبر عنصراً من عناصر الدولة القانونية فلا يجوز للإدارة أن تتخذ إجراءً قراراً إدارياً أو عملاً مادياً، إلا بمقتضى القانون، ومرد ذلك إلى أمرين: الأول هو أنه حتى يتحقق مبدأ خضوع الدولة للقانون يلزم أن تكون الإجراءات الفردية التي تتخذها السلطات العامة فيها منفذة لقواعد عامة مجردة موضوعة سلفاً، وبذلك تسود العدالة والمساواة.

1- Roger Bonnard. Le droit et l'Etat dans la doctrine nationale socialiste, paris. 1939, p. 252.

والأمر الثاني: هو أن القانون في الدول الديمقراطية يصدر عن هيئة منتخبة تمثل الشعب وتمارس السيادة باسمه، وخضوع الإدارة للقانون يحقق لذلك هيمنة الهيئة المنتخبة على الإدارة.

٤- تدرج القواعد القانونية^(١): كان للمدرسة النمساوية، وعلى رأسها كلسن «Kelsen» ومركل «Merkel» الفضل في استخلاص هذه النظرية التي تقول إن القواعد القانونية التي يتكون منها النظام القانوني في الدولة ترتبط ببعضها ارتباطاً تسلسلياً، بمعنى أنها ليست جميعاً في مرتبة واحدة من حيث القوة والقيمة القانونية، بل تتدرج فيما بينها مما يجعل بعضها أسوى مرتبة من البعض الآخر، فنجد في القمة القواعد الدستورية^(٢)، التي تكون أعلى مرتبة من القواعد التشريعية العادية وهذه أعلى مرتبة من القواعد القانونية العامة (اللوائح) التي تصدرها السلطات الإدارية، ونستمر في هذا التدرج التنازلي حتى نصل إلى القاعدة الفردية، أي القرار الفردي، الصادر عن سلطة إدارية دنيا.

٥- الاعتراف بالحقوق الفردية: لا شك أن الحقوق الفردية في الدولة فقدت مدلولها التقليدي الحر الذي كان يجعل منها حواجز منيعة أمام سلطان الدولة، ويحظر عليها الاقتراب منها.

وأصبحت الحقوق الفردية بمدلولها الجديد لا تتطلب تقييد سلطات الدولة، بل توجب تدخل الدولة في بعض الأحيان فضلاً عن أنه ظهرت حقوق فردية جديدة، وهي الحقوق الاقتصادية التي تفرض على الدولة التدخل من أجل تحقيق مستوى مادي معين للأفراد، يسمح لهم بممارسة حرياتهم الأخرى التقليدية.

٦- تنظيم رقابة قضائية: ولتحقيق نظام الدولة القانونية، يجب تنظيم حماية مناسبة للقواعد المقيدة لنشاط السلطات العامة، فما لم يوجد جزء منظم لتلك القواعد، لن يكون هنالك قيد حقيقي على نشاط الدولة. فهنالك الرقابة البرلمانية وهناك الرقابة الإدارية وهناك الرقابة القضائية.

1- carre de malberg: theorie de la formation du droit par degrees 1933.

٢- هنالك قواعد فوق دستورية «supra constitutionnelles» تسمو على الدستور وتفيد السلطة

والحماية التي تحققها كل من الرقابة البرلمانية والرقابة الإدارية غير كافية، لأن الأولى سياسية يتحكم فيها حزب الأغلبية وتخضع لأهوائه، والثانية تجعل الأفراد تحت رحمة الإدارة، وتقييم من الإدارة خصماً وحكماً في وقت واحد.

البند التاسع - مبدأ خضوع الدولة للقانون في الأنظمة السياسية المعاصرة:

لا شك في أن مبدأ خضوع الدولة للقانون، كان وليد المذهب الحر الذي يقدر الحريات الفردية ويمنع الدولة من المساس بها ويجعل من مبدأ الفصل بين السلطات الوسيلة إلى حماية تلك الحريات.

ولكن المذهب الحر أدخل السبيل لمذاهب التدخل، وأخذت الأنظمة السياسية الحديثة بمفهوم جديد للحقوق الفردية، وأهدرت مبدأ الفصل بين السلطات، فهل يعني ذلك انهيار نظام الدولة القانونية؟

لا شك في أن النظم السياسية الحديثة وسعت من اختصاصات الحاكم، وزفقت عنه الكثير من القيود التي كانت تكبله، وكلما اتجهت الدولة نحو الأخذ بالمبادئ الاشتراكية، ضعفت القيود التي تقيد الحاكم، ولكن ذلك لا ينفي استمرار خضوعه لقواعد تقيده.

فالنظم السياسية تعترف بالحقوق الفردية سواء كونت هذه الحقوق مجالاً يتمتع على الدولة التعرض له كما يقول دعاة المذهب الفردي، أو مجرد قدرات في يد الأفراد على مطالبة الدولة بالتزامات إيجابية معينة من أجل الارتقاء بمستواهم المادي، وتحريرهم من الاستغلال، كما يقول دعاة المذاهب الاشتراكية.

ولئن كانت الأنظمة السياسية الحديثة لم تعد تؤمن بالفصل بين السلطات، وتتجه نحو تقوية الجهاز التنفيذي وتوسيع اختصاصاته على حساب السلطة التشريعية، فذلك لا يعني انهيار نظام الدولة القانونية، لأن مبدأ الفصل بين السلطات ليس إلا وسيلة لتحقيق ذلك النظام الذي يمكن أن يتحقق دونها.

فخضوع الدولة للقانون يتم بمجرد احترام الهيئات الحاكمة لقواعد اختصاصها وعدم خروجها على حدود سلطاتها، الأمر الذي يمكن أن يحدث دون الأخذ بمبدأ الفصل بين السلطات وما فصل السلطات إلا ضمانات من بين ضمانات أخرى لإجبار السلطة على احترام قواعد اختصاصها.

البند العاشر - إفلاس الغرب في تحديد معنى القانون وسيادته:

يفترض بالحضارة الواحدة أن تحدد فلسفتها الروحية والأدبية، فهل نجد ذلك على صعيد القانون؟ يجيب عن ذلك الأستاذ الفرنسي «نيكولز جاكوب» قائلاً: فكرة سيادة القانون فكرة أنجلو أمريكية بحتة، ولا محل للسعي إلى نقلها إلى دول ذات تقاليد وأيديولوجيات مختلفة، ويوجد حتى في دول السوابق القضائية (انجلترا والولايات المتحدة) التي كانت الموطن الأول لمبدأ سيادة القانون اختلافات هامة في التعبيرات القانونية، وفي أسس القانونيين الدستوري والإداري، وأخطر المجالات في هذا الشأن تلك التي تنظم وضع الفرد في المجتمع.

ويتساءل كيف إذا يفرض تقليد أنجلو سكسوني على شعوب ذات تقليد إيديولوجي مختلف^(١)؟

ويرد على هذا الرأي الأستاذ «دونالد تومبسون» مقررًا أنه لو كانت وجهة نظر «جاكوب» صحيحة لكان مؤداها طرح فكرة سيادة القانون جانباً بوصفها تابعة تبعية مطلقة لنظام القانون القضائي.

بيد أن وجهة نظر عديدين - وعلى رأسهم اللجنة الدولية - ترى أن مبدأ سيادة القانون يتجاوز حدود الدول المختلفة، ولهذا السبب عرفته هذه اللجنة في مؤتمر دلهي (سنة ١٩٥٩) بأنه «مجموعة المبادئ والنظم والإجراءات التي وإن لم تتطابق إلا أنها تشابه، والتي أظهرت التجربة والتقاليد القانونية في دول العالم المختلفة، أنها هامة لحماية الفرد من الحكومة المستبدة والتي تعينه على أن يتمتع بكرامته».

ويتفرع عن ذلك التقرير أن تركيز السلطة أمر خطير، وأنه من المرغوب فيه توزيع هذه السلطة، وبالتالي يجب أن تخضع السلطة التنفيذية لقواعد موضوعة مقدماً، وتكفل هذا الإخضاع هيئة لا تخضع للسلطة التنفيذية.

وإذا كانت كرامة الإنسان تجد ضمانها في النظام الإنجليزي، فليس هناك ما يمنع أن يكون هذا الضمان في دول أخرى متمثلاً في محاكم إدارية^(٢). «وإذا كانت سيادة القانون تتطلب من بين ما تتطلبه تقييد السلطة التشريعية عن طريق دستور مكتوب، يكفل الحريات والحقوق العامة، فهذا الاتجاه يتعارض مع

١ - مجلة الحياة القضائية رقم ٢٣٠ نوفمبر ١٩٦٣.

٢ - د. عصفور: سيادة القانون ص ٥.

التفكير الإنجليزي، وإن لم يتعارض مع التطبيق الذي يرى أن في تقاليد الديمقراطية الحرة أوضى ضمان ضد الانحراف التشريعي.

ولا يغني عن الدعوة إلى «سيادة القانون» الإعلان العالمي عن حقوق الإنسان، وسند الأستاذ تومبسون في ذلك أن نصوص هذا الإعلان قد صيغت في عبارات عامة، ومهمة رجال القانون أن يبحثوا عن نظم وإجراءات تفصيلية لكي توضع هذه العبارات موضع التنفيذ.

والمشاهد أن انحياز الدول إلى المثل العليا التي تضمنها الإعلان هو انحياز على الورق، في حين أن الانتهاكات الصارخة لنصوصه تتم بطريقة منتظمة، بل وعن طريق التشريع وباسم احترام حقوق الإنسان، ومن هنا كانت أهمية فكرة سيادة القانون التي تضع «أنيايا» للإعلان⁽¹⁾.

وإذا كان في رأي الأستاذ تومبسون بعض الوجاهة في تأكيد المعنى السياسي المشترك لسيادة القانون بين الديمقراطيات الغربية، إلا أن هذا لا ينفي وجود اختلافات جوهرية بين النظم المتباينة حول مبدأ سيادة القانون، وقد حاولت «اللجنة الدولية لرجال القانون» أن تتجاوزه بتعريف مرن لهذا المبدأ حيث فسرت أنه:

«التراث المشترك للنظم القانونية والإجراءات والتقاليد، التي أدت رغم اختلاف النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى نظام عملي لحماية حقوق الإنسان ورفع كرامته».

ولقد دعت هذه اللجنة إلى مؤتمر يعقد في آثينا، حيث أصدر المؤتمر في 6 سنة 1950 القرارات الآتية:

أولاً: إن اللجنة تؤمن بسيادة القانون، هذه السيادة التي تتبع من الحقوق الفردية التي نماها كفاح الإنسان العريق خلال التاريخ من أجل الحرية، وتشمل هذه الحقوق حرية القول والصحافة والعبادة والاجتماع وتكوين الجمعيات، والحق في انتخابات حرة بقصد إصدار القوانين من قبل الممثلين المنتخبين من الشعب انتخاباً صحيحاً، وبقصد كفالة الحماية المتساوية للجميع.

ثانياً: إن المحافظة على المبادئ الأساسية للعدالة أمر حيوي لقيام سلام دائم في العالم، وإن ذلك مرهون بما يأتي:

1- Journal of the international commission of jurists vol iii no. 2 p. 305-307.

- خضوع الدولة للقانون.

- وجوب احترام الحكومات لحقوق الأفراد في ظل سيادة حكم القانون، وضرورة توفير الوسائل الفعالة لحماية.

- يجب أن يسترشد القضاة بمبدأ سيادة القانون، وأن يحموه ويضعوه موضع التنفيذ دون خوف أو محاباة، وعليهم أن يقاوموا أي عدوان على استقلالهم.

- يجب على رجال القانون في العالم أن يحافظوا على استقلال مهنتهم، ويؤكدوا حقوق الأفراد في ظل سيادة القانون ويصروا على أن يجد كل منهم محاكمة عادلة.

وتابعت اللجنة هذا الاتجاه، وكان من أهم هذه المؤتمرات مؤتمر «نيودلهي» الذي انتهى إلى قرارات مألها أنه إذا كانت قد حورت بعض الأفكار الأساسية (ولا سيما في تأكيدها للحقوق الاجتماعية) إلا أنها قد أبقّت على جوهرها.

وقد شكّل هذا المؤتمر أربع لجان، وضعت الخطوط العامة لمبدأ سيادة القانون كما يتصوره الأفق الغربي المعاصر، وتُدور هذه القرارات حول محاور أساسية يمكن تلخيصها فيما يلي:

«إن حقوق الإنسان قيد على سلطة الدولة، غير أن هذه الحقوق لا تتحصّر في نطاق سياسي أو قانوني بحت، وإنما تحث المشرع على التزامات إيجابية، من أهمها التأكيد على كرامة الإنسان اقتصادياً واجتماعياً.

- إن خضوع المشرع لمبدأ سيادة القانون يوجب وضع حدود منضبطة للعمل التشريعي يجب أن تكفل رقابة قضائية جوهرية على تصرفات الإدارة وقراراتها.

يجب التفريق بين ما يجوز أن يكون موضوعاً لإجراء جزائي وبين ما يجوز أن يكون موضوعاً لإجراء إداري، حيث إذا سمح باتخاذ إجراء جزائي فلا بد من توافر ضمانات صارمة..⁽¹⁾

وإذا كانت القرارات التي صدرت عن لجان المؤتمر قد رسمت معظم الأبعاد القانونية لمبدأ سيادة القانون كما يفهمه العالم الغربي، فإنها تتضمن في ثأياها لمحات عن المضمون السياسي لهذا المبدأ.

ويلخص تقرير لجنة الصياغة تلخيصاً وافياً وواضحاً وجهة النظر الغربية كاملةً في هذا الشأن حيث جاء في هذا التقرير:

«إن مفهوم أولوية القانون أمر معقد ، ولهذا فإن التعبيرات التي يسلم بوجه عام على أنها تتطابق مع الفكرة الإنجليزية عن «سيادة القانون» والتي يمكن أن تنصرف (في اللغة القانونية لدول أخرى) إلى مجموعة من الأفكار مختلفة تماماً، كما وأنها يمكن أن تؤكد مبادئ ونظماً ذات طبيعة خاصة لا تعرف في إنكلترا حق المعرفة ، ومن هنا فإن لمبدأ سيادة القانون الإنجليزي مضموناً مختلفاً عن الفكرة التي يكثر استخدامها في الولايات المتحدة، وهي الحكومة في ظل القانون، ويختلف كذلك عن مبدأ الشرعية أو أولوية القانون في فرنسا، وعن دولة القانون، وهو التعبير المستخدم في الدول الناطقة بالألمانية.

وإزاء هذا الاختلاف في مظاهره فقد انتهت اللجنة إلى أن مفهوم الشرعية هو تعبير ملائم ذو صيغة عملية يلخص من جهة مجموعة معينة من المثل العليا الأساسية تكون الأهداف بالنسبة لكل مجتمع منظم، وهو من جهة أخرى يلخص التجارب العملية المتحققة في مستوى النظم والإجراءات والتقاليد القانونية التي يمكن أن تتحقق بها هذه المثل العليا. وتعتقد اللجنة أنه يوجد في جزء كبير من العالم اتفاق معين وإن كان لا يزال في دور البداية، وعلى الأخص في الأوساط القانونية، في شأن طبيعة وأهمية أولوية القانون ولهذا السبب قدرت اللجنة أنه من المفيد أن يفحص مبدأ الشرعية في مظهرين مختلفين: أن نعرف مضمونه من حيث الموضوع وفقاً لمفهوم المجتمع الذي يستوحيه، كما يجب أن نعرف - عن طريق دراسات القانون المقارن - النظم والإجراءات والتقاليد القانونية، أو في عبارة أخرى مجموع النصوص الإجرائية التي تكتشف ضرورتها - وفقاً لتجارب الدول العديدة - لكي تترجم في العمل هذا المفهوم.

وقد أوضح التقرير تأكيداً «لمبدأ الشرعية» - كقاعدة موضوعية - أنه من العبث الأخذ بمفهوم شكلي لمبدأ الشرعية يقف عند حدّ الخضوع لأحكام القوانين القائمة. ذلك أن كل مجتمع منظم يمكن أن ينتهي إلى الاعتراف بقيمة الشرعية بمعناها الضيق على أنها خضوع جميع أفراد المجتمع للقوانين التي تضعها السلطات العليا، والاعتراف بأهمية تطبيق منظم وموحد للقوانين من جانب هؤلاء الذين يخضعون لتلك السلطات، ولهذا فإن التعريف الذي أخذت به الدول الشيوعية «للشرعية الاشتراكية» بأنها «التطبيق الصارم والمستمر للقوانين وجميع التصرفات القانونية الأخرى التي تؤدي إلى إقامة نظام قانوني راسخ في الدولة»، هذا التعريف يكشف عن واحد من الوجوه الثانوية أو اللازمة فحسب لمبدأ أولوية القانون، باعتباره يصدق على جميع الدول التي رفضت الفوضى.

بيد أنه لا يجوز للفقهاء أن يسلم بأن دولة ما تعتبر خاضعة حقيقة لمبدأ سيادة القانون بتوافر هذا الوصف وحده، وإنما لا بد وأن توضع موضع التقدير أهداف المجتمع المنظم والمبادئ الأساسية التي يجب أن توحى بمضمون القوانين في هذا المجتمع، ولا يعني هذا أن يغتصب رجل القانون مهمة رجل الدين أو الفيلسوف أو المتخصص في العلوم السياسية أو الاقتصادية وكل ما يعنيه هو أن يفهم القيم التي يعمل النظام القانوني في إطارها. ويضيف التقرير «من الضروري في هذه الدراسة المخصصة لمفهوم خاص لمبدأ الشرعية أن يقال بوضوح أن هذه الفكرة تركز على القيم الأساسية لمجتمع حر، وأنه يقصد بهذا التعبير مجتمع ينظم إطاراً منسجماً تستطيع أن تجد فيه الروح الحرة لكل فرد من أعضائه تعبيرها الكامل.

والمجتمع الحر هو هذا المجتمع الذي يعترف بالقيمة العليا للشخص الإنساني ويفهم جميع النظم الاجتماعية - والدولة - على أنها مسخرة لخدمة الفرد وليست سيدة له»^(١). فالأمر الهام في التقرير هو أن مبدأ سيادة القانون ليس سوى المظهر القانوني لقيم ومثل عليا تعتقها دول العالم الغربي، وهذه القيم والمثل تركز أساساً على كرامة الإنسان وقيمه وأنه أسمى من كافة النظم في المجتمع. وإذا كان وضع مبدأ الشرعية يتطلب أساليب قانونية خاصة تعالج التفاصيل، فإنه يتطلب التمسك بالآثار القانونية للدول الديمقراطية الكبرى ومنها: مبدأ سيادة الشعب وكفالة الحريات والفصل بين السلطات وإخضاع الإدارة للقانون، وكفالة حيدة القضاء واستقلاله في رقابته لكافة تصرفات السلطات العامة. وقد لخص «التقرير» وجهة نظر واضعيه بقوله:

أ- «إن مبدأ الشرعية أو سيادة القانون هو تعبير مناسب أو ملائم للتعريف من جهة بالمثل العليا، ومن جهة أخرى بالخبرة القانونية العملية التي يتفق عليها رأي جميع رجال القانون في جزء كبير من العالم، وإن كان هذا الاتفاق لا يزال جنيناً وغير متميز نوعاً.

ب- يرتكز مبدأ الشرعية على مثل أعلى مزدوج يفترض أن كل سلطة في الدولة تتبع من القانون وتمارس اختصاصاتها وفقاً للقانون، وهو يفترض أيضاً أن القانون نفسه يرتكز على مبدأ أسمى هو احترام شخص الإنسان.

١- د. عصفور: سيادة القانون ص ١٠.

ج- تظهر خبرة رجال الفقه أن مبادئ معينة ونظماً معينة وإجراءات معينة ضرورية لتحقيق المثل العليا التي تكون أساس مبدأ الشرعية.

بيد أن الفقهاء يعترفون بأن هذه المبادئ والنظم والإجراءات لا تكون مجموعاً جامداً، وأن أهميتها النسبية يمكن أن تتغير من دولة إلى أخرى.

د- إن مبدأ الشرعية يمكن أن يعرف على أنه يعبر عن المبادئ والنظم والإجراءات التي لا تتطابق دائماً وإن تشابهت في عدد من النقاط، وهي التي تكتشف ضرورتها الحيوية لحماية الفرد ضد استبداد الحكومة والسماح له بأن يتمتع بكرامته الإنسانية^(١).

لكن ما قيمة هذا الكلام لا سيما في انصرافه على الشعوب غير الغربية؟ ألم يسفر القناع والخداع عن وجه أمريكا بغزوها المشؤوم لعاصمة العروبة بغداد، أليس كل الأقوال التي قيلت وتقال عن القانون الدولي حبراً على ورق؟؟

فسيادة القانون معلقة على واجب خلقي، في حين أن القاعدة القانونية تتميز عن القاعدة الخلقية بأنها تنفذ إكراهاً، ولذلك كان ميثاق حقوق الإنسان الدولي مجرداً من القيمة القانونية، فهو على حد تعبير المسز «روزفلت» - إعلان عن المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان التي لا يجوز التنازل عنها، وإنه مثل أعلى يجب أن تجاهد جميع الأمم في سبيل تحقيقه.

وهذا هو السبب في أن المندوب البلجيكي امتنع عن أن يعطي الميثاق قيمة أكثر مما أعطته الجمعية العمومية، كما امتنعت تسع دول عن التصويت عليه، وكان هناك اتجاه إجماعي على رفض إعطائه قوة قانونية^(٢).

ويقول الأب بوليه: إن سيادة القانون معنى متغير، ولذلك فإن الذين تصوروه معنى مستقراً بنوا تصورهم على أساس فكرة الحقوق الطبيعية، إذ لما كانت هذه الحقوق خالدة، فوجب أن يكون القانون المرتكز عليها واحداً في جميع الأزمنة وفي جميع الدول وبالنسبة لجميع الشعوب.

وقد رفض معظم الفقه الغربي هذا النظر ومن ذلك ما ذكره «ديجي»، حيث قال: «إن حكم القانون في تطبيقه العملي قد تغير وسوف يتغير بتغير أشكال التضامن

1- le princip de la legalite dans une societe libre rapport sur les travaux du congres international de jurists tenu a new Delhi (janvier 1959) 200-207.

٢- د. عصفور: سيادة القانون ص ١٢.

الاجتماعي، وسيادة القانون كما نفهمها ليست مثلاً أعلى وقاعدة مطلقة يجب أن يسعى الناس إلى الاقتراب منها كل يوم، وإنما هي قاعدة مختلفة ومتغيرة، ودور الخبير القانوني هو أن يحدد أي قاعدة قانونية قد واءمت نفسها تماماً مع تركيب المجتمع.

وقال: «إن فكرة قيام مثالي مطلق يكون واحداً في جميع الأزمنة والدول غير علمية، فالقانون هو نتاج تطور بشري، وهو ظاهرة اجتماعية لنظام يختلف عن الظواهر الطبيعية»^(١)...
فالقانون ثمرة اجتماعية لمجتمع يسعى إلى كفالة أمنه والتعبير عن وحدته، وفي مجتمعنا الدولي المعاصر المقسم شيعاً لا يمكن أن يكون تعبيراً عن وحدة، بل يجب أن يكون وسيلة من وسائل التعايش بين نظم مفروض بها أن تكون متباينة ومتغايرة.

وقد تساءل الأب «بولييه» عن التراث المشترك الذي أشار إليه التعريف ومما يتكون نظام حمايته، وهل تتحقق هذه الحماية بصفة فعالة؟ وأي دولة توفر هذه الحماية لجميع المواطنين، دون تفرقة من حيث العنصر أو الرأي أو الطبقة الاجتماعية؟ بل هل هناك دولة مبرأة من أي لوم في هذا الخصوص؟ وأين وبأي الوسائل كفلت حقوق المواطنين عملياً ضد التدخل التعسفي من جانب الدولة؟

يقول الأب بولييه: إننا عندما نتحدث عن «كرامة الإنسان» نترك نطاق القانون ونلجأ إلى فكرة خلقية، ومعنى ذلك أن مؤتمر «أثينا» لم يفعل أكثر من أن يستقر على مبادئ اعتبرها مشتركة بين البشر كلهم، في حين أنها في الحقيقة مجرد التزامات خلقية، وهو يرتفع بها إلى درجة مبادئ ثم يدين تلك الدول التي ترفض الاعتراف بها، ويصمها بالمروق من القانون العام، وفضلاً عن ذلك يصور «حكم القانون» على أنه أمر مجرد يدفع رجل القانون إلى نزاع يتجاوز نطاق القانون *meta-juridique*، كما أنه يخلق هوة بين المجتمعين الغربي «الذي يبني على الملكية الخاصة» والشرقي (الذي يرسم خططه وبرنامجه على أساس الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج)، وهذان المجتمعان يقيمان نظامين قانونيين متعارضين من حيث الوسائل الفنية لكفالة الحرية الفردية، والخيار بين الوسيلتين لم يعد مسألة قانونية، كما أن فرض هذا الاختيار يخرجنا من نطاق القانون إلى نطاق متغير هو النطاق السياسي، ولذلك تؤدي هذه الفكرة المجردة إلى تناقض لا محيص عنه، فهي قد خلعت طابعاً جامداً على التزام خلقي له طابع الدعاية وبعيد تماماً عن الدراسة الموضوعية للقانون»^(٢).

١- د. عصفور: سيادة القانون ص ١٣.

٢- المرجع نفسه، ص ١٤.

وعلى الرغم من اختلاف النظم الديمقراطية فيما بينها اختلافاً كبيراً في تحديد مدلول معنى سيادة القانون، فإنها تدعى قيام هذا المعنى الموحد، وتوثم النظم القانونية الأخرى ولا ينكر الأب «بوليه» قيام معنى مشترك لسيادة القانون بين النظم الديمقراطية المختلفة هو وجود قوة تحد من استبداد الدولة، وذلك بتقرير مسؤولية كل هيئة من هيئاتها أمام القانون عن طريق ضمان قانوني لحقوق أساسية للإنسان، وحماية هذه الحقوق عن طريق هيئة قضائية مستقلة، ومع ذلك فإن ما تختلف فيه النظم الديمقراطية هو أمر جوهري تماماً لأنه يتصل بتحديد طبيعة هذه الحقوق:

فالحقوق التي يقيمها التصوير الإنكليزي في وجه سيادة البرلمان هي في الحقيقة التزامات خلقية غير مكتوبة، طالما أن المسلم به أن سيادة البرلمان غير محدودة. أما الحقوق في التصوير الأمريكي فتبدو وضعية طالما أن دستوراً مكتوباً يكفلها وترعاها محكمة دستورية تستطيع أن تطرح جانباً أي قانون غير دستوري. وهذا الاختلاف في تحديد طبيعة الحقوق ينعكس على أوضاع النظم القانونية الديمقراطية.

فالتصوير الإنكليزي أدى إلى اعتبار الحرية مجرد التزام خلقي غير قانوني.. والتصوير الأمريكي يؤدي إلى إحداث شلل يهدد السلطة السياسية وإقامة حكومة القضاة، والنتيجة في الحالين أن الحقوق الطبيعية أو الدستورية (التي تدعى الديمقراطيات أنها تقف قانوناً في وجه المشرع) لا تكون في العمل سوى التزامات خلقية، وأن «سيادة القانون» هي مجرد التزام خلقي، ذلك أن الفقهاء الديمقراطيين الحديثين يرجعون هذه السيادة إلى فكرة المصلحة العامة التي هي الأساس الذي تقوم عليه الحقوق الطبيعية^(١٧). وينتهي الأب جان بوليه من انتقاده لوجهة النظر الغربية في سيادة القانون إلى القول بأن الأفق الغربي يرد حقوقاً متباينة الطبيعة إلى مصدر واحد هو «المصلحة العامة»، ومعنى ذلك أن المضمون الحقيقي والواقعي للحرية تحدده امتيازات السيادة، وأن مؤدى ذلك فعلاً أن تكون الحقوق الفردية كلها مطالب مجردة من أي معنى قانوني، إذا لم تساندها سلطة الدولة لحمايتها.

فالسطة هي المرجع الأول والأخير في قيام الحرية وتحديدها، فعلى أي أساس إذاً يمكن أن يزعم أن أوضاع السطة في الديمقراطية المعاصرة قد غايرت أوضاع السطة في غيرها من النظم^(١٨)؟

١- د. عصفور : سيادة القانون ص ١٧.

2- Abbe jean Boulier: the law above the rule of law 1958 P4-6 & P27-29.

لكن هل إن سيادة القانون وهم أم حقيقة؟؟؟

منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر سادت في أوروبا فكرة مثالية تصور العلاقات على أنها علاقات قانونية. فلقد كان المذهب الحر يحلم بأن يحيل السلطة إلى نظام قانوني، وكان يمكن أن يسود حكم القانون كل المجالات لو أن حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كانت مجرد نظام من العلاقات القائمة على العقل وهو فرض غير صحيح، ولذلك كان من المحتم أن يستمر النزاع بين العنصر غير العقلي وهو السلطة، وبين العنصر العقلي وهو القانون^(١).

وعلى العكس من ذلك فقد رأينا النظام السوفيتي ينظر نظرة أخرى إلى السلطة، فالسلطة عنده واقعة مادية لا يحكمها قانون.

أما النظام الديمقراطي فقد تصور أنه أزال النزاع بين السلطة والقانون بشعار أسماء «سيادة القانون» أو الحكومة في ظل القانون» أو «الشرعية» أو «دولة القانون».

والواقع أن فلسفة النظام السوفيتي كانت تؤمن بالطبيعة الخيرة للسلطة الاشتراكية، وأن هذه السلطة لا تحكم بذاتها، وإنما يسيرها آدميون ذوو مصالح وأطماع وانحرافات.

أما الديمقراطيات الغربية فإنها وإن آمنت نظرياً بإخضاع السلطة للقانون، إلا أن التطبيق أظهر أن قبضة السلطة الحديدية قد غلفت بقفاز من حرير، وأن الفاحص المدقق يرى بنفسه كيف تبتد وهم خضوع السلطة للقانون، بما يراه من صراع قائم ومستمر بين السلطة والقانون.. ولهذا الصراع صور متعددة أهمها:

هل تقيد الدولة في أعلى مستوياتها بحقوق طبيعية للإنسان؟

هل تكفل «سيادة القانون» حقاً في الديمقراطيات التي أخذت بنظام الرقابة

القضائية على دستورية القوانين^(٢)؟

هل تفني الضمانات السياسية عن الضمانات القانونية في مواجهة مشرع مطلق

السلطان كالبرلمان الإنجليزي؟

كيف حلت الديمقراطيات الغربية الصراعات السابقة؟

١- مؤلف «ماسون» «الأمان من خلال الحرية» ص ٥.

٢- د. عصفور الحرية في الفكرين الغربي والاشتراكي ص ٢٢٨.

على الرغم من أن للإنسان حقوقاً يستمدّها من آدميته، كما أفصحت عن ذلك فلسفة القانون الطبيعي، فإن الوضع الفعلي للديمقراطيات الغربية يناهض هذه الدعوة مناهضةً تامةً في كل من إنجلترا والولايات المتحدة وفرنسا^(١). ففي إنجلترا بذلت محاولة فقهية وقضائية لاستكشاف قانون أساسي يقيد عمل المشرع، هكذا أكد اللورد «توماس كوك» وجود قانون أساسي تلتزم به السلطة التشريعية، ويقوم القضاء على حمايته بتقرير بطلان كل قانون يتعارض مع أحكامه. وقد قرر في مؤلفه «النظم»: «تضمن العهد الأعظم عدداً من المبادئ والقواعد الأساسية التي ترتبط مباشرة بفكرتي الحق والعدل، وأن مبادئ الشريعة العامة تضمنت بدورها مزيداً من التعبير عن هذه المبادئ العليا، ومن ثم فإن العهد الأعظم، وقواعد هذه الشريعة العامة تعتبر القانون الأعلى للبلاد، وتعد بالتالي قيداً على سلطات الملك والبرلمان». ومن جانب آخر ذهب اللورد «هاربختون» مذهباً أقل غلواً إذ نادى بأن يكون الدستور القانون الأعلى الذي يقيد الهيئة التشريعية على النحو الذي يفهم به الأمريكيون فكرة الدستور^(٢).

بيد أنه لم يتوفر للرأيين النجاح، وقد تأكدت في العمل سيادة البرلمان، وهي سيادة أقربها القضاء الإنجليزي.

حقيقة أنه قد شاع «كوك» بعض القضاة والفقهاء، إذ قرر القاضي «هوبارت» أنه لو صدر قانون حتى عن البرلمان مناهضاً للعدالة الطبيعية، يجعل من الشخص قاضياً في مسألته الخاصة، فإنه يكون باطلاً.. كما أكد «بلاكستون» في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أن أياً من القوانين البشرية لا تعد ذات قيمة على الإطلاق إذا كانت مناهضة «للقوانين الطبيعية».

مقررًا: «أن قانوناً صادراً عن البرلمان لا يستطيع أن يرتكب خطأً وإن كان يمكن أن يفعل أشياء عديدة تبدو غريبة تماماً».

١- د. المحامي عبد الحكيم حسن العلي الحريات العامة ص ٩٨ وهو يؤكد أن النظام الإسلامي مبني

على أساس رقابة القضاء على دستورية القوانين.

٢- الدكتور احمد كمال أبو المجد الرقابة على دستورية القوانين في الولايات المتحدة الأمريكية والإقليم المصري رسالة دكتوراه، مكتبة النهضة ٩٦٠.

وفي سنة ١٨٧١ حكم القاضي «ويليز» في قضية لي ضد شركة بودو تورينجتون للسكك الحديدية: «إن تصرفات البرلمان هي قوانين الدولة، ولن نضع أنفسنا من البرلمان موضع محكمة استئنافية».

وقد اضطرت الأحكام الحديثة على هذه الوثيرة^(١). وفي الولايات المتحدة الأمريكية: بذلت محاولات لإسناد الحريات الواردة في الدستور إلى مصدر أسمى هو إعلان الاستقلال الذي يضرب بجذوره في فكر القانون الطبيعي. فلقد قيل إن إعلان الاستقلال سنة ١٧٧٦ والمصادر المادية الأخرى للدساتير الأمريكية المكتوبة في القرن الثامن عشر تستمد من المعتقدات القائلة بأن ما نضعه من تأكيدات وأوامر ليست سوى إعلانات عن مبادئ القانون الدستوري الطبيعي المستخلص من طبيعة الحكومة الحرة، وإن القانون الطبيعي هو أساس جميع الدساتير، وأنه كامن في فكرة الحكومة ذات السلطات المحدودة، وتتبع هذه المعتقدات عن أفكار «لوك» في إنجلترا، وعن أفكار مونتيسكيو وجروسيسوس من القارة الأوروبية.. ومما قاله الأخير: «إذا أصدر الأشخاص الذين يحوزون السلطة أوامر مناهضة للقانون الطبيعي أو المبادئ المقدسة، فإنها لا يجوز أن تنفذ».

بيد أن التطور المتأخر من مساساً جسيماً هذه النظريات الأمريكية المبكرة في الحقوق، وهناك أحكام أخرى ناهضت بالفعل ذات الافتراضات لأي أفكار عن القانون الطبيعي، فلم تقبل المحاكم القضائية الأمريكية أن يكون إعلان الاستقلال مصدراً قانونياً للحقوق الفردية بمعنى أن يكون محلاً لتطبيق قضائي، على الرغم من أن إعلان الاستقلال مرحلة هامة في التاريخ الطويل الذي يرجع إلى «العهد الأعظم»^(٢).

وتتردد صيحات من وقت لآخر تنادي بأن الثورة الأمريكية ثورة قانونية، من ذلك التقرير المبدأ الذي نادى به اللورد كوك في أحكامه من أن تشريعات البرلمان تكون باطلة إذا تعارضت مع قواعد الحق والعدل أو مست الحقوق الطبيعية للمواطنين الإنجليز^(٣)، وجدير بالملاحظة أن فكرة الحقوق الطبيعية لا تثار إلا بمناسبة التشريعات الاجتماعية التي تحاول وضع قيود على الملكة الخاصة.

١- مؤلف «هو فيليبس» المرجع السابق، ص ٤٠، ٤١.

٢- التقرير الذي وضعته نخبة القانونيين الأمريكيين

٣- الدكتور أحمد كمال أبو المجد المرجع السابق، ص ١٦٦.

- أما في فرنسا: فقد ثارت مشكلة تقييد السلطة بحقوق طبيعية للإنسان في صورة أخرى، هي صورة القيمة القانونية لإعلانات الحقوق.

ولقد أوضحنا موقف مجلس الدولة الفرنسي في هذا الشأن، فهو يقطع في نفي تقييد المشرع بهذه الإعلانات، وكل ما أثبتته للإعلانات من قيمة وضعية قيّد به التصرف الإداري وحده تحت اسم «المبادئ القانونية العامة».

وإذا كان الأمر كذلك فقد كان طبيعياً أن ينكر القضاء حقه في إخضاع السلطات المؤسسة أو الحكومات الثورية أو الفعلية لقاعدة قانونية ما، حتى لو كانت هذه القاعدة من صنع هذه السلطات^(١).

لكن هل تكفل الرقابة الدستورية سيادة القانون وهل تقطع نتائجها بأن تتمخض إعلاءً حقيقياً للقانون؟ أم أن وراء هذا الوهم القانوني اعتبارات سياسية واجتماعية طاغية؟ لقد أكد كبار القضاة الأمريكيين «أن الأسس الحقيقية للحكم القضائي هي اعتبارات سياسية ومنفعة اجتماعية، ومن العيب افتراض أنه يمكن التوصل إلى هذه الحلول بالمنطق والقواعد العامة للقانون التي لا يتنازع فيها أحد»^(٢).

ولقد فضحت كثير من الأحكام الهامة الصادرة عن المحكمة الاتحادية العليا في قضايا الحريات والملكية النوازع السياسية للعمل القضائي الذي يوصف في الدول الأنجلوسكسونية بالحيدة والاستقلال!

- فهل تجدي الضمانات السياسية في مواجهة البرلمان الإنجليزي؟
وإذا كان نظام الرقابة القضائية على دستورية القوانين يتمخض نظاماً سياسياً في طبيعته ونوازعه، وبالتالي لا يحقق ضماناً قانونياً جدياً، فهل كان النظام الإنجليزي بما يوفره من ضمانات سياسية أكثر توفيقاً في حماية الفرد؟
يكفي أن نقرر ما أشار إليه الفقهاء الإنجليز من أنه على الرغم مما هو مقرر في انكلترا من أن المحافظة على النظام وتنفيذ القانون يعد في مجموعة مسألة داخلية في نطاق الشريعة العامة، غير أن ما أضافه البرلمان من نصوص تشريعية عديدة، قد أضفى على البوليس سلطات واسعة كما خلق جرائم جديدة^(٣)، وهو ما يدحض وجهة النظر

1- c. e vincent. Sirey 1945- 3 p54 note chortier

٢- د. عضفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٢٤٩-٢٥٦.

3- keir and lowson: cases in constitutional law. ٤٠٠-٤٠٢. الطبعة الثانية سنة ١٩٥٣ ص

القائلة بأن الضمانات السياسية أو ضمانات النظام الديمقراطي تعني عن ضمانات قانونية أخرى. فضلاً عن ذلك فإنه لا يجوز التحدث بدهاءة عن الضمانات السياسية في نظام اجتماعي يقوم على الاستغلال.

البند الحادي عشر - المضمون الاجتماعي لمبدأ سيادة القانون:

هل يجوز في تقييم سيادة القانون إغفال دور العوامل الاجتماعية والطبقية في نشأة المبدأ، وفي تطبيقه تطبيقاً سليماً، فهذا المبدأ لم يكن ثمرةً للفكر المجرد، وإنما ثمرة صراع طبقي سواء في إنكلترا أو في فرنسا أو في ألمانيا أو في الولايات المتحدة الأمريكية: ففي إنكلترا كانت سيادة القانون تعني سيادة البرلمان، وقد قصدت الطبقة المتوسطة أن تحمي بذلك حريتها الاقتصادية، بوضع سلطة التشريع في أيدي ممثليها، وفي فرنسا كانت الترجمة الواقعية لمبدأ سيادة الأمة^(١)، هي كفالة سيادة التشريع بوصفه المعبر عن الإرادة العامة...

وما كان المشرع سوى البورجوازية التي رسمت مقدماً في المواثيق الدستورية طرق المستقبل لحكمها السياسي.

وفي ألمانيا وبسبب ضعف الطبقة المتوسطة اتخذ مبدأ سيادة القانون صورةً مغايرةً هي محاولة إقامة حواجز أمام سيادة السلطة التشريعية. وفي الولايات المتحدة الأمريكية ضمن الدستور الأمريكي حواجز وموازنات تحول بين الجماهير وبين المساس بحق الملكية.

وإذا كانت هذه الحواجز قد بررت بتوقي الطفيلان السياسي للأغلبية، إلا أن الحقيقة كما كشفها «بيرد» وغيره هي أن المقصود هو كفالة الملكية التي تعد ثمرة لعدم المساواة.

البند الثاني عشر - الأبعاد الشاملة لمبدأ سيادة القانون:

لا المصدر الطبقي ولا الجوهر السياسي لهذا المبدأ، يزعمزع الإيمان بأن صون كرامة الإنسان وحماية حرياته هي الأساس العميق لكل شرعية.

فلهذا المبدأ أبعاد قانونية وسياسية واجتماعية وخلقية^(٢)، ولئن اتخذ مظهراً قانونياً إلا أنه سياسي في جوهره ولا يمكن تطبيقه إلا في نظام اجتماعي لا تسيطر عليه

١- د. عصفور الحربية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٢٣٢ وما بعدها وراجع ما كتبناه عن

سيادة الأمة وسيادة الشعب

٢- المرجع نفسه، ص ٢٣٢-٢٥٦.

طبقة تسخر النظامين السياسي والقانوني لمصلحتها ، وهو أخيراً لن يحترم إلا إذا آمن الذين ييدهم السلطة أنهم وكلاء عن الأمة في تسيير شؤونها وبالتالي فهي صاحبة الحق في تقرير مصيرها ، ولكل إنسان حق أصيل في الحرية والكرامة وفي المشاركة في تقرير مصير أمة.

بيد أن نظرة واقعية لسيادة القانون لا تغفل الطبيعة الحقيقية للسلطة ، التي تميل إلى التوسع ، فهي متحفزة للدفاع عن نفسها ، وهي في سبيل البقاء قد تتوهم أخطاراً تهددها ، ولهذا السبب ليس من المتصور أن توجد سلطة «خيرة» بطبيعتها تشعر ذاتياً بواجبها في الخضوع ، وإنما تقبل الخضوع إذا وجدت في المجتمع القوة التي تفرض عليها . ذلك إن أسطورة جانوس تدل بأن له رأساً مؤلفاً من وجهين الواحد يفتح بالضيء والآخر بالظلمة ، ومهمة الشعب أن يكافح كي يمتلئ الوجه المظلم للسلطة العربية بالضيء تعبيراً عن الحكم الصالح الذي هو الشعب.

وليس هناك أفضل مما اهتدى إليه الفكر الإنساني الحر في اعتباره القانون هذه القوة التي تمثل الشعب الحرص على حريته وكرامته^(١) ..

تقويم مبدأ سيادة القانون

ذكر الفقيه Roubier أن القيمة الاجتماعية الأولى للقانون هي الضمان القانوني: la securite juridique ، وأنه إذا اختفت هذه القيمة فلن توجد قيمة أخرى^(٢) . وذكر الفقيه Ripert أن القانون فقد غايته الأساسية في تحقيق الاستقرار ، وهو يعاني أزمة عميقة أسماها انهيار القانون ، لأن الظلم هو فوضى ذهنية وأدبية تنطوي على القسوة^(٣) .

فالقانون يجب أن ينظر إليه من الزوايا الآتية: الحرية - حقوق الجماعة - المثالية - التطور التاريخي^(٤) .

فهل حقق القانون هذه الغاية ، أم أنه يسير في طريق الهاوية ، طريق السقوط والانهيار حسب تعبير الفقيه: Ripert ، أم أنه ارتد إلى أسفل سافلين مصداقاً لقوله تعالى

١- د. عصفور : سيادة القانون ص ٢٥.

٢- د. عصفور : مذاهب المحكمة الإدارية العليا في التفسير والابتداع ، القاهرة ، ج ١ ، ٩٥٧٧ المطبعة العالمية ، ص ٣٢٦ و ٣٧٩.

3- G. Ripert la declin du droit 1944.

٤- د. عصفور مذاهب المحكمة الإدارية العليا ص ٣٩٣.

في سورة التين؟ وما أكدّه الرسول (ﷺ) في حديث رواه الصحابي الجليل الأواه المنيب أويس القرني حيث صور لنا هذا الحديث «المقت» كارتداد الإنسان وسقوطه. نعتقد أن القانون يجب أن يحقق الرحمة، قال ابن القيم الجوزية: الشريعة عدل كلها رحمة كلها، فالقانون الإسلامي ينظر المدين قال تعالى: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة...»^(١).

فأين نحن من القانون الروماني الذي كان يجيز للدائن، أن يقطع من لحم المدين.

الفرع الرابع - أزمة الحرية في الحضارة الغربية من منظور قانوني:

هذا البحث أدخل في المسائل الحضارية، وهو يتناول جوانب عديدة: اجتماعية، وثقافية، وخطية، وعقلية، ونحن سنبحث ذاك العنصر القانوني، بل بعض جوانبه الدينامية الحركية ممسكين عن الجوانب المدرسية التفصيلية.

نحن لا ننكر أن مغامرة الروح الإنسانية للحضارة الغربية في مظهرها العقلي عظيمة وجليلة، وهي تحقّق فوزاً كبيراً يصدّم العقل حيال هذه التحققات المجيدة، ولكن مقابل ذلك نلمح شحوباً مريعاً في عالم القانون لا سيما فيما يتعلق بحقوق الشعوب على الغرب الذي بلغ أسفّل سافلين في دكّه عاصمتنا بغداد واعتدائه على ثقافتها وحرمتها وكرامتها.

وستعامل مع بعض جوانب هذه الأزمة في انعكاساتها على القانون والحرية.

المطلب الأول - اهتزاز مبدأ توازن السلطات ومسألة تضخم السلطة التنفيذية وتغولها على الحريات:

لا حاجة للقول بأن انهيار الكثير من الأصول الديمقراطية التقليدية نتيجة تضخم السلطة السياسية لم يعد أمراً منكوراً أو مجهولاً في الأوساط الغربية، فلقد ضعف دور الهيئات التشريعية المنتخبة في حماية الحريات وأوضاع النظام الديمقراطي نفسه، وصارت البرلمانات تابعة للحكومة التي تتكون من الحزب الغالب (أو الأحزاب المؤتلفة)، وساد طغيان، الأحزاب السياسية نفسها حيث تركّزت سلطاتها في بيروقراطية من الساسة المحترفين لا تبالي كثيراً بالمبادئ بقدر اهتمامها بالمصالح العاجلة، ولم يعد مبدأ الفصل بين السلطات - الذي كان من قبل دعامة أساسية للديمقراطية والحرية - يعبر عن واقع،

١- سورة البقرة: الآية ٢٨٠.

وإنما زالت الحدود الفاصلة بين القانون (الذي كان يعبر عن الإرادة العامة) وبين القرارات الإدارية العادية، كما زالت الحدود الفاصلة بين الحكم القضائي والحكم الإداري (أو التشريعي في بعض الأحيان) نتيجة انحصار الإدارة أو البرلمان ولائي القضاء⁽¹⁾.

هذه المظاهر المؤسفة كانت محل دراسات فقهية كثيرة، ولكن الذي لم يؤصل ويحلل هو الأوضاع المناهضة للحرية التي قامت في الديمقراطيات الغربية نتيجة لتطرفها في وقاية نظامها الاجتماعي، وتستطيع التذليل بأن «وقاية النظام الاجتماعي هي أهم الأسباب التي تقيم هوةً صحيحةً بين الفلسفات السياسية وبين تطبيقها.

وإذا بدت هذه الظاهرة غريبة وشاذة عند من يعتبرون الديمقراطية فلسفة ميسامية تناهض بالحرية، فهي تعد أمراً طبيعياً عند من يدركون حقيقة الديمقراطية وأنها فلسفة اجتماعية في المقام الأول ارتبطت في نشأتها وفي نموها بنظام اجتماعي رأسمالي بل واستعماري.

فلقد كانت أصرق الديمقراطيات أصرق الدول في الآء، تعمار، ومن الطبيعي أن تدافع هذه الفلسفة الاجتماعية عن الاستقلال في الداخل والخارج على حد سواء، بإعطاء الأولوية لحقوق رأس المال، على حقوق الإنسان.

هذه حقيقة هامة يجب أن توضع موضع الاعتبار عند تقرير الإجراءات العنيفة التي تواجه بها ديمقراطيات الغرب الدعوات المنادية بتحرير الإنسان من سيطرة رأس المال، فكل دعوة تناهض النظام الاجتماعي الرأسمالي أو تطالب بالحد من سيطرة رأس المال، تكفر بواج يحارب تحت مسميات شتى منها الإرهاب وغيره.

والواقع أنه في بداية الانطلاق الغربي اختلطت فكرة الشرعية بفكرة سيادة القانون، فالقانون في معناه الشكلي هو مصدر وأساس النظام القانوني، وما يتفق مع القانون (المصدر عن البرلمان) يكون مشروعاً، وما لا يستند إلى القانون يكون غير مشروع. وقد كانت هذه الأفكار نتيجة لقول روسو بأن القانون تعبير عن الإرادة العامة،

«la loi expression de la volonté generale»

وكان لهذه النظرية أكبر الأثر في فقه الثورة الفرنسية، وكان يرددها سيزر Sieyès فقيه الثورة الفرنسية الذي لعب دوراً أساسياً في صياغة دساتير وقوانين الثورة.

١- د. مصطفى الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٣٤٤، د. عبد الحكيم حسين العلي:

الحرية العامة ص ١٣.

وتأسيساً على نظرية القانون تعبير الإرادة العامة، تقرر مبدأ سيادة القانون، أو سمو العمل التشريعي الصادر عن البرلمان، وأحيطت أعماله بهالة من القدسية والاحترام منعت كل رقابة على دستورية القوانين في فرنسا، وأصبح القانون الصادر عن البرلمان المصدر الرئيسي والمركزي لجميع القواعد القانونية الملزمة التي تتبع كلها منه، وأصبح كل نشاط في الدولة خاضعاً خضوعاً شاملاً للقانون، واقتصر النظام الفرنسي في بداية الأمر على تفسير مبدأ الشرعية تفسيراً ضيقاً محدوداً جعله مرادفاً لمبدأ سيادة القانون بالمعنى السابق⁽¹⁾.

ومن نتائج هذه الفكرة انفراد البرلمان وحده بتقرير القواعد التنظيمية العامة، بحيث لا يكون للسلطة التنفيذية إلا اتخاذ القرارات والإجراءات الفردية اللازمة للتنفيذ، ونتيجة ذلك فالثورة الفرنسية لم تفرق بين القانون الشكلي والقانون الموضوعي، فالقانون *la droit* هو القانون *la loi* الصادر عن السلطة التشريعية.

فلقد كان مونتسكيو يرى عدم إلزام المواطنين إلا تطبيقاً لقواعد عامة مجردة موضوعية سلفاً، متعاً للمحكّم والاستبداد، وضماناً الحرية والعدالة، وتحقيقاً لمبدأ الشرعية، وحتى تستقر الأوضاع القانونية⁽²⁾.

كذلك كان روسو صاحب نظرية القانون تعبير الإرادة العامة لا يعترف بوصف القانون إلا حينما تتحقق العمومية⁽³⁾.

وقد كان من نتيجة انفراد البرلمان بعمل القانون أن انصرفته الثورة الفرنسية على السلطة التنفيذية سلطة وضع اللوائح، فالسلطة التنفيذية تقتصر على تطبيق القوانين على الحالات الفردية.

ولكن هذه الفكرة كانت خيالية، وسرعان ما تبين ضرورة العدول عنها والاعتراف للإدارة بحق إصدار اللوائح نظراً إلى استحالة استيعاب القانون لجميع الحالات، وعجزه عن مواجهة الكثير من الأمور، وتبين أن المشرع لا بد أن يترك مجالاً ولو محدوداً للسلطة التنفيذية، تمارس فيه قدراً من الاختصاص التقديري، وتتمتع فيه بشيء من الحرية.

1- Charles eisenmann. Le droit administrative et principe de legalite, etudes et documents du. C. E. F. 1957. p. 25 et.5.

2- د. ثروت بنوي: تدويع القرارات الإدارية ومبدأ الشرعية، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٤٨ ص ١١.

3- Jean Jacques chevallier, les grandes oeuvres politiques librairie Armand colin, paris, 1952, p. 154: (il ny a loi que lorsque la matier sur laquelle on statue est generale comme la volonte qui statue).

والحقيقة فقد أدى اتساع مجالات النشاط العام في الدولة الحديثة إلى عدم إمكان الاكتفاء بالقانون الصادر عن السلطة التشريعية مصدراً وحيداً للقواعد القانونية، وإلى ضرورة الاعتراف للإدارة ولأجهزتها الفنية المتخصصة بحق التشريع التي يعجز عن جهته ممثلو الأمة، إذ قد تطرأ ظروف استثنائية تقتضي تنظيماً سريعاً لا يحتمل التأخير، وتتطلب إجراءات تتخذها السلطة الإدارية بما لها من قدرة على سرعة الحركة، على عكس البرلمان الذي لا يكون في حالة انعقاد مستمر.

وكان للتقدم الهائل في شتى فروع العلوم والمعرفة، والأخذ بالأساليب الفنية المعقدة أثره الواضح في تخلي السلطة التشريعية عن حقها في احتكار التشريع إلى هيئات وأجهزة أقدر على تنظيم بعض الأمور الفنية.

وقد كان للتحول الاشتراكي في كثير من الدول المعاصرة أثره الكبير في هذا المجال فقد ساد التنظيم السياسي المعاصر مبدأ التدخل، ودالت دولة المذهب الفردي الحر الذي كان يضيّق من نطاق النشاط العام، وأخذ مبدأ الفصل بين السلطات مدلولاً جديداً يختلف عن المدلول الذي ساد في ظل المذهب الحر^(١)، ولم يعد مكان للتفرقة التقليدية الجامدة بين التشريع والتنفيذ^(٢)، وكما يقول الأستاذ رينه كاستان: «الحكومة لم تعد تعني مجرد تطبيق القوانين القائمة، وإنما أصبحت تعني توجيبه التشريع نفسه، أو هي باختصار التنظيم والتشريع».

لذلك كانت الظاهرة العامة التي سادت النظم السياسية المعاصرة، هي ظاهرة انهيار مبدأ الفصل بين السلطات، وزوال الحواجز التي كانت تفصل بين أجهزة التشريع وأجهزة الإدارة وفتح الطريق أمام هذه الأخيرة لكي توسع سلطتها اللاتحجية.

فالحكومة لم تعد سلطة مساوية للسلطة التشريعية، وإنما أصبحت السلطة الأكثر فعالية والأقوى تأثيراً باعتبارها تابعة من البرلمان وممثلة للأغلبية البرلمانية^(٣).

فالديمقراطية تقوم على أساس جعل السلطة كلها بجميع مظاهرها في أيدي الشعب أو في أيدي مهنتيه، ومن ثم أصبحت الأجهزة الحاكمة المختلفة في الدولة الديمقراطية الحديثة أجهزة شعبية يتولاها أشخاص يتمتعون بصفة ممثلي الشعب،

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، طبعة ١٩٦٤، ص ٢٦٧-٢٧٠، ص ٣٠٢-٣٠٣.

٢- كيرمون Quermonne، المرجع السابق، ص ٦٠.

٣- المرجع السابق، ص ٦٣.

وما دامت أجهزة الإدارة تتمتع بالحصانة الشعبية، فلا ضير من الاعتراف لها ببعض الاختصاصات التشريعية.

وإذا كان التطور التكنولوجي قد أدى بالبرلمانات إلى التخلي عن جانب من اختصاصاتها للأجهزة التنفيذية، فهذه الأخيرة اضطلت بدورها إلى التخلي عن جانب من اختصاصاتها إلى أجهزة فنية متخصصة تقع خارج نطاق التنظيم التقليدي للسلطة التنفيذية^(١).

لكن هذا الانحراف نحو السلطة التنفيذية أدى إلى الابتعاد عن ينابيع الحركة الديمقراطية، وكأنا نسمع صدى قول المفكر المسلح الأفغاني يتردد: إذا ارتفعت عوامل الضعف، هبطت عوامل الصعود وإذا ضعفت عوامل القوة هبطت عوامل الضعف. لكن ما هي عوامل الضعف التي تغلفت في الدولة الغربية التي تجد آثارها في غزو الوضعية دولة الغربية. لا رأينا أن سبب ذلك يعود إلى الأسباب التي حملت الوضعية القانونية رضية الوضعية إلى السيطرة على هذا المفهوم في ميدان القانون.

المطلب الثاني - العفيدة السياسية ودورها في إزكاء الأزمة.

لا شك أن الكلمة الأولى والأخيرة هي للعفيدة السياسية، فهذه العفيدة هي التي زكت الحرية ورسخت أقدامها لا سيما في زواجها الوثيق بالديمقراطية، والعفيدة السياسية أقامت من الحريات حقوقاً للمحكومين في مواجهة سلطة الحاكم وهذه الحقوق إن لم تكن قد تقررت بسند أقوى - هو القانون الطبيعي - فهي على الأقل قد تقررت بنفس السند الذي يستمد منه الحاكم سلطانه، وهذا هو ما عبر عنه واضعو إعلانات الحقوق الأولى من أنها «تتعد اجتماعي، بقيم مجتمعاً جديداً يجمع أرباباً على معان جديدة»^(٢).

ومع ذلك فإن اعتراضنا الأساسي على النظرية السياسية المعاصرة هو أنها تكاد تبدأ من نقطة معينة هي: هل يمكن تصور قيود ترد على سيطرة الدولة لمصلحة المحكومين؟ وإذا أمكن ذلك فعلى أي أساس؟

ومن الواضح أن الفقهاء السياسيين يجعلون من الأمر الواقع وهو قيام السلطة أمراً مفروضاً منه لا يناقش أسامه، وربما كان الأقرب إلى طبائع الأشياء أن يثور الشك فيما

١ - د. شروت بنوي: لدرج الفرازات الإدارية ص ١٨.

٢ - راجع ما أوردناه سابقاً عن الحال المعنوية الأدبية والأخلاقية لتفوضي الإعلان الفرنسي وراي الفقيه

«ديجي» في ذلك

جعلته النظرية السياسية أساساً لتدليلها فيقال: على أي أساس يخضع الأفراد لسلطة الدولة؟

لو أننا نزعنا سلطة الحكم من الهالة التي تحاط بها ونظرنا إليها على حقيقتها، لا على أنها سلطة هيئة مجردة، بل سلطة أفراد عاديين قليلي العدد لا يميزهم عن باقي الأفراد الذين يفوقونهم عدداً، إلا وصف يطلق عليهم وهم أنهم الحكام وغيرهم هم المحكومون، لو أن الأمر وضع إلى هذه الصورة الصحيحة لكان من الواضح أن الذي يحتاج إلى تبرير ليس هو خضوع الدولة للقانون، وإنما خضوع الفرد لسلطة الدولة، أو بالأحرى خضوع الأغلبية لقلّة ضابطة تستحوذ على السلطة خضوعاً لا يستند إلا على مجرد القهر المادي.

وإذا كان خضوع المحرومين للقوة المادية مبرراً في الوقت الذي سادت هذه القوة الجماعات البدائية... فإنه لا يصلح إلى الحالة الراهنة للمجتمعات الحديثة بعد التطور الضخم الذي أصاب أسلوب التعامل بين الحكام والمحكومين، فالتطور التاريخي الطويل الذي حدث قد بلغ مرحلة اعتقد فيها المحكومون أن سلطة الحكام ليست مجرد قوة مادية، بل هي سلطة عامة تبتغي مصلحة عامة، وأن الخضوع لها ليس مطلقاً وكان هذا الخضوع بداية لقيام «دولة القانون»⁽¹⁾ المتصفة بما يلي:

1- خضوع السلطة السياسية للقانون، أو تحويلها من سلطة مادية إلى سلطة قانونية بالوسائل السلمية، وما كان للشروط التي أملاها المحكومون على حكامهم في المساوئير سوى معنى واحد هو أن الخضوع صار للدولة لا للحكام، وهذا الخضوع ليس مجرد تقبل للقهر، بل هو التزام قانوني مفروض اختياراً تقابله ضمانات تعهد سلطة الحكام باحترامها، ولئن كان الخيال قد انفتح أمام بعض الكتاب السياسيين فصوروا هذا التطور لسلطة الحكام عهداً اجتماعياً فالذي لا شبهة فيه أن هذا التصوير احتوى جزءاً من الحقيقة، وهو أن خضوع المحكومين لسلطة الحكام ليس خضوعاً مطلقاً، بل هو خضوع مشروط.

ولئن كان من المبالغة تصوير التطوير الذي انتهى بالحكام إلى الخضوع للقانون بأنه عهد اجتماعي إلا أن هذا التصوير يمكن أن يجد له سنداً في الوثائق السياسية التي تعهد فيها الحكام للثائرين عليهم بالامتناع عن تصرفات معينة، فاتخذ التحلي عن جزء من سلطاتهم المطلقة صورة تعاقدية.

1- د. مصطفى - المرجع السابق - ص 333.

بيد أن انتشار الفكرة الديمقراطية، واعتبار الأمة مصدراً للسلطات قوض فكرة العقد الاجتماعي، وما عادت الدساتير الحديثة تعبر عن معنى تعاقدي، وإنما هي تمثلت قديماً صادراً عن الشعب (صاحب السيادة) يوضع الإطار لسلطة الحكم وتوزيعها على الجهات المختصة^١.

٢- في كنف هذا التطور تأكيدت المعاني التقليدية للقانون وللحرية:

أما القانون فهو بمعناه الديمقراطي التقليدي ضرورة رضا الشعوب وإرادتها، وإذا خضع الأفراد لسلطانه، فهو خضوع اختياري لما وضعوه من ضوابط يستهدفون تحقيق مصالحهم.

وأما الحرية فقد تحدد معناها على أنها قيد قانوني يرد على سلطة الدولة المادية في القهر والإكراه تحول بين الدولة والقيام ببعض المحظورات، فإذا هي تجاوزتها رغم ذلك تجرد تصرفها من قوته القانونية، ومنذ هذا الوقت، أمكن التحدث عن الحرية بمعناها القانوني التقليدي.

بيد أن الحرية بمعنيها القانوني والسياسي تواجه اليوم أزمة قاسية، وربما كانت هذه الأزمة أكثر وضوحاً في الغرب نظراً لما أصاب جوهر فكرة القانون ذاتها من تشويه، فلقد أدى هجر النظم الديمقراطية لفكرة القانون بمعناها التقليدي إلى انهيار الأساس الأدبي الذي يمكن أن تقوم عليه فكرة الحرية.

ولذلك نرى أن هناك جانباً كبيراً من الحق فيما أشار إليه بعض الفقهاء السياسيين من أن أخطر نكسة أصابت معنى الحرية والعدالة في النظم الديمقراطية هو سيادة المذهب الوضعي، وتجريد الحرية والعدالة من أساسهما الأدبي اكتفاءً بمظهرهما الشكلي.

فلقد مهد هذا التغيير الخطير السبيل لقيام الطغيان على أساس قانوني، بعد أن أصبح القانون مجرد تعبير عن إرادة الحاكم التي تمنعها القوة.

وقد كان لهذا التفسير أثره في فكرة العدالة، التي صارت تعني مجرد التطابق مع الشرعية الشكلية، أي التطابق مع «القانون»، يضاف إلى ذلك أن الوضعية قد نبذت فكرة العدالة المجردة على أساس أنها فكرة ميتافيزيقية معدومة القيمة، كما انكسرت على العقل القدرة على اكتشاف مبادئ العدالة وانحصرت وظيفته في تحليل القانون الوضعي القائم، باعتباره وحده القانون الصحيح، وغدا معيار سلامة القانون طريقة

١- د عصفور: الحرية في الفكرين الغربي والاشتراكي ص ٢٢٤.

إصداره والقوة التي تسندة! وقد ارتد هذا التشويه لمعنى القانون والعدالة على معنى «الحرية»، فلقد كانت الحرية تعني في الأصل أن الإنسان لا يمكن أن يكره على فعل أي شيء، يناقض العقل أو الضمير، وأن معيار القانون هو عدالته، وكان المذهب الحر يعني بالحرية في ظل القانون أن الحريات حقوق طبيعية مقدسة، والقانون هو مجرد أداة.

أما معنى الحرية في ظل الوضعية فهي أن الإنسان لا يمكن أن يكره على أن يفعل أي شيء إلا وفقاً لقانون يصدر طبقاً للإجراءات المرسومة³¹، لذلك لم يعد للعبارة التقليدية «الحرية في ظل القانون» أي معنى في إضفاء الحماية على الفرد، وإنما صارت هذه العبارة تعني أن الحرية أن يفعل الفرد ما لا تكون الدولة قد حرمته³²، وبالتالي لم تعد هذه الحقوق - من الناحية الوضعية - حقوقاً طبيعية مكفولة للفرد بسبب إنسانيته، وإنما هي حقوق قانونية لا يكتسبها إلا بسبب مسئلة بالدولة، ومن ثم إذا صارت الحقوق وليدة القانون وضميرته، فإنها لا تكون حقوقاً بالمعنى الصحيح، بل هي منح أو امتيازات concession to claim لمطالب يتقدم بها الفرد وتُعترف بها الدولة، وهي تكاسيات يمكن أن تسحب أو تقيّد على النحو الذي تراه الدولة ملائماً.

ولا يخفى ما تنطوي عليه هذه النظرة الوضعية للقانون من مخاطر، طالما كانت نقطة البدء أن القانون ليس سوى إرادة السلطة الحاكمة، أو كما قال الشاعر لك الطول المرخي وثيابه باليد.

هالفقه الوضعي الذي أقر أن القوة تخلق الحق، وأن الحقوق ليست خصائص attributes يمتلكها الأفراد بفصل إنسانيتهم، وإنما هي مطالب claims ترى الدولة أن تعترف بها³³. وهذا ما أكدته Brunner بقوله: إن الدولة الجماعية هي بينسطة الوضعية القانونية في المجال السياسي، وإنما إلغاء فعلي للفكرة التقليدية والدينية لقانون الطبيعة المقدس، لأنه إذا لم تكن هناك عدالة تسمو على الدولة، فإن الدولة تستطيع أن تعلن عن أي شيء تريده على أنه قانون، وليس هناك حد يقام أمام استبدادها سوى سلطتها الفعلية³⁴. فإذا هي فعلت ذلك، في صورة نظام منطقي متماسك، فإنها بذلك تحقق الشروط الوحيد الذي تفرضه شرعية القانون من وجهة النظر الشكلية.

1- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطيين والاشتراكيين من 335.

2- المرجع السابق، ص 335.

3- Hallorell: the moral foundation of Democracy P78-80.

4- د. عصفور: المرجع السابق، ص 337.

فالدولة الجماعية هي النتيجة الحتمية للانحلال البطيء لفكرة العدالة في العالم الغربي، وهو العالم الذي يعترف بمكانة خاصة لفكرتي العدالة والحرية، كما يمثلها القانون الطبيعي.

ولقد انتقد Brenner الرأي القائل بأن الدول الجماعية مؤامرة إجرامية، لأنها في نظره ثمرة تمكثير العالم الغربي نفسه، إنها النتيجة التي ما كان يمكن تجنبها نظراً لوضعيتها، وهي وضعية مجردة من الإيمان ومناهضة للدين، وهو لذلك يرى أنه لا أمل في أن تستعيد الحرية مكانها في الفكر والنظام الغربيين ما لم تستند إلى أصلها القانون والعدالة بمعنييهما التقليديين:

فالقانون لا يمكن أن يعني القوة المادية التي تسند إرادة الحاكم فحسب، وإنما هو يعني حقوق الإنسان كإنسان، والتي لا يجوز لأي سلطة حكيم أن تمسها.
وأما العدالة فهي وحدها التي تبرز فرض سلطة الحكام على المحكومين.

وما يميز الدكتاتوريات بأنها سلطانية authoritarian، بل وتفكر أي معيار للحق، والملائمة يتكرر أن يحتكم إلى العقل والعدالة، والميزر للقانون هو مجرد أمره، وسلامة أمره لا يمكن أن تكون موضوعاً للجدل أو المسألة، ولذلك لا تعد الدكتاتوريات تجسيداً للسلطة، بل هي مظهر للقوة المجردة حيث يحل الإكراه محل الرضا في كل مجال للحياة⁽¹⁾.

المطلب الثالث - الوضعية القانونية تتأبى تقيد الدولة بالقانون

إن تقيد السلطة بالقانون مشغلة مغلقة في القدم، حتى إننا نجد بدورها في الأسطورة اليونانية التي تصور «أنتيجون» وهي تناقض مشروعية أمر الطاغية «كريون» محتكمة في ذلك إلى قانون طبيعي قائلة: «- إن قوانينك لم يأمر بها زيوس، والعقل الذي يتبوا مكانه العالي بين الآلهة بريء من قوانين البشر الظلمة، وأنا لا أعتقد أنك وأنت رجل فان تملك السلطة في أن تعلن بطلان قوانين السماء غير المكتوبة، والتي لا تتغير، فهي لم تولد اليوم أو بالأمس، وهي لا تموت، بل ولا أحد يعلم متى انتهت»⁽²⁾...

ولعل الفكر القانوني الألماني كان أول من أكد فكرة تقيد الدولة بالقانون وبلغ هذا الفكر ذروته أحررة في مذهب دولة القانون، وهي دولة لا تتمتع بسلطة مطلقة، وإنما

1- Hallorell: the Moral foundation of Democracy p. 1197.

2- د. محمد مصطفى: سيادة القانون، القاهرة، عالم الكتاب، ١٩٦٧، ص ١١٧.

مثلها الأعلى تزويد كل فرد بأقصى حرية ممكنة ، في ظل سلطة غير شخصية لقانون يتسامى على الإرادة أو الرغبة الفردية.

وقد رثب فقهاء الليبرالية على هذا التصور نتائج هامة منها :
القانون الذي يسود هو القانون الذي يستطيع العقل والضمير اكتشافه ، وهو القانون الذي يتطابق مع العدالة ويكفل الحرية والمساواة أمام القانون ، ولهذا السبب لا تعد دولة القانون مجرد صيغة قانونية أو شكلاً يكفل التطبيق المتساوي للقانون على كل فرد لكنها دولة تزود كل فرد بعدالة جوهرية تتفق وقانون أسسها وأقوى في صفته الإلزامية من أي قانون وضعي.

وسلطة دولة القانون تخضع لقيود جوهرية بجانب القيود الشكلية ، ودولة القانون هي إقامة كل فرد في وضعه الصحيح ، وهي لا تتطوي على الحكومة الدستورية ، وإنما على فكرة مثالية لا تتصور سلطة للحكم مقطوعة الصلة بمعنى العدل ، ولهذا السبب كانت تفهم القانون بمضمونه ومحتواه لا شكله أو مصدره أو قوته الإكراهية.

ولما ساد المذهب الوضعي في ألمانيا واتخذت دولة القانون طابعاً شكلياً محضاً ، تحولت دولة القانون من دولة تقيدها اعتبارات العدالة إلى دولة تنقيد إجراءات شكلية ، أو حسب تعبير هيرمان هيلر^١ إلى دولة يكون تصرف الحكومة فيها مقيداً ببعض القوانين بغض النظر عن مضمون هذه القوانين^(١).

وقد صاغ الفقيه «فردريك شتاهل» مؤسس النظرية الملكية البروسية نظرية دولة القانون في صورتها الجديدة ، على نحو يسلخ عنها أي غاية أو هدف فهي لا تلتقي أي اهتمام سواء بالنسبة لأصل القانون أم غاياته ، وإنما شكله ، وقد أشار الأستاذ «هاتويل» إلى أن أحد الأسباب التي أدت إلى هذا التطور الخطير هو تسلل الوضعية وتقويضها لأسس الليبرالية ، وتحول ألمانيا من جمهورية «فايمار» الديمقراطية إلى دولة فاشية كان في أساسه تحولاً في الأيديولوجية قبل أن يكون تحريراً في أساس النظام الاقتصادي ، بل ولا يمكن رده بصفة مطلقة إلى أسباب سياسية واقتصادية ، بل ولعل تدهور الإيديولوجية الليبرالية - التي كانت تربط القانون بمضمون متميز بالعدالة والحرية والمساواة - السبب المباشر فيما قامت به الفاشية من تعبئة فكرية للشبيبة الألمانية ، بأن القوة هي مصدر القانون والحق والحرية.

١- «هاتويل» : المرجع السابق ، ص ١١٣.

ذلك أنه وقد جمد هؤلاء الفقهاء قيم الحرية والعدالة، وسلموا بأن الدولة هي التي تصنع القانون، وإنها قادرة على أن تعطي المضمون الذي تريده، وأن هذا المضمون لا يقبل مناقشة ما أو الاحتكام إلى معايير أو قيم.

مؤدى هذا كله لتويج الطغيان بالشرعية. لقد كانت البداية إنكار وجود نظام سام، أسس من سلطات الحكام فكان من الطبيعي أن وجد الفقهاء في إرادة الدولة مصدر القانون، بدلاً من التواضع كالقانون الطبيعي وجوه العدالة^١.

١- يكفي التصريح - القول لجرير - بتقييد سلطة الدولة وهذه السلطة محدودة بالغايات التي تريدها. هذا الدليل زائف لأنه إذا كانت الدولة ذاتها، تحدد بذاتها الغاية، فمعنى ذلك أنها تحدد ما تريده.

٢- قول «لا يأتد»: إن الدولة شخص قانوني تستطيع أن تعبر عن إرادتها. ولهذا كانت قواعد الدولة أو قانونها هو القانون الوحيد، والأمر المميز للقانون هو قوته الملزمة أي شكله، وليس مضمونه وقد صرح «لا يأتد» بأن «النشاط المعين لسلطة الدولة أي حكمها لا يظهر في وضع مضمون القانون، وإنما يظهر بحسب في تزويد نص قانوني بالسلطة الإلزامية.

وبالمعنى نفسه أعلن «لينيك»: «القانون هو سلطة محدودة قانوناً، والسلطة الكامنة للجماعة أكبر من سلطتها الفعلية، ومن خلال التقييد الذاتي تكتسب سلطة السلطة القانونية».

ولقد لاقت نظريته عن التقييد الذاتي تقبلاً واسعاً بين الفقهاء الألمان، لأنه كان يقرض قيدا ما على الدولة لكنه حقيقة اعترافاً بأن الدولة غير مقيدة، وأنها لذلك سلطة متحركة، وكان هذا المذهب أرهاصاً لمذهب الاشتراكية الوطنية.

فلقد عرف السيادة بأنها «القدرة المطلقة لسلطة الدولة على أن تعطي إرادتها الحاكمة مضموناً ملزماً للكافة، وأن تحدد نظامها القانوني في كل اتجاه» - وكما قال أحد الكتاب: «إن الفاشية كانت تستطيع أن تجد بسهولة تبريراً لاتجاهاتها المطلقة المناهضة لليبرالية في تعاليم نظرية التقييد الذاتي حالما تزعم اندماج الحزب الفاشي في الدولة، واندماج الدولة في الأمة ولو كانت «واقعة التقييد» معياراً كافياً «لدولة القانون»، لمكانت الدولة الفاشية «دولة قانون»، فهي لا تعترف بأي قيد

١- د. منصور: سيادة القانون ص ١٣٠.

فردية على سلطاتها، وهي لا تعترف كذلك بحقوق فردية جوهرية، ولكن هذا ليس ضابطاً ضرورياً لدولة القانون^{١٤١}. وإن كان ضرورياً لدى الليبرالية الأميلة^{١٤٢} أن شرعية تصرف ما لا تتوقف على مضمونه وإنما على شكله، فأي شيء يمكن عمله إذا هو تم طبقاً لإجراء قانوني معين، وحتى هذا الإجراء، يمكن تغييره طالما أن إجراء جديداً حل محل القديم. وواضح أن التقييد الذي يقترحه «يلينيك» هو قيد شكلي وإجرائي محض ولهذا تكون الدولة «دولة قانون» إذا هي اعترفت بقيد ما على سلطاتها، وهذه الفكرة مختلفة تماماً عن تلك التي اعتنقها «فيخته». فلقد اعترف المذكور بقيود جوهرية على سلطة الدولة بجانب القيود الشكلية.

وإذا كانت الدولة هي التي تحدد اختصاصاتها ومدى سلطاتها فمن الذي يستطيع أن يقول قد أخطأت؟

إن «دولة القانون» ليست مجرد حسيمة قانونية، ولكنها دولة توجد لتزويد كل فرد بعدالة جوهرية، وهي العدالة التي تتفق وقانون أسس وأكثر إلزاماً من أي قانون وضعي^{١٤٣}. حقيقة أن «يلينيك» وفقهاء المدرسة الشكلية لا يتكبرون أنه توجد قيود اجتماعية وخلفية على سلطة الدولة، فهم يسلمون بأنه توجد وراء القانون قوى حضارية وخلقية، ولمكنهم لا يعترفون إلا بالجزاء الذي وراء القانون بوصفه الأمر المميز له.

ويشير «يلينيك» أن عرض القانون يتحدد بمصالح الجماعة، وهو يرى في ذلك حاجزاً حقيقياً على الإرادة المنحكمة، سواء كانت إرادة الأفراد أم إرادة الدولة. ولكن على الرغم من أهمية هذا المضمون للقانون إلا أنه ليس في نظر «يلينيك» معيار القانون لأن الالتزام لا يؤسس في التحليل النهائي على مضمون القانون، وإنما على الإكراه الذي من ورائه، ويعني هذا ابتعاداً كبيراً عن الأفكار الأساسية التي اعتنقها الليبرالية^{١٤٤}. ولا تقتصر آثار النظرية الوضعية على المجال القانوني، وإنما امتدت إلى سائر المجالات، فليست هناك سوى خطوة واحدة لعبادة الدولة، وهذا هو ما انتهى إليه بالفعل نقشه الألماني الليبرالي بعد إضمار الوضعية له، فليس للشرذ وزن، بل يجب أن تضحي مصالحه من أجل مصالح الدولة.

١- د. عصفور: سيادة القانون ص ١٣١.

٢- «هتلويل» المرجع السابق، ص ٧٨-٨٥.

٣- د. عصفور: سيادة القانون ص ١٢٣.

٤- مؤلف «هتلويل» المرجع السابق، ص ٨٥.

« ولم يتوان «الاسون» عن التصريح بأن الدولة هي أسس الأشياء الطبيعية جميعاً ، على نحو ما يعد القانون الذي هو مضمون إرادتها أرفع النظم الطبيعية وأحرها ، فكما وأن الفرد الطبيعي يضحى به من أجل الدولة حالما يكون ذلك ضرورياً¹¹ .

فحالما أخذت بنظرة شكلية للقانون ، فلن نكون هناك قيود جوهرية ترد على سلطة الدولة ، ومن شأن هذه التصوير إزالة الأساس الذي تركز عليه حقوق الإنسان ، ومؤدى ذلك أنه يجب أن نفهم الحقوق الفردية على أنها حقوق قانونية ، أي مجرد امتيازات أو مكسبات يمكن أن تمنح أو أن تسحب تبعاً لمحض مشيئة الدولة .

والواقع أن «هيلينيك» خلص إلى تعريف الحرية الفردية بأنها «التحرر من الإكراه غير المشروع» وليست التحرر من الإكراه الظالم .

وواضح أن هذه الحرية هي «حرية شكلية لا جوهرية وهي نسبية وليست مطلقة ، والخط الفاصل بين مجال نشاط الدولة وبين مجال الحرية الفردية هو خط شكلي وليس مادياً¹² .

وحتى بعد أن تطورت الوضعية في ألمانيا وتفرقت أصحابها بين المدرستين العكسيتين الكائنات الجديدة واليهجية الجديدة فإن وضع الحرية لم يتغير ، فالمدرستان لا تعترفان بالحرية إلا إلى ظل القانون ، ومؤدى ذلك أن تغدو الحرية من صنع الدولة أو مجرد أمر شكلي وفني .

ولعل من أبرز الأمثلة على مسح مفهوم الحرية ما كان يعنيه «الاسون» فقد صور الحرية على أنها «الحرية من ككل إكراه لا يكون قانونياً» .

أي أن يرتفع بالدولة إلى دور الحتكم الأعلى ، وإن ككل تصرف من جانبها هو تصرف قانوني ، وبالتالي فنسكركته عن الحرية تغدو فعلاً «سورة» من صور العبودية¹³ فالمدرسة الكائنات الجديدة¹⁴ نظرت إلى القانون نظرة مجردة أو خالصة ، إذ أعلنت عن عزمها على تقيية علم القانون من جميع الاعتبارات والعناصر السياسية والاجتماعية

1- مؤلف «هالوبل» المرجع السابق ، ص 11 .

2- المرجع السابق ، ص 83-85 .

3- المرجع السابق ، ص 78 .

4- وواضح أن المدرسة تنتسب إلى الفيلسوف الألماني «كانت» . ومبنى هذا الانسحاب أتياع الطريقة الكائنات الجديدة . وهي طريقة تغفل التطور التاريخي أو «التسبب النفسى» من أجل بحث استنباطي عن عناصر المعرفة العلمية والمشكالية .

والنفسية واستئصال كل الاعتبارات الميتافيزيقية معشيرة هذه العوالم متجاوزة للقانون، لأن العلم الخالص للقانون يسمي إلى الوصول إلى المبادئ أو الافتراضات التي يقوم عليها كل قانون بغض النظر عن مضمونه.

فهذه المدرسة وهي تعنى فحسب بالعناصر المعيارية في القانون - تبدأ من وجهة نظر واقعية (أو برجماتية) وتنتهي بالتقرير بأن كل تصرف يكون قانونياً إذا هو تطابق مع متطلبات شكلية وإجرائية، وهكذا صار معيار القانون عند هذه المدرسة تعني أسلوب التصرف دون اعتداد بمضمونه، وسعنا «كيلسن» لا يعترف بالقانون الوضعي الذي تخلقه الدولة، فشكل القانون هو الذي يجعله ملزماً، فالإجراءات وحدها هي التي على سلطة الدولة وليس المضمون للقاعدة الأساسية نفسها أي قيمة أو دور.

وانطلاقاً من هذه المعاني يعرف «كيلسن» دولة القانون بقوله: «حيث يزعم أي شخص أنه يتصرف باسم الدولة فيجب أن يكون قادراً على أن يستند إلى نص قانوني يسمح لتصرفه بأن يظهر على أن الدولة قد أرادت، ولا يمكن أن يتصور في دولة القانون الحديثة أي تصرف لا يكون قائماً على أساس نص قانوني أو قاعدة جوهرية».

ويقول «هالويل»: «إن وجهة نظر «كيلسن» تؤدي إلى أن تكون «كل دولة قانون، ذلك لأن الدولة كما يقول «إيمرسون» يوصفها تركيباً قانونياً خالصاً ليس لها مضمون سوى المضمون الذي يعمله القانون أيها، ولا يمكن نسبة تصرف إليها لا يكون القانون قد تيمأ به، «فالدولة» كتتركيب قانوني بحيث يمكن أن تقوم على أي نظام قانوني تختاره، وهي إذ تفعل تكون حتماً دولة قانون، وهذا ما انتهى إليه «كيلسن» بقوله: إن كل تصرف للدولة هو تصرف قانوني»¹¹.

والمدرسة الهجلية الجديدة تبدأ من وجهة نظر مغايرة، إذ تركز على المضمون القانوني، معتبرة القانون ثمرة وأداة اجتماعية، فلا يوجد القانون لحماية الحقوق الفردية، بقدر ما هو قائم لتنمية الأغراض الاجتماعية.

ولقد انتهى الأمر بأصحاب هذه المدرسة إلى أن يقيسوا شرعية القوانين لا بمضمونه، وإنما بالصدر الذي يتبع منه، وهو ما يعني أن يتساوى في النهاية مع القوة، ومن هنا عيّد قادة هذه المدرسة للقوة، على نحو ما انتهت المدرسة الكانتية، والمدرسة الهجلية الجديدة.

١- د. منصور: سيادة القانون ص ١٢٨.

يقول «لاسون»: «إن الدولة لا تستطيع أن تزيد شيئاً آخر غير القانون، فشكل مضمون تريده إرادة الدولة يندو مباشرة أمراً قانونياً، وكل ما تفعله الدولة تفعله بالضرورة في شكل قانون. فالقانون يتكون من جميع القواعد النافذة داخل المجتمع، والدولة بوصفها الهيئة الوحيدة القادرة على إكراه الأفراد بسبب سلطتها هي التي تعلن في النهاية ما هو القانون»¹³. فالمدرستان يتفقان في أن تعميلاً من القانون أمراً يتجاوز الخير والشر، وهذا ولا شك بداية رفضية البناء في صرح الطفيلان، فأحدى المدرستين تفهم القانون على أنه شكل فارغ أو قالب معد لأن يملأ بأي مضمون يرغب فيه، والأخرى تفهم القانون على أنه ثمرة السلطة وتجميد لها، ودولة القانون بالنسبة للمدرستين ليست دولة مؤسمة على العدل بالنسبة للكل، وإنما هي دولة تصدر أوامرهما في شكل قانوني¹⁴.

فالمدرسة الكانتية الجديدة سلمت بإمكان حرمان الفرد من كل حرياته شريطة أن يتم الحرمان بالمطابقة لإجراء مرسوم أياً كانت الطريقة التي يتم بها رسم هذا الإجراء¹⁵.

ففي فرنسا لا يتحكر أنصار المدرسة الوضعية تقييد الدولة بالقانون، وأحسبهم لا يعترفون بالقانون غير القانون الوضعي الذي تضعه الدولة ذاتها، ولا يرون في هذا النظر غضاضة ما، بل هم يرون فيه تقييداً كافياً لسلطة الدولة لندكر على سبيل المثال ما يقوله الفقيه الكباريه دي مالبيرج: من أن السيادة ليست عبارة عن مجرد قوة غاشمة، وإنما هي ثمرة توازن بعض القوى توازن أصبح مستقراً استقراراً كافياً بحيث ينتج منه تنظيم ثابت لمجتمع. فالدولة تفرض في أساسها ذلك التنظيم، ونعني بذلك قوة تنظيمها مبادئ قانونية، وتزاول تلك القوة طبقاً لأوضاع معينة وبواسطة هيئات معينة، وبناء على ذلك وكانت مقيدة بالقانون، وبما أن الدولة لا يمكن أن توجد دون ذلك النظام القانوني، فإنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن تصور الدولة إلا خاضعة لقواعد قانونية¹⁶.

وقد يكفي أن نوضح هذه المقدمة، نحكي تتوالي بعد ذلك النتائج الخطيرة والمنكرة التي تقوض أسس الحرية وسيادة القانون¹⁷.

١- مؤلف «هالوبل» المرجع السابق، ص ٩٤-١٠٠.

٢- د مصطفى: سيادة القانون، ص ١٢٩.

٣- «هالوبل» المرجع السابق، ص ١٠٠.

٤- عبد الحميد منولي في القانون الدستوري ص ٦٢١.

٥- د مصطفى: المصدر السابق، ص ١٣٢.

المطلب الرابع - غزو الوضعية القضاء في الغرب

ثال غوته: النظرية رمادية ولكن شجرة الحياة دائماً خضراء وقد ميز أرسطو بين العدالة في ذاتها وبين العدل في الواقع، وستل الرسوم الكاريكاتيرية (١٩٩٩) عن التسوي فأجابها هنا وأشار إلى القلب.

وهو بهذا الجواب الرصين يضع كل حال في ظروفه وملائماته، وهذا هو دور الاتجاه القضائي الذي يخصص الواقع ويسمح بقرائن عليه.

هل كان هكذا موقف القضاء الغربي في معركة الحرية والسلطة وهل وعى لعبة الشطرنج الذي دال بها الفقيه الكبير بورديو أم أنه انحاز لصالح السلطة..

لقد غزت الوضعية القضاء الليبرالي في رقابته على الحريات، مما جعله ينظر إلى الحريات نظرة تسيبية، ومرد ذلك التصوير الذي ساد القضاء عن طبيعة وظيفة المحكمة عندما تراقب دستورية قانون منظم الحرية، فقد ساد في الفقه والقضاء أن هذه الوظيفة هي وظيفة موازنة بين الحرية واعتبارات السلطة، ولهذا السبب شرر بعض الضراح الأمرين (الفقهاء) أن المهمة الحقيقية المحكمة العليا في رقابته على دستورية القوانين أوسع من مجرد حماية أو إنقاذ طائفة واحدة من القيم، وإنما يجب عليها أن توازن بين مطالب الحرية والسلطة، وقد عبر المستشار الأمريكي جاكسون عن هذا المعنى بقوله: «إن المهمة اليومية للمحكمة هو أن ترفض مطالب باسم الحرية إذا سلم بها بأنها سوف تشل أو تعوق السلطة عن أن تحمي وجود مجتمعنا، فكما ترفض مطالب باسم الأمن تقوض حريتنا وتمهد السبيل للاضطهاد».

وقد يبدو هذا التصوير طبيعياً، غير أن خطورته هي في النتائج التي يربتها عليه الفقه والقضاء، فلقد قيل إنه لا يتعارض مع عملية القضاء في الموازنة والوقوف دائماً بجانب السلطة فحسب، وإنما يتعارض معها أيضاً التميز دائماً للحرية.

فالوقوف بطريقة آلية بجانب الحرية في ككل نزاع يعد في نظر المستشار Cardozo خضوعاً لاستبداد الشعارات وطفانها tyranny of labels وتقكير الشعارات label thinking، هو هذا التقكير المؤسس على عقيدة ما، تقتض أن أنواعاً معينة من القيود غير دستورية، وبذلك تنحصر مهمة القاضي في أن يحدد بطريقة آلية ما إذا كان القيد باطلاً أو صحيحاً.

ويضرب Pritchett لذلك مثلاً في فكرة «القيد السابق» Previous restraint (أو ما يعبر عنه في النظام الأوروبي إخضاع الحرية لنظام بوليسي). فالمستشار بلاك يجعل من هذه الفكرة مجرد شعار، وكل قيد سابق يفرض على الحرية هو قيد غير دستوري

سواء انصرف إلى مسألة تافهة أم وجه إلى مؤامرة يعدها حزب منظم كالحزب الشيوعي.

ولا يؤدي استبداد الشعارات في نظر Pritchett إلى الآلية فحسب، وإنما هو يشل العملية القضائية وابتكارها ودراستها لوقائع النزاع، حيث يؤدي على نوع من المعايير المطلقة absolutistic standards وإلى الدخول في عالم من التجريديات أو إلى إخضاع القانون لمعايير قانونية بحتة legal في حين أن الظروف قد تدعو إلى إخضاعه إلى معايير عملية empirical.

ويستتج جانب من الفقه أن استبداد الشعارات يشل العملية القضائية، ويعطل تفكير القاضي ويسقط من الاعتبارات عناصر النزاع رغم أهميتها القصوى في دستورية القوانين المنظمة للحريات العامة:

فبدلاً من أن يكون العنصر الحاسم في هذا الشأن جدية التهديد للحرية والتبرير الذي يساق لتقييدها، يكون العنصر الحاسم في «قضاء الشعارات» هو الشعار label الذي يلصق بالقييد.

وبدلاً من أن توزن الاعتبارات المتعارضة في إطار الظروف الواقعية، نجد أن هذه الظروف الواقعية تغفل تماماً، وتوضع بدلاً منها النتائج المعدة من قبل في إطار العقيدة أو التصورات التي حددت سلفاً!

ولقد كان هذا هو الشأن بالنسبة لقضايا الحريات في نظر عديد من الفقهاء الأمريكيين! ففي حين أن الحلول التي انتهت إليها المحكمة في شأن حرية التجارة قد اتسمت بصفتها العملية واتزانها، يجد هؤلاء الفقهاء أن الحلول التي انتهت إليها في شأن الحريات المدنية غير موفقة بسبب صيغتها التجريدية.

وقد عقب الأستاذ Paul A. Freund على ذلك بقوله: «إن حرية التعامل في الأفكار وحرية السوق القومي في السلع عمليتان أساسيتان في نظامنا الدستوري، ومع ذلك يجب أن تخضع كل منهما لمواصفات معينة بسبب اتصال كل منهما بمصالح عامة أخرى، والمحكمة في المواءمات العملية serviceable accommodations التي أوجدتها في ظل شرط التجارة بين سوق قوية حرة ومطالب الرخاء المحلي، كانت أكثر توفيقاً من تلك المواءمات التي وصلت إليها في ظل التعديل الأول بين حرية القول ومطالب النظام العام وربما كان سبب ذلك هو المعالجة العملية والخصوصية particularistic التي ميزت بصفة عامة أداء الدور الأول»⁽¹⁾.

1- Pritchett: civil liberties and the Vinson court the university of chicago press, 195, 247, 250.

على أن الفقه الدستوري لا يعيب «طغيان الشعارات» بأنه يعطل العملية القضائية فحسب، بل يشير إلى أن التحيز للحرية لا يوفر لها ضماناً جديداً، ولا ينظر الفقهاء للبيانات القوية والمؤثرة التي دافع بها مستشارون متحمسون للحرية المطلقة (أمثال «بلاك» و «دوجلاس») قيمة تعليمية كبرى، غير أنهم يرون أن قيمتها العملية كانت ضئيلة، حيث لم توفق في إقناع باقي أعضاء المحكمة في إصدار أحكام لصالحها، بل قيل أكثر من ذلك إنه ربما ساهم المستشاران «بلاك» و «دوجلاس» بمسلكهما المتحيز للحرية في هزيمة أغراضهما الحرة.

ويقول في ذلك Suisher إن أوجه الدفاع عن الحريات المدنية التي كتبها في أول الأمر المستشاران «موريفي» و «روتليدج» والآن المستشاران «بلاك» و «دوجلاس» تنال من قوتها حقيقة معينة هي أنها تجهل كثيراً ما في الاتجاه المعارض من صواب⁽¹⁾.

بيد أن المهاجمين لفكرة التحيز المطلق للحرية (أو ما يطلقون عليه وصف «استبداد الشعارات في القضاء») لا يرون بأساً في إعطاء الحريات ميزة ما، فتراهم يقررون أنه وإن كان يتعارض مع عملية الموازنة بين السلطة والحرية، الوقوف وقوفاً مطلقاً بجانب إحدى القيمتين، إلا أنه لا يتعارض معها إعطاء الحريات مركزاً مفضلاً، ذلك أن نتيجتها هو مجرد إلقاء الثقل الأكبر في جانب إحدى كفتي الميزان، كالجزار الذي يضع إصبعه بإصرار في الكفة التي توضع فيها اللحم⁽²⁾.

وفضلاً عن اتفاق هذا النظر مع الضمانات الدستورية التي أكدت كفالة الحريات العامة في مواجهة كافة السلطات، فلا أقل من أن تكون هذه الصيغة محل اعتبار في تفسير الحريات والقيود التي ترد عليها.

وقد استجاب القضاء الأمريكي العالي لهذا النظر بعد سنة ١٩٣٧ في وضعه معيار لفحص دستورية التشريعات المنظمة للحريات لجعل للحريات المركز المفضل عند الموازنة بينها وبين السلطة البوليسية، أو في عبارة أخرى يؤثر الحرية حيثما وجد إلى ذلك سبيلاً دون أن يغفل في نفس الوقت اعتبارات الأمن والنظام.

غير أن هذا المركز المفضل قد ضعف في قضاء المحكمة الحديث، بعد أن تعرض لهجوم شديد من القضاء والفقه على حد سواء، وهذه في نظرنا نتيجة محتومة للوقوف موقفاً وسطاً في أمور لا تحتل بطبيعتها أنصاف الحلول، ومن أبرزها إخضاع الحريات لمذهب الموازنة.

١- مؤلف Pritchett المرجع السابق، ص ٢٤٩.

٢- المرجع السابق، ص ٢٤٩.

المطلب الخامس - مذهب الموازنة بين الحرية والسلطة يجعل ممارسة الحرية مرهونة بالمناسبات:

ومذهب الموازنة لا يمكن فهمه إلا على أساس أن ممارسة الحريات أصبح يتوقف على المناسبات، ومؤدى ذلك إنكار طبيعتها كحقوق غير مشروطة وأن يهبط مستواها عندما توضع على قدم المساواة مع اعتبارات حماية النظام السياسي أو الاجتماعي، وهذا الوضع يخالف أصول الفكر الديمقراطي التي بواتها أسمى مكانة، بحيث تملو حتماً على اعتبارات الأمن والنظام.

بيد أن النظرة السائدة في الديمقراطيات تضع السلطة فوق الحرية، وتغلب الوسائل على الغايات، وهي لهذا تؤكد في إصرار أن من حقها أن تدافع عن كيانها مهما كانت النتائج، وأن نظام الحكم يستطيع أن يبلغ في الدفاع عن نفسه حد إهدار الحريات.

وذلك قلب كامل لتقييم الديمقراطية وفلسفتها التي كانت تعتبر أن النظام الديمقراطي نفسه أداة مسخرة للدفاع عن الحريات.

وما تحسن وضع الحرية كثيراً - في مذهب الموازنة - حتى بعد أن اعتنق القضاء الأمريكي المذهب المركز المفضل للحرية.. ذلك أن المذهب الأخير أبقى في جوهره فكرة الموازنة، وإن كان قد ألقى بعض الثقل في كفة الميزان التي توضع فيها الحرية..

وفضلاً عن ذلك لم يضيف مذهب المركز المفضل حماية جدية على الحريات لأن الموازنة تتم في نطاق أمور مجردة تقع على الحدود التي تختلف فيها وجهات النظر اختلافاً بعيداً، وإذا سلم بالعقاب على الرأي الانقلابي فإن المشكلة التي تواجه القضاء هي وضع الحدود في أمور يصعب فيها التحديد.

فلو أن القضاء التزم أصول الديمقراطية التقليدية في التفرقة بين حرية التعبير التي لا تجد لها حداً، وبين الفعل الذي يكون وحده محل مؤاخظة لما ثارت مشكلة، ولكن المشكلة تثور على الفور عندما يحاول القضاء أن يحدد متى ينتهي الرأي⁽¹⁾، ومتى تبدأ الدعوة الانقلابية، وعندئذ يكون القضاء ملزماً بإقامة تفرقة بين مراتب ودرجات للقول يجوز التسامح مع بعضها ووجود العقاب على البعض الآخر.

وقد دفعت هذه الصعوبة معظم المستشارين الأمريكيين إلى التحلل من كل معيار، فادعوا أن الحل السليم هو أن يوازنوا بين المصالح في كل حالة على حدة، وأن يبحثوا في صبر عن «الحلول المعقولة»، لا أن تطبق مبادئ أو معايير مطلقة مثل مبدأ السيادة الشعبية أو كفالة الحقوق المقدسة للأقليات.

وقد أراد القضاء بسلك هذا السبيل أن يتجنب اتجاهين متطرفين: يصد أحدهما القضاء عن رقابة المشرع المنتخب وعن الحلول محل السلطة التنفيذية في المسائل السياسية، ويطلق ثانيهما باسم النظام الديمقراطي الدستوري سلطة القضاء في تصحيح أوجه انحراف الأغلبية في نطاق الحريات.

غير أن المنادين بهذا الرأي لا ينكرون أن مهمة القضاء في القيام بدور الوسيط ستكون معقدة وشائكة، ولكنها مع ذلك لا محيص عنها.

ولكن ما الذي تعنيه الموازنة في كل حالة على حدة؟ إن «هوفمان» يرى تحقيقها بأمرين:

- أولهما حيثما تبدو الحرية غامضة، فمهمة القضاء أن يبدد هذا الغموض، وأن يحل المشكلات، وأن يزن المنازعات.

وثاني الأمرين: توفير الضمانات الإجرائية نظراً لأن تاريخ الحرية كان في جزء كبير منه احترام الضمانات الإجرائية، ويتحقق ذلك بأن يفرض القضاء على الإجراءات التي اتخذت لأسباب سياسية، الضمانات القانونية التقليدية التي قد تغفلها الأغلبية والتي يكون من شأن احترامها المحافظة على الحرية^(١).

ولئن بدا مذهب الموازنة أسلم من مذهب التقييد الذاتي، وأكثر ضماناً للحرية، إلا أنه في الحقيقة لا يوفر أي ضمان جدي، لأن عدم التزامه ضابط موضوعي يسمح بتغليب اعتبارات السلطة في كل نزاع، وهو على أي حال يناهض أصول الفلسفة الديمقراطية التي لا تسمح بالموازنة بين الحرية والسلطة، بل تعطي الحرية المكان الأسمى، وتكون النتيجة المنطقية الوحيدة طبقاً لأصول الديمقراطية هي تشديد رقابة القضاء في نظام ديمقراطي وفي مجال الحريات بالذات بحيث لا تقترن بأي تحفظ، فلا يكون هناك محل للمفروض الكثيرة والحلول المتباينة التي وضعت لما اعتبر مشكلة يجوز أن تختلف فيها وجهات النظر.

١- مقال «هوفمان» في مجلة القانون العام بتاير وبراير سنة ١٩٩٦ ص ١٠٢.

فليست هناك مشكلة ما بالنسبة لبعض الحريات التقليدية التي استقرت في الوجدان والفكر لمعان واضحة محددة، ذلك أن أي خروج عليها لا يمكن تبريره، ولذلك لا يجوز قصر رقابة القضاء على إزالة الغموض أو فرض الضمانات الإجرائية، بل يجب أن تنبسط هذه الرقابة إلى أقصى الحدود التي تنتجها معاني هذه الحريات الواضحة، ولا سيما حرية الفكر والرأي والمعارضة، فيبطل كل تنظيم أو تشريع يتطوي على إنكار هذه الحرية أو المساس بها في أي صورة كان هذا المساس^(١).

المطلب السادس - واجب القضاء في الظروف الاستثنائية المعاصرة:

إن الدعوة إلى إحكام الرقابة القضائية على تصرفات السلطة العامة الماسية بالحريات أمر واجب في الظروف العادية، أما اليوم فإنها ضرورة حيوية حيث غدت الضمان الوحيد الباقي للحريات بعد أن تخاذلت الهيئات المنتخبة في حمايتها، ولذلك فالحاجة ملحة إلى أن يضفي القضاء مزيداً من حماية على الحريات، بل وأن يتحيز دائماً للحرية في وجه سلطة متزايدة القوة.

وقد كان يمكن التسليم بالمبدأ القضائي التقليدي في الموازنة بين اعتبارات الحرية واعتبارات النظام لو أن عناصر النظام الديمقراطي بقيت كما هي دون تغيير، ولو بقي العمل بالضوابط الديمقراطية التقليدية التي كانت تضع إطاراً قانونياً محكماً للسلطة ونشاطها، أما اليوم وقد تحطم هذا الإطار، وتحررت سلطة الحكم من كثير من الضوابط وتمردت على العديد من الأصول والضمانات، فإنه يكون من العبث وضع السلطة والحرية في كفتي الميزان^(٢).

المطلب السابع - تعارض الملكية الخاصة مع الحرية:

ذكرنا أن المذهب الفردي كان النواة التي تحلقت حوله معظم المذاهب والأفكار السياسية الكبرى في الغرب.

لكن هذا النظام اضطر إلى أن ينحني أمام هبوب العواصف الكثيرة في وجهته، حيث أجرى بعض التعديلات على نظامه، لكن جوهر النظام الاقتصادي في الغرب بقي محمولاً على الملكية الخاصة ودواعيها وطبيعتها.

١- د. عصفور الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٣٤٣.

٢- المرجع نفسه، ص ٣٤٣.

صحيح أن معظم الديمقراطيات أقرت الحقوق الاقتصادية في عداد قائمة الحقوق التقليدية «الحقوق الأساسية والحريات العامة»، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو هل تكفي هذه الحقوق الاقتصادية في إشباع حاجات إنسانية الإنسان^(١).

يبدو أن بعض المذاهب الاشتراكية ترى في الحقوق الاجتماعية بديلاً عن الحقوق التقليدية الأخرى وبعضها الآخر وإن أبقى على الحريات التقليدية فهو يرى أن في الحقوق الاجتماعية الكفاية في تأمين هذه الحريات، وإن كانت الماركسية ترى اجتثاث الملكية الخاصة باعتبارها بؤرة الشرور.

ما موقف الديمقراطيين الاشتراكيين؟

يلخص لنا جون رولز معادلة هذه المنظومة فيما يلي:

- ١- توفير المنفعة القصوى للأقل حظاً.
- ٢- فتح باب الوظائف للجميع ضمن الإنصاف في تساوي الفرص، حيث تستوفى الحرية بكاملها دفعة واحدة، أما الحقوق الاقتصادية فتستوفى على دفعات^(٢).
- ٣- اتساع الرقعة المحمية بالحقوق الفردية المتساوية يضع قيوداً على القرارات الديمقراطية.
- ٤- الحقوق المطلقة تتطلب شرط الإجماع على نقيض ما تستند إليه الديمقراطية على الأغلبية.

ويؤكد دواولي - وهو من الديمقراطيين الاشتراكيين - على^(٣):

- مقاومة الإكراه الأخلاقي.
- مقاومة التفاوت الاقتصادي.
- قائمة الحقوق لدى الليبرالية القائمة على المساواة أكثر اتساقاً عند الديمقراطية.

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ٣٤٧.

2- John Rawls: A theory of justice, Cambridge, Harvard universete press, 1947 p.41.

٣- سعيد زيداني: مقال موسوم بعنوان إطلالة على الديمقراطية الليبرالية، مجلة المستقبل العربي

عدد ٢ لعام ١٩٩٩، بيروت ص ٥٥.

- حياذ الدولة حبال التصورات المتعلقة حول الحياة الخيرة الوثيقة الصلة بالحياة المدنية التي تحظر الإكراه الأخلاقي وكلاهما يشترق من مبدأ أصلي هو التصور الليبرالي للمساواة^(١).

ونعتقد أن أفكار الديمقراطية الاشتراكية أقرب إلى ضمير أمتنا وعقلها الجمعي وذاكرتها التاريخية وتراثها الحميم، فامتنا أعلنت أبدأ أنها لا تلغي الملكية الخاصة، نجد ذلك في تراثنا الإسلامي وفي مبادئ ثورة ٢٢ من يوليو الخ... وضميرنا الجمعي كان دائماً مع المستضعفين، قال تعالى: «وَوَيْدُ أَنْ تَنْعَنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»^(٢) وقال: «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى»^(٣) وثورة ٢٢ من يوليو تكلمت كثيراً عن الحرية الحقيقية وأن الحرية لها جناحان: الحرية السياسية والحرية الاجتماعية.

ولنعد إلى سؤالنا الأساس: تأثير حرية التملك على الحريات الأخرى في عقل الحضارة الغربية؟

لا يتسع المجال هنا للإجابة عن هذا السؤال، وإن كنا نضع سؤالنا في تجربة القضاء الأمريكي.

وفي الحقيقة لقد عاملت المحكمة العليا مذهب الحرية الاقتصادية على أنه أحد مبادئ الدستور، ولذلك حمت الطغيان الصناعي في مواجهة السلطة الشعبية، سواء أنظمت هذه السلطة في صورة نقابات عمالية أم هيئات تشريعية.

ولقد علق فرانكفور على ذلك بقوله: لقد عومل آدم سميث على أنه صاحب وحي تلقاه في سينا وليس كمفكر ركز جهده في استئصال العقبات التي غدت قيوداً على الابتكار والمشروع الخاص في زمنه، ولقد سوى في الحقوق الإنسانية (التي أخذت في التعبير الدستوري اسم الحرية)، وبين نظريات الحرية الاقتصادية، وكانت النتيجة أن وجهات نظر ذات قيمة محدودة، قد عوملت من جانب المحامين والقضاة، كما لو أن واضعي الدستور قد ضمّوها الدستور^(٤).

١- المرجع السابق، ص ٥٦.

٢- سورة القصص: الآية ٥.

٣- سورة طه: الآية ١١٨.

٤- د. عصفور: الحرية في النظامين الديمقراطي والاشتراكي ص ٢٨٦.

لا شك أن إعلان الاستقلال الأمريكي قد تحدث عن حقوق للإنسان لا يمكن التنازل عنها، وهي الحياة والحرية والسعادة، وقد تأثر الإعلان تأثيراً شديداً بأفكار «لوك» و «بين» و «روسو» ووضع الدستور الاتحادي ودساتير الولايات تحت تأثير أفكار الحق الطبيعي، وقامت رقابة القضاء على دستورية القوانين في ظل هذه الأفكار.

وعلى خلاف ما حدث في إنجلترا حيث قضت سيادة البرلمان على فكرة قانون طبيعي، فقد استقر في الولايات المتحدة الأمريكية أساس دستوري لرقابة قضائية تستند إلى قانون أسمى، غير أن المحاكم لم تقف عند هذا الحد، لكنها انتهزت الفرصة لكي تستخدم سلطتها في أن تدخل أفكارها الخاصة عند تفسيرها للنصوص الدستورية.

والواقع أنه لم تهيأ أسباب لنظام قانوني كما تهيأ للنظام الأمريكي في تأثيره بمبادئ قانون أسمى مؤسسة على تفسير محدد للعدالة الطبيعية، مما دفع ذلك الفيلسوف Rommen إلى القول بأن انتهاج الفكر القانوني الأمريكي أسلوب القانون الطبيعي يعد ضماناً له يحميه من النسبية في القيم الأدبية ومن الوضعية القانونية *a guarantee against ethical relativian and legal positivism*.

بيد أن «فريدمان» أوضح فساد هذا النظر، وهو وإن كان قد سلم بأن القانون الطبيعي كان مصدر وحي لآباء الدستور، وأنه سيطر على المحكمة العليا إلا أن ذلك لم يكن عاصماً للمحكمة من أن تتذبذب من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار.

ففي حين أثمر أول الأمر التنظيم التشريعي للمسائل الاجتماعية والاقتصادية بصفة مطلقة، عادت فأقرته دون تحفظ، وهي قد اعترفت في أول الأمر بحرية التعبير أو الاجتماع غير أنها تراجعت فبالغت في إنكارهما حتى لقد وصلت إلى تأييم حقيقي لحزب سياسي!

ويعلل «فريدمان» هذا الموقف بالنسبية التي تشوب فكرة الحريات ذاتها، فعلى الرغم من النص على مجموعة من القيم القانونية في الدستور، فإنها في التطبيق العملي أخذت تفسيرات مختلفة تبعاً لتغير الأفكار وأوجه الضغط، بل والشخصيات التي تضطلع بالتفسير.

ولا يلام الدستور أو القضاء في ذلك، فالدستور الأمريكي يعالج فكرة الحقوق الطبيعية غير المشروطة بأقصى وضوح، كما لم يكن تأرجح المحكمة العليا بين تفسيرين متناقضين هو الذي خلق عدم الاستقرار في تفسير هذه الحقوق، وإنما السبب الحقيقي لهذا الموقف هو أن العموم الذي تتصف به «مواثيق الحقوق» يخفي دائماً نزاعاً بين القيم والمصالح، ولكنه لا يستطيع أن يستأصلها ولا تقتصر هذه الظاهرة على الدستور الأمريكي، وإنما تشمل دساتير أخرى (كالدستورين الأسترالي والكندي) لا تتضمن ميثاقاً للحقوق كالدستور الأمريكي، ومع ذلك تثار في ظلها المنازعات الجوهرية نفسها، ومن قبلها النزاع بين الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة، والنزاع بين حرية الفرد وبين سلطة الدولة في المحافظة على نفسها.

وطالما لا يستطيع وضع خط واضح محدد وثابت لفكرة الحقوق الأساسية أو تحديد مضمون لا يتغير لهذه الحقوق، فسوف يستمر الميدان القانوني محلاً لمعركة حامية بين المبادئ المتناقضة عن المشروع الخاص والرقابة الاجتماعية والتسامح مع المعارضة السياسية أو الاجتماعية أو عدمه^(١).

١- friedman egal theory ص ٥٦ و ٥٧ و ٦٧ و ٦٨. وقد كتب المستشار paterson في أحد الأحكام القضائية القديمة الصادرة سنة ١٧٩٥: «إن حق اكتساب الملكية وحيازتها، وحماتها هو أحد الحقوق الطبيعية والكامنة والتي لا يمكن للإنسان التنازل عنها، وإن لدى الناس شعوراً طبيعياً نحو التملك فالملكية ضرورية لوجودهم، وملانمة لحاجياتهم ورغباتهم الطبيعية، ولقد كان تأمينها أحد الأهداف التي أغرتهم على أن يتحدوا في المجتمع، وإن إنساناً ما لن يحدو عضواً في جماعة، إذا هو لم يستطع أن يتمتع فيها بثمار عمله الأمين فالمحافظة على الملكية هي غاية أولى للعقد الاجتماعي». Van Horne, s lessee, V. Dorrance, 2 Dall. 304 (1795) 10. 310.

واعتبر المستشار chase سنة ١٧٩٨ أن القانون الذي يمس حقوق الملكية يجب أن ينحى باعتباره انتهاكاً للقانون الطبيعي، يقول المذكور:

«إن هناك مبادئ حيوية vital معينة في حكومتنا الجمهورية تقف في وجه أية إساءة واضحة وظاهرة من جانب الشرع لسلطته، وإن تصرفاً من جانب المشرع يناهض المبادئ الأولى الكبرى للعقد الاجتماعي، لا يمكن أن يعتبر ممارسة سليمة لسلطة تشريعية».

وفي قضية Wynehamer V. N ewyork قررت أغلبية المحكمة أنه: «في حكومة مثل حكومتنا، قد تكون نظريات الخير العام أو الضرورة العامة مقبولة أو حتى مخلصه إلى حد أنها تجذب إليها أغلبيات شعبية فهناك بعض حقوق خاصة مطلقة تتجاوز سلطاتهم. ولقد وضع الدستور حق الملكية الخاصة بين هذه الحقوق».

وإذا كانت الدساتير ومواثيق الحقوق تخفي هذا النزاع الدائم بين المصالح، فإنه يكون من الضروري إيضاح طبيعة المصالح التي كانت لها الغلبة في قضاء الدستورية، ولقد اتفق كثير من الشراح الدستوريين (القدماء والمحدثين) على أن معظم هذه المصالح الغالبة كانت مصالح الطبقات المالكة، وأن القضاء الأمريكي استعان في تغليبها بنظرياته عن الحقوق الطبيعية أو العقد الاجتماعي.

فلقد قرر المستشار *colder V. Bull* سنة ١٧٩٢ أن السلطة التشريعية تتقيد بمبادئ أساسية في العدالة سواء تضمنتها أم لم تتضمنها نصوص دستورية مكتوبة؛ وذلك استخلاصاً من مبادئ العقد الاجتماعي. ولقد مضى في هذا النظر مستشارون بارزون أمثال قاضي القضاة «مارشال» و *Kent* والمستشار *story*، حيث أكدوا المبدأ نفسه في الفترة ما بين سنة ١٨٠٠ وسنة ١٨٢٠.

ولقد لخص الأستاذ *Haine* الدوافع الأساسية التي أملت على المحكمة هذا الاتجاه فقرر أنها:

١- عدم الثقة في السلطة التشريعية.

٢- حماية الأقليات.

٣- حماية حقوق الملكية^(١).

بيد أن مذهب «الحقوق المرعية» *vested rights* وجد تأكيده بصفة خاصة في عدة أحكام قضائية، وقد كان المثل البارز والمميز لهذا الاتجاه الحكم في قضية *Dorthmouth college V. Woodwest* عندما قضت المحكمة بأن النص في الدستور

١- وأظهرت الأحكام القضائية الكبرى التي صدرت (بين ١٨٥٦-١٨٧٧) أن حقوق الملكية صارت تحت رحمة الأغلبية التشريعية، وقد تجمعت قوات عديدة في صورة حركة واسعة لتوسيع نطاق الرقابة القضائية لحماية حقوق الملكية، كان المحامون في مقدمة هذه الحركة، فقد كانوا يسيطرون على مؤتمر «فيلادلفيا» سنة ١٧٨٧، ووقفوا إلى جانبه في مؤتمر الولايات الذي انعقد سنة ١٨٢٠، ولذلك كان طبيعياً أن يهبوا لنصرة الملكية بعد أن غدا تهم السلطة العامة لحقوق الملكية مشكلة حادة.

وبعد سنتين من صدور الحكم في قضية *mun* نظمت جمعية المحامين الأمريكية *American Bar Association*، سنة ١٨٧٩ وأدخلت هذه الجمعية في معركة دعابة مقصود بها قلب مذهب المحكمة الواسع في السلطة التشريعية، ومن بين المقالات والمحاضرات نجد هذه العبارات: «إذا كانت الترسنات سلاح دفاع مصالح الملكية ضد الاتجاه الشيوعي، فهي أمر مرغوب فيه» أو «إن الاحتكار في الغالب ضرورة وميزة».

الاتحادي الذي يمنع ولاية من المساس بالالتزامات التعاقدية قصد به تقييد مشرعي الولايات بحيث لا يستطيعون إصدار أي قانون يتدخل في «العقود المتعلقة بحق الملكية، والتي يستطيع الفرد بمقتضاه أن يدعى حقاً في شيء نافع له».

ولقد اعتبر هذا المبدأ مطبقاً على ملكية المؤسسات الكبيرة corporations، ومهد ذلك لتطورين هامين في الحياة الأمريكية:

- ١- أكد هذا المبدأ قداسة الحقوق المرعية في مواجهة التشريع الاجتماعي.
 - ٢- وسع «حق الفرد» في الملكية بحيث يشمل ملكية المؤسسات الكبرى، وبذلك خلص ما أسماه Thurman Arnold «أسطورة الشخصية» myth of the personality.
- وتوسع المستشار story في المذهب القائل بأن السند الذي يقرره المشرع في ملكية ما، لا يمكن الرجوع فيه استناداً إلى مبادئ القانون الطبيعي، وطبقاً للدستور الأمريكي. غير أن النقل الأساسي للرقابة القضائية على التشريع (استناداً إلى مزيج من مبادئ القانون الطبيعي والدستور) لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلعدة أجيال كانت الحكومة النيابية مطلقة اليد، وسبب ذلك أن المصالح الرأسمالية لم تكن قد تدعمت حتى تطالب بالحماية من التدخل.

غير أنه بعد الحرب الأهلية - وبعد تفوق المصالح المالية - ابتدأت الرقابة القضائية على التشريع تتضخم ويتسع نطاقها، ولقد كان التعديلان الدستوريان الخامس والرابع عشر سندا لهذا التوسع، فعلى الرغم من أنه كان لهذين النصين معنى إجرائي بحث مقصود به منع الاستبداد في إدارة القضاء، فإن مضمون هذين النصين قد تغير بسبب التأثير الذي أحدثته التطورات التي قلبت الولايات المتحدة من مستعمرات زراعية إلى قوة صناعية وتجارية هائلة.

وبدأت الولايات المتقدمة مالياً وصناعياً، تساهم بنصيب متزايد في تنمية وسائل المواصلات، وتدخلت لتمويل عدة مشروعات خاصة، بناء على تأييد من المشرع، كل ذلك أدى إلى الفشل والإفلاس، وتبدد المال العام، وبدا من الضروري لكثيرين إزاء هذه الحالة فرض قيد على هذا السفه التشريعي، وفي هذه الظروف أرسى cooley في مؤلفيه الشهيرين (1868) constitutional limitations (1879) principes of taxation مبادئ الرقابة القضائية على التشريع بالتوسع البالغ في تفسير معنى العبارات العامة التي وردت في النصوص الدستورية وهي: «الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها».

Inalienable rights، و «الوسائل القانونية السليمة» due process، و «النطاق الحيوي» eminent domain.

ولقد اعتبر cooley⁽¹⁾ (ومن بعده Dillon وغيره) أن هذه النصوص الدستورية تعبر عن

حقوق طبيعية معينة لا يمكن التنازل عنها، وان لها عملياً المظاهر الثلاثة التالية:

١- طبقاً للخطوط التي رسمها «مارشال» و kent وغيرهما، تعتبر حقوق الملكية

المرعية حقوقاً لا يمكن التنازل عنها، وأنها محصنة من التدخل التشريعي.

٢- إن السلطة في فرض ضرائب محدودة بتحقيق أغراض عامة public purposes،

تتجدد على نحو يفهمها القضاء، ولم يعتبر من قبيل ذلك فرض الضرائب بقصد

شراء أسهم السكة الحديد أو لمعاونة مؤسسة خاصة.

٣- طبقاً للنصوص التي تتضمنها معظم الدساتير الأمريكية أثرت فكرة حصانة

حق الملكية الخاصة بشدة في سلطة نزع الملكية لأغراض بوليسية، فعلى الرغم

من اعتبار السلطة البوليسية داخلية في «النطاق الحيوي» eminent domain

١- أظهر القاضي Thomas M. cooley اتجاهه في مقال نشره في إحدى المجلات القانونية في آذار سنة ١٨٧٨. حيث اقترح ضمانين ضد تزايد التهديد الناجم عن السلطة الشعبية: أحدهما: تفسير الدستور تفسيراً مناسباً وهو يعني بذلك أنه إذا لم تكن المبادئ التي يلتزمها القضاء ثابتة ودائمة، فهي لا تكون دستورية.

والضمان الآخر: التحدي بفكرة «القانون الأسمى» أي «القانون الطبيعي» ولقد عالج cooley قوانين العرض والطلب على أنها جزء من الدستور، وهو لذلك رأى أن مبادئ الحكومة الحرة لا تسمح للمشرع بتحديد الأسعار حتى لو أدى ذلك إلى الاحتكار.

وكان لا بد وأن يدعى أن المحامين والقضاة هم المسؤولون وحدهم عن تفسير الدستور وهو ما نادى به نقيب المحامين.

ولقد عاون حملة جمعية المحامين دفاع Roscoe conkling الشهير في قضية Mateo country وكان «كونكلنج» هذا عضو شيوخ في لجنة الكونغرس المشتركة التي أعدت مشروع التعديل الدستوري الرابع عشر، حيث قدم للمحكمة وثيقة عن محضر اجتماع اللجنة مستشهداً بها على أنه هو وزملاؤه عندما وضعوا مشروع نص التعديل الرابع عشر تعمدوا أن يضمنوه لفظ «شخص» لكي يشمل المؤسسات corporations.

وقد أخبر «كونكلنج» المحكمة أنه «عندما كان التعديل الرابع عشر موضوع دراسة كان الأفراد والشركات والبورصات يطالبون بحماية الكونغرس والإدارة من تصرفات الولايات الاستبدادية والتمحيضة والضرائب المحلية، فالتعديل الدستوري الرابع عشر قد أقام في الدستور حقيقة راسخة ثبت أمام أي ربح يمكن أن تهب عليها.

للحكومة، إلا أن المحكمة فرضت حتى في هذا النظام باسم العدالة الطبيعية تحديداً مماثلاً، مقررة أن هذا النطاق الحيوي لا يمكن أن يمارس إلا لأغراض عامة ومع تعويض مناسب ومن الإجحاف أن نؤكد أن جميع هذه المذاهب القضائية كانت معاونة مقصودة لنظام توزيع الملكية القائم وكان من بين الدوافع الرغبة المشروعة في ألا تسئ الإدارة أو المشرع سلطتها.

وسواء أكان هذا التصرف من جانب المحاكم عن إدراك وقصد، أو لم يكن كذلك، فقد كانت له نتائج بعيدة المدى من أهمها^(١):

١- لم يترتب على تقييد القضاء لسلطة الولايات والهيئات العامة في المساهمة في النمو الاقتصادي منع السفه في الصرف، وإنما تمهيد الطريق لأن تنمي المصادر الاقتصادية طبقاً للمصالح الخاصة، وهي هذه المصالح التي حماها القضاء بمعاونة حق الفرد الطبيعي وقداسة المصالح المرعية.

٢- توسعت المحاكم في الحماية المفروضة للفرد ومدتها إلى المؤسسات التي كان يسيطر بعضها على ثروات لا يمكن تقديرها.

وبهذا شجعت على نمو الاحتكار الرأسمالي الذي واجه الولايات المتحدة بمشكلة اجتماعية بالغة الخطورة، وهي في الواقع اضطرتها إلى أن تلجأ إلى نظام تشريعي وتعدد باهظ الكلفة لمقاومة الترسات.

٣- أن القضاء أبقى لنفسه حق التقدير النهائي فيما يعد نفعاً عاماً *public utility*، وهذا يعني استبقاء القضاء تقدير ما يعد وظيفة للدولة، وقد اضطرت كل ولاية إلى أن توسع وظيفتها بسبب تعقد المشكلات الاجتماعية المتزايدة في مسائل الصحة العامة والإسكان والتأمين والحماية الصحية، وساعات العمل الخ.. ولو أن المشرع كان سيداً في هذه الأمور، فما كان ليخضع لتقديرات القضاء، أما حيث يتولى القضاء الرقابة على دستورية القوانين، فسيكون الحكم النهائي في تحديد ما يجب أن تكون عليه وظيفة الدولة، ويستطيع بعد ذلك أن يعوق التشريع الاجتماعي.

بيد أن الرقابة القضائية على التشريع، قد بلغت في تطورها مرحلة أكثر أهمية عندما توسع القضاء في شرط الوسائل القانونية السليمة وحولها من قيد إجرائي إلى قيد موضوعي يحمي الحرية غير المقيدة للتعاقد.

١- د. عصفور: المرجع السابق، ص ٢٩٣.

ففي أحكام عديدة استخلص المستشار field من حقوق الإنسان الطبيعية. حق الإنسان في أن يقيم أي مشروع، دون معوق، مؤكداً أن جميع الأشخاص يجب أن يتساووا في السعي نحو السعادة، إلا أن الأثر الفعلي لهذه الدعوة في المحاكم هو صدور عدة أحكام تفسر الملكية على أنها تعني الحرية المطلقة في التعاقد، ولقد تقبلت المحكمة العليا هذا المذهب وفسرت التعديلين الخامس والرابع عشر على أنهما يضعان قيوداً جديدة على سلطات المشرع الاتحادي أو في الولايات.

ولقد كانت نتائج هذا المذهب بعيدة المدى، فلقد أبطلت المحاكم المحاولات التشريعية التي بذلت لفرض حداً أقصى لساعات العمل، أو حداً أدنى للأجور⁽¹⁾. ولقد سيطر هذا المذهب (في تفسير الحقوق الأساسية التي يكفلها الدستور) على المحكمة العليا الجزء الأكبر من قرن بأكمله، وكان أقوى مظاهره الارتفاع بمستوى شرط الوسائل القانونية السليمة وحق الملكية إلى مستوى مبادئ القانون الطبيعي، وذلك تحصين الأفراد من تدخل المشرع لتنظيم الأمور الاقتصادية أو الاجتماعية.

ولقد امتلأ الربع الأخير من القرن التاسع عشر بكثير من أوجه الاضطراب والإثارة الاجتماعية، إذ بدأ يظهر في هذا الوقت العمال المنظمون كقوة سياسية، وأظهر المصلحون الاجتماعيون مساوئ النظام الاقتصادي الرأسمالي، فضلاً عن إثارة الجموع الشعبية من قبل عديد من العمال الأوروبيين الذين هاجروا إلى أمريكا بسبب ما لقبته أفكارهم ومعتقداتهم السياسية والاجتماعية من اضطهاد.

ولقد سيطر على الملاك فزع هائل بسبب الاضطرابات العديدة التي بدأت تهدد ثروتهم وممتلكاتهم، وعندما لانت الهيئات التشريعية لبعض المطالب الشعبية والعمالية

١- وبلغ تطرف المحكمة في معاداة التشريع الاجتماعي حداً دفعها إلى أن تلغى في قضية Hammer V. Dagenhost تشريعاً اتحادياً قصد به عدم تشجيع عمل الأطفال في التجارة بين الولايات، وكانت حجتها في ذلك أن القصد الأساسي من التشريع لم يكن تنظيم التجارة بين الولايات، بل تنظيم وسائل اجتماعية.

وهذا الاختلاف في اتجاه المحكمة من حيث حماية الحقوق الاقتصادية من جهة، ومن حيث فرض حد أدنى من المستويات الاجتماعية، من جهة أخرى اتجاه يلفت النظر إلى الموقف الرجعي الذي اتخذته المحكمة العليا من المشكلات الاجتماعية.

وبلغ هذا التصور ذروته في القضيتين اللتين أتمنا أجزاء هامة في تشريع البرنامج الاقتصادي الجديد الذي وضعه روزفلت على الرغم من أن أياً من الحكمين لم يركز على تفسير التعديلين الخامس والرابع عشر من وجهة نظر القانون الطبيعي مؤلف Friedman: legal theory ص ٥٧-٦١.

وأصدرت بعض التشريعات الاجتماعية هرع المالكون إلى المحكمة العليا يطلبون منها حمايتهم من هذه التشريعات!

ولو أن قضاء الدستورية التزم حدود القانون لما وجدت في هذه التشريعات مخالفة لنصوص الدستور، غير أن قضاء المحكمة العليا (وقد كانوا منتقنين من أوساط كبار المحامين المتأثرين بنفوذ كبار رجال الصناعة) لم يلتزموا حيده القضاء، وعبروا في أحكامهم عن معتقداتهم الاقتصادية المحافظة مؤثمين التشريع الاجتماعي..

هكذا تحالفت المحكمة العليا مع الرأسمالية منذ سنة ١٨٩٠، وبرز هذا التحالف في أقوى صورة في المدة بين ١٩٢٢ حتى حزيران ١٩٢٦ إذ بلغ عدد التشريعات الاجتماعية الاتحادية التي أعلنت المحكمة العليا عدم دستورتها اثني عشر تشريعاً! وقد هدد هذا المسلك القضائي بانهايار البرنامج الاقتصادي الجديد الذي وصفه «روزفلت»، حيث استطاع بتأليب الرأي العام ضد المحكمة العليا وتهديده بتعديل نظامها، أن يجعل المحكمة تتراجع في موقفها في دور انعقادها (١٩٢٦-١٩٢٧)^(١).

حيث أقرت في هذه الفترة الإجراءات الاجتماعية والاقتصادية التي طعن أمامها بعدم دستورتها، وعندما أعاد «روزفلت» تشكيل المحكمة بالتعيينات الجديدة التي أجراها كفل استقرار هذا البرنامج، إذ توالى رفض المحكمة للطعون بعدم دستورية القوانين التي صدرت بقصد وضع هذا البرنامج موضع التنفيذ، وكان طبيعياً أن يترأس أنصار البرنامج الاقتصادي الجديد وخصومه التهم حول موقف المحكمة العليا الجديد،

١- لعل أكثر مظاهر هذا التراجع موقف المستشار Roberts فلقد تم تحول موقف المحكمة العليا من مشكلة تحديد أجور العمال نتيجة عدول قاض واحد هو «روبرتس» عن موقفه، ذلك أن انضمامه إلى الأقلية، جعل هذه الأقلية أغلبية، ومن الغريب أن هذا القاضي لم يعطل موقفه، فلم يكتب في أي من القضيتين رأياً مستقلاً موافقاً أو مخالفاً.

ولذلك حار كثير من السراخ في تفسير موقفه، ويرجح الدكتور أبو المجد أن «روبرتس» لم يغير رايه في المشكلة القانونية التي انطوت عليها الدعوى (وهي مشكلة دستورية تحديد أجور العمال) وإنما آمن بضرورة تراجع المحكمة ولو مؤقتاً عن مسلكها الذي أثار الأزمة بينها وبين «روزفلت» فعزل من جانبه على تحقيق هذا التراجع على حساب موقفه الخاص في كل من القضيتين، ولقد استند خصوم الرقابة القضائية إلى هذا المسلك للقول بأن الولايات المتحدة تحكمها محكمة قضائية من قاض واحد يتحكم في مصير القوانين بانتقاله من الأغلبية إلى الأقلية أو العكس. تراجع رسالة «الرقابة على دستورية القوانين» للدكتور أحمد كمال أبو المجد سنة ١٩٦٠ - ص ٣٤١ - وانظر د.

فلقد عاب الأخيرون على المحكمة سلبيتها إزاء ما اعتبروه عدواناً تشريعياً على الدستور، ووصفوا قضاتها بأنهم لا يعدون أن يكونوا رجال سياسة.

ولعل التبريرات القانونية التي ضمنتها المحكمة العليا أحكامها المتناقضة توضح الصفة الشخصية في قضاء الدستورية، وتجرده من تلك الصفة القانونية الموضوعية التي تخلع عليه، ولا أدل على ذلك من أن المحكمة العليا قد بررت إلغاء التشريع الاجتماعي بحجة مناهضته للدستور، ثم بررت دستورية هذا التشريع فيما بعد... وأبعد من ذلك فإن موقف المحكمة العليا تغير بتغيير قاض واحد رأيه، وأن هذا القاضي لزم الصمت ولم يفصح عن أسباب موقفه...

المطلب الثامن - السيطرة الاقتصادية على الحريات التقليدية:

البند الأول - «حرية النشر» في الولايات المتحدة (انموذجاً):

ونوه بأن نجاح مشروع الصحافة لا يعتمد على الإيراد المتحصل من البيع للقراء، وإنما هو يقوم على إيجار أعمدة الجرائد أو الساعات في الإذاعة، فإيراد الإعلانات يكون نصف أو ثلثي حصيلته مجموع الإيرادات، وبالتالي فإذا ما انخفضت انخفاضاً كبيراً سقطت الجريدة فوراً.

وهذه الشروط الفنية والمالية التي صار يتطلبها مشروع الصحافة، والتوجيه الخاص للصناعة بقصد تدعيمها وزيادة أرباحها، تفسر هذا التصور نحو تركيز مشروعات النشر. هذا التركيز أقل نسبياً في دور النشر والمكاتب إذ تتولى ٢٠٠ دار للطباعة نشر ٩٠٪ سنوياً من المؤلفات وتقتسم دور قليلة الـ ١٠٪ الباقية.

بيد أن هذا التركيز يرتفع بالنسبة للمجلات، فإن ست مجلات من مائة مجلة تطبع ما يعادل ١٠/٩ من المجموع^(١).

١- تناقص عدد المجلات الأسبوعية، فبعد أن كان ١٦.٠٠٠ سنة ١٩١٠ صار أقل من ٩٠٠٠ سنة ١٩٥٠، وكان عدد الجرائد اليومية ٢٦٠٠ سنة ١٩٠٩ فهبط إلى ١٨٦٥ في سنة ١٩٥٢، أما الجرائد المحلية فإنها تخضع بوجه عام لاحتكار واقعي، إذ أن أقل من ١٠٪ لها منافس حتى في المدن الكبيرة، انخفض عدد الجرائد اليومية انخفاضاً ملموساً، فهي «نيويورك» كان عدد هذه الجرائد ١٦ سنة ١٩٠٠ فأصبح ٧ سنة ١٩٥١ ومنتد آذار سنة ١٩٥٤ لا تصدر في واشنطن سوى جريدة يومية واحدة. ويجب أن نأخذ بالحسبان، ازدياد عدد أفراد الشعب وعدد النسخ من الجرائد اليومية كي يتسنى لنا تقدير أهمية التركيز الذي زاد بوجود «سلسلة» من الجرائد التي تملكها جماعة واحدة. د. عصفور: المرجع السابق، ص ٢٩٨.

وفضلاً عما تقدم فإن إعداد برامج للتلفزيون وللإذاعة وكذلك إنتاج الأفلام الكبيرة أصبحت مركزة تركيزاً كبيراً، ونجد ذلك في ميدان الصحافة، إذ لم تعد الجرائد تتناول مواضيع جديدة بل أصبحت تستلم إنتاجاً معداً جاهزاً من مجموعة صغيرة من الاتحادات التي كوئنتها بعض الجرائد الكبرى أو الوكالات الصحفية.

لقد أصبح الميسور نشر المقالات المتشابهة في الجرائد الإقليمية والمحلية لعدم وجود منافسة.. وبذلك انخفضت تكاليف الإنتاج بالنسبة للتحريير والجمع بفضل استعمال الأساليب الفنية الحديثة.

وتبرز ظاهرة التركيز جلياً في الإذاعة، فعلى الرغم من أن المحطات التي تستطيع مؤسسة ما أن تكون مالكة لها محددة بنص القانون، غير أن هذه المحطات تتسلم برامجها من أربع شركات وتعتبر هذه المحطات تابعة لها، وإيراد الإعلان يكفي وحده تقريباً لموازنة مالية المحطات.

وتتركز هذه الإعلانات في تلك الشركات الأربع، لأن المعلنين يفضلون إذاعة إعلاناتهم بطريق هذه الشركات. على أن هناك ٦٠ محطة ليست لها أغراض تجارية وهي تذيع برامج ثقافية وأدبية تحت إشراف السلطات المدرسية والجامعية وصناعة السينما، تخضع لثمانى مؤسسات تنتج ٨٠٪ من الأفلام وتوزع ٩٥٪ منها، وتمتلك هذه المشروعات أيضاً مصالح هامة في استغلال صالات العرض، وهكذا تحقق هذه المشروعات تكامل الصناعة والإنتاج والتوزيع والاستغلال وتكون فيما بينها «كارتيلًا» حقيقياً.

كما تحتكر خمس شركات إنتاج إصدار الجرائد المصورة في السينما، ويمتد نشاطها إلى جميع أنحاء العالم، وهي تعقد فيما بينها ومع المؤسسات الأجنبية اتفاقات فنية ومالية، وبذلك تكون «كارتيلًا» في هذا النشاط.

وهناك حركة تهدف إلى تركيز هذه الصناعات المختلفة، وإخضاعها لرقابة «البنك الأعلى»، غير أن هذه «الإمبراطوريات» لا تستطيع القول بأنها تباشر احتكاراً محلياً أو إقليمياً لوسائل الصحافة، إذ أنه كثيراً ما تشتري بعض الجرائد محطات إذاعية وتلفزيونية، وهناك ما يقرب من ٢/١ المحطات تخضع لإشراف جريدة ما.

والمثل الصارخ لذلك نجده في إحدى المؤسسات الأمريكية، فهذه المؤسسة تصنع آلات الإذاعة والتلفزيون، وهي مالكة لإحدى أربع محطات كبرى للإذاعة، ولأعظم شركة من شركات الراديو واللاسلكي في الولايات المتحدة، ولها مصالح في شركة

من ثماني شركات لإنتاج الأفلام وبعض المؤسسات الصحفية تملك مصانع للورق، وأكثرها يمتلك المطابع^(١).

البند الثاني - النشر وحرية في إنكلترا:

ولقد انقضى العهد الذي كانت فيه الجرائد ملكاً للعائلات والأشخاص، وأصبحت الآن مشروعاً كبيراً لا يقوى على تملكها إلا الشركات والجماعات.

وقد قررت اللجنة الملكية للتحقيق في شؤون الصحافة سنة ١٩٤٦ أن المبلغ اللازم لتمويل جريدة مسائية في الإقليم يجب ألا يقل عن ٢٥٠,٠٠٠ جنيه إسترليني، وأن إنشاء جريدة يومية لا يتسنى إلا لمن كانوا من أهل الصناعة، مع العلم أنه لم تنشأ أي جريدة في إنكلترا منذ الحرب العالمية الأخيرة.

وفي مجال الوكالات الصحفية هناك بضعة هيئات تهيمن عليها، وتظهر حركة التركيز في الصحافة وذلك لقيام هيئات كبيرة أو مجموعات أو «سلاسل»، فهناك بضعة شركات جبارة تهيمن على بضعة مئات من الجرائد.

وقد هبط عدد الصحف من ١٦٩ سنة ١٩٢١ إلى ١٢٨ سنة ١٩٤٨، وإلى ١٢٢ سنة ١٩٥٢.

وهناك عدد ضئيل من الجرائد يوازي توزيعها كافة الجرائد الأخرى، وهناك جريدتان صباحيتان تطبعان ما يوازي نصف توزيع الجرائد اليومية الأهلية، وقد زاد عدد المدن التي ليس بها جرائد.

ويلاحظ وجود احتكار في تسع مدن من بين سبعة عشر مدينة، يزيد عدد أهلها على ٢٠٠,٠٠٠ شخصاً، ومرد هذا شدة المنافسة، وبالأخص ارتفاع تكاليف الإنتاج.

وقد ذكرت اللجنة أنه ليس هناك «احتكار مالي» للصحافة، وإن كانت قد سلمت بوجود تركيز ضخم يضم «السلاسل» والهيئات المستقلة الأخرى، ولاحظت أيضاً أن الجرائد المستقلة عقدت اتفاقاً يتعلق بالتحريم والإعلان.

والجزء الأكبر من عجينة ورق الصحافة يستورد مقابل العملة الصعبة ويتم توزيع الكمية المستوردة بين الهيئات القائمة، أما الجديدة منها فلا تحصل إلا على كميات محدودة لا تسمح بالتوسع في إصدار الجريدة.

1- pinto: (r) liberte d'opinion et d'information. ٢٠-١٦ ص ٢٣-١٨ نبذة

وفي الوقت الذي لا تحصل الصحافة إلا على ربع كمية الورق، تضطر إلى دفع أربعة أضعاف قيمتها بالنسبة لما تشتريه من السوق السوداء، وهو ما يقيم سدوداً عالية يصعب على صحف الرأي اجتيازها.

وأما صناعة السينما: فهي ملك لأربع شركات كبيرة، وهي تملك الجزء الأكبر من التركيبات الفنية، وتسيطر هذه الشركات أيضاً على استغلال الأفلام، كما ترتبط ثلاث شركات توزيع (بين ستين شركة) تقوم بتوزيع كل الأفلام البريطانية تقريباً، وتقوم بإنتاج جرائد السينما خمس شركات مرتبطة^(١) بطريق مباشر أو غير مباشر بالهيئات الأمريكية، وهذه الشركات تتجمع في صورة اتحاد أو نقابة للفيلم الصحفي، وترتبط بينها اتفاقات «كارتل»^(٢).

البند الثالث - حريات النشر في فرنسا:

إن البنيان الاقتصادي لصحافة فرنسا مبهم بسبب الانقلابات التي وقعت بعد التحرير، ويضاف إلى ذلك عدم وجود تحريات جديدة ترسم الاتجاه الصحيح، وتدخل السلطات العامة في فرنسا أوضح منه في الولايات وإنكلترا، فهناك مؤسسة عامة تدير غالبية مطابع الصحافة، والصحافة تصلها بطريق مباشر أو غير مباشر إعانات مالية من الدولة، أما الإذاعة والتلفزيون فتحتكرهما الدولة، ويخضع الإنتاج السينمائي للإعلانات الإدارية وبصورة عامة الاتجاهات الاحتكارية العامة التي تسود الولايات المتحدة وإنكلترا تظهر جلياً في فرنسا.

وعلى الرغم من أن القانون يبيح لكل شخص أن يملك ما شاء من وسائل التعبير إلا أنه في الواقع لا يتسنى إلا لمن يملكون رؤوس أموال كبيرة.

ولقد كان من أثر تحرر فرنسا من الألمان ووضع الحراسة ونزع ملكية الجرائد أن تعاونت مع الألمان بعض الجرائد، دون رؤوس أموال مهمة، نظراً لأن استثمار الجرائد كان مربحاً في ذلك الوقت.

أما الآن فقد أصبح إنشاء جريدة يومية عملية مالية معقدة وصعبة التنفيذ من الخارج، يتعين أن تكون هناك وساطات وضمائنات من ناحية الصناعة، كما يجب الاستفادة من مشروعات قائمة.

١- د. عصفور المرجع السابق، ص ٣٠٠.

٢- pinto المرجع السابق، ص ٢٩-٣٦.

لقد سأل أحد النواب وزير الاستعلامات كتابة: «هل حقيقي أنه يلزم لإنشاء جريدة يومية تؤمل في النجاح مبلغ يتراوح بين ٥٠٠ مليون ومليار فرنك؟» وقد اعترف الوزير «بأن الأعباء التي يتطلبها إنشاء جريدة يومية أعباء ثقيلة وأنه يجب تخفيف هذه الأعباء لتسهيل خلق «مشروعات يعتبر تنوعها عاملاً أساسياً لضمان حرية الصحافة».

ولكي نعطي فكرة عن ضخامة الأموال اللازمة لإنشاء صحيفة نذكر أنه في سنة ١٩٥٢ بلغت مصاريف «لوموند» في السنة أكثر من ٨٢٢ مليون فرنك مقابل ١٧٠.٠٠٠ عدد يصدر يومياً.

وكانت سيطرة الجرائد الصباحية الخمس قبل سنة ١٩٢٩، أمراً مميزاً للصحافة الفرنسية، حيث ضمنت هذه الجرائد بفضل رعاية وكالة «هافاس»، احتكار الإعلان، وتتناسم هذه الجرائد الخمس فيما بينها ٦/٥ عدد القراء.

وقد توسعت الصحافة الباريسية المسائية كثيراً وزاد ما تطبعه جريدة «بازي سوار» عما تطبعه أكثر الجرائد الصباحية انتشاراً، وفي الإقليم يوجد عدد من الجرائد اليومية الكبيرة الإقليمية اشتركت سوية وأنشأت مكتباً باريسياً مشتركاً.

أما الجرائد السياسية فما تطبعه ضعيف، وأهميتها الاقتصادية ضئيلة تقوم على هامش المصالح التجارية.

وتخضع الصحافة الفرنسية لاحتكارين: احتكار وكالة «هافاس» في مجال وكالات الأنباء، واحتكار «هاشيت» في نقل وتوزيع الجرائد والمجلات.

وقد عادت الآن حركة التركيز إلى الظهور، ومظهرها نقص عدد الجرائد والارتفاع الكبير في التوزيع الذي يختص به عدد قليل من الجرائد، وأما جرائد الرأي فقد اختفت لأن توزيعها ضئيل.

وعلى الرغم من التركيز الملحوظ، فقد انخفض التوزيع بما يقرب من ٢٥٪ من ١٩٤٨ إلى ١٩٥٢، وإن كان قد لوحظ ارتفاع طفيف من سنة ١٩٥٢ إلى ١٩٥٣ ولقد أثقلت مشكلة تموين الجرائد بالورق كاهل الصحافة الفرنسية إذ تقوم فرنسا باستيراد الورق من الخارج، حيث تمكنت بعض الجرائد القوية في فترة التموين هذه من أن تزيد توزيعها بأن قامت بشراء الورق من السوق السوداء.

ومن غير المعروف على وجه الدقة الوسائل التي تلجأ إليها الصحافة الفرنسية في تمويلها، وقد كتب مدير إحدى الهيئات يقول: «من الصعب الحصول على معلومات، فليس هناك سوى أربع أو خمس جرائد في باريس تتمكن من موازنة إيراداتها ومصروفاتها.

ومن الأفضل ألا نحاول معرفة الطريق الذي تسير فيه الجرائد الأخرى، ولئن كان لا يجوز إغفال المساعدات المالية الكبيرة التي تقدمها الدولة إلى الصناعة^(١)، إلا أن هناك مصادر أخرى تمويل المشروعات الخاصة في أوسع مدى، وهي بذلك تعاون الصحافة التجارية والمجلات العاطفية على تنمية أرباحها في حين أن الصعاب التي تلاقها صحافة الرأي لم تجد لها حلاً.

والخلاصة:

يتضح لنا إلى أي حد يقضي تركيز الملكية الخاصة على أهم الحريات شأنًا في النظام الديمقراطي الغربي وهكذا أشار stein إلى أن تطوير وسائل النشر وتقديمها لم يكن نعمة على الأمريكيين، فبدلاً من أن تجعل وسائل النشر الحديثة من أفراد الشعب الأمريكي أكثر المواطنين تنوراً وكفاية لحكم أنفسهم بأنفسهم في ديمقراطية حية، أحكمت هذه الوسائل قبضة صناعات الرأي على أفكارهم ومشاعرهم، وإن أمريكياً واحداً لن ينجو من إحدى وسائل الدعاية والتأثير، كما لن يستطيع أحد أن يتمتع عن استئثار جو العمل الكبير وايدولوجيته التي تصوغ الآراء وتسيطر على الأحاسيس.

فلقد أقام العمل الكبير من توجيه الرأي العام صناعة، غايتها تشكيل وجهات النظر وصياغة المشاعر العامة، وتكييفها طبقاً للاتجاهات الأساسية والمصالح التي يسعى إليها العمل الكبير.

وقد استخدم هذا «العمل الكبير» الرأي العام المصنوع في الرقابة على آراء المعارضين وإزهابهم، وفي خلق فكر عام للأمة في جميع المسائل الهامة ذات الصلة بالسياسة العامة، حيث غدت صناعة الرأي العامة بدورها عملاً كبيراً يمتلكه كبار رجال الأعمال مثل ملاك الصناعات الكبرى، ومديرو البنوك والمقترضون من البنوك، ودافعوا الضرائب من الشرائح العالية، وقد أكدت هذا لجنة تحقيق أمريكية خاصة^(٢):

١- تقدم وكالة «فرانس بيبس» إلى الجرائد المواد التي كانت تكلفها كثيراً وذلك بفضل الإعانات التي تتلقاها من الدولة ففي سنة ١٩٥١ حصلت على إعانة قدرها ٢,٣٠٠,٠٠٠,٠٠٠ فرنكاً وكانت تستاجر المطابع بسعر أقل من السعر العادي.

٢- g. stein: the world the dollr built دعا إلى إنشاء هذه اللجنة Henry R. luce صاحب مجلات «تايم» و «لايف» و «فورشون» وقد ساهم هو بمائتي ألف دولار وساهمت الموسوعة البريطانية بخمسة عشر ألف دولار، ولم ترض الصحف الكبرى عن الآراء المعتدلة التي انتهت إليها اللجنة. راجع د. عصفور المرجع السابق، ص ٣٠٥.

«أن حق التعبير العام عن الرأي فقد حقيقته الأولى، ولم تعد الحماية من تدخل الحكومة كافية لأن تكفل لأي شخص الفرصة في أن يقول ما لديه...»^١ فالملك والمديرون للصحافة ووسائل النشر الأخرى يحددون الأشخاص والوقائع وجزئياتها والأفكار التي يمكن أن تصل إلى الجماهير...»^٢ وصناعة الرأي مثل مشروعات العمل الكبير الأخرى تسعى وراء الربح، وريحها يجب أن يكون مزدوجاً:

- ١- فهناك أولاً ربح من بيع الكلمة أو الصورة التي تطبع أو الفيلم أو الإذاعة.
 - ٢- وهناك الربح مقابل تقوية الوضع القائم للنظام الاقتصادي، ويتمثل في صورة إعلانات تجارية موجهة أيديولوجياً يصرف عليها بسخاء.
- وليس صناعة الرأي هي المدافعة أيديولوجياً عن النظام الاجتماعي القائم والوكيلة المحترفة لهذا الدفاع، وهي إذ تدرك خطورة أي إصلاح جوهرى يمس النظام الاقتصادي، فقد قامت باستخدام مقاومة الشيوعية كالبهاوة تضرب بها رؤوس الأشخاص الذين يعتقدون الأفكار الحرة التي تعد مبادئ أساسية في الديمقراطية الأمريكية والتي يقصد بها أساساً المحافظة على جوهرها، وذلك عن طريق التطور والتقدم مع الزمن^(١).
- ونحن بدورنا نتقدم بهذه الوقائع وتلك الحجج لعلها تتضافر مع هاتيك الحجج والوقائع والأدلة التي أقامها لينين في كتابه الإمبريالية آخر مراحل الرأسمالية.

الفرع الخامس - عصمة الحرية وحصانتها و ضمانات عدم الاعتداء عليها:

أشرنا سابقاً إلى ضمان القاعدة القانونية وتصدي الفقيه ريفيرو لهذه الظاهرة الإنسانية وقوله بإنهيار القانون وسقوطه لأنه أفلس في تحقيق غايته: الوظيفة المثبتة stabilizer (الاستقرار) والعدل.

والمسلم به أن الله تعالى عندما خلق الحياة خلق في طبيعتها الكامنة قوة أو مضاداً حيويًا (انتيبيوتيك) يذب ويذود عنها، وهذا الأمر ينصرف على الخروج على القواعد الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية الخ...

إذاً قطبائع الأشياء التي أوجدها الله تعالى تصصح عن ذلك، وبالتالي فالقانون ينحني أمام هذا الحق العميق في النفس الإنسانية وعند تقصير القانون الوضعي يتحرك الحق الطبيعي الكامن ليؤدي دوره.

١- انظر stein: المرجع السابق، ص ٤٩-٥٢.

«أن حق التعبير العام عن الرأي فقد حقيقته الأولى، ولم تعد الحماية من تدخل الحكومة كافية لأن تكفل لأي شخص الفرصة في أن يقول ما لديه...»
فالملاك والمديرون للصحافة ووسائل النشر الأخرى يحددون الأشخاص والوقائع وجزئياتها والأفكار التي يمكن أن تصل إلى الجماهير...
وصناعة الرأي مثل مشروعات العمل الكبير الأخرى تسعى وراء الربح، وربحها يجب أن يكون مزدوجاً:

- ١- فهناك أولاً ربح من بيع الكلمة أو الصورة التي تطبع أو الفيلم أو الإذاعة.
 - ٢- وهناك الربح مقابل تقوية الوضع القائم للنظام الاقتصادي، ويتمثل في صورة إعلانات تجارية موجة أيديولوجياً يصرف عليها بسخاء.
- وليس صناعة الرأي هي المدافعة أيديولوجياً عن النظام الاجتماعي القائم والوكيلة المحترفة لهذا الدفاع، وهي إذ تدرك خطورة أي إصلاح جوهرى يمس النظام الاقتصادي، فقد قامت باستخدام مقاومة الشيوعية كالهراوة تضرب بها رؤوس الأشخاص الذين يعتقدون الأفكار الحرة التي تعد مبادئ أساسية في الديمقراطية الأمريكية والتي يقصد بها أساساً المحافظة على جوهرها، وذلك عن طريق التطور والتقدم مع الزمن^(١).
- ونحن بدورنا نتقدم بهذه الوقائع وتلك الحجج لعلها تتضافر مع هاتيك الحجج والوقائع والأدلة التي أقامها لينين في كتابه الإمبريالية آخر مراحل الرأسمالية.

الفرع الخامس - عصمة الحرية وحصانتها و ضمانات عدم الاعتداء عليها:

أشرنا سابقاً إلى ضمان القاعدة القانونية وتصدي الفقيه ريفيرو لهذه الظاهرة الإنسانية وقوله بانهييار القانون وسقوطه لأنه أفلس في تحقيق غايته: الوظيفة المثبتة stabilizer (الاستقرار) والعدل.

والمسلم به أن الله تعالى عندما خلق الحياة خلق في طبيعتها الكامنة قوة أو مضاداً حيوياً (انتيبيوتيك) يذب ويذود عنها، وهذا الأمر ينصرف على الخروج على القواعد الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية الخ...

إذاً قطبان الأشياء التي أوجدها الله تعالى تفصح عن ذلك، وبالتالي فالقانون ينحني أمام هذا الحق العميق في النفس الإنسانية وعند تقصير القانون الوضعي بتحريك الحق الطبيعي الكامن ليؤدي دوره.

١- انظر stein: المرجع السابق، ص ٤٩-٥٢.

والقانون الوضعي عادة ينظم هذا الحق، نجد ذلك على سبيل المثال في: الضمانات القضائية: رقابة دستورية القوانين - صياغة الدساتير صياغة علمية جيدة - أهمية تأمين أكبر هيئة في المجتمع لمواجهة الصالح المشترك وتفسيره - رقابة السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية^(١).

ونعتقد أن إيجاد هذه الهيئة لحماية الصالح المشترك هو أكبر الضمانات الذي يجب على الفكر القانوني البحث عن تحقيقها.

وبيان ذلك أننا نجد في الصالح المشترك جوهر التأسيس وإقامة مشروع الدولة، وبالتالي فصيانة هذا الصالح المشترك وحمايته الحق في مهمة تفسير النصوص وما يثير ذلك من كون هذا التفسير تنظيمياً للحرية أم تقييداً لها.

وإذا كنا لن نغوص في هذه المسائل القانونية التي قد تتزلق بنا إلى الأبحاث الأكاديمية، إلا أننا نؤثر الوقوف عند الضمانات الشعبية تمثيلاً مع وعينا في هذا الكتاب، وهو الاهتمام بمساقط الغيث المبلورة للوعي العام العربي لا سيما الوعي الشعبي وضميره ومخزونه النفسي، مذكرين بقول الفقيه بوردو إن الضمانات غير الوضعية هي الكفالة النهائية للقانون^(٢).

وهكذا كان علينا لفت النظر إلى النقاط الآتية:

١- الضمانات الوضعية لا توصل إلى حماية كاملة^(٣).

٢- الضمانات الوضعية عون الحاكمين لا تحد لهم.

والحديث عن الضمانات لا ينطوي بحال على أي تشكيك في حسن نوايا السلطات العليا أو في قدرة الحاكمين على استجلاء الصالح المشترك، كما لا يعني قط أي رغبة خرقاء في تحدي السلطة الحاكمة أو الحط من كرامتها أو النيل من كفايتها بإظهارها بمظهر الزلل والشطط، بل على العكس فهذه الضمانات عون الحاكمين الأكيد على أن يرقوا إلى مستوى مسؤولياتهم إزاء الصالح المشترك.

١- د. عطية: النظرية العامة للحريات الفردية ص ٢٧٠.

٢- بوردو: الموجز في الحريات والحقوق ص ٧٧ وكتابه الموجز في الحقوق الدستورية ٩٤٧ ص ٢٥.

٣- د. عطية النظرية العامة للحريات الفردية ص ٢٩٨. د. المحامي: عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة وقد عدد ضمانات الحرية في النظام الإسلامي: ولاية المظالم، ولاية الحسبة - رقابة الرأي العام - العبادات.

والواقع الذي لا يقبل الإغضاء عنه هو أن الحاكمين بحاجة ماسة إلى ضمانات فعالة تكفل أن يكون التصور القانوني للصالح المشترك محكم التطبيق^(١)، وذلك لأن التاريخ السياسي والدستوري كثيراً ما دلنا على أن الحاكمين مهما كانت سلطاتهم قوية فإن الأرض ستميد تحت أقدامهم عندما لا يتاح لتصورهم للصالح المشترك التطبيق المحكم الفعال.

على أنه يجب أن نلاحظ أن الغاية التي يجب أن تراعى من خلال هذه الضمانات ليس هو شل سلطة الدولة وتعطيلها، بل كفالة التزام الحاكمين بحدود مهمتهم في أعمال فكرة الصالح المشترك، فالضمانات ليست عوامل تعويق وإبطاء للزحف الاجتماعي نحو تحقيق الصالح المشترك، بل هي عوامل أناة مستحبة وتمهل مرغوب فيه^(٢).
نصح رجل كنيسة حاكماً بأن يخضع للقانون فأجابه الحاكم، وهل يطبق ذلك عليّ، فاستدرك الناصح قائلاً: إن الخضوع قوة لك وليست ضعفاً.

٢- إن الضمانة الأخيرة الفعالة لصون الحرية وحمايتها وتعزيزها نجدها في الرأي العام: *l'opinion publique*، وهو موضوع دراستنا الآتي بيانه.

المطلب الأول - الرأي العام:

ظهر هذا المفهوم إبان الثورة الفرنسية على لسان جان ينكر وزير المالية على عهد لويس السادس عشر.

وعلى الرغم من ذبوع هذا المفهوم إلا أننا لم نظفر بتعريف جامع مانع له، ويمكن الأخذ بالتعريف القائل بأن الرأي العام، هو اجتماع الأفراد على أمر معين تجاه مشكلة معينة أو حادث معين في حال انتمائهم إلى مجموعة اجتماعية واحدة^(٣).

ومن المسلم به أنه لا يمكن فهم الرأي العام وتحديد مدلوله إلا من خلال فكريتي الشعب والصالح المشترك، فالشعب هو ذلك الكائن الزاخر بالحركة الذي ينبع منه الرأي العام، مدركةً لمسئولياتها، متفهمةً لوظيفتها، ولذا فهي تواجه المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والاحتياجات الشعبية، إنما ترتكن على الإمكان المنطقي

١- مقالة الدكتور أحمد كمال أبو المجد - خصائص التشريع في المجتمع الاشتراكي وص ٦٢ من مقالته معالم التطور الدستوري في عشر سنوات - بالمجلة المصرية للعلوم السياسية - الأولى عدد يناير ١٩٦٢ والثانية عدد يوليو ١٩٦٢.

٢- موجز بيردو في الحقوق والحريات ص ٧٧.

٣- د. رمزي طه الشاعر: النظم السياسية والقانون الدستوري ج ١، ٩٧٧، مطبعة جامعة عين شمس ص ٣٢١.

لإبقائها والحفاظ عليها أكثر من ارتكائها على القوة الغاشمة أو على الصيغ الأيديولوجية البراقة^(١).

وهكذا يحجم الرأي العام عن تعريض الصالح المشترك للخطر أو الزعزعة، فهو رأي يكون من انضمام مواطنين أحرار في نيتهم ممارسة حريتهم الفكرية على خير وجه لتوجيه النشاط الحكومي التوجيه الصائب، وليس لزعزعة النظام الذي يرتبط به صالحهم المشترك.

والرأي العام القويم إرادة شعبية حكيمة مستتيرة وقادرة على أن تقود وتهدي، وتقع ولا تنهجم، تعاون وتعاضد الحكومة في أدائها لمهامها مدركة مشاق الحكم وصعوبته^(٢).

البند الأول - أهمية الرأي العام:

يقوم الرأي العام في الدول الديمقراطية بوظيفة الحكم، وهذا الحكم يأتي عن طريق مناقشة الرأي العام والوصول به إلى رأي أخير ملزم فعال، فالديمقراطية تعتمد أساساً على حرية الرأي العام وحرية التعبير عنه، وتمكينه من أداء وظائفه في التأثير على تصرفات الحاكمين وسلوك المحكومين.

والديمقراطية تعطي كل مواطن الحق في تكوين الرأي العام، لا بل إن السلطات الواعية حريصة على مساعدة الرأي العام في إحداث التعبيرات الهامة الكبرى، وبالتالي إذا كانت الديمقراطية تعول على رأي عام مؤثر وفعال وناضح فإن الأنظمة الاستبدادية حريصة كل الحرص على التقاط الهمسات الخفية الخافتة^(٣).

ولقد لعب الرأي العام في العصور المختلفة، وخاصة في العصر الحديث دوراً لا يستهان به في تشكيل وجه الحياة، وكان الحقل السياسي أكثر الحقول تأثراً وتأثيراً^(٤).

البند الثاني - أنواع الرأي العام وتقسيماته:

يمكن إيجاز هذه الأنواع في الآتي:

- الرأي العام المسيطر والقائد، وهو الذي يؤثر في الجماهير ويساهم في تكوين آرائهم، ويمثله كبار السياسيين والقادة والمفكرين.

١- د. عبد الحكيم العلي: الحريات السياسية ص ٦١٥.

٢- بيردو: مطول علم السياسة - جزء رابع ص ١١٣.

٣- د. حسين عبد القادر: الرأي والدعاية وحرية الصحافة، القاهرة، ١٩٢٢ ص ١٢.

٤- د. أحمد سويلم العمري: الرأي العام والدعاية، القاهرة، دون تاريخ نشر، ص ١٠٤.

- الرأي العام المثقف أو المستنير: ويقوم على الطبقة المثقفة القادرة على الفهم والمناقشة والرأي..

- الرأي العام التابع: ويتألف من السواد الأعظم من الشعب^(١).
٢- الرأي العام من زاوية الاستمرار.
ويتوزع هذا الرأي الأقسام الآتية:
- الرأي العام المستمر: وهو الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالأشياء الثابتة في الأمة كالأمر الثقافي والتاريخية والدينية^(٢).

- الرأي العام المؤقت، ويتمثل في إزادة الأحزاب والهيئات ذات البرامج المحددة.
- الرأي العام اليومي، ويتأثر بمجريات الأمور والحوادث اليومية.
أولاً: الرأي العام من حيث ممثليه: ويقسم إلى رأي أغلبية أو أقلية أو رأي ائتلافي أو رأي عام كلي ساحق.
والرأي الائتلافي يتكون من مجموعة أقلية مختلفة تقوم على مصلحة مشتركة تحت ظروف خاصة ومؤقتة^(٣).

ثانياً: عوامل تكوين الرأي العام: وهذه العوامل هي:
١- العوامل الثقافية والحضارية: يذهب معظم الفقهاء إلى أن التراث الثقافي من أهم العوامل التي تؤثر في تكوين الرأي العام^(٤).
فالصورة التي تكونها الحضارة للإنسان هي التي تتحكم في سلوكه، ودراسة الثقافة وتياراتها السياسية والاجتماعية دراسة دقيقة هي الأساس الذي يستطيع رجل الإعلام والدعاية الاستناد إليه في تنظيم خططه الإعلامية.

- عوامل تكوين رأي عام فعال:
وهذه العوامل هي:
١- عوامل التنوير الاجتماعي: *factors d, instruction sociale* ونقص ذلك تلك العوامل التي تيسر على المواطنين تكوين رأي صائب في المسائل العامة.

١- د. رمزي الشاعر: المرجع السابق، ص ٣٢٦.
٢- د. حسين عبد القادر: المرجع السابق، ص ٥٥.
٣- د. رمزي الشاعر: المرجع السابق، ص ٣٢٨.
4- folordeau (M. IC): Dualte de culture at government d, opinon en canada, article publie sur le libre d, lopinion publique, 317 ets.

والواقع أن تفسير الصالح المشترك مهمة على غاية من الدقة والأهمية، وتحمل المتصددين بها مسؤولية سياسية وأخلاقية على قدر كبير من الخطورة.. وهكذا يمكننا أن نحدد في ذلك ما يلي:

حرية الأنباء: لما كان المواطن الصالح هو الذي يساهم بتقديره المستتير في تحقيق الصالح المشترك، والقرار المستتير هو القرار المتخذ بعد التغلغل إلى ما هو وراء المظهر الزائف لما يبدو كأنه صدق وحقيقة، ومن ثم كان من الواضح أن حرية الأنباء ذات أهمية حاسمة في تشييد الرأي العام.

ومن المعلوم أن عالم الحقائق الذي يحيط بكل منا هو عالم صعب ضخّم معقد، ولا يتأتى لأحد منا أن يلم بكل ما في الوجود الاجتماعي من حقائق، ولذلك يجب أن نقنع بالارتكان إلى ما يقرره غيرنا.

ويمكننا أن نقول إن الحجر على الأنباء من أجل تحقيق مصالح خاصة يسلب المواطن حريته ويحبسه في دائرة محدودة، ومن ثم يقف عقبة في وجه قيام رأي عام⁽¹⁾، ومن المقيد في هذا الصدد أن نسجل ما يلي:

١- أن تقوم مؤسسات البحث العلمي التي تتقصى الحقائق في مختلف الميادين دون دافع مادي.

٢- أن يتولى المؤسسات الصحفية أشخاص حريصون على توخي الدقة والأمانة فيما ينقلونه إلى الجمهور من أخبار.

٣- أن تقوم تقاليد سليمة للمهنة الصحفية، وتنظيم شؤونها في نقابة يكون لأعضائها مستوى معلوم عند الدخول إلى المهنة وعند الاشتغال بها.

٤- أن تقوم المناقضة المعقولة في جمع الأنباء ونشرها.

المطلب الثاني - المجتمع الديمقراطي إزاء وسائل التعبير عن الرأي:

تعتبر الصحافة والإذاعة والمسرح وغيرها من وسائل التعبير عن الرأي أدوات تثقيفية عامة، ومن الخطأ ألا يولي المجتمع تأثيرها على الحرية، وذلك للمحافظة على

١- هارولد لاسكي انظر ص ١٦٣ من مؤلفه الحرية في الدولة الحديثة. ونقول المذكرة الإيضاحية للقانون رقم ١٥ لسنة ١٩٦٠ بتنظيم الصحافة في مصر إن ملكية الشعب لأداة التوجيه الأساسية - وهي الصحافة - هي الضمان الثابت لحرية الصحافة الحقيقية بمضمونها الأصلي، وهو حق الشعب في أن يتابع مجريات الأحداث والأفكار وحقه في إبداء رايه فيه

مستواها العام، وهنالك ثلاثة مبادئ يجب أن توجه مسلك المجتمعات الحرة في هذا المقام⁽¹⁾؛

- المبدأ الأول: السهر لمنع أي وسيلة من وسائل التعبير عن الرأي من الانحطاط إلى مستوى الغرائز البهيمية، فإذا لم يتسن أن نحتّم على وسائل التعبير أن تعمل على التسامي بالقارئ أو السامع أو المتفرج، فلا أقل من أن نحرّم عليها الاسفاف والتردي فيه.

- المبدأ الثاني: إذا وجب السماح بالتعبير عن أكثر الآراء جراه، وينقد أكثر كلمات المجتمع وتقاليده استقراراً، إلا أنه لا يجب السماح بتشويه الحقيقة، سواء بالقول الكاذب أم بالامتناع عن تصويب الكذب.

- المبدأ الثالث: دوام المحافظة على أن تكون للحكومة قائمة، وإذا كان مما لا شك فيه أن من الخطر الإفراط في إلقاء القيود على القول والكتابة إلا أن الديمقراطية تكون منطقية مع نفسها عندما تتقف في وجه كل نشاط معاد لتنظيماتها الأساسية، وعندما تتصدى الدعاية لمثل أعلى مختلف عن المبدأ ذاته الذي تقوم عليه، ألا وهو مبدأ الكرامة الإنسانية.

المطلب الثالث - التربية على الحرية:

ومن الواضح أهمية ما نلقن من حقائق الحياة، ثم المستوى العقلي لمن يتولون ذلك وإن أفق الشعب وعقليته يتوقفان على الكيفية التي تدرس بها حقائق التاريخ للتلاميذ في المدارس، وعلى ما إذا كان المربون يعوّدون النشء أن يكونوا قادرين على النظر إلى الحياة نظرة مرنة متحررة، ولا يسعنا إلا أن نسجل هنا بالنسبة للحرية ومستقبلها الأهمية القصوى لمضمون المناهج الدراسية ومستوى القائمين بتدريس هذه المناهج⁽²⁾.

ولما كان المعلم الذي ينجح في أن يبيث في تلامذته التحرر الفكري وسعة الأفق والتعطش إلى البحث عن الحقيقة، يخلق جيلاً من الرأي العام المستتير، لذا وجب أن تجتذب إلى صفوف التدريس صفوة ممتازة من المثقفين.

ومن المناسب اقتباس النظم الحديثة في مدارسنا والاحتذاء بها، فإذا لقن المواطن منذ نعومة أظفاره الاعتزاز بحريته، واحترام حرية أقرانه، والخضوع على قدم المساواة مع

1- Michel Debre, le gouvernement de la liberte Revue de droit public, 1949, p. 43.

2- لاسكي: الحرية في الدولة الحديثة - ص 163، واريك فروم - الخوف من الحرية - ص 208 وما بعدها.

وراجع د عطية: النظرية العامة للحرريات الفردية ص 302 وما بعدها.

الآخرين ودرّب على حسن اختيار قاداته اختياراً حراً مهذباً، فإننا نضمن بذلك، إقامة مجتمع حر وطيّد الأركان...

وكما بكرنا بتعليم الحدث كيف أن الحرية والسلطة متساندتان، كلما تأكدنا أن المواطن يدرك قيمته كإنسان ويدرك مبلغ مسؤولياته في سبيل صون قيمته هذه. ولا شك أن من أخص مهمات المدرسة إعداد المواطن الصالح، وتقوم التربية الصحية على إرشاد النشء إلى أن أعضاء الجماعة متى عبروا عن إرادتهم تعبيراً حراً أمكنهم تسييد الحكومة التي تكفل وجود الجماعة، وهكذا يتعلمون احترام الأغلبية والأقلية majortite et minorite، أي يتعلمون احترام السلطة والحرية معاً^(١).

المطلب الرابع - الحكومة الذاتية Self government.

وهذا ما يتأتى من ترك أهالي كل إقليم يديرون شؤونهم المحلية بأنفسهم، فما يسمى باللامركزية decentralization التي هي تربية للمواطنين على الحرية، لأن المواطنين في المجتمع المحلي يتعودون بذلك الحكم الديمقراطي السليم، إذ يكونون أقدر على الحكم على المسؤولين من واقع أعمالهم ونتائجها، كما أن ممثلي المواطنين المحليين يشعرون بشكل أكثر واقعية بالأعباء التي يلقيها على عاقتهم التفويض الذي حظوا به، فنظام الحكم الذاتي مدرسة يتعلم فيها المواطنون تقاليد حكومة الحرية^(٢).

وفي رأي أحد الساسة أن الإدارة المحلية تنزل من السياسية منزلة التعليم الابتدائي في التعليم.

وما يقال عن الحكومة المحلية يقال عن المهن والحرف والصناعات المختلفة، فهيئات ك نقابة الأطباء أو نقابة المحامين أقدر بكثير من الحكومة على توجيه شؤونها الداخلية. كذلك يجدر أن يمتد مبدأ الحكومة الذاتية إلى الصناعات، فصناعة النسيج مثلاً يجب أن ينظر إليها ككل متماسك، وأن ينظم لكل منها برلمان خاص يمثل فيه أصحاب رأس المال والمديرون والعمال وجمهور المستهلكين، ويقرر هذا البرلمان آداب هذه الصناعة وقواعد السلوك فيها.

١- راجع ص ٤١ و ٤٢ من مقالة ميشيل ديبريه «حكومة الحرية».

٢- راجع ديبريه ص ٤٢، والدكتور محمد عبد الله العربي - كفالة حقوق الأفراد العامة والحريات العامة في الدساتير - مجلة مجلس الدولة، القاهرة السنة الثمانية يناير ١٩٥١ ص ٤١.

ولعله متى مثل في إدارة كل مصنع أو منشأة تجارية كبيرة إلى جانب عنصر المال عنصر العمال والاستهلاك، قامت السياسية التجارية والصناعية في البلاد على أسس خالية من الاستغلال، ومهياة لوضع حاجات المجتمع موضع الاعتبار. ولا شك أن الحرية ستكون عندئذ حرة متوازنة. فلا تعتبر انتقاء للإرغام بالنسبة للبعض مع تحميل الآخرين وهم الأكثرية، عبئاً ثقيلاً من الإجبار بسبب عدم التكافؤ الاقتصادي والاجتماعي يفضي إلى اختفاء الحرية بالنسبة لهم، مع بقائها امتيازاً أو احتكاراً على حفنة قليلة من المواطنين هم الرأسماليون، ويؤدي هذا إلى ظهور الفوارق الاجتماعية بشكل غير لائق^(١).

المطلب الخامس - إعلانات الحقوق:

إن فكرة إعلانات حقوق المواطنين les declarations des droits des citoyens تقوم على الاعتقاد بأن ثمة مجموعة من الحريات لها من قدسيته ما يقتضي تسجيلها في وثيقة لا يمكن من الناحية الدستورية حتى للسلطة التشريعية العادية المساس بها إلا باتباع إجراءات خاصة.

فإعلانات الحقوق تجعل الشعب يقظاً وحساساً ومتنبهاً إلى خروج من جانب الحاكمين عن السلوك المقيم، وذلك لما يحيط بها من قدسية ومهابة، وحتى إذا لم يتأت للحريات المسجلة التحقيق العملي، تبقى تلك النصوص عاملاً من عوامل الإرشاد والتبوير وهداية الشعوب un element de l'education des masses والأهمية التوجيهية valeur educatre^(٢).

والواقع أن إعلان الحقوق يتوقف نفاذه على عزم الشعب على التمسك به، ولذلك فإننا في وقت الأزمات نجد أنفسنا نرغب عن التمسك بالتسامح tolerance، لأن ذلك ليس من طبيعتنا، وإنما نكتسب ذلك كتراث اجتماعي^(٣).

ولما كانت اليقظة الدائمة هي ثمن الحرية، فقد أضحي من الضروري أن تنبه في كل وقت إلى مبدأ الحرية إذا أردنا أن تبقى حية، وليس ثمة تنبيه إلى مبدأ الحرية أقصح من التنبيه الذي تتطوي عليه الوثائق الدستورية ذات المنزلة العليا مثل إعلانات الحقوق ومقدمات الدساتير.

١- لاسكي - الحرية في الدولة الحديثة - ص ٨٨ وانظر د. عطية: النظرية العامة للحريات الفردية ص ٣٠٨ وانظر د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العامة ص ٣١.

٢- ميركين جوتزفيتش - الاتجاهات الدستورية الحديثة - ص ٨٩ و٩٠.

٣- لاسكي هارولد - الحرية في الدولة الحديثة، لندن ١٩٣٨ ص ٧٦ وما بعدها.

وترديد الوثائق الدستورية لمثل ما أوردته ديباجة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية la proclamation de l'indépendance des Etats-Unis الصادر في ٤/٧/١٧٧٦ وما أوردته مقدمة دستور الجمهورية المصرية المعلن في ١٦/١/١٩٥٦ من شأنه أن يهيئ وعياً قومياً مناسباً للحرية الفردية.

فقد أفصحت ديباجة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عما يلي: «فإن الناس كافة قد خلقوا متساوين، وإن الخالق قد جباهم حقوقاً مؤكدة غير قابلة للتخلي عنها، ومن ضمن هذه الحقوق الحياة والحرية وتقصي السعادة، ولضمان هذه الحقوق شيدت الحكومات التي تستمد سلطتها المشروعة من رضاء المحكومين، فإذا صارت حكومة ما، هدامة لتلك الأغراض كان من حق الشعب أن يعد لها أو يلغيها، وأن يقيم محلها حكومة جديدة. وتقتضي الحكمة في الواقع ألا تغير الحكومات التي قامت منذ فترة طويلة لأسباب تافهة أو عابرة.

ذلك أن البشر أكثر استعداداً لتحمل ما يمكن تحمله من شرور دون أن يقتضوا لأنفسهم بإلغاء الأوضاع التي ألفوها، ولكن إذا ما اضطرد التعسف وإساءة استعمال السلطة بشكل يدل على أن الهدف هو إخضاع الأفراد لحكم مستبد مطلق فإن حقهم بل واجبه هو إسقاط هذه الحكومة وتنصيب حماة جدد لسلامتهم المستقبلية»^(١).

أما ما رددته مقدمة دستور الجمهورية المصرية فهو: «نحن الشعب المصري الذي انتزع حقه في الحرية والحياة، بعد معركة متصلة ضد السيطرة المعتدية من الخارج والسيطرة المستغلة من الداخل، نحن الشعب المصري الذي تولى أمره بنفسه وأمسك زمام شأنه بيده، غداة النصر العظيم الذي حققه بثورة ٢٣ من يوليو ١٩٥٢ وتوج به كفاحه على مدى التاريخ... نحن الشعب المصري الذي استلهم العظة من ماضيه واستمد العزم من حاضره فرسم معالم الطريق إلى مستقبل متحرر من الخوف، متحرر من الحاجة، متحرر من الذل.. نحن الشعب المصري الذي يؤمن بأن لكل فرد حقاً في يومه، ولكل فرد حقاً في غده، ولكل فرد حقاً في عقيدته، ولكل فرد حقاً في فكرته، حقوقاً لا سلطان عليها أبداً لغير العقل والضمير. نحن الشعب المصري الذي يقدر الكرامة والعدالة والمساواة باعتبارها جذوراً أصيلة للحرية والسلام.. نحن الشعب المصري نملي هذا الدستور ونعتبره ونعلنه، مشيئتنا وإرادتنا وعزمنا الأكيد ونكفل له القوة والمهابة والاحترام.

١- راجع في وثيقة إعلان الاستقلال ص ٥٨ وما بعدها من:

Andre et Suzanne tunc, le systeme constitutionnel des Etats-Unis d'Amerique (Histoire constitutionnelle) ed Domat Montchres tien, 1954.

ولا شك أن مثل هذه العبارات المضيئة التي تسجلها وثائق دستورية سامية تمثل مدأً شعبياً يعلي من قدر الحرية، ويبعث من حولها جواً من المهابة والاحترام، فإذا حدث أن أرتد بعض الحاكمين عن مفهوم هذه العبارات ذات المنزلة الدستورية العالية، فذلك يولد في النفوس شعوراً دفيناً بالحسرة والمرارة في صدور أبناء الشعب الذين علقوا بأذهانهم وقلوبهم تلك العبارات الجليلة الوضاعة^(١).

المطلب السادس - الإيمان بالعقل:

لا إمام سوى العقل، وأكثر ما يتفق وكرامة الإنسان هو الإيمان بالعقل، وإعلاؤه هو إعلاء لقدرة الإنسان وحرية. وكلما بسط هذا الإيمان نوره على الجماعة، كلما وصلت إلى استجلاء صالحها المشترك على أكمل وجه، وكلما قيض الله لها الإيمان بالعقل.

التسامح:

إذا آمنا بأن أداة استجلاء جوانب ذلك الصالح المشترك هي عقول تشخذ في سبيل الوصول إلى ذلك، فإننا نصل إلى أن ثمة قدراً كبيراً من التسامح لا بد من التسليم به في المجتمع الصالح، لأن الاعتراف بأن العقول كما هي عرضة للصواب، هي عرضة للخطأ وكل تصور للصالح المشترك ينطوي على احتمال الخطأ والصواب^(٢).

ولا يمكن أن يتحقق صالح مشترك جدير بالاعتبار بين قوم تجمدت نظرتهم إلى أنفسهم وإلى محيطهم وإلى نظمهم وأوضاعهم، كما لا يمكن ذلك بين قوم تكتسحهم الرغبة الطاغية في تغيير كل شيء في الحال^(٣).

فالصالح المشترك هو عمل إنساني نتاج العقول كافة وهو بحاجة إلى جهد دائم من الصقل والابتكار والمبادأة، وقد تكون صراحة الساخطين الصادقين على القيم أجدى للصالح المشترك من نفاق المتظاهرين.

وكثيراً ما تفيد المعارضة القيم الإنسانية الحضارية أضعاف ما يفيدها تزمّت المتزمتين وجمود تصوراتهم.

١- د. عطية: المرجع السابق، ص ٣١.

٢- المرجع نفسه، ص ٣١٢.

٣- راجع الأستاذ محمد عبد الله محمد - في جرائم النشر - طبعة القاهرة ١٩٥١ ص ٩٠ ومقالة الأستاذ غالي شكري بعنوان «حرية الرأي» بمجلة «حوار» العدد السابع - ديسمبر ١٩٦٢ - ص ٦.

وان تفسير الصالح المشترك بحاجة إلى إشاعة جو شعبي من الثقة والمحبة والأخوة، ويجب أن يعتاد المجتمع، على وضع المودة الاجتماعية والثقة المتبادلة موضع الاعتبار، وبذل الجهد الصادق المخلص لفهم آراء الآخرين ووجهات نظرهم^(١).
قال (عليه السلام): المؤمن سمح إذا باع سمح إذا اشترى الخ...

المطلب السابع - عوامل التقارب الاجتماعي *facteurs de rapprochement sociale*؛
هذه العوامل تكفل أن تزيل من النفوس لواعج الضغن والأحقاد وتصيغ حكمهم على المسائل العامة بطابع المحبة لا الصراع والتطاحن، ولا يمكن أن يتلاحم المجتمع إلا متى وجد بين أبنائه نوع من التقارب الاجتماعي الذي يولد تقارباً في الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية.

فالمجتمع الذي يعوزه التقارب الاجتماعي لا يمكن أن يتكون فيه رأي عام ملائم للحرية، فهذا المجتمع يعيش في حالة من الخوف المتصل والشعور بدنو الخراب^(٢).
ولا شك أن التحكم في المجتمع يسبب قسماً من الصراع، وتحكم الأقلية بالأغلبية يكون عندما تسيطر الأرستقراطية في المجتمع، بسبب عدم التقارب الاقتصادي، مما يفضي إلى هوة في المجتمع بين من لهم: *those who have* وبين من ليس لهم *those who have not*.

البند الأول - عدم التقارب الاقتصادي:

في أي جماعة لا يكون اهتمام الأفراد فيها بإقرار الحرية متساوياً إلا بقدر تساوي النتائج المترتبة على إقرارها، ولذلك فإن الإحساس بالتضامن *the sense of solidarity* يأتي فقط عندما تلحق نتائج العمل المشترك الجميع بقدر متساو^(٣).
فالمجتمع الذي تتعدم فيه المساواة وتعمه الفوارق الجسيمة ينتهي به الحال إلى إنكار الحرية، ومثل هذا المجتمع يخشى المنطق لأنه يعني مناقشة الامتيازات التي يتمتع بها البعض على حساب الآخرين.

١- راجع دي جوفينيل - ص ١٧٣ و ١٧٤ ولقد كان أساس المودة الاجتماعية *la mitie sociale* في المدن القديمة وعلى الأخص في إسبارطة الإغريقية، هو التشابه، فقد كان المواطنون يصبون منذ الصغر في قوالب واحدة، يفكرون ذات التفكير، ويمجدون ذات المثل، ويحيون ذات النمط من الحياة

٢- لاسكي - الحرية في الدولة الحديثة - ص ١٩١ و ص ٩٣ و ١١٥ من المرجع السابق، لاريك فروم

٣- لاسكي - الحرية في الدول الحديثة - ص ١٧٠.

فالمجتمع الذي لا توزع فيه ثمار العمل حسب الجهد المبذول يكون فيه العنف هو النهاية التي لا مفر منها، وليس أمام ذلك المجتمع سوى أن يتبع ما يسلبه المنطق السليم^(١). وإذا كانت أسس المجتمع منطقية فالناس لا يكونون مستعدين للشقاق حول التفاصيل، وإنما بالعكس عندما تكون الأسس نفسها غير منطقية فالتطاحن حول التفاصيل يتضخم إلى تطاحن حول المبادئ.

فالمجتمع الذي لا مساواة في توزيع ثمار جناه ينتهي به الحال إلى إنكار الحرية كقاعدة لوجوده، وتضحي فرصة المنطق للانتصار في مجتمع غير متكافئ هي بالضرورة ضئيلة جداً، لأنه متى تعارض المنطق مع المصلحة الخاصة، فالبشر تعميمهم العاطفة فلا يرون الحق.

أولاً: التشريع الاجتماعي والاقتصادي ودوره في التقارب الاجتماعي:

هذا التصدع في البنيان القومي الذي يولده عدم التقارب الاقتصادي مرده إلى تخلخل التوازن الاجتماعي، ولقد كان التصدع هو الشغل الشاغل للاتجاهات الدستورية عقب الحربين العالميتين الأولى والثانية، تلك الاتجاهات التي عرفت باسم الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية *la democratie sociale et economique*، وباسم الحقوق الاجتماعية والاقتصادية *les droits sociaux et economiques*.

والواقع أن مضمون التشريع الاجتماعي والاقتصادي *la legislation sociale et economique* يختلف من دولة لأخرى حسب اختلاف ظروفها وذلك المضمون المتغير يظل في الفكر الدستوري المقارن اتجاهاً من اتجاهات الشعوب المتمدنة نحو تصحيح وإزالة الفوارق الاقتصادية لبلوغ حياة أفضل وأكرم لأفرادها.

ويمكننا أن نرسم صورة التشريع الاجتماعي والاقتصادي في الآتي^(٢).

ثانياً: قيام التشريع الاجتماعي والاقتصادي على فكرة الأمن الاقتصادي:

وهو ما استوجب الاعتراف للعامل بعمل نافع يحفظ له كرامته، ويتناسب مع كفاءته ويضمن له أجراً يكفل له حياةً لائقةً، إذ أن علم الإنسان وجهده ليس سلعة

١- لاسكي - الحرية في الدولة الحديثة ص ١٩١ وما بعدها.

٢- راجع موجز بيردو في الحريات والحقوق ص ٢٨٩، وص ٩٣ من مؤلف جاك مارييتين بعنوان «حقوق الإنسان والقانون الطبيعي»، ١٩٤٥، ص ٢٥. ومؤلف جورج جوزفيتش بعنوان «إعلان الحقوق الاجتماعية» وص ١٠٧ من رسالة روبرت دو جاك بعنوان «تجاه الحقوق الفردية نحو الاشتراكية في القانون الدستوري المعاصر».

تخضع لمجرد قانون العرض والطلب، ومن ثم يجب أن يكون الأجر يمكن من الحياة في المستوى الإنساني اللائق في حدود الأوضاع العامة للمجتمع، كما تستوجب فكرة الأمن الاقتصادي ترتيب نظم للتأمينات الاجتماعية ضد الشيخوخة والعجز والبطالة وحوادث العمل^(١).

وقد لحق مدلول الحرية العامة تغيير جوهري ومرد ذلك التغييرات التي لحقت المحيط الاقتصادي، فقد حل الأجر محل الملكية تبعاً لاتساع الصناعات الكبيرة، وأصبحت الكثرة الغالبة من أفراد الجماعة عمالاً ومستخدمين وأجراء، وهو ما أثر على تصور مدلول الحرية، إذ يكفي أن يغلِق المصنع أبوابه حتى ينقطع عن العامل مورد رزقه ويضحي مهدداً بالبطالة وانفاقة والعوز، لذلك أصبحت فكرة الأمن المادي تشغل جانباً كبيراً من الاهتمام العام، ولو كان ذلك على حساب الحرية التقليدية.

البند الثاني - وظيفة التشريع الاجتماعي والاقتصادي:

١- إعطاء الحياة السياسية مدلولها الحقيقي: تتعرض المكنة الانتخابية لأن تفقد الغاية الحقيقية منها إذا ما استبد العامل الخوف من إيذاء رب العمل والخشية من شبح البطالة، بل وإن ممارسة المكنة الانتخابية لا يفضي إلى سيطرة أرباب الأعمال على الحياة السياسية والجهاز الحكومي، إذ أن العامل لا يهتم الإداء بصوته إلا بما يبقى له عمله وبقية من غضب رب العمل، ومن ثم كان في الاعتراف دستورياً بالتشريع الاجتماعي والاقتصادي ما يحفظ للحياة السياسية معناها ومقصدتها^(٢).

٢- تلافي النتائج الضارة للملكية الخاصة: تهدف الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية أيضاً إلى الوقوف في وجه النتائج المترتبة على مسح الملكية الفردية، فقد كان المالك حتى منتصف القرن التاسع عشر يمارس استثمار ملكه بنفسه ويشرف على مشروعه إشرافاً فعلياً يربط ملكيته بمجهوده، ويكسب ثمار المشروع صفة إنسانية.

بيد أن نمو الصناعة أفضى إلى اضمحلال هذا النوع من الملاك العاملين ليحل محلهم الملاك الرأسماليون.

١- راجع مقالة للدكتور خيرى عيسى بعنوان «المواطن والدولة في عشر سنوات» بالمجلة المصرية

للعلوم السياسية - يوليو ١٩٦٢ ص ١٨٤ و ١٨٥.

٢- موجز بيردو في الحريات والحقوق ص ٢٩١ و ٢٩٢.

وهكذا يكون للملكية مدلول بعيد جداً عن مدلولها الإنساني الأصيل ودفعها إلى الانحراف عن وظيفتها الاجتماعية الحقيقية.

ويقول مفكرو الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية أن التشريع الاجتماعي والاقتصادي يظهر الملكية مما لصق بها من مفاصد ويرجعها إلى غايتها الطبيعية ويخفف من تأثير الإقطاع الرأسمالي feudalisme capitaliste.

المطلب الثامن - مقاومة الطغيان في القانوني الوضعي والشريعة الإسلامية:

حق الإنسان في الدفاع عن نفسه حق طبيعي، وهو كامن وراء التنظيمات الوضعية، فالقانون تهذيب وتنظيم لا أداة قهر، فهو يبحث الوسائل الفعلية السليمة لاقتضاء الحرية، فإذا عبث الحاكم بالحرية متجاوزاً الضمانات القانونية تحركت الضمانات الأصلية الكامنة وراء القانون لتدافع عن نفسها، وهذا المبدأ مقرر في القانون الجزائي (حق الدفاع عن النفس).

وقد سجل إعلان الحقوق الصادر عام ١٧٨٩ مبدأ مقاومة الطغيان ضمن الحقوق الطبيعية للأفراد، وكان إعلان الحقوق الصادر عام ١٧٩١ أكثر إفاضة، حيث جاء في المواد ٢٣ و ٢٤ و ٢٥ منه ما يلي: إن مقاومة الاستبداد هي نتيجة سائر حقوق الإنسان ويعتبر الاستبداد على فرد واحد من أعضاء الجماعة استبداداً بكل عضو من أعضائها وعندما تخل الحكومة بحقوق الشعب، فإن العصيان بالنسبة للشعب وبالنسبة لكل جزء منه هو أقدس الحقوق وألزم الواجبات.

كما سبق أن وردت مقاومة الطغيان في إعلانات الحقوق الأمريكية، وفي إعلان استقلال الولايات المتحدة في جلسة ١٧/١/١٩٩٣ عندما قال: إن المقاومة هي حق مقدس غير جائز التخلي عنه ويعلو على التشريع، ولا يعرف هذا الحق عند ممارسته ضوابط سوى ما يكون عليه المعتدى عليهم من فضائل وتفانيهم السامي الكريم في سبيل المحافظة على الحرية العامة^(١). ويعتبر الدكتور عطية تحديد الوسائل القانونية الوضعية للمواطن التي مست حرته بالادعاء على السلطة ضد هذا الاعتداء، وتحديد هذه الوسائل هو الوسيلة الفعالة لمقاومة الطغيان^(٢).

١- راجع ضرورة استبعاد المقاومة في النصوص الدستورية الوضعية: نظرية التنفيذ المباشر

للدكتور محمد كامل ليلة، طبعة ١٩٦٢ ص ٥٧٥.

٢- د. عطية: النظرية العامة للحرريات الفردية ص ٢٦٤.

ومقاومة الطغيان تقبّح كوة لتنفّس المواطن ودفاعه عن حقوقه، كلما استنفحت مسيبات الانسداد الاجتماعي.

وينص الدستور المصري الراهن أن الاعتداء على الحرية لا يسقط بالتقادم^(١)، ولا شك أن مقاومة الطغيان هي الوسيلة الوحيدة أمام الشعب ولا يجوز اللجوء إلى ذلك إلا بعد أن تعي الشعب كافة الوسائل لزحزحة الحاكم الذي يعبث بالصالح العام. وكلما انتزعنا أسباب العنف الحكومي ومكوناته وعلله ونتائجها كلما بذرنا بذور الرضا ومقومات الارتياح، وفي مقدمة الضمانات المحققة لذلك الضمانات القضائية la garantie juridictionnelle.

ويرى بوردو أن خضوع الدولة للقانون لا يكتمل إلا إذا استمد الحاكمون سلطاتهم من فكرة القانون *l'idée du droit*، ولهذا كان من الواجب حماية المواطنين من خروج الحكام على تلك الفكرة، وهو ما يتحقق في القانون الوضعي في صورة مجموعة من الضمانات على أساس أن إرادات الحكام ليس لها من قيمة إلا إذا كان صدورهما مطابقاً للإجراءات المقررة وفقاً لما يقتضيه مضمون فكرة القانون تلك.

ويستطرد بوردو قائلاً: هنالك نوعان من الجزاءات لخروج الحاكم الأولي ينص عليها القانون الوضعي، والثانية تظهر في شكل رد فعل تلقائي للخروج على فكرة القانون دون أن يحكمها شكل مقرر ابتداءً، وإن هذه الجزاءات لا ينقصها الصفة القانونية طالما أنها ترتبط بفكرة ضمانات القانون، لكنها تختلف عن الجزاءات الوضعية في أنه ينقصها التنظيم.

ورد الفعل كثيراً ما يكون تلقائياً مضطرباً غير مهذب وله صور متعددة، وهكذا علينا أن ندرس مقاومة طغيان السلطات الحاكمة في القانون الوضعي ثم نقضي ذلك بدراسة مقاومة الطغيان في الفكر الإسلامي.

البند الأول - مقاومة طغيان السلطات الحاكمة في القانون الوضعي:

نقصد بالمقاومة هنا المقاومة الجماعية لا المقاومة الفردية أو مقاومة فئة بسيطة لا تمثل كامل الجماعة^(٢)، وهنا نتناول المواضيع الآتية:

١- فريب من ذلك د. عطية: المرجع السابق، ص ٢٦٤ وانظر Moraing (g): contribution la theorie generale des libertes publiques these nancy, 940, p. 82

٢- د. طعمة الجرف: مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون ص ١٨٨- موجز القانون الدستوري، القاهرة، ١٩٦٠ ص ١٩.

أولاً: مقاومة الطغيان تكمن خلف تنظيمات القانون الوضعي:
إن كافة الضمانات التي ينظمها القانون الوضعي للحرية الفردية إن هي إلا تهذيب
للضمانة البدائية التي هي مقاومة الطغيان la resistance a l'oppression وإدخالها في
مجال التنظيمات القانونية.

على أن هذه المقاومة تبقى كاملة خلف تنظيمات القانون الوضعي، بحيث أنه إذا
أعمل الحاكم البتر والاجتثاث في الضمانات الوضعية، عادت المقاومة إلى الظهور لتكون
الضمانة الأولى والأخيرة^(١).

فمقاومة الطغيان هي رد الفعل الاجتماعي للإخلال بالقاعدة القانونية المقررة
للحريات الأساسية.

وقد تطورت فكرة مقاومة الطغيان تطوراً أوصلنا إلى الدولة الحديثة بما تتطوي
عليه من ضمانات قضائية، ومكانات معترف بها للفرد في الالتجاء إلى القضاء لرد اعتداء
السلطات العامة على حرياته.

فهذه الضمانات تمثل تبلور ظاهرة مقاومة الطغيان وتطورها تطوراً نزع عنها طابع
العنف وأحالتها إلى تلك الوسائل المنظمة التي يرد بها الفرد عن السلطات العامة عن
حقوقه.

ونلاحظ أنه لا محل لذكر مقاومة الطغيان ضمن نصوص الدستور، لأن الدستور
باعتباره التنظيم الوضعي لاحتياجات الصالح المشترك يهدف إلى أن يحيل مقاومة الطغيان
من ظاهرة قوة وعنف إلى وسائل وإجراءات وضعية معترف بها، حتى يتفادى بلوغ المجتمع
مرحلة الانسداد التي تفضي إلى ظهور مقاومة الطغيان.

لذلك فتسجيل الدستور لمقاومة الطغيان كضمان معترف بها وضعياً ينطوي على
مصادرة للمطلوب، فهو بحسب غايته يسعى إلى رسم وتقرير السبل التي تغني عن حدوث
مقاومة الطغيان، فكيف يعترف بها في نصوصه؟

٢- الوقاية خير من العلاج: وتوفير الوسائل الوضعية لتمكين المواطن الذي مست
حريته من الدفاع يعتبر البديل السلمي لمقاومة الطغيان، وهو الذي يمكن من
الحكم على المجتمع بأن الحرية مكفولة.

١- والمقاومة قد تكون إيجابية تصل إلى حد المقاومة المسلحة insurrection وقد تكون سلبية
كمقاومة المهاتما غاندي للحكومة الاستعمارية التي كانت فانعة في بلاده (العصيان المدني).

وتتأزم الحرية منذ أن يثار الشعور لدى المواطنين بضرورة مقاومة الطغيان، أي منذ اللحظة التي يصل فيه الضمير القانوني للجماعة إلى حد الإحساس الدفين بوجود معارضة إرادة الحاكم، وفي الوقت ذاته ليس ثمة سبل وضعية مقررة لمحاولة زحزحة الحاكم عن موقفه الخاطئ من فهم الصالح المشترك.

ولا يسلم المفكرون الذين يؤيدون مشروعية مقاومة الطغيان بهذه المقاومة إلا كوسيلة أخيرة عند انعدام كل وسيلة أخرى مستمدة من التنظيم القانوني الوضعي^(١). وفي مقدمة تلك الوسائل العملية تمكين كل من لحقه ضرر من الالتجاء إلى الجهة الحكومية التي تصرف التصرف الميعب *les recours gracieux*، وهو ما يعرف بالضمانات القضائية *la garantie juridictionnelle*، وبعبارة موجزة، كلما قلت احتمالات الالتجاء إلى العنف ولكل المنازعات التي تطرأ في حجر الجماعة، كلما اتسعت إمكانيات الالتجاء إلى حل تلك المنازعات حلاً سليماً منطقياً حكيماً، وبالتالي زادت فرص الحرية واستتب أمرها في المجتمع^(٢).

٢- الراعي يرمى حول الحمى يوشك أن يقع فيه: وليس من المؤكد عند كل إخلال بالحرية الفردية، أن يتمرد الرأي العام وتقوم مقاومة الطغيان، على أن مجرد احتمال حصولها هو في حد ذاته ضمان هام يحجم معه الحاكمون عن التماذي في غيرهم.

وإن إنكار حقيقة مقاومة الطغيان هو إنكار للتاريخ السياسي والدستوري وللدور الذي لعبته تلك المقاومة في توجيه مجرى نواحي الحياة السياسية، وعلى الأخص مجرى حياة القانون.

ويدرس الأستاذ بيردو مقاومة الطغيان تحت ما يسميه بالجزاءات المترتبة على إخلال الحاكمين بالقانون (راجع موجزه في الحريات والحقوق ص ٧٥ وما بعدها)، وهو يقسم هذه الجزاءات إلى جزاءات منظمة *sanctions organisees* وجزاءات غير منظمة *sanctions inorganisees*.

ويرى أن خضوع الدولة للقانون لا يمكن تحقيقه إلا في الحدود التي يستمد الحاكمون فيها سلطاتهم من فكرة القانون *l'idee du droit* ولهذا كان من الواجب حماية المواطنين من خروجهم على تلك الفكرة، وهو ما يتحقق في القانون الوضعي على

١- مورانج - المرجع السابق، ص ٨٢ وما بعدها.

٢- د. عطية: المرجع السابق، ص ٣٦٥.

صورة مجموعة من الضمانات التي يرتكز قيامها أساساً على فكرة أن إرادات الأفراد التي من اختصاصها أن تحكم باسم الدولة ليس لها من قيمة قانونية إلا إذا كان صدورها مطابقاً للإجراءات المقررة.

وهذه الجزاءات تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: يشمل الجزاءات التي واجهها القانون الوضعي المقارن ونظمها، وهذه يمكن أن نطلق عليها اسم الجزاءات القانونية النظامية.

أما القسم الثاني: فيشمل مجموعة من الجزاءات تظهر في صورة رد فعل تلقائي للخروج على فكرة القانون دون أن يحكمها بشكل مقرر ابتداءً.

وهذه الجزاءات لا تنقصها الصفة القانونية طالما أنها ترتبط بفكرة ضمانات القانون، لكنها تختلف على أي حال عن الجزاءات التي يجمعها القسم الأول من حيث أنه ينقصها التنظيم والوضوح.

ويمضي الأستاذ بيردو مقررراً أنه مهما كانت الدرجة التي يمكن أن تبلغها الجزاءات القانونية المنظمة بالقوانين الوضعية فأنها تظل غير كافية، فهي:

أولاً: تقف عاجزة أمام إرادة الحاكمين المبيتة على أتباع سياسة لا تحولها فكرة القانون ذاتها التي تتحدر عنها تلك الضمانات.

ثانياً: ولما كانت تلك الجزاءات والضمانات المنظمة ترتبها الدولة أي السلطات الحاكمة، فهي عرضة لأن يلجأ الحاكمون إلى إلغائها أو تعديلها.

ثالثاً: أنها محاطة بإجراءات وشكليات لا تسمح إلا بأن تحمي فكرة القانون التي قامت عليها السلطة الحاكمة، ولكنه قد يحصل أن الفكرة الرسمية

للنانون، في واد والقوى المعنوية للبلاد كافة في واد آخر.

ولا يكون المطلوب من الجزاءات أو الضمانات القانونية أن تحمي فكرة القانون من إخلال الحاكمين به، بل أن تعمل على إحلال مدلول جديد للقانون محل مدلوله القديم.

ولما كانت كافة الجزاءات المنظمة ستكون في صف مدلول القانون الرسمي، وبالتالي في خدمة الحاكمين، فإن أنصار المدلول الجديد لن يجدوا في الجزاءات

القانونية المنظمة بالقانون الوضعي عونهم على إنجاح مدلولهم الذي يدافعون عنه، ولعل هذه الاعتبارات هي التي تبرر رد الفعل الاجتماعي ضد الوضع الذي يريد الحاكمون

فرضه.

ورد الفعل كثيراً ما يكون تلقائياً مضطرباً غير مهذب وصوره متعددة، فهناك أولاً مقاومة التشريعات غير العادلة lois injustes resistance وهناك ثانياً مقاومة الطغيان وهناك ثالثاً الثورة^(١).

ثانياً: مقاومة الطغيان في ميزان الفقه الوضعي:
وهناك من يؤيد هذا الحق من الفقهاء، وبالمقابل نجد من ينكره وفقاً للتفصيل الآتي:

١- الفقه المعارض للمقاومة: اهتجس الفكر الأوروبي بادئ ذي بدء بأمر، توحيد الأمة، فقد وجدنا مكيافيللي في إيطاليا، ينهمك في توحيد إيطاليا مقدماً ذلك على أي اعتبار، حتى ولو أدى ذلك إلى الطغيان.

وقريب من ذلك كان (بودان) في فرنسا سنة ١٥٧٦م فقد دافع عن فكرة السيادة وتقديس سلطة الملك^(٢).

وإذا انتقلنا إلى القرن السابع عشر والثامن عشر وجدنا (هوبز) في عقده الاجتماعي، يقول بتنازل الأفراد عن كامل حقوقهم دون أي شرط مقابل حق الأمن الذي يوفره الحاكم^(٣)، والأمر نفسه بالنسبة لبوسيه الذي كان يؤيد السلطة الحاكمة في فرنسا.

وفي العصر الحديث نجد نكران أي حق في مقاومة الطغيان لدى (اسمان)، وحثه أننا حيال القانون القائم الذي لا تجوز مقاومته بفعل مادي^(٤).

ويتساءل كاريه ده مالبرج عن خطورة المقاومة التي تهدم القانون المعبر عن الإرادة العامة^(٥)، وهذا هو رأي ايزنمان وجورج ديبيوي^(٦).

٢- المؤيدون لحق المقاومة: لعبت بادئ ذي بدء الكنيسة الكاثوليكية دورها في هذا المضمار معتمدة في ذلك على نظرية التضيض الإلهي للشعب، وهكذا سمعنا سنة ١٥٧٥م تيودور دير بيز يقول: الملك للشعب وليس الشعب للملك^(٧)،

١- بوردو: الموجز في الحريات والحقوق ص ٩١ و ٩٨ و ٩٩.

٢- د. محمد كامل ليلة: النظم السياسية، بيروت، ١٩٦٩ ص ٤٧١.

٣- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ١٤٧.

4- Esmein (A): Eement de droit constitutionnel. Paris 1921 T.2 P. 533.

5- carre de Malberge: contilbutrion a la theorie general de l Etat, paris, 1922. t.1 p. 209.

٦- د. رمزي الشاعر: المرجع السابق، ص ٣٦٨.

٧- د. طعيمة الجرف: القانون الدستوري ص ٢٤٢.

وبدأ هذا الفكر يتخلق شيئاً فشيئاً منذ القرن السادس عشر حتى بلغ ذروته لدى جون لوك في عقده الاجتماعي^(١)، الذي يرى أن التنازل هنا جزئياً وبالقدر اللازم لإقامة السلطة مع الحق بالثورة عند خروج الحاكم على العقد.

وكثر في العصر الحديث المؤيدون لحق الشعب في مقاومة الطغيان، عند فقهاء كبار أمثال: موريس هوريو وديجي وجيني ولوفور^(٢).

فقد أسس هوريو ذلك على فكرة الدافع الشرعي، وهو عند ديجي مبني على خرق القانون بينما عند جيني على الاعتداء الصارخ على الحرية، وأخيراً فإن جورج بوردو يقيم هذه الفكرة على الحماية التي تضمنها على القانون.

وفي الواقع لا يتصور أن يتضمن نصوص الدستور اعترافاً بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، ويعلل الفقهاء ذلك بأن الدستور باعتباره التنظيم الوضعي للصالح المشترك يهدف إلى أن يحيل المقاومة من ظاهرة قوة إلى إجراءات وضعية، وهو بحسب غايته يسعى إلى رسم وتقدير السبل التي تغني عن حدوث مقاومة الطغيان فكيف يعترف بها في نصوصه.

فيما يتعلق بمسألة الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، فإننا نلاحظ أن نصوص الدستور لا تعترف صراحةً بهذا الحق، بل تقتصر على الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الظلم.

وهذا يعني أن الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، هو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً.

وهذا يعني أن الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، هو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً.

وهذا يعني أن الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، هو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً.

وهذا يعني أن الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، هو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً.

وهذا يعني أن الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، هو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً.

وهذا يعني أن الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، هو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً.

وهذا يعني أن الاعتراف بحق الأفراد في مقاومة الطغيان، هو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً، وهو اعتراف ضمني، وليس صريحاً.

الفصل الثالث

الديمقراطية

النظرية العامة للديمقراطية

تمهيد

أوضح لنا أن الحقيقة الاجتماعية تقوم على الفرد والجماعة وأن الحرية والديمقراطية هما ترجمان هذه الحقيقة الاجتماعية. وقد بحثنا مفصلاً في الحرية، وسنتناول هنا الجناح الآخر من الحقيقة الاجتماعية، وهو الديمقراطية، حيث سنعاين في بحثنا الأمور الآتية:

١- الدلالة المفهومية والمنطقية والتاريخية للديمقراطية.

٢- التعريف بالديمقراطية.

٣- أنواع الديمقراطية.

٤- مبادئ الديمقراطية.

٥- نسق الديمقراطية والحرية.

الفرع الأول - التعريف بالديمقراطية:

ما من جهاز مفاهيمي في الحقل القانوني أعطي تعاريف مثلاً أعطي مفهوم الديمقراطية.

ومع ذلك فسنكتفي ببعض هذه التعاريف: - حكم الشعب بالشعب من أجل الشعب^(١)، «الرئيس الأمريكي إبراهيم لنكولن» هذا التعريف انطلق من المدلول اللغوي «الديمقراطية أي سلطة الشعب» وزاد على ذلك ركن الغاية أي القول (من أجل الشعب).

١- د. مصطفى البارودي: الوجيز في الحقوق الدستورية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٩-١٩٦٠ ص ١٥٦.

وذكر ركن الغاية أمر هام، فالاتحاد السوفييتي كان يملك أعظم ترسانة نووية، ومع ذلك فقد كانت حقوق الشعب محدودة.

- جميع الناس متساوون من أجل انتخاب الأفضل.

وهذا التعريف تلافى التعريف الأول لجهة المساواة التي هي مرتكز هام في الديمقراطية.

- الحكم الذي يملك كل فرد نصيب من السلطة (شيلي)، هذا التعريف قريب من فكر نظرية سيادة الشعب التي ذكرناها والتي تدلل بامتلاك كل فرد ذرة من الإرادة العامة.

- شكل من أشكال الحكم الذي تمثل فيه الهيئة الحاكمة جزءاً كبيراً من الأمة. وهذا التعريف يحدد جوهر الديمقراطية التي هي سلطة الشعب المكونة من غالبية لا إجماعه، إذ لا يمكن القول بالإجماع في الديمقراطية لأننا نكون آنذاك في حقل الأخلاق أو الحرية المحضه.

- الديمقراطية إجراء وتقنية للحرية^(١).

- الانطلاق من المجموع من أجل اختيار الأصلح^(٢).

وهذا التعريف ينطلق من ركن المساواة للوصول إلى اختيار الأفضل، ولكن ما المقصود بالشعب الذي هو أساس الديمقراطية وسندها ومنطلقها، هل يقصد بذلك الشعب الاجتماعي أم الشعب السياسي؟

لقد أخذ النظام الشيوعي بمبدأ سيادة الشعب الاجتماعي كمستودع للتعبير عن نظريته مسقطاً من الشعب الحقيقي reele الملأك باعتبار الملكية أم الشرور في تحقيق التحولات الاشتراكية ثم بناء ديمقراطية حقيقية.

الفرع الثاني - أنواع الديمقراطية:

وهنا نميز الديمقراطية الجماعية من الديمقراطية الحرة التي تعتنق الحرية، وفضلاً عن ذلك ففي إطار موقف الديمقراطية من الحرية نميز الديمقراطية الاجتماعية التي تعتنق التحرير وتعتبر الحرية غاية وهدفاً نهائياً من الديمقراطية الحرة.

١- أورد هذا التعريف الأستاذ محمد حسين هيكل في حديث له في تلفاز الجزيرة.

٢- د. أبو المعز معز النظريات والنظم السياسية، بيروت، دار النهضة العربية ٩٧٣ ص ١٦٣.

وقد أشرنا سابقاً إلى هذا الفارق بين المدرستين، وهو الفكرة الحرة المعبرة عن حقوق الفرد والفكرة الديمقراطية التي تعني المساواة والسيادة الشعبية^(١). فالاتجاه الحر يرتاب من سلطة الدولة ولو كانت سلطة الشعب صاحب السيادة، وبالتالي فالاتجاه الديمقراطي إذا هو بالغ في تأكيد السيادة، يؤدي إلى تحيف الحريات الفردية التي تعد قيداً على هذه السيادة^(٢). والواقع أن التعارض محتوم بين أي أغلبية ولو كانت ديمقراطية، وبين الحرية، فطالما اعتبرت حقوق الفرد وحرياته غاية النظام واعتبرت السلطة الشعبية الوسيلة الوحيدة للحكم، فمن المؤكد أن يقع التصادم بين الغاية الفردية والوسيلة الشعبية، والتعارض بين الاتجاه الفردي الحر (تمثله نظرية القانون الطبيعي) وبين الاتجاه الشعبي الديمقراطي (تمثله نظرية العقد الاجتماعي) كان واضحاً منذ اللحظة الأولى لأنه التعارض الأبدي بين السلطة والحرية.

وهذا التعارض بين الحرية والسلطة دفع الفكر الديمقراطي إلى ألا تعرض حقوق الأفراد والأقلية إلى الخطر إذا أطلقت يد الأغلبية.

هذا التمييز بين الديمقراطية الجماعية والديمقراطية الحرة نجده في التجربة اليونانية، فهذه الديموقراطية لم تكن مثلاً عن النظم الديمقراطية الحرة الحديثة، بل على العكس لأن النظام الديمقراطي في بلاد الإغريق كان يهدف إلى جعل السلطة في يد الشعب دون أن يعير اهتماماً بمركز الأفراد أو يعترف لهم بحقوق قبل الجماعة، فالحياة الخاصة للأفراد كانت تخضع لتنظيم دقيق من جانب السلطات الحاكمة في المدينة، تستوي في ذلك أثينا الديمقراطية وإسبارطة الأرستقراطية، والكثير من المدن اليونانية القديمة كانت تلزم الرجال بالزواج في سن معينة، وكانت أثينا تجعل العمل إجبارياً وتتدخل في الحرية الشخصية للضرد إلى درجة تحديد كمية الملابس التي تحملها المرأة عند السفر، فتحرم عليها أن تحمل معها أكثر من ثلاثة أثواب، كما كانت إسبارطة تفرض على النساء إتباع طريقة معينة في تصفيف شعورهن وعلى الرجال حلق الشارب، فيما كان حلق الذقن محرماً في بيزنطة، وفي رودس^(٣).

1- friedman: legal theory, p. 417.

٢- د عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي.

٣- راجع في كل ذلك اصول الفكر السياسي د. ثروت بدوي: المرجع السابق، ص ٥٨.

المطلب الأول - الديمقراطية الاجتماعية و «مسألة التحرير»:

كان للتطور الاقتصادي وأثره العميق على الحياة الاجتماعية أن أشاحت وجه السياسة والقانون عن هذا التطور الكبير، وإعادة الاهتمام للحريات الاقتصادية جنباً إلى جنب الحريات السياسية، وبالتالي فلم تعد حقوق الإنسان في نظر الثوريين تتحدد في حرية الفكر والطباعة والعقيدة، بل أصبحت تتطلع إلى حرية التجارة والصناعة والعمل وحق التملك، وأما أثرها البعيد فهو عكس ما هدفت إليه في بادئ عهدها فقد انتهى أمر الحرية الاقتصادية إلى خلق نوع من «ديكتاتوري الاقتصاد Dictateurs de l' économie مما حدا إلى انخراط «المثالية الديمقراطية» إلى الميدان الاقتصادي، وعدم ترك اقتصاديات الدولة في يد بعض الأفراد، بل ضرورة إشراك الناس جميعاً فيها، وهذا هو الذي ولد الاشتراكية socialisme أو الاقتصاد القائم على التوجيه Dirigisme.

وقد كان لهذه النظريات الاقتصادية الجديدة أثر عميق في الحياة الديمقراطية حتى فرقت العالم بين كتلتين، إحداهما ركزت على الديمقراطية الاجتماعية والأخرى رأت جوهرها ونماط أمرها في الديمقراطية الحرة.

ونجم عن ذلك تفسيران للديمقراطية، تفسير روحي spritualiste وتفسير مادي materrialiste، وأدى ذلك إلى قيام أنظمة سياسية وأنواع من الحكم مختلفة، كل منها يدعي الديمقراطية.

المطلب الثاني - مظهر الوحدة في أنواع الحكم الديمقراطي:

إن الديمقراطية في جذورها العميقة تصدر عن وحدة حقيقة، أي كانت صور هذه الديمقراطية، وهذه الوحدة الحقيقية هي الاندفاع نحو، حرية الأفراد. والعجيب في هذه الديمقراطية الساعية إلى الحرية، هذا التنافر الذي قد يؤول إليه اجتماع الحريتين حرية الفرد وحرية المجموع، فاجتماعهما معاً يفترض بالضرورة أن يعمل المجموع بقاعدة الإجماع لا بقاعدة الأكثرية، ولكن الإجماع نادر الوقوع... فإذا كانت الديمقراطية التقليدية مثلاً قد اعتمدت الأكثرية وأوجبت على الأقلية أن تنحني أمام حكم الأكثرية فإن هذا يحمل على القول إن هذه الأقلية لا تتمتع في الحقيقة بكامل الحرية...

ولكن مما يخفف حدة هذا القول أن الأكثرية لا تستطيع أن تمس الحريات العامة والحقوق الفردية، هذا فضلاً عن أن الديمقراطية تقوم على التقدم والتسامح والثقافة،

وهذا يؤول إلى التوافق بين الآراء والمصالح بحيث يتحقق في المجتمع حكم الفرد بالفرد وحكم الجميع بالجميع^(١).

كذلك شأن الديمقراطية الماركسية أيضاً، فإنه ليس من الصعب التوفيق فيها بين حرية الفرد وحرية المجموع، لأن هذه الديمقراطية إنما تتادي بتحقيق المساواة قبل الحرية، فإذا ما تخلصت من السلا مساواة في المجتمع فإن إرادة كل فرد فيه ستمتزج مع إرادة المجموع، فلا نزاع والحالة هذه بين حرية الفرد وحرية المجموع^(٢).

إن نزعة الديمقراطية في صورتها المختلفتين هي تحقيق الوحدة بين الحاكمين والمحكومين، فإذا كان الحاكمون هم المحكومون كانت الديمقراطية، ولئن كان هذا المثل الأعلى صعباً على التحقيق بشكل كامل فإنه يمكن مع ذلك افتراض حالة اجتماعية قريبة من التوفيق بين الحاكمين والمحكومين، وذلك حيث يطبع الفرد المجتمع وهو مؤمن أنه لا يطيع إلا نفسه.

ولئن كانت هذه الجذور العميقة للديمقراطية المثالية تبدو بعيدة في التنازل وتتناسى مآسي الحياة البشرية، فإنها مع ذلك تعبر، من حيث التعلق بالحرية، عن وحدة قائمة في جذور الديمقراطية:

١- فالحرية هي الغاية في كل الأنظمة القائلة بتطبيق الديمقراطية، وإن اختلفت وسائلها، فليس ثمة ديمقراطيات حرة وديمقراطيات غير حرة، ذلك لأنه إن لم تكن الحرية غاية النظام، فإن هذا النظام في الحكم لا يصدر أنتز عن روح الديمقراطية.

٢- ولهذا فإن الحرية هي معيار التفرقة بين الأنظمة الديمقراطية في الحكم، وبين الأنظمة الفاشية، وقد تكون الوسائل واحدة بين الأنظمة الديمقراطية السوفيتية مثلاً وبين الأنظمة الفاشية، ولكن الغاية تفترق، فحتى الديمقراطيات التي قد لا تكون حرة في وسائلها إنما تزعم الحرية غاية لها، في حين أن الأنظمة الفاشية تستهدف شيئاً آخر غير الحرية هو العرق أو الأمة أو الدولة في ذاتها^(٣).

١- د. البارودي: الحقوق الدستورية ص ١٥٩.

٢- د. البارودي: الوجيز في الحقوق الدستورية ص ١٦٠.

٣- المرجع السابق، ص ١٦١.

الفرع الثالث - ميلاد الديمقراطية:

اندفع الإنسان إلى حياة الجماعة بإرادته وعلى أساس الاتفاق مع الأفراد الآخرين بهدف إنهاء الحياة البدائية وتقبل حكم القانون والنظام، وبذلك تغيرت الفكرة الموروثة عن الدولة ولم تعد من ثمرات القوة أو التفويض الإلهي، ولكنها أداة يخلقها الأفراد الأحرار والمتساوون بإرادتهم في العقد الاجتماعي.

ولكن فلاسفة العقد الاجتماعي، وإن أجمعوا على أصل نشأة الدولة لم يصلوا على الرغم من ذلك إلى نتائج موحدة.

ومرجع الخلاف أن فريقاً من هؤلاء الفلاسفة على رأسهم هوبز فهم السيادة الشعبية على أنها قابلة بطبيعتها للتصرف فيها، وأن الأفراد حين اختاروا حياة الجماعة تنازلوا بالعقد عن سيادتهم وحقوقهم وحررياتهم تنازلاً كاملاً ونهائياً للأمير الذي لم يكن طرفاً في العقد والذي أصبح بموجبه صاحب الحق الوحيد في السيادة..

ولكن فريقاً آخر أمثال (هوتمان Hotmann وهربرت لانجويه Hurbert Languet من فقهاء القرن السادس عشر). و (جوريو Jurieu ولوك J. Locke من فقهاء القرن السابع عشر) انتهوا إلى تصوير السيادة الشعبية على أنها من الخصائص الطبيعية للأفراد، لا تقبل التصرف فيها أو التنازل عنها، ومن ثم فإن العقد الذي تم بين الشعب والأمير لإنهاء حياة الفطرة البدائية لم ينقل السيادة إلى الأمير، ولكنه فوضه في ممارسة مظاهرها باسم صاحبها الأصيل وهو الشعب⁽¹⁾.

وأضاف جان جاك روسو إلى النظرية إضافات جديدة جعلته بحق أبو الفكر الديمقراطي الحديث.

ومحور تفكيره أن العقد الاجتماعي لم ينشأ بين شعب وأمير، ولكنه تم بين جماعة أفراد أحرار ومتساوين بالطبيعة، وليس بينهم سيد ومسود، وبالعقد تنازل الأفراد جميعاً وبصفة نهائية عن مظاهر سيادتهم الفردية إلى كائن معنوي جديد، هو مجموعهم الذي تفنى فيه ذواتهم، والذي يصبح له، وهو المالك الوحيد للسيادة أن يتحكم وأن يجعل من إرادته القانون الأعلى الواجب الاتباع⁽²⁾.

وينحصر حق السيادة عنده في مهمة التعبير عن الإرادة العامة للمجموع، أي في أعمال التشريع وحدها دون أعمال التنفيذ أو القضاء، فهذه وتلك لا تتعلق بالإرادة العامة

1- G.B urdau science politique t, ii op, cit, p41. 95.

2- L, Duguit-droit constitutionnel-T, I op, cit p. 430 et 5.

ولا تتصل بمضمون فكرة السيادة، ولذلك ينتهي «روسو» إلى أنه إذا كان التشريع لا يمارس إلا عن طريق الشعب صاحب السيادة، فإنه لا مانع من أن ينيب الشعب عنه عمال السلطة التنفيذية وعمال السلطة القضائية ليمارسوا وظائفهم في حدود ما تقرره القوانين وما تعلنه الإرادة العامة^(١).

٢- أثر هذا الفكر في بناء الدولة القانونية الحديثة:

بتأثير هذا الفكر تحركت الثورة ضد الدولة القومية الحديثة القائمة على مبدأ سيادة الملوك بهدف تطويرها ديمقراطياً والقضاء على القاعدة الدستورية القديمة التي سادت في ظل هذه الدولة والتي أعلنتها لويس الرابع عشر في قولته المشهورة: «الدولة هي أنا etat cest moi»، فقد كانت هذه القاعدة هي الحجر الذي تحطمت عليه كل محاولة إخضاع الدولة للقانون^(٢).

ولكن التطور شق طريقة وأخذ السبل الآتية.

١- ففي إنكلترا:

كانت الملكية التي تكونت منذ القرن الحادي عشر تحكم حكماً استبدادياً على مقتضى نظرية الحق الإلهي المقدس، وتحت ضغط الحوادث وثورة الأساقفة والبارونات اضطر الملك «جان jean» إلى إصدار العهد الأعظم Magna charta سنة ١٢١٥. ليتنازل فيه عن حقه في الانفراد بإصدار القوانين، حيث أصبح ضرورياً أن يعرضها على مجلس يدعو إليه الأساقفة ورجال الأشراف التابعين للتاج...

وحين أراد أحد ملوك أسرة «استيوارت» الانقضاض على العهد الأعظم والعودة إلى نظام الحكم المطلق، قامت ثورة سنة ١٦٨٨ التي انتهت بإعلان وثيقة الحقوق bill of rights، وبها تحددت سلطات الملك، حيث حرم من حق إلغاء القوانين، كما حرم من حق فرض ضريبة بغير موافقة البرلمان، وهكذا تطور نظام الحكم في إنكلترا من ملكي مطلق إلى ملكي دستوري يجعل السيادة شراكة بين الملك والشعب.

وظهر ذلك في ناحيتين.

الأولى: يجري توزيع سلطة الحكم بين الملوك والبرلمانات (نواب الشعب) على شكل يجعل إرادة كل منهما لازمة للأخرى حتى تتكون باجتماعهما إرادة الأمة.

١- الدكتور السيد صبري القانون الدستوري - المرجع السابق، ص ١٧٠-١٧١ د. طعيمة الجرف القانون

الدستوري المرجع السابق، ص ٨٤ بند رقم ٦٢.

2- j. Raci. Legalite et necessite these paris 933, p. 41 et 5.

الثاني: وهو شريك في السيادة لا يخطئ، فهو غير مسؤول عن أفعاله سياسياً
وجزائياً، فذاته مصونة لا تمس وهو فوق القانون.

ب- في الولايات المتحدة الأمريكية:

استلهم رجال حركة التحرير في أمريكا الفكر السياسي الحر الذي نادى به
مونتسكيو وروسو، كما كانوا يحكم علاقاتهم بالمملكة المتحدة يستهدفون إقامة
نظام ديمقراطي تتحقق لهم في ظلّه كل الضمانات والحريات التي قررتها وثيقة الحقوق
المعلنة في إنكلترا سنة ١٦٨٨.

وبتأثير ذلك جاء إعلان الاستقلال سنة ١٧٧٦ وثيقة تاريخية تؤكد السيادة الشعبية
وتقيم فلسفة المذهب الفردي الحر، فقد أكد الثوار الحقائق الثابتة التي تقضي بأن جميع
الناس خلقوا أحراراً ومتساوين، وأن الخالق وهبهم حقوقاً لا تبدل فيها ولا تحويل كحق
الحياة والحرية والتماس السعادة، ولم تنشأ الحكومات إلا لكي تضمن هذه الحقوق،
فإذا قام نظام سياسي لا يحترم هذه الحقوق، كان حقاً للناس هدم هذا النظام وتغييره^(١).
وعمت هذه الروح جميع الولايات الأمريكية، فراحت تقلد إعلان الاستقلال
والدستور الاتحادي فدبجت دساتيرها بإعلانات مشابهة تأخذ فيها بفلسفة العقد
الاجتماعي كقاعدة يصدر عنها نظامها السياسي، وتقوم عليها نظرية الحقوق والحريات
العامّة كهدف نهائي للسلطة العامّة^(٢).

ج- في فرنسا:

أخذ رجال الثورة سنة ١٧٨٩ كثيراً عن فلسفة «روسو» في حقوق الإنسان وفي السيادة
الشعبية، فأكدت إعلانات الحقوق الصادرة إبان الثورة وما أعقبها من دساتير أن السيادة
للأمة، وأنها واحدة لا تقبل الانقسام ولا تسقط بعدم الاستعمال، وليس لفرد أو لفئة من
الأفراد أن تدعي لنفسها حقاً فيها أو في ممارستها (المادة الأولى من دستور سنة ١٨٩٧).
وأعلن الثوار أنهم بإعلانات الحقوق لا ينشئون حقوقاً، ولكنهم يعلنون الحقوق
الطبيعية للإنسان، لذلك وجب التذكير بها حتى تبقى ماثلة في المستقبل أمام السلطات
الحاكمة لتقارن تصرفاتها على أساسها تحقيقاً للغرض النهائي من كل تنظيم سياسي
وهو حماية الحقوق لأصحابها وكفالة حرية استمتاعهم بها، لأن هذه الحقوق وهي تتبع
من العقل ومن طبيعة الأشياء تسبق الجماعة وتعلو على القانون وتسود أعمال السلطة

1- G. Vedel. Cours de droit public licence 3 annee faculte de droit paris 1949 50 p. 24.

2- J.laferrier droit constitutionnel op cit, p. 263. A Esmein traite elementaire de droit
constitutionnel p. 503 8 eme. Edition.

العامّة، وعليه فإن ثورة الشعب المسلّحة - كما قرر إعلان الحقوق الصادر سنة ١٧٩٣- تمثّل أقدس وأجبات الإنسان الطبيعيّة في وجه الحكومة التي تغتصب الحقوق والحريات. وكذلك انتزعت الثورة الفرنسيّة حق السيادة من الملوك وردته إلى الشعب فحققت الفصل بين السيادة وأشخاص الحكام الذين لم يعد لهم من صفة أكثر من كونهم عمالاً لصاحب السيادة يعملون باسمه ولحسابه^(١).

وعن هذه المصادر الفكرية والتاريخية بدأت الحركة الدستورية الحديثة على أساس ديمقراطي بهدف التخلص من الماضي الثقيل بأحواله وحكمه الاستبدادي، فوضع على شاكلتها دستور بلجيكا سنة ١٨٣٠ ودستور إيطاليا سنة ١٨٤٨.

ثم ازداد النداء لهذه الدولة القانونيّة خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعلى وجه الخصوص في أعقاب الحرب العالميّة الأولى بعد أن خرجت الديمقراطية منتصرة على معاقل الحكم الاستبدادي في ألمانيا وتركيا، فوضع على أساسها دستور جمهورية ألمانيا ١٩١٩ ودستور يوغوسلافيا سنة ١٩٢١ ودستور بولونيا ورومانيا وتشيكوسلوفاكيا سنة ١٩٢٣، كما صدر الدستور المصري سنة ١٩٢٣ مؤكداً أن «الأمة مصدر السلطات» ومقرراً باباً كاملاً في حقوق المصريين وواجباتهم.

وانطلاقاً من مبدأ سيادة الأمة ذهب الفقه التقليدي في فرنسا إلى حد الاعتراف للأمة بالشخصية القانونيّة المستقلة عن الحكام والمحكومين على السواء، وأن عضو البرلمان لا يمثل بالتالي دائرته الانتخابيّة، بل الأمة كلّها^(٢).

والفقه الحديث ينكر هذا النظر فليس للأمة عنده وجود قانوني متميز داخل الدولة التي تعتبر التشخيص القانوني للأمة، وتتميز عن الحكام والمحكومين على السواء وتمتلك وحدها حق السيادة.

والجدير بالذكر أنّ نقل التشخيص القانوني ومعه حق السيادة من الأمة إلى الدولة لا يغير شيئاً من حقيقة دور الحكام، فهم على الحاليين لا يمارسون الحكم على أنه من حقوقهم الشخصية، إذا ما دامت السيادة للدولة وهم مجرد عمال في خدمتها، فإنهم لا يزالون خاضعين للقواعد وللأحكام المنظّمة لوظائفهم واختصاصاتهم، الأمر الذي يدعم مبدأ المشروعية ويؤكد.

١- د. طعيمة الجرف: المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون، القاهرة، ص ٣٦.
2- G.B urdeau manuel de droit constitutionnel 1947 p. 18119 L. Michoud: la theorie de la personnalite morale. T.1 1932 p. 322-323 l. Duguit: droit constitutionnel t l op cit p. 453 et 5.

الفرع الرابع - المبادئ العامة للديمقراطية التقليدية:

لا شك أن النظم الديمقراطية (التقليدية) تختلف في بعض مظاهرها الديمقراطية إلا أن هناك مبادئ عامة مشتركة تسود وتسوس هذه النظم وهي⁽¹⁾ :
السيادة القومية معبراً عنها بالانتخاب - فصل السلطات - الأزواج المجلسي -
الحقوق الفردية.

المطلب الأول - السيادة القومية ، أشكال ممارستها والتعبير عنها،

ولعل أشكال ممارسة هذه السيادة والتعبير عنها يثير النقاط الآتية:

البند الأول - سير التاريخ نحو الديمقراطية والسيادة القومية la souver-ainete

: nationale

ونقطة انطلاقنا في دراسة هذه الديمقراطية هو مبدأ حكم الشعب بالشعب
ولمصلحة الشعب.

ولكن ماذا نقصد بالشعب؟

إذا تجاوزنا التعابير اللفظية (التي قد لا تكون مفهومية) نستطيع القول إن
الديمقراطية لم تصل إلى مرحلة تقرير الحق لكل فرد في السيادة «مبدأ كل فرد يمتلك
جزءاً من الإرادة العامة» إلا عبر تطور طويل...

ويهمنا مفهوم السيادة لدى الثورة الفرنسية، فلقد نظرت إليها بحسبانها وحدة
متماسكة عن الأفراد المكونين لها، أي أنها لم تكن لأفراد الأمة، يملك كل منهم جزءاً
من السيادة، وإنما كان للسيادة صاحب واحد هو الأمة التي هي شخص مستقل عن
الأفراد الذين يتبعونها.

هذه النظرية، تؤدي إلى السلطان المطلق وإلى إهدار الحقوق والحريات العامة...

ووفقاً لهذه النظرية، يكون القانون تعبيراً عن إرادة الأمة، كما أن الانتخاب يصبح
وظيفة، وليس حقاً للناخب⁽²⁾.

ولقد أفسحت هذه العيوب المجال لصعود نظرية سيادة الشعب المتضمنة أن كل فرد
من الأمة يملك جزءاً متساوياً من السيادة.

1- د. مصطفى البارودي: الوجيز في الحقوق الدستورية ص 257-258.

2- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص 4.

فالشعب في نظرية سيادة الأمة حقيقة اجتماعية *realite sociale* وليس هو الشعب السياسي الذي قد يضيّق من حق الانتخاب^(١). ولقد كان مقدرًا للديمقراطية منذ أكثر من مائة سنة أن تميز في أكثر من موقف ذلك، فها هو دو توكفيل يكتب في كتابه «الديمقراطية في أمريكا» المنشور في باريس عام ١٨٤٠ ما يلي: التاريخ يخضع منذ سبعمائة سنة إلى مصلحة المساواة في الشروط ضد الامتياز، وقد انتهت في السلم الاجتماعي إلى تنزيل النبيل وإعلاء أبن الطريق^(٢). ويضيف فيدل إلى ذلك قوله إن نماء الحريات العامة وشمول حق الانتخاب يدلان على التقدم الديمقراطي^(٣).

المطلب الثاني - المثالية الديمقراطية في السيادة القومية:

ونعتقد أن هذا المبدأ نتيجة لقولنا إن الدولة جهاز لخدمة فكرة، أو هي مشروع للأمة، وليس لهذا أو لذاك من الأشخاص مهما يكونوا في سلم التدرج والسمو والاعتبار. قال تعالى: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ...»^(٤).

يقول لافريير: إن نظرية السيادة القومية هي تأكيد للمثالية الديمقراطية^(٥)، أي تأكيد حكم المجموع بالمجموع لمصلحة المجموع، فالدولة جهاز لخدمة فكرة، كذلك فالحكم وجد من أجل الشعب وليس العكس^(٦).

يقول فيدل: الديمقراطية تتطلب شيئين: استقلال الفرد تجاه السلطة ما أمكن، وتملك الأفراد بمجموعهم هذه السلطة. ويرى الدكتور البارودي أن هذين المطلبين متكاملان من حيث أصلهما المشترك أي وحدة الحرية، فالحرية هي سلطة تحديد النفس بالنفس، سلطة التحديد الذاتي، والإنسان هو في الوقت نفسه فردي واجتماعي، ولهذا فإن المثالية

١- د. ثروت بدوي: المرجع السابق، ص ٤٤.

٢- د. البارودي: الوجيز في الحقوق الدستورية ص ٢٥٩ و ٢٦٠.

3- vedel Manuel elementaire de droit constitutionnel paris 1919 p. 124.

٤- سورة آل عمران: الآية ١٤٤.

5- g. laterriere: Manuel de droit canstitutionnel, 2 ed paris 947.

٦- د. البارودي: الوجيز في القانون الدستوري ص ٢٦١.

في الحرية يجب أن تتحقق على مستوى مضاعف، فعلى المستوى الفردي تقوم الحرية على قدرة كل امرئ على تحديد سلوكه المحض، وعلى المستوى الجماعي تكون الجماعة السياسية الحرة هي التي يحدد فيها السلوك الجماعي من قبل مجموع الأعضاء.

وأما أنهما متنازعان، فلا بد من العمل بقاعدة الإجماع فهي وحدها سبيل تحقيق الوفاق الكامل فيهما، وهذا مستحيل، ولهذا تسعى الديمقراطيات التقليدية إلى القضاء على أسباب التناقض الصارخة والتقريب ما أمكن بين المثالية في الحرية والمثالية الديمقراطية^(١)، والخروج من هذا التناقض يكون بتقرير حق الأكثرية، ثم نظرية الحقوق الفردية التي تقرر أن هنالك حقوقاً للأفراد لا يمكن المساس بها.

فالديمقراطية هي حكم الشعب بالشعب، (سلطة الجميع) وهذا هو نصف الديمقراطية، أما النصف الثاني فهو حقوق الأعضاء التي لا تمس^(٢).

المطلب الثالث - أشكال ممارسة السيادة القومية:

عرفت الدول الآخذة بالديمقراطية التقليدية ثلاثة أشكال رئيسية لممارسة السيادة القومية هي:

البند الأول - الديمقراطية المباشرة أو démocratie pure المباشرة:

حيث الشعب يمارس بنفسه مباشرة جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

وهذه الديمقراطية هي أقدم صور الديمقراطية، فقد كان مأخوذاً بها في المدن اليونانية القديمة وعلى الأخص في أثينا في عهد بركليس^(٣).

وكان «روسو» أشد الكتاب حماساً لها، لأن الإرادة العامة لا تقبل التفويض والإنابة^(٤)، ولكن يستحيل على الشعب أن يقوم بالوظيفة الإدارية والقضائية، لذلك اقتصرت هذه الديمقراطية على الوظيفة التشريعية^(٥).

1- vedel: Manuel elementaire du droit constitutionnel paris 1929.

٢- د. البارودي: المرجع السابق، ص٢٦٣.

٣- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٦٣ - د. البارودي: الوجيز في الحقوق الدستورية ص٢٦٥.

٤- روسو: العقد الاجتماعي الكتاب الثالث الفصل ٥.

٥- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص١٦٥.

البند الثاني - الديمقراطية النيابية:

هذا النظام يفرق بين صاحب السلطة أو الشعب، وبين من يمارسها (النواب)، ومن مساوئه مساهمة الشعب في انتخاب نوابه، ولكن هذا النظام أخذ يسد الثغوب السوداء في جداره، حيث أصبح للناخبين تأثير على النواب إضافة إلى وجود الأحزاب^(١).

البند الثالث - الديمقراطية شبه المباشرة Semi direct:

ومن مظاهرها:

- ١- الاستفتاء الشعبي.
- ٢- الاعتراض الشعبي وهو حق عدد معين من الناخبين في الاعتراض على قانون صادر عن البرلمان خلال مدة معينة.
- ٣- الاقتراح الشعبي الذي يعرض على البرلمان أو على الاستفتاء الشعبي.
- ٤- الحل الشعبي: وهو حق عدد من الناخبين في إقالة النائب.
- ٥- عزل رئيس الجمهورية: ولقد أخذ دستور ألمانيا الصادر سنة ١٩١٩ بذلك^(٢).

المطلب الرابع - المجتمع التعددي والمجتمع الإجماعي:

والمجتمع التعددي هو الذي تسوده حرية الرأي وحرية الاجتماع والتجمع والمشاركة وتعددية الأحزاب والمرشحين، وتعدد الكتل النيابية^(٣).
والمجتمع التعددي غير المجتمع الإجماعي فالأول يفترض أن تناقضات المجتمع لا تحل أو أن حلها يولد تناقضات جديدة، وأن المجتمع يتقدم وسط تناقضات يمكن التغلب عليها جزئياً، لكن هذه التناقضات تتبدل بصورة دائمة، وفي مثل هذه الحال تتصادم المصالح والإيديولوجيات وتتعدد الأحزاب.
أما الموقف الثاني (الإجماعي) فيسود الاعتقاد فيه بأن تناقضات المجتمع، يمكن التغلب عليها، وأن مختلف التناقضات الجزئية إنما تنطلق من تناقض أساس المجتمع الذي يمكن بل يجب تجاوزه^(٤).

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ١٨٧.

٢- المرجع نفسه، ص ١٨٧.

٣- هوريو: المرجع السابق، ص ٢٢٤.

٤- المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

ويختم هوريو قوله: إن الذي يساعد على انتشار التعددية في الغرب السببان

الآتيان:

١- نشوء التعددية في أوروبا في مرحلة تالية لمرحلة اكتمال نشوء الأمة.

٢- إن الليبرالية الاقتصادية ساعدت على نشوء المجتمع التعددي^(١).

تقييمنا لفكرة التعددية:

هل نقول إن الوطن العربي يدلّف نحو التعددية لا سيما أنه يدلّف صوب الليبرالية؟
خطر لي هذا الخاطر عندما كنت أقرأ النظام الأخلاقي في الكونفوشيوسية، ولاحظت
هذا التشابه والتقارب بينه وبين النظام الإسلامي.

فالكونفوشيوسية تتميز بالتوازن في فعاليات الحياة (الوسطية في الإسلام)، وفي
البعد الروحي والمادي، وفي التأطير الكامل للمجتمع أخلاقياً^(٢).

ومع ذلك حدث التغيير في الصين واستنفر ماوتسي تونغ التراث الصيني، ولا أحد في
الصين قال إن ينبوع التجديد في الليبرالية كما جاء على لسان الليبراليون الجدد في أرضنا
العربية.

ثم إن الإسلام له ثقله الكبير في الحضارة العربية، فهل نغير من جلدنا من أجل

اتباع الليبرالية الغربية، فتكون مثلنا مثل التقليد الأعمى التركي الأتاتوركي؟؟؟

يقول الانتروبولوجي الفرنسي المعروف لويس دومون: هنالك حضارات (كالمسيحية

الغربية والهندوسية) ميالة لإعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات (كالعربية الإسلامية)

تضع تماسك الجماعة في الصدارة^(٣).

من هنا استمرار الجماعات لحماية الطائفية والمذهبية والإثنية، بل والقبلية في ظل

الدول الإسلامية المتعاقبة.

فهل نذيب هذه التعددية لئنادي بالتعددية الاقتصادية فقط أم نكون أبعد نظراً

فننادي بالمواطنة العربية الجديدة القائمة على التنوع والمساواة وامتلاء المواطن بكل القيم

الإنسانية.

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، ج ١ ص ٢٣١.

٢- د علي وطفة ود. سعد الشريع: التربية تاريخاً والفكر التربوي تطوراً جامعة الكويت، كلية التربية
ص ٥٥ سنة ٢٠٠٥.

3- louis Domant: Essai sur l, individualisme une perspective anthropologique sur,
l, ideologie moderne paris, seuil 1983. نحو عقد اجتماعي عربي جديد.

البند الأول - حقيقية الانتخابات:

وفي هذا المقام يتجلى المقال فيما يلي:

أ- تنظيم المنافسة أمام الناخبين:

وقد وضعت لذلك الضوابط الآتية:

١- الحرية والوضوح في الترشيح: فقد وضع قيد السن كما أنه سهلت عملية الترشيح، ففي فرنسا مثلاً يحتاج المرشح إلى إعادة اعتبار لكي يتمكن من الترشيح، في حين يستطيع المنتخب العادي الانتخاب بعد مضي ثلاث سنوات دونما حاجة إلى إعادة اعتبار.

والمحافظ لا يستطيع الترشيح في المنطقة التي تحت إدارته أو التي سبق الإشراف عليها من قريب^(١).

٢- التساوي في أساليب الدعاية، مثل طبع الإعلانات والبطاقات والاجتماعات الانتخابية والمهرجانات، ثم المساواة في توزيع الوسائل السمعية.

البند الثاني - الأحزاب ومدئولها في المجتمعات التعددية:

ينص الدستور الفرنسي الصادر سنة ١٩٥٨ على ما يلي:

١- تتسابق الأحزاب والتكتلات السياسية للتعبير عن الاقتراع، ويقول أحد الشراح الفرنسيين: إن الجسم الانتخابي في الديمقراطيات الغربية ينزع كي يكون سلطة ثالثة إلى جانب الحكومة والبرلمان، ويستحق أن يسمى سلطة الاقتراع، وإن الأحزاب يمكن أن تعتبر وكأنها جهاز عضوي لسلطة الاقتراع^(٢).

تظهر أهمية الجسم الانتخابي في حال الديمقراطية المباشرة إذ يستطيع الفرد أن يقرر دون أي وساطة^(٣).

وتتميز الأحزاب السياسية بالتنظيم والتماسك إذ دون ذلك لا تستطيع أن تعيش بفعالية في الجسم الانتخابي^(٤).

١- أندريه هوريو: المرجع السابق، ص ٢٢٣.

٢- المرجع نفسه، ص ٢٤١.

٣- المرجع نفسه، ص ٢٤١.

٤- المرجع نفسه، ص ٢٤٢.

فالأحزاب تؤدي المهمات الكبيرة في المجتمع مثل إنارة وتكوين الرأي العام عن طريق الاجتماعات والمظاهرات والنشر والصحف والإذاعات.

المطلب الخامس - فصل السلطات separation des pouvoirs:

ويمكننا القول إن مونتسكيو هو المدشن والمبلور لنظام فصل السلطات، وقد انطلق في ذلك من مبدأ الحرية.

وفي نظره إن تركيز السلطة مدعاة إلى الاستبداد، وأنه لا بد من توزيعها، إذ السلطة توقف السلطة^(١): la pouvoir arreter la pouvoir مشيرين إلى أن النظم الحديثة تميل إلى التدرج بين السلطات (مع الحفاظ على الأساس وهو الفصل) بشرط قيام هذا التدرج على حرية وشعبية وقانونية هذا النظام^(٢)...

فرتئيس الجمهورية في الولايات المتحدة يملك من الصلاحيات أكثر ما كان يملكه بوليوس قيصر.

المطلب السادس - اختيار المرشحين للانتخابات:

٣- إحاطة ومراقبة المندوبين من أجل إبقائهم منضبطين تجاه الحزب^(٣)، والحزب الوحيد عادة يرتبط بما يلي:

أ- العمل على أن يحل الحزب محل أجهزة الدولة، وعلى أن يصبح المركز التقريبي الفعلي وأحياناً المطلق^(٤).

ويقدم لنا هوريو ملاحظة هي أن التعددية نشأت في مناخ المجتمع الأكثر، وهذا هو الأمر الطبيعي للمجتمعات، وبالعكس فقد كان التطور الحزبي يتجه من الأكثرية إلى الحزب الواحد عندما يقرر المجتمع التغيير الجذري في النظام السياسي كبناء دولة الأمة إنهاء للتطور القبلي أو بناء الاشتراكية^(٥).

ولا شك أن نظام الأحزاب يقدم للناخب خياراً واسعاً ولكن الأكثرية التي يحققها هي أكثرية ائتلاف وتحالف أي أكثر ضعفاً من الحزب الواحد^(٦)، ونظام

١- هوريو: القانون الدستوري، والمؤسسات السياسية ص ٢٠٨. د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ٢٩٢.

٢- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ٣٠٢.

٣- أندريه هوريو: القانون الدستوري ص ٢٤٦.

٤- المرجع السابق، ص ٢٤٧.

٥- المرجع السابق، ص ٢٤٧.

٦- المرجع السابق، ص ٢٤٩.

الثنائية (الحزبية يقلل من فرص الناخب إلا أنه يشكل قاعدة مثبتة للحكم^(١)).

والفكرة الأساسية في هذا الفن السياسي هي أن الحرية لا تكون ممكنة إذا كان أحد الأجهزة التمثيلية للأمة يمارس السيادة بإطلاقها، فالسيادة للأمة وحدها وهي تفوض ممارستها إلى سلطات مختلفة^(٢).

ونخلص للقول مع فيدل: إنه لخرق صريح للمبدأ أن يكون في يد الجمعية التشريعية وضع القوانين وتنفيذها في وقت واحد، وأنه لخرق أيضاً أن يكون الوزراء مثلاً آلات في يد الجمعية التشريعية أو يكون القاضي خاضعاً للحكومة وليس له استقلاله، وبطبيعة الحال فإن مناهج مزج السلطات: confusion les pouvoirs بعيدة عن روح الديمقراطية وحقيقتها وأصالتها..

وإن القيمة الحقيقية لمظاهر الإرادة الشعبية لا يمكن أن تبدو بغير هذه الحريات، ومناهج الفصل الجامد للسلطات rigid غير مقبول، والفصل المرغوب هو الفصل المرن elastic القائم على التعاون بين السلطات، وضرورة قيام رقابة متبادلة بين هذه السلطات على بعضها البعض^(٣).

وبالطبع فإن مزج السلطات confusions des pouvoirs أمر منتقد من جماع الفقه الديمقراطي سواء أكان هذا المزج لصالح السلطة التنفيذية أم لصالح السلطة التشريعية، حيث نكون أمام دكتاتورية الهيئة المنتخبة تجاه الحكومة الموضوعية تحت رحمتها والتي تسمى الحكومة المجلسية^(٤).

وهناك ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي أن المبدأ الديمقراطي لفصل السلطات لا يعني المساواة التامة والحسابية بين هذه السلطات، إذ من الممكن أن تسمو إحدى الهيئات على غيرها من الهيئات دون أن يعد ذلك خروجاً أو إخلالاً بمبدأ الفصل بين السلطات^(٥).

١- أندريه هوريو: القانون الدستوري ص ٢٤٩.

٢- الدكتور البارودي: الوجيز في القانون الدستوري ص ٣٠٨.

٣- أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١، ص ٢١١. د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ٣٩١.

٤- د. البارودي: الوجيز في الحقوق الدستورية ص ٣١٥.

٥- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ٣٠٢.

فمثلاً نرى ذلك الرجحان دون الإخلال بمبدأ الفصل واضحاً (رئيس الجمهورية في النظام الرئاسي (في الولايات المتحدة) بسبب انتخابه من الشعب وتركيز السلطة التنفيذية في يديه (ثقة الشعب به)^(١).

إذا فالعول عليه هو الجرعة الشعبية يضاف إلى ذلك الضمانات القانونية التي تمنع من الانحراف والاستبداد، فقد يرى - الشعب تحقيقاً للتقاليد والحيوية - إعطاء الأهمية للسلطة التنفيذية دون الإخلال الوظيفي بحق السلطتين التشريعية والقضائية.

السلطة التنفيذية هي التي تدير شؤون الدولة وتنفذ القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية وتراقب تنفيذها وتضطلع بالسلطة القضائية في بعض النواحي.

السلطة التنفيذية هي التي تدير شؤون الدولة وتنفذ القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية وتراقب تنفيذها وتضطلع بالسلطة القضائية في بعض النواحي.

السلطة التنفيذية هي التي تدير شؤون الدولة وتنفذ القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية وتراقب تنفيذها وتضطلع بالسلطة القضائية في بعض النواحي.

السلطة التنفيذية هي التي تدير شؤون الدولة وتنفذ القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية وتراقب تنفيذها وتضطلع بالسلطة القضائية في بعض النواحي.

السلطة التنفيذية هي التي تدير شؤون الدولة وتنفذ القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية وتراقب تنفيذها وتضطلع بالسلطة القضائية في بعض النواحي.

السلطة التنفيذية هي التي تدير شؤون الدولة وتنفذ القوانين التي تصدرها السلطة التشريعية وتراقب تنفيذها وتضطلع بالسلطة القضائية في بعض النواحي.

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ٢٩٦ و ٢٩٧.

العلاقة بين الحرية والديمقراطية

مقدمة

قلنا إن هنالك قدراً متيقناً مشتركاً بين الديمقراطية والحرية، دفع - في تجربة سياسية - إلى عقد القران بين المنظومتين في الديمقراطية الحرة. ومن جهة أخرى فقد فضلنا استعمال الجهاز المفاهيمي «نسق»⁽¹⁾، على الجهاز المفاهيمي «نظام أو منتظم»⁽²⁾، لسبب بسيط هو أن جرعة الانسجام والاتساق في قولنا «نسق» أكبر منها في الأجهزة المفاهيمية الأخرى. وعلى كل فستدرس ثمار هذه النسقية في الأمور الآتية:

الفرع الأول - التكامل والاتساق بين الحرية والديمقراطية:

هذا الانتظام والتعايش السلمي بين المفهومين، هو الذي سيخرجنا من الخانق والمستقع التاريخي، ومن كهوف الموت، ويحملنا على جناحي الصاروخ الحضاري المبتغى والمرتبجى. ويداهاً فالديمقراطية تختلف عن الحرية مفهوماً ومنطقياً وتاريخياً وإن كانت قطع الثلج أخذت تتساقط - بكثرة وبالتقدم - بينهما وهنالك زواج تاريخي وطيد، وإن كان هذا الزواج - كأى زواج - قد يقوم على بعض مظاهر الاختلاف لا الخلاف. فالحرية هي القيمة الأولى والأساس لكل القيم، إنها نتاج الروح وجذر الوجدان ومقوم الضمير وعطاء القلب والعقل، وهذه هي الإنسانية، وهل يبقى بعد ذلك إلا صورة اللحم والدم؟

١- استعمل هذا المفهوم تقرير التنمية العربية للعام ٢٠٠٤.

٢- د. حسن صعب: علم السياسية، دار العلم للملايين، بيروت ٩٧٢ ط ٣ ص ٤٠٠.

ونلاحظ أن هنالك قدراً مشتركاً متيقناً بين مفهوم الحرية والديمقراطية، ولكن المهم في الموضوع العامل العقيدي الواقعي، فالديمقراطيون هم أحرار اعتنقوا الديمقراطية بعد تضحيات تاريخية جسيمة قامت في أوروبا، حيث كانوا يعولون في المقام الأول على إرادة الجماعة على حساب بعض الأقليات، أما حالياً وتحت مظلة الحرية والديمقراطية الوارفة فقد تم التنسيق التاريخي الكبير بين المفهومين واحتفظت الحرية بأولويتها وكونها الأم المرضع.

وقد بلغ من درجة الانسجام - ويفضل حيوية الشعوب - أن الدساتير المعاصرة في الدول المتقدمة تعانق جنباً إلى جنب - قيم الديمقراطية والحرية بشكل يصعب في كثير من الأحيان التمييز بينهما.

فالمساواة مثلاً بمثابة الروح من الجسد بالنسبة للديمقراطية وعدم وجودها ينهي كل مدلول للحرية *il democratiene pa neut pas etre egalitaire* ⁽¹⁾ يقول المفكر الإيطالي فيكو: المهم أن يوجد في الشعب المكوك الذي ينسج ما هو مشترك، وقريب من ذلك قول بوذا: ثلاثة شروط يجب توفرها في الأمة: الطعام - السلاح - الدفاع - الثقة بين الحاكم والمحكومين، وأهم هذه الشروط الثقة.

قال (عليه السلام): المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً.
فالديمقراطية والحرية مآل الجماعة والفردي مآل الوجود الاجتماعي.
وهنالك حقائق ذاتية تتبع من طبائع الأشياء تحتم هذه الأصرة أو العروة المشتركة، بل هنالك أهم من هذا وذلك روح الشعب الذي هو المكوك الذي ينسج ما هو مشترك.
لقد استطاع الغرب أن يحقق إعجازه الحضاري في هذا التلاقي بين الديمقراطية والحرية، وأن يقيم الوجود الاجتماعي على أسس راسخة وممتينة..

ما مظاهر هذا الترابط؟؟
في الواقع فالنظام الديمقراطي قبلته الحرية حتى عندما نادى بالسيادة الشعبية، وقد قوى التراشد والتواشيع بينهما لاستحالة قيام نظام للحرية لا يعتمد هذه الحقوق السياسية، وكذلك استحالة قيام نظام ديمقراطي دون حرية تحميه ⁽²⁾:
أ- فكفالة النظام الديمقراطي للحرية أمر جلي، فما لم تطبق فكرة سيادة الشعب عملياً فلن يكون هنالك عاصم بعصم الحريات العامة من العصف بها،

1- Ripert: fe regim dimocrotique et le droit civil modern 1. ed paris 1949. p. 33.
2- g. Burdeau: la Democratie.

وإن صحائف التاريخ لم تسجل أن حكومة غير ديمقراطية احترمت الحريات التي قد ينص عليها دستورها^(١).

وقد أشار لونسنتاين إلى أن الدساتير الديمقراطية تنقسم إلى قسمين:

- ١- قسم خاص يشكل الحكومة.
- ٢- قسم يتعلق بوثيقة الحقوق.

فلكي تغدو الشرعية الديمقراطية حقيقة حية، وجب النص في (باب الحقوق والحريات) نص صريح يكفل لكل مواطن حق المشاركة السياسية في الحكم، وبالتالي يجب أن يتغلغل حق المشاركة السياسية في ضمير الشعب، وأن يترجم ذلك دستورياً، ويدرج في قائمة الحريات الفردية بشكل الحكومة الديمقراطية كحق ذي صفة عالمية يتساوى مع حرية الدين والعقيدة والرأي والحرية الشخصية، وبالتالي ليس مجرد إجراء نظامي institutional technique أو مجرد شكل فني للحكومة technical device of government، بل اعتراف رسمي بحيث لا يمكن التخلي عنه أو التقيط به inalienable right.

فإذا نصت كافة الدساتير في باب الحريات على حق سياسي، هو حق المشاركة في الحكومة عن طريق انتخابات ديمقراطية، قامت الدولة على أساس المشروعية الديمقراطية، كما يترتب على مساهمة كل مواطن في تكوين إرادة الدولة أن يغدو الشعب حارساً على حرياته^(٢)...

والحق الذي استلزم «لونسنتاين» النص عليه صراحة متضمن في كافة الدساتير الديمقراطية بتقريرها مبدأ السيادة الشعبية، ذلك أن النص على أن الشعب أو الأمة هي مصدر السلطات يسبغ. الصفة الديمقراطية على نظام الحكم وشكله، فإذا خرجت نظم الحكم عن هذا الأصل، فذلك إهدار للمضمون الديمقراطي وما ذهب إليه «لونسنتاين» يتحقق ضمناً أوفى، فلا يعني نص الدستور على سيادة الأمة وكفالة الحريات العامة كلها عن النص الصريح على حق المشاركة السياسية في قائمة الحريات، فضلاً عن أنه إبراز لهذا الحق الأساسي وارتفاع قيمته إلى مستوى الحريات الفردية التي تعتبر نابعة من طبيعة الإنسان.

ب- ليس مصير الحريات يتوقف على نظام ديمقراطي، وإنما النظام الديمقراطي لا يستتب إلا من خلال الحريات، فحرية التفكير والتعبير وغيرها هي التي

١- د. محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٣٢.

٢- المرجع نفسه، ص ٣٧.

تكفل أن يكون الانتخاب حراً، وهي التي تحقق جوهر الحكومة الديمقراطية الحرة التي هي حكومة رأي..
والواقع لقد وقعت أحداث في «أوروبا» أدت إلى تولي الفاشية الحكم بطريقة ديمقراطية في ظاهرها. لكن الفقه الديمقراطي الحديث لم يخرج عن الديمقراطية الحرة، إذ أكد تغليب الحرية على السلطة، ولو أدى ذلك إلى عدم الاعتداد بنتائج النظام الانتخابي.

ولقد كان «جوتزفيتش» أقوى القائلين بذلك معتبراً أنه من الخطأ أن يوصف حق الاقتراع العام بأنه ذو صفة مطلقة، بل مجرد عنصر من العناصر المكونة للنظام الديمقراطي، الذي لا يجوز له معارضة الحرية^(١).
وتطبيقاً لذلك يرى المذكور أن السيادة الشعبية على الانتخابات - ولو كانت حرة - تعجز عن المساس بالجوهر الحر للنظام الديمقراطي، ويشير إلى أن تجارب «نابليون الثالث» أو ألمانيا الإمبراطورية أو جمهورية «فايمار» تؤكد أنه لا يجوز اعتبار الاقتراع العام الأساس الوحيد للحرية ولو لم يكن الأمر كذلك لما وصل هتلر إلى الحكم. وأنه يجوز الأخذ بحجج شكلية والادعاء بأن الانتخابات السوفيتية، أو تلك التي أجراها «بيرون» أو «فرانكو» لم تكن حرة ذلك أنه مع التسليم بأن هذه الانتخابات كانت حرة، فهي باطلة، لأن الدول التي أجريت فيها ليست حرة.

ويتابع القول: «إن تصويتاً سليماً مخلصاً وشعبياً من أجل الاستبداد لا يمكن أن يكون صحيحاً من الناحية السياسية أو الأدبية أو حتى القانونية، لأن الحريات لا يمكن المساس بها، وأي تصويت يتجه إلى قمعها يكون باطلاً..»

وإذا كانت الأغلبية انهزامية، وإذا كانت غير مبصرة، وإذا ما انزلت نحو الاستبداد، تكون كالعناصر بحاجة إلى من يحميه، والحرية وحدها هي الحامي من التردى إلى مهاوي الاستبداد، ولا يجوز للضمير الديمقراطي^(٢)، أن يقر شرعية هذا الاختيار، بل عليه أن ينكره على أساس تفرقة أصيلة بين الشرعية الشكلية التي تؤيد حق الاقتراع العام مهما كانت نتائجه، وبين الشرعية الديمقراطية الصحيحة التي تؤمن بالجوهر وتحافظ على روح الحرية وتنكر شرعية التصويت القائم على الخطأ أو الجهل أو غياب الأغلبية.

١- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ص ٣٧.

٢- المرجع نفسه، ص ٣٦.

لكن أليس من الخطأ والخطر أن نمكن الأقلية إيقاف قرار الأغلبية المستخلص استخلاصاً صحيحاً من إرادتهم وضميرهم وصدورهم. هذا الاتجاه لم يسلم من نقد جانب من الفقهاء الديمقراطيين البارزين الذين أكدوا أن الديمقراطية تعني بالوسائل عنايتها بالغايات، ولذلك فقد اعتبروا مسلك المشرعين اليوم تصرفاً سياسياً تقوم به سلطة الحكم على خلاف ما تقضي به أصول الحرية وأصول الديمقراطية التي تكفل للشعب أن يغير نظامه السياسي حسبما يريد، وهم يرون أن ذلك لن يتاح له إلا إذا خلى بينه وبين من ينادي بهذا التغيير مهما كانت دعوتهم بغيضة ومكروهة^(١).

فالفلسفة الديمقراطية تؤكد معاني أساسية لا يستقيم النظام الديمقراطي دونها وهي:

١- النظر إلى السلطة من زاوية الحرية، بمعنى يجب أن يتغلغل تيار الحرية في السلطة.

فإذا كانت الفلسفة الديمقراطية قد اعتبرت السلطة ضرورة، إلا أنها ألزمتها حدودها، مؤكدة أنها ليست غاية في ذاتها، ولكنها وسيلة لتحقيق الحرية.

٢- الحرية قيمة إنسانية تتبع من وجود، الإنسان، وتؤكد حرمة وعلويته، وهي لا تتحقق إلا إذا اعترف بكيانه وعقله، وأنه غاية القانون والدولة وسائر النظم الاجتماعية، ولا يتصور أن تكون الغاية أدنى من الوسائل.

فالحرية هي جوهر المذهب الديمقراطي، وهي بهذا الوصف لا تحدد المدى الذي تبلغه سلطة أي نظام للحكم فحسب، وإنما هي تخضع لمبادئ الديمقراطية الأخرى لهيمنتها. وكما أن القواعد الدستورية تعد أسماً من القواعد التشريعية العادية، فكذلك تعد مبادئ الحرية أعلى مكاناً من وسائل الديمقراطية...

ومركز الحرية في النظام الدستوري كوضع «النظام العام» في النظام القانوني، ألا وإن الحرية هي النظام العام في الديمقراطية، فهي جوهرها الفلسفي والسياسي والقانوني وروحها المعبرة عن أسس المبادئ التي لا يجوز مخالفتها أو الخروج عليها، ومبادئ الديمقراطية وسائل لغاية أساسية هي كفالة الحرية للفرد وللجماعة، ولا يجوز أن تعطل الغاية الوسائل المسخرة لتحقيقها، كما لا يجوز تغليب الشكل على الجوهر.

١- د. عصفور: الضبط الإداري وكلية الحقوق القاهرة ١٩٧٠ ص ٣٩.

ولم تتردد الفلسفة الديمقراطية عن القول إن هذه الصلة هي صلة تبعية كاملة، ولذلك فرضت على السلطة احترام الحريات باعتبارها أسمى القواعد القانونية^(١). ويرى الفقيه بوردو أنه عندما تنمو الآداب ينمو معنى التقدم وتتأقصد أهمية الحقوق السياسية المزعومة، أما حيث تلقى هذه الحقوق من الرأي العام الاهتمام الأول، وتوجه إلى أن تتفوق على الحقوق المدنية، فإنه يكون علاقة أكيدة على الانحراف والتردي. في مبايعة النساء للرسول عقب فتح مكة تعهدن بآلا تزين، فتقدمت هند زوجة أبي سفيان قائلة للرسول: وهل الحرة تزني مقررة هذا الحق المعنوي الأدبي الذي سبق الإعلان عنه قانوناً.

والواقع أن التطور البطيء، لقيام الفكرة الديمقراطية يدعو إلى الاعتقاد بأن الحرية تسبق من الناحيتين التاريخية والمنطقية حرية المشاركة، فمئذ التحرر من الفكر الإقطاعي عنيت كل حركة من الحركات الفكرية الكبرى بوعي الإنسان الذي استمدته من حقيقته ككائن حر، وكان النشاط الذي يغذي الحرية ويوجهها مصدره استقلال الإنسان، والحقوق التي اعترف بها على التوالي كانت مسكنات يستمدتها الفرد من طبيعته، بل إن فكرة ترتيب النظام الحكومي بطريقة تجعله يحافظ على الحرية لم تأت إلا في وقت متأخر كجزء سياسي لحرية موجودة من قبل، فالحق السياسي يخضع للحرية الفردية ولا يبرر إلا بها ولا غاية له سوى تأكيد ازدهارها، والثورة الفرنسية تركز بصفة مطلقة على فكرة مؤادها إخضاع الحرية السياسية للحرية المدنية أو الحرية الشخصية للفرد^(٢).

الفرع الثاني - الحرية بوصفها الكلمة للباب في الفقه الديمقراطي الحديث «ومسألة تأسيس الحرية للديمقراطية وبنيتها وفلسفتها»:

مهما دللنا بالاتساق والتكامل بين القيمتين الحرية والديمقراطية فلا بد لنظام طبائع الأشياء أن يسود، وأن تبرز النسب المركوزة فيه، بمعنى أنه مهما حاولنا إعطاء مسكنات ومثبطات للأمر فلا بد أن يظهر ما خفي، أي لا بد من تأمير^(٣)، إحدى الفكرتين، واعتبارها هي الأساس.

١- د. عصفور: الحرية ص ٤٩.

٢- بوردو: la democratie, p. 10-13.

٣- استعمل هذا التعبير د. عدنان أبو عمشة مفترضاً وجود نسق أو منظومة من القيم ثم وجود قيمة مركزية أي أن كلمة «اللباب» تفيد الأهمية والوزن والثقل كقيمة وليس كونها أصل القيم وقيمة القيم انظر د. عدنان أبو عمشة: ثقافتنا في مواجهة التحديات، دمشق الباب الأدبي ٩٩٧، ص ٥٦.

لكن السؤال الهام هو: هل يمكن أن تسود فكرتان أو أكثر في التأسيس؟
الجواب على ذلك بالإيجاب، وإن كان ذلك قليل الوقوع، وخاصة في الحقل السياسي،
ونحن نرى ذلك أمراً عارضاً انطفاً أثره بسرعة فائقة في التاريخ كما حدث مثلاً في فرنسا
بالنسبة لحكومة القناصل.

والواقع لقد ظهرت فكرة التأسيس في جميع العلوم الإنسانية كجواب على سؤال
لماذا؟.. وتدعمها فكرة المعيار كجواب لسؤال: أين؟^(١)

ولقد أوضحنا أنه ظهرت على صعيد القانون الدستوري التفرقة بين صاحب السلطة
وبين من يمارسها، وقام الفصل بين الحاكم وسلطة الحكم، وهو ما يسميه هوريو
تأسيس السلطة.

أي قيامها على فكرة أساسية تتساند مع فكرة أقل شأواً في سلم الاعتبار والقيم،
وهذا هو الشأن بالنسبة للديمقراطية (ظهيرة الحرية)، لكن القيمة اللبّاب هي للحرية -
خصوصاً في حال التعارض - حيث تقوم بدور الاتساق والتنسيق وبث الانسجام.

والواقع أن ما يميز الديمقراطية الحرة كونها عقيدة مرنة، وهي نتاج وثمرة تطور
تاريخي طويل، وعقيدة واسعة المدى تنطوي على معظم النظريات القانونية الكبرى
للحضارة الغربية، فضلاً عن أنها لا تزال في طور شبابها وحيويتها وتطورها^(٢).

وعلى الرغم من تعدد الأنظار والأفكار حول هذه المدرسة فهناك اتجاهان رئيسيان
يسودانها، هما الفكرة الحرة عن حقوق الفرد، ثم الفكرة الديمقراطية التي تعلن
المساواة في الحقوق والسيادة الشعبية.

وكما سبق تأكيده، فهناك تمايز - قد يبلغ التعارض أحياناً (مفهومان متميزان
ولكن متكاملان) بين الديمقراطية والحرية^(٣).

لذلك فإن هاجس الدول الديمقراطية هو التوفيق بين الاتجاهين، ولا تزال المشكلة
الأساسية التي تشغلها، والمجال الذي تصرف جهدها وتبرز عبقريتها، وقد استطاعت أن

١- د. ثروت بدوي: مبادئ القانون الإداري.

٢- لم يتردد الفقه فيدل بأن يطلق الديمقراطية الماركسية على نظام الحكم الذي كان سائداً في
الاتحاد السوفيتي. انظر مناقشة هذا الرأي وشجبه من قبل الدكتور مصطفى البارودي: الوجيز
في الحقوق الدستورية، مطبعة جامعة دمشق، ٩٦٠. ص ١٥٤.

3- K. fredman legal theory, 3 ed p. 71.

وانظر د. طعيمة الجرف المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون القاهرة، ٩٧٣، مكتبة القاهرة
الحديثة ص ٣٨.

تقطع شوطاً كبيراً في ذلك، بل لعل تألقها يرجع إلى معرفة الحيوية والطاقة التي تحركها وتكمن في شعبها.

ولما لم تكن السلطة الشعبية قد تبلورت، فقد كانت معظم الحلول التي انتهى إليها المذهب الحر تغلب الحرية حتى إذا استتب في القارة الأوروبية نظام الحكم الديمقراطي، وتأكدت فكرة السيادة الشعبية صار التعارض بين السلطة الشعبية والحرية مشكلة عملية وخطيرة حاول الفكر والنظام الديمقراطي أن يوجد لهما الحلول النظرية والوضعية، ولعل بروز المذهب الاشتراكي ساعد على ذلك، فقد اضطرت الديمقراطيات إلى أن تتوسع في فكرة المساواة القانونية أو السياسية، وأن تمدّها إلى الميدان الاجتماعي والاقتصادي^(١).

هذا التعارض بين الاتجاه الفردي الحر (تمثله نظريتنا القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية) والاتجاه الشعبي الديمقراطي (تمثله نظرية العقد الاجتماعي)، كان واضحاً منذ اللحظة الأولى، وقد حاولت نظرية العقد الاجتماعي في سبيل إنشاء السلطة السياسية، وهذا ما جعل فكرة الحرية الفردية لا تفقد أهميتها حتى بعد انتقال المبدأ الديمقراطي إلى القانون الدستوري.

ذلك أن سلطة الحكم الديمقراطي من أساسها لا تكفل الحرية، بل كان لا بد من الاعتراف بفاعليتها بالحرية حتى تقف في وجه الاستبداد البرلماني.

ولم يلبث الفقه الديمقراطي التقليدي أن يرجح الحرية عندما تتعارض مع السلطة، ولو كانت ديمقراطية مستنداً في ذلك إلى التاريخ، وإلى أسس الديمقراطية ذاتها، وقد ظهر هذا الترجيح في صورتين هامتين:

١- إضفاء معاني الحرية على السلطة، وذلك بإخضاعها للقانون، وإقامتها على أساس من الرضا والاختيار.

٢- تقييم كل من السلطة والحرية فقي حين اعتبرت الحرية ذات قيمة مطلقة، اعتبرت السلطة ذات قيمة نسبية.

وقد ظهر تغليب الحرية على السلطة في إصدار الحكم الديمقراطي على إسباغ الصفة الحرة على السلطة، ودفع معاني الحرية في أعماقها، فالسند الشرعي الوحيد لقيام سلطة الحكم هي إرادة المحكومين أنفسهم، وحقهم في تحديد نظام الحكم الذي

١- فريدمان ص ٤٧٧، المرجع السابق، وانظر د. محمد عصفور في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي، ط ١، ٩٦١، ص ١٢ وما بعدها.

يخضعون له، واختيار حكاهم ودون ذلك تتجرد سلطة الحكم من أساسها الشرعي،
ولتصبح قوة مادية.

وقد عبر العقد الديمقراطي عن هذين المبدئين تعبيراً قانونياً فيما يلي:

١- السلطة ليست قوة مادية، إنما هي ضرورة اجتماعية، وتكون مشروعة بقدر
استنادها إلى رضا الشعب، وممارستها بصورة مقيدة.

٢- للسلطة كيان شرعي يخضع دائماً لحكم القانون وضابطه، وهذا المعنى
الشرعي للسلطة ملازم لها دائماً، حتى أثناء الانقلاب والثورات، حيث صور
الفقه الديمقراطي الحر سلطة الحكم الفعلية أو الثورية سلطة قانونية تخضع
لمعنى من معاني الحرية، وإن زایل الوصف القانوني هذه المعاني بسقوط
الذساتير والوثائق التي تكفلها^(١).

أما الصورة الثانية لتغليب الحرية على السلطة فتظهر في تأكيد الفكر
الديمقراطي الحر التفاوت بين قيمتهما، حيث أعلن أن الحرية مثله الأعلى السياسي
والقانوني وأن المعيار الوحيد الذي يستند إليه في الحكم على مجتمع ما بأنه مجتمع
ديمقراطي، هو اعتبار الفرد أسمى قيمة في المجتمع، وأهم من نظمه كافة، وأن حرته
ورخاءه هي غاية النظم السياسية، وبالتالي فالحقوق الفردية سابقة للدولة، والحكومة
لا تخلقها أو تحددها وإنما تفسرها وتطبقها.

يقول بوردو: التاريخ يوضح أنه قد سبق الديمقراطية كنظام للحكومة مجهود طويل
للتحرر الروحي ولدت خلاله فكرة الشخص الإنساني، ومعنى ذلك أن الحرية في صورتها
الأصلية واستقلال الإنسان (autonomie) تسبق وتسمو فكرياً على الحرية السياسية.
ومنطق الديمقراطية وأسسها يؤكد أن الحرية السياسية ذات صفة نسبية، فهي
ليست غاية، بل مجرد وسيلة لكفالة استقلال المحكومين، أما الحرية الأساسية، فهي
التي تقرضها طبيعة الإنسان في أن يكون حر التصرف بذاته واختياره لتصرفاته
ومسؤوليته، ولذلك تعد الديمقراطية في صلتها بالحرية مجرد أداة فنية أو مجموعة من
الوسائل وأساليب الحكم التي تهين أسباب المواءمة بين حرية الإنسان ومقتضيات النظام
السياسي، وبذلك فالحق السياسي يخضع للحرية الفردية^(٢).

١- د. محمد عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ط ١ سنة ٩٦١ القاهرة ص ٢٦.
2- Burdeou: la Democratie Essai synthetique, paris, 1950. p. 10.

وانظر كتابه الدولة: ترجمة د. سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

فالسطة ليست شيئاً مقدساً أو غاية في ذاتها وإنما هي مجرد وسيلة لتحقيق نمو الفرد وازدهار شخصيته، ولا يستقيم أن تشارك السطة الحريات في صفتها المطلقة، كما أن النظم السياسية والاقتصادية مسخرة لخدمة الإنسان لا الاستعلاء عليه أو تعطيل إرادته، والسياسة وإدارة الجماعة تخضع في النظام الديمقراطي الحر للحرية^(١).

أما الحرية فهي حقيقة مطلقة، وليست أمراً يخضع للتجربة فهي الأصل الأول الذي تقوم عليه عقيدة الديمقراطية لكي تزدهر شخصية الفرد باستخدام ملكاته، ولقد سائر الفكر الديمقراطي هذا المنطق إلى نهايته مجرداً نظام الحكم من أي صفة مطلقة مؤكداً حق الشعب في تغيير النظام السياسي أو الاجتماعي معلناً أنه حق أصيل لا يمكن أن يسلب منه.

وإذا كانت بعض الدساتير تضمنت قيوداً ثقيلة على تعديلها، فهذا التقييد لا يرد على الحرية، وإنما على إرادة الأغلبية التي قد تهدر الحرية بالمساس بأوضاع رؤي أنها أصدق من غيرها في كفالة الحرية.

وسطة الحكم الديمقراطية مقيدة دائماً، من حيث الوسائل التي تستخدمها، إذ لا يجوز لها أن تستخدم ما يناهض الغايات العليا للديمقراطية وأسماها هو ازدهار شخصية الفرد. وموody ذلك أنه لا يجوز أن يفرض على الأفراد بالقوة والإكراه أي شكل خاص للمجتمع أو نظام من أنظمة السياسة لأن الإكراه شر في ذاته، ولأنه يخرج عن سلطان الدولة ونشاطها السياسي^(٢)، وشتان بين نظام قائم على الإكراه وآخر على الواجب^(٣).

هذا الفكر دفع الفكر الديمقراطي إلى الحيطة حتى لا تتعرض حقوق الأفراد أو الأقليات للخطر.

فالتعارض واقع حتماً بين المطالب التي يتحدى بها الأفراد ويعتبرونها أسمى القيم، وبين سلطة الحكم الديمقراطية التي تشعر أنها المعبرة عن سيادة الشعب ومصالحه، فقد يقوم حكم ديمقراطي، لكنه يكون مستبداً بالأفراد، ومن هنا فالفقه الديمقراطي لم ير أن إقامة السطة على أساس من الرضا كفيلاً وحده لتحقيق الحرية، ولا بد من نظام للحريات يحمي من استبداد الأغلبية..

1- talmon: (j.l) the origins of totalitarian democracy, secher and warbrg 1952, p. 25.

٢- د. محمد عصقور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص٢٨.

٣- جان وليام لابيبار: السطة السياسية، ترجمة الياس حنا إلياس، منشورات عويدات بيروت - باريس،

وتتأكد معنى الحرية في مواجهة الأغلبية التي قد تناهضها، إما بتقييد إرادة الأغلبية بنص أو بنظام أو بقيمة معينة، أو بإبطال النتائج التي ينتهي إليها الاقتراع العام، وتكون مناهضة للحرية.

فالديمقراطية لا تجهل إرادة الأغلبية في صلتها بالحرية، حتى أن «روسو» - وهو المنادي بالسلطان الشامل للإرادة العامة - لم يسلم في نظريته عن العقد الاجتماعي بأن تبلغ هذه الإرادة ذلك، وبالتالي فالأقتراع العام، وإن كان مبدأ لا تجوز المنازعة فيه، إلا أنه مع ذلك ليس ذا صفة مطلقة، والسبب هو أن الديمقراطية لا تعني بالشكل بقدر ما تعني بالجوهر.

ويظهر الأمر فيما ترضه كثير من الدساتير من حريات مكفولة دائماً في مواجهة المشرع، وفي أوضاع للحكم ثابتة لا يجوز تعديلها، وهذا ما نص عليه القانون الفرنسي الصادر في ١٨٧٥/٢/٢٥ بقوله: «لا يجوز أن يكون الشكل الجمهوري موضوعاً لاقتراح بالمراجعة» والأمر نفسه في المادة ١٣٩ من الدستور الإيطالي الجديد^(١).

ولعل أهم مدرسة للدفاع عن الحرية هي مدرسة الشراح الدستوريين الإنكليز الذين يعتبرون الحرية إحدى مظاهر النظام الديمقراطي وثمره من ثمراته، حتى أن بعض المدارس ترفض هذا التعارض، وتفترض أن ما بين الديمقراطية والحرية من صلوات من شأنه استبعاد هذا التعارض...

فالحرية أساس فكرة الديمقراطية، والنظام الديمقراطي هو حكومة الشعب بالشعب أو نظام الحرية السياسية الذي تقوم فيه سلطة الحكم على الرضا لا القهر، ولذلك لا يخفى الأساس المشترك بين التيارين الحر والديمقراطي.

ومظهر ذلك حرية الفرد في مواجهة سلطة الحكم، وحرية الشعب التي تتحقق في سيادته وحكمه نفسه بنفسه، وكذلك الخضوع إلى سلطة أساسها اختيار الحكام بحرية، فالحرية كامنة في أعماق الديمقراطية التي هي فلسفة إنسانية متفائلة، تثق في الإنسان، في تفكيره السليم وفي إرادته المستقلة وفي نواياه الطيبة^(٢).

وهذا ما أكده جوترفنش: (بأن الديمقراطية عقيدة المدنية الحرة، بل هي التبرير المنطقي لقيامها، وهي ليست عقيدة فحسب، وإنما أيضاً مصيره، وهي شكل اجتماعي يتطور مع تطور الإنسان^(٣)).

1- B. Geutzeviteg: les constitutions europeennes t,1, paris, 951. 140.

٢- جان لابييار: السلطة السياسية ص ٩٩.

٣- المرجع نفسه، ص ٩٩.

ويؤكد بورديو أن الديمقراطية تفرض أساساً وحيداً للنظام هو كرامة الإنسان الحر..

فنظام الحكم لم يقم إلا من أجل الشعوب، والشعوب ليست مسخرة للحكام، وإذا كانت السلطة ضرورية فإنه لا يمكن أن تمارس دون قيد أو شرط، وقد فرض على النظم السياسية أن تحافظ على حرية الناس الذين يولدون. ويظلون أحراراً متساويين قانوناً⁽¹⁾.

وفي الحقيقة لقد تراجع المفهوم إلى عقلنة ذاتهما، وجلوسهما على طاولة واحدة في عمل تاريخي جبار، عبر عنه هوريو بلعبة الشطرنج.

ولكن هذا لم يتم عفواً، وإنما عبر مخاض من التطور والألم والدموع وسيادة ضوابط العقل التي وضعت الحدود والموازنة بين حقيقة الفرد وحقيقة الجماعة بين سيادة الفرد وسيادة الجماعة (يقصد بسيادة الفرد واستقلاله وهيمنته على تصرفاته) هكذا يطرح آلان تورين⁽²⁾ - في كشفه عن ماهية الديمقراطية - الأسئلة الآتية:

- هل نرفض الدولة التعبوية الشديدة الاعتماد بالنفس كما نرفض بصورة بالغة عقلية السوق والقبائل ثم كيف نقرب خطر التباعد المتعاضم بين وسائل السوق والعالم التقني من جهة وغاية الهويات الثقافية من جهة أخرى.

- كيف ندمج بين عالم التقنيات والتبادلات مع الذاكرة أو المخيلة الخلاقة التي لا وجود دونها لقاعلين يصنعون التاريخ.

- هل تعني الديمقراطية أن يعتلي الشعب عرش الأمير أم تعني أنه لم يعد ثمة عرش. - استبدال الفهم العضوي للمجتمع برؤية فردوية.

- سقوط الديمقراطيات التي يمارسها حزب واحد. - ظهور الديمقراطية الصناعية القائمة على النقابات.

- إن مؤسسي الذهنية الجمهورية كانوا يسعون إلى إيجاد الإنسان المواطن، ويقدرون أيما تقدير تضحية الفرد في سبيل مصلحة المدنية العليا.

- السلطة السياسية التعبوية فرضت مظاهر الانتماء والولاء. - السياسة الفرنسية مضت إلى أبعد الأشواط بالفكرة الجمهورية بالمهاة بين

الحرية الشخصية والاشتغال على القانون وبمماثلة الإنسان بالمواطن والأمة بالعقد الاجتماعي.

1- g. Burdeou: le demacrotie p. 9.

٢- آلان تورين: ما هي الديمقراطية - حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ط١، ١٩٩٥ ص ٧ وما بعدها.

فالثقافة الجمهورية تسعى إلى تحقيق الوحدة، بينما تسعى الثقافة الديمقراطية إلى حماية التنوع، الأولى هي بين الحرية والمواطنة بينما تميز وتعارض الثانية بين حقوق الإنسان وواجبات المواطن أو طلبات المستهلك.

- إن من يحدد الديمقراطية ليس حكم الأكثرية فحسب، إنما بالدرجة الأولى احترام التطلعات الفردية والجماعية، أي التأكيد على الحرية الشخصية والحق بالتماهي مع الجماعة.

فالديمقراطية تحدد على أنها:

١- أداة المزج بين الفكر العقلاني والحرية الشخصية والهوية الثقافية الجمع بين ثلاثة مبادئ: مبدأ الفرد - مبدأ الخصوصية - مبدأ الجامعة.

- إن النسجال الأكبر الذي ينقسم عليه عالمنا الراهن هو ذلك السجال القائم بين دعاة التعددية الثقافية وبين دعاة مذاهب الجماعة - مذهب الأمة^(١).

واستناداً إلى شهادات بعض علماء الغرب لصالح النظام الإسلامي، تتأكد الحاجة إلى استخلاص حل إسلامي معاصر للوضع الاقتصادي العالمي وقد أجاب على ذلك بعض الباحثين من علماء الاقتصاد في الغرب وهو جاك أوستروي^(٢)، حيث أكد على ضرورة التماس المذهب الثالث في الإسلام لأنه ليس فردياً ولا جماعياً، ولكنه يجمع الحسينين، وقد نصح المسلمون بأنهم إن لم يفعلوا فسوف يجبرون على قبول تغييرات غير سليمة في نظمهم الأساسية^(٣).

فتقديرنا لأهمية الحرية ودورها البعيد في بناء الأمة والفرد يدفعنا لتسجيل التحفظات على غلاء الغرب في التأسيس على مبدأ الحرية.

فالحرية قيمة عظيمة وعظيمة وعظيمة، لكنها ليست قيمة القيم والقول بذلك يوقعنا في شرك المذهب الفردي الذي وقع فيه الغرب ولم يستطع التخلص من ذلك رغم الأصوات والمحاولات المتعددة التي تحذر من طيش التأسيس على ذلك.

ونعتقد أن هنالك ذرى للوجود وللقيم: الحق - العدل - الخير - الجمال - الأخلاق الخ.. وأن النظرية القانونية والنظرية العامة للسياسة يجب أن يفسحا مجالاً للذرى الأخرى، وهذا ما عجزت - حتى الآن - عنه نظرية القانون في الغرب وسنجلي هذا الرأي بحثاً وعمقاً

١- د. معروف الدواليبي: الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية، ط٣، ص١٨-١٩.

٢- كتابه الإسلام أمام التطور الاقتصادي، ٩٦١، باريس

٣- د. معروف الدواليبي الإسلام أمام الرأسمالية والماركسية ط٤، ص٢٢.

وحضراً عند الكلام على المبدأ التوحيدي الجامع، أي ما أطلق عليه أحياناً بالمشهد الجمهوري أو اليقوبي.

لكن الديمقراطية لا يسعها أن تتماهى لا بالتعددية ولا بالتوحيدية، فهي تتبذ بشدة هاجس الهوية الذي يسجن الفرد ضمن هوية.. طائفة، كما تتبذ بشدة الذهنية اليقوبية التي تتذرع بالجماعية لتقضي على التنوع.

وينتهي الآن تورين بوضع ثلاثيته القريبة من لعبة الشطرنج عند هوريو والقائمة على: حرية السوق + الاتجاه الجامع المنادي بالأمة + السيستام (النظام السياسي) الموازن بين الفاعلين الأولين.

هكذا كنا أميين على إيراد مقاطع من كتاب تورين لتحديد العلاقة بين السلطة والحرية، وما آلت إليه في الغرب، وهذا ما سيقودنا بالتداعي المنطقي والزمني لبحث هذا الطور والتطور في الحقبة القانونية الحديثة.

الفرع الثالث - الهوية بين التصور القانوني وبين الواقع، ومسألة معالجة الديمقراطية لذلك:

عندما درسنا المشروع التأسيسي الأول افترضنا أننا أمام المعنى المستخلص استخلاصاً ذهنياً ومثالياً سليماً في سلم من الدرجات افترضها الذهن القانوني المثالي كما يلي:

الدستور يعلن فكرة الحق، يلي ذلك مرحلة السلطات الثلاث، يلي ذلك السلطة الإدارية، وهكذا نهبط في سلم الشرعية حتى نصل إلى ابسط قاعدة يضعها مثلاً عمدة القرية.

هكذا كان تصور هذا السلم درجة بعد درجة، وكل درجة تتبثق عما قبلها وتؤسس لما بعدها^(١).

ولكن أليس هذا التأسيس يقوم على شيء من النظر والافتراض الذهني والمثالية، ونحن حيال افتراضية ثانية تشبه التأسيس الانتخابي الذي رسم خطأ فاصلاً أفقياً بين وجود النائب في المجتمع المدني وبين وجوده في الحال السياسية دون أن يكون هنالك أي رابط بين الحالتين «على عكس النظرية الماركسية»..

١- هذه فلسفة المدرسة النمساوية التي يتزعمها كلسن وقد تأثر المذكور بعلم الرياضيات. انظر د. ثروت بدوي: تدرج الضراوات الإدارية ومسألة الشرعية القاهرة، ١٩٦٩، دار النهضة العربية ص ٨٥.

تبعاً لذلك اختلفت المواقف الفقهية، فمنهم من يضع السلطة في مواجهة الحرية، ومنهم من يجعل الحرية أولاً، ومنهم من يجعل التنازع بين القوانين تنازعا قائماً على التجريد القانوني^(١١)، دون أن يعير اهتماماً بالروح أي دون النظر إلى دواعي الحرية وتغليب ذلك على دواعي السلطة.

والحقيقة فالقوامون على القانون تيسر لهم مصالحهم ونزواتهم وإدراكهم، لي عنق الحقيقة وابتسارها وهنا مربط الفرس في نشوء التعارض بين فكرة القانون: *idée du droit*، وبين تطبيقها وتفسيرها وفهمها.

وسندرس هنا تلك الفجوة في الأبحاث الآتية:

المطلب الأول - النظام العام وتقييد الحريات:

وفي الحقيقة يقوم التصور الديمقراطي على أن هناك حقوقاً للأفراد وللدولة متقابلة ومتعارضة، بحيث يكون إعطاء الحقوق لطرف سلباً لجزء من حقوق الطرف الآخر والحل السليم هو التضحية بجزء من كل منهما^(١٢)، وهذا التصور إن فرض على الإدارة رعاية الحريات العامة، إلا أنه ألزمها في الوقت نفسه ألا تغفل المصالح الأساسية التي يجب أن تفوق الأولى لأنها المصالح العامة أو الجماعية، وفي هذا تجاوب مع اتجاه العقلية الإدارية، التي هي - بحسب وضعها وسلطانها - أقل رعاية لجانب الحرية من رعايتها لمقتضيات السلطة والاستقرار.

لكن هذا التصوير لا يعبر تعبيراً صحيحاً عن النظرة الديمقراطية الأصيلة لعدة أسباب^(١٣):

أولاً: إن النظام العام في التصور الديمقراطي - لا يعتبر انتقاصاً من الحريات، وليس سلطة خارجية أجنبية عنها ومفروضة عليها، بل هو شرط كامن فيها لا تصور دونه في دولة. فالحرية والنظام العام وجهان لعملة نقدية واحدة، وإذا كانت هناك مقابلة، فهي ليست بين الحرية والنظام العام، وإنما هي بين الحرية والسلطة العامة التي قد تتمثل بفكرة النظام العام، وتسخرها للعدوان على الحرية، أما النظام العام فهو أقرب ما يكون شرطاً لممارسة الحرية.

١- د. عبد الإله الخاني: القانون الإداري، دمشق، مجلد ٤ ص ٥١٦.

٢- د. عضفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٩٣.

٣- المرجع نفسه، ص ٩٥ وما بعدها.

تبعاً لذلك اختلفت المواقف الفقهية، فمنهم من يضع السلطة في مواجهة الحرية، ومنهم من يجعل الحرية أولاً، ومنهم من يجعل التنازع بين القوانين تنازاعاً قائماً على التجريد القانوني^(١)، دون أن يعير اهتماماً بالروح أي دون النظر إلى دواعي الحرية وتغليب ذلك على دواعي السلطة.

والحقيقة فالقوامون على القانون تيسر لهم مصالحهم ونزواتهم وإدراكهم، لي عنق الحقيقة وابتسارها وهنا مربط الفرس في نشوء التعارض بين فكرة القانون: *idée du droit*، وبين تطبيقها وتفسيرها وفهمها.

وسندرس هنا تلك الفجوة في الأبحاث الآتية:

المطلب الأول - النظام العام وتقييد الحريات:

وفي الحقيقة يقوم التصور الديمقراطي على أن هناك حقوقاً للأفراد وللدولة متقابلة ومتعارضة، بحيث يكون إعطاء الحقوق لطرف سلباً لجزء من حقوق الطرف الآخر والحل السليم هو التضحية بجزء من كل منهما^(٢)، وهذا التصور إن فرض على الإدارة رعاية الحريات العامة، إلا أنه ألزمها في الوقت نفسه ألا تغفل المصالح الأساسية التي يجب أن تفوق الأولى لأنها المصالح العامة أو الجماعية، وفي هذا تجاوب مع اتجاه العقلية الإدارية، التي هي - بحسب وضعها وسلطانها - أقل رعاية لجانب الحرية من رعايتها لمقتضيات السلطة والاستقرار.

لكن هذا التصوير لا يعبر تعبيراً صحيحاً عن النظرة الديمقراطية الأصيلة لعدة أسباب^(٣):

أولاً: إن النظام العام في التصور الديمقراطي - لا يعتبر انتقاصاً من الحريات، وليس سلطة خارجية أجنبية عنها ومفروضة عليها، بل هو شرط كامن فيها لا تصور دونه في دولة. فالحرية والنظام العام وجهان لعملة نقدية واحدة، وإذا كانت هناك مقابلة، فهي ليست بين الحرية والنظام العام، وإنما هي بين الحرية والسلطة العامة التي قد تتمثل بفكرة النظام العام، وتسخرها للعدوان على الحرية، أما النظام العام فهو أقرب ما يكون شرطاً لممارسة الحرية.

١- د. عبد الإله الخاني: القانون الإداري، دمشق، مجلد ٤ ص ٥١٦.

٢- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٩٣.

٣- المرجع نفسه، ص ٩٥ وما بعده.

فلا تفهم الديمقراطية الحرية فوضى، والنظام عندها هو «الحرية المشتركة للجميع» collective de la (societe) l, ordre est la liberte.

ثانياً: إن ترجيح وتفضيل الحريات ليس على أساس أنها حقوق فردية. فهذه الحريات حقوق أساسية تكفل سير النظام الديمقراطي ذاته، بل والجماعة كلها، وهي فضلاً عن ذلك ليست مجرد حقوق فردية لأفراد متفرقين، وإنما هي (سواء في نشأتها أو استعمالها أو غاياتها) قد تقررت لمصلحة الفرد والجماعة على حد سواء. ومما يهدر الوضع الفلسفي والدستوري للحريات، ويشوه طبيعتها أن تقابل بالنظام العام على أنه هو وحده الذي يمثل المصلحة العامة.

فالواقع أن المصلحة العامة الأولى في الدولة الديمقراطية هي حماية سير النظام الديمقراطي، فلا يجوز أن تعاق استناداً إلى اعتبارات الأمن أو النظام العام، كما لا يجوز أن تسخر سلطة الدولة للعدوان على الحرية أو لمنع ممارستها، بل يجب أن توضع في خدمتها لأن العدوان على الحرية أو عرقلتها هو في الفلسفة الديمقراطية أشد أوجه الإخلال بالنظام العام.

ثالثاً: إن تصوير النظام العام على أنه ينطوي على انتقاص للحريات، إغفال لطبيعة تدخل الدولة الديمقراطية في مجال تنظيم الحريات، فاعتبارات الأمن والنظام العام تدور كلها حول فكرة منع إساءة الحرية، ولهذا كان الواجب الأول المفروض على الدول الديمقراطية أن تحول دون أوجه الإساءة الممكنة، فتمنع تحول الحريات إلى فوضى، والحقوق إلى أوجه نشاط عدواني.

فالغاية من التنظيم في منطق التنظيم الديمقراطي كفالة الحرية ذاتها للجميع ودون أن تهدر سلطة التنظيم بوسائلها هذه الغاية^(١).

وعلى الرغم من أن النظام العام لا يمكن أن يعني - في الفقه الديمقراطي - التحكم أو الاستبداد، إلا أنه إذا ترك وشأنه دون تعريف أو تحديد، فإنه يؤدي في التطبيق العملي إلى ذلك نظراً لأنه يعبر عن حالة مجردة، وليس بمستطاع القول بأن كل خروج على القوانين يعد إخلالاً بالنظام العام لسببين^(٢):

الأول: إن فكرة النظام العام تتجاوز فكرة المخالفة الشكلية لنص قانوني.

١ - «فالين»: الفردية والقانون المرجع السابق، ص ٣٨٣ و ٣٨٤.

٢ - د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٩٦.

الثاني: لا يجوز في تحديد فكرة النظام العام الخضوع للتوجيهات التشريعية وحدها، إذ ليس هناك ضمان بالألا يخرج المشرع فيما يصدره من قوانين عن حدود هذه الفكرة كما تفهمها الديمقراطية، فيؤتم وجوه النشاط بصورة متعسفة تهدر الأساس الذي تقوم عليه الحريات باعتبارها مراكز حصينة معصومة من الغزو التشريعي.

مرونة فكرة النظام العام:

فالنظام العام فكرة مرنة، ومرد هذه المرونة سببان: أولهما أنها (حالة سلبية وثانيهما: أنها تقوم على اعتبارات نسبية.

فالنظام العام حالة سلبية بالضرورة لا يمكن تعريفها بسهولة إلا بمعرفة نقيضها، وهو فكرة الفوضى أو الاضطراب disorder.

هذا وإن كان من الصعوبة التعريف بالنظام العام، إلا أنه يمكن تقريره والإحساس به، فهو «جو» climat: إنه سلام الشوارع، وهدوؤها، وأمن الأشخاص واحترام المسكن والحرية الشخصية واختفاء العدوان، إنه سكينه واطمئنان، فالنظام العام أكثر من كونه فكرة، إنه ثمرة عوامل اجتماعية في تطور دائم، فهو انعكاس لحقيقة متحركة أبدأ «une realite trop mouvant» بالمكان» و«بالعدد» و«الزمان»^(١).

وستتبع ذلك أن تتضخم سلطات الضبط في الظروف الاستثنائية وفي حالات الاضطراب (حيث تعلن حالة الحكم العرقي أو الطوارئ) تضخماً بالغاً على نحو تكاد تتطابق فيه سلطة الحكم الديمقراطية مع الدكتاتوريات، وربما كان الفارق الوحيد بين النظامين أن إعلان قيام الظروف الاستثنائية يتم - نظرياً - في ظل ضمانات من النظام الديمقراطي نفسه، وإن هذه السلطات الاستثنائية تظل سلطات قانونية تلتزم ضوابط الشرعية (وإن كانت شرعية استثنائية أقل في ضمانتها من الشرعية العادية)، وإنها نظام استثنائي لا يبقى أكثر مما تقتضيه الظروف التي دعت إلى فرضه^(٢).

١- فالحرية: بطبيعتها ووفقاً لغايتها نسبية، وهي نسبية بطبيعتها لأنه بمجرد إدماجها في النظام القانوني يكون تحديدها وضماناتها خاضعين ضماناً لهذا النظام، وهي تكون سليمة بقدر ما تكون ممارستها غير مخللة بالنظام، وهي نسبية كذلك بحسب غايتها لأنها ليست غاية في ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق الخير للإنسان، وهي لا تحقق هذا الخير إلا بالتنظيم،

١- رسالة Guiraud عن البوليس والنظام العام المرجع السابق، ص ١٤.

٢- د. عضفور: المرجع السابق، ص ٩٨.

غير أن تنظيمها لا يكون مبرراً إلا إذا كان متفقاً مع غايات الديمقراطية، فيشجع على ازدهار شخصية الإنسان الذي لا يمكن تصوره دون حرية.

٢- حقوق الدولة: نسبية بطبيعتها وغايتها، ذلك أنه ليست للسلطة السياسية أو للدولة (التي هي صورة من صور السلطة) غاية قائمة بذاتها متميزة عن المواطنين، ولا تعد الامتيازات أو الاختصاصات التي يتمتع بها الحكام بامتيازات شخصية، وإنما هي وسائل يزدون بها وظيفتهم، التي هي كفالة حرية الإنسان^(١).

٣- الإنسان: وحده هو القيمة المطلقة في نظام ديمقراطي في حين أن سائر القيم (من حريات وسلطات للدولة) ذات صفة نسبية، غير أنه نظراً لارتباط الحريات الوثيق بالإنسان، لا بد وأن ترجح نظرياً على ما عداها من القيم بما في ذلك النظام العام، بل ونظام الحكم نفسه.

وواضح أن فكرة النظام العام في منطق الفكر الديمقراطي لا تتجافى مع الحرية أو تناقضها، بل هي جزء منها، نظراً لأن النظام - من زاوية الديمقراطية - فكرة قانونية كافلة للحرية ولسلطة المجتمع على حد سواء.

فالحرية مرتبطة دائماً بالنظام الاجتماعي، وهذا يعني أنها لا توجد إلا كي تمارس في المجتمع، والفردي لا ينعزل عن المجتمع، بل يساهم في تحقيق أغراضه الاجتماعية.

وهذا التعاون مع الآخرين هو الذي يضع الحد الفاصل بين الحرية والفوضى، وفي هذا التضامن يجد تنظيم الحرية وتبريره.

فملاح الحرية تتحدد في إطار النظام العام، والنظام العام تحدد الحرية نطاقه، ولذلك فالإخلاص للنظام الديمقراطي يضع على عاتق الإدارة التزاماً إيجابياً هو حماية الحرية.. والحرص على الحرية عنصر من عناصر النظام، ونتيجة لذلك لا يكون تقدير إجراء بوليسي ما مؤسساً على جدواه للنظام فحسب، وإنما يجب أن يكون موضع الاعتبار أيضاً مدى الأذى الذي يحدثه هذا الإجراء في الحرية، إذ لا يجوز للإدارة أن تغفل أبداً أن النظام لا يتحقق إلا بالحريات، وأنه إذا

١- مؤلف «بورديو» عن الحريات العامة ص ٥٠-٥٤.

اتسم في الظاهر بالسلم والهدوء، فإنه في جوهره التعبير القانوني عن التوازن بين الحريات.

وهذا هو ما دعا الفقه إلى تقرير أن تحديد نطاق النظام العام في مفهوم الديمقراطية يعتمد على معنى الحرية أكثر مما يعتمد على النتيجة التي يسعى إلى تحقيقها، وأنه من الخيانة لنظام ديمقراطي تصوير النظام على أنه مقبرة الحريات^(١).

المطلب الثاني - تصوير الديمقراطية لسلطة الضبط الإداري «البوليس»:

يقول الفقيه «دي لوبادير»: إن البوليس الإداري صورة للتدخل تمارسها سلطات إدارة معينة، وتتمثل في فرض قيود على حريات الأفراد بقصد كفالة النظام العام، ولقد توسع بعض الفقهاء الفرنسيين فجعل السلطة البوليسية شاملة لأوجه النشاط الإداري كافة، فذهب «هوريو» (في الطبعة الخامسة من مؤلفه) إلى تعريف البوليس الإداري بأنه تنظيم المدينة، أي المحافظة على النظام الذي يكفلها بتنظيم يرتكز على القوة العامة، بل إنه اعتبر المصالح العمومية ذاتها «وسائل لكفالة البوليس» كما أنه اعتبر البوليس الغاية النهائية في نظام الدولة التي هي في نظره «سيادة النظام والسلام وذلك بالاستخدام المنطقي للقانون» application preventive du droit ولقد نعي على هذا التعريف أنه «وهو يقوم على معنى التوجيه البوليسي». Le sens de l'orientation policiere يستوعب الوظيفة الإدارية والتنفيذية كلها، وهو يتطابق مع النظرة القديمة التي كانت تمسوي بين البوليس والحكم.

ولقد عدل «هوريو» عن هذا النزر (في الطبعة العاشرة)، وكان أكثر تحديداً للسلطة، و متمشياً مع الاتجاه الفقهي الغالب، فعرّفها بأنها السلطة التي تستهدف المحافظة على النظام العام لمنع الاضطرابات الممكنة بتنظيم حكيم، ويقمع الاضطرابات التي تقع بالقوة أي بتهديد باستخدام القوة، وفي حالات معينة باستعمال مباشر لهذه القوة^(٢).

١- مؤلف «بورديو» عن الحريات العامة ص ٥٣-٥٤.

٢- رسالة Guiraud المرجع السابق، ص ٤٠.

والمفروض أن يستمد الضبط الإداري اختصاصاته المحددة في القانون^(١) نظراً لأن هذه الاختصاصات قيود مفروضة على الحريات، غير أن النظم الديمقراطية، أقرت للإدارة استثناء بأن تصدر لوائح ضبط ذاتية غير مستتدة في ذلك إلى قانون، يقول في ذلك لوبادير^(٢): «إن قيود الحريات الفردية تنتج فقط من ممارسة الضبط الإداري، ذلك أنه توجد في الواقع بالنسبة لمختلف الحريات نظم عامة ترسمها القوانين، وهذه النظم التشريعية العامة تكون إطار (Statuts) الحريات العامة، وهذه القوانين التي تنظمها تتعلق أيضاً بفكرة الضبط، فهي قوانين بوليسية lois de police غير أنه، يوجد ضبط إداري تمارسه السلطات الإدارية، وهذه السلطات الأخيرة تختص في الواقع بتطبيق النظم العامة، كما أنها تملك أن تضيف إلى هذه النظم العامة تنظيمات جديدة تقيد الحريات في حدود الاختصاص المكاني الذي تمارس فيه اختصاصاتها، ومجموع هذه الاختصاصات هو الذي يكون الضبط الإداري».

على أنه بالإضافة إلى مجموع هذه الاختصاصات التي تجد سندها في القوانين أو اللوائح، تمارس جهة الإدارة أحياناً اختصاصات ضابطة أخرى تستمدتها في المحافظة على الأمن والنظام استناداً إلى نظريات عامة كنظرية الضرورة.

وواضح من ذلك مدى التشابك بين الحريات والضبط، وأن ملامح الحريات في أي نظام قانوني لا يمكن أن تحدد بصورة واضحة وقاطعة، إلا على ضوء السلطة الضابطة. وتبرز في ذلك جلياً في النظام الإنكليزي المتعلق بالحرية حيث أشار السيد «الفريد ديننج» إلى ما استقر عليه التقليد الإنكليزي من تفضيل النظر في الدعاوى، حيث يجب على القاضي أن يطرح كل شيء، وأن يستمع إليها.

وهذا التفضيل يتفق مع طبيعة النظام الإنكليزي، لأن القانون الإنكليزي - المشيع باحترام حرية الفرد - بني على أساس إجراءات المحاكم، فضلاً عن أن هذا الضمان الإجرائي الذي يعطي الدعاوى المتصلة بالحرية الأولوية الزمنية، يحمل في طياته الاعتراف بالمبدأ الأساسي، وهو أنه حيثما يكون هناك أي نزاع بين حرية الفرد وأي حقوق أو مصالح أخرى، فهذه الحرية سوف تفضلها وتعلوها مهما كانت هذه المصالح أو الحقوق

١- د. عبد الحكيم حسن العلي: الحريات العام ص ٦٤٦، فهو يشير إلى أن الخليفة هو الذي يعين

المحتسب لكن لا يتدخل في شؤونه وممارسته لوظيفته المستقلة

٢- «دي لوبادير» المطول في القانون الإداري الطبعة الثانية ١٩٥٧ نبذة ١٠٠٥ ص ٥٢.

عظيمة وقوية، وأن ما يتميز به القانون الإنكليزي هو أنه، في حين تعد هذه الأمور مجرد مشاعر تعبر عنها قوانين الدول الأخرى، فإنها في النظام الإنكليزي حقوق نافذة^(١). ولقد اعتنق إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي مبدأ الحرية بصورة قاطعة، ولئن كان هذا الإعلان اتهم بأنه وثيقة فلسفية مجردة إلا أن صياغته الفلسفية أو المجردة للحرية تركت أثرها في النظام القانوني للحرية، فلقد أكد القضاء أن الإعلان يعبر عن فلسفة الشعب الفرنسي وأيديولوجيته التي تقوم على إثارة الحرية. وكانت الصورة التي حقق بها القضاء هذا المعنى وترجمها عملياً هي تلك الرقابة التي يقرضها مجلس الدولة الفرنسي على تصرفات الإدارة، حيث يسود اعتبارات الحرية من جهة، ويشدد الرقابة على السلطة البولييسية. أما تغليب فكرة الحرية فتظهر في مجال فكرة النظام العام، فالفقه الإداري يوجب على رجل الإدارة عندما يفكر في إصدار إجراء بولييسي، أن يحل أولاً تنازعاً حقيقياً بين القوانين، فهو أمام التزامين قانونين: أولهما: احترام الحرية العامة، وثانيهما - الالتزام الذي يقع على عاتقه في أن يكفل احترام النظام بكل الوسائل الملائمة، فعليه إذاً أن يختار بين واجبين أو أن يجمع بين مقتضياتهما، والحل الديمقراطي لهذا التنازع القانوني يكون بعدم المساس بحرية ما إلا حيث يكون ذلك ضرورياً لكفالة النظام العام ضرورة مطلقة^(٢).

1- Sir A. Denning: freedom Under the law 1954. p. 3.

وإثارة الحرية في النظام الإنكليزي يستند إلى دعامين الأولي، دعامة موضوعية هي فلسفة الفرد، وهي توجب كفالة حرية الفرد لتنمية شخصيته، وهذه الفلسفة تتعارض مع فرض أي قيد على الحرية دون موجب والدعامة الثانية، دعامة إجرائية تعتمد على وجود قضاء مستقل يقض حكماً بين الدولة والفرد ويجري الموازنة بين الحرية والسلطة في هدى من القانون المشبع بالحرية وعملية التوازن هذه إنما تتم بين حرية الفرد وما يقدر أنه واجبه. ولقد تغير هذا الميزان بشكل ملحوظ خلال المائة سنة الأخيرة، كما تطرفت بعض الدول في تغليب الواجب على الحرية إلى درجة أنه لم يعد لهذه الحرية وجود. وهذه النظرة تغاير وجهة النظر الإنكليزية التي توجب أن يكون لكل إنسان حراً في أن ينمي شخصيته إلى أقصى حد، وأن الواجبات الوحيدة التي تحد من هذه الحرية هي تلك القيود الضرورية التي تعين كل شخص آخر على أن يفعل مثل ذلك، ولو أن هذه المصالح وزنت وزناً دقيقاً لآتجه الميزان في جانب الحرية. د. عصفور: الحرية ص ١١٢.

٢- «قالين» المطول في القانون الإداري طبعة سابعة نبذة ١٠٤٢ ص ٥٨٠.

وتطبيقاً لذلك لا ينظر الأفق الديمقراطي إلى النظام العام على أنه أمر معاد للحرية بطبيعته، بل هو يهدف أساساً إلى تهيئة الجو الهادئ الذي يتيح للأفراد ممارسة الحرية.

وإذا حدث تهديد للنظام العام من جراء ممارسة بعض الأفراد لحررياتهم، فيجب أن توضع في الاعتبار أولوية الحرية على النظام.

ونجد صدى لهذا التصوير الفقهي في مجلس الدولة نفسه، فالقضاء الإداري يواجه التنازع نفسه بين مقتضيات النظام والاحترام الواجب للحرريات (وهو التنازع الذي يطلق عليه باختصار تنازع السلطة والحرية *conflit autorite-liberte*، والأحكام التي يصدرها مجلس الدولة في هذا الخصوص ترسي أصول نظرية سلطة البوليس بحقوقها وقيودها، وهي نظرية من نظريات القانون الإداري ذات الأصل القضائي، وتقوم أساساً على المصالحة بين السلطة والحرية^(١).

فمجلس الدولة الفرنسي وإن استجاب للتقليد القومي الذي يجعل لفكرة «النظام العام» دوراً هاماً في تقييد الحريات، غير أنه حد من آثار هذه الفكرة باعتناقه لفلسفة الديمقراطية التي تغلب فكرة الحرية، ونلمس تغلغل اعتبارات الحرية هذه في مجال السلطة البوليسية في أمرين أساسيين:

أولهما: استلزام مجلس الدولة شروطاً خاصة في الإجراء البوليسي ذاته بالألا يتجاوز أهدافه، وأن يكون ضرورياً، وألا يتجاوز تقييده للحرية ما تقتضيه الضرورة فعلاً لكفالة النظام.

وثانيهما: رعاية الحريات العامة، وذلك بالاتجاه في التفسير دائماً نحو تأكيد الحرية مع مراعاة أن سلطة البوليس الإداري تتفاوت في أتباعها تبعاً لتفاوت مراتب الحريات ومدى تدخل المشرع في تنظيمها.

والخلاصة فالضبط الإداري ليس قوة أساسية في الدولة تحدد ملامح المجتمع، بل هو قوة تابعة للسلطة التنفيذية وما لم تكن هنالك اليقظة الشعبية الكافية والحذرة فالغالب هو الميل كل الميل للسلطة التنفيذية بأن تتحيف الحريات، الأمر الذي يوجب وضع الضمانات القانونية التي تنظم هذا الميل.

١- «دي لوبادير» الممثل في القانون الإداري طبعة ثانية نبذة ١٣٠ ص ١٢٦ وانظر د. عصفور: الحرية هي الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ١٦١.

المطلب الثالث - تنظيم الحرية وتقييدها في الفقه العربي «مسألة انحراف السلطة التشريعية»:

لقد ترددت في الكتابة عن هذا الموضوع، وكان يشدني إلى الوراء الخوف من التعرض للمسائل القانونية المحضة خشية الانزلاق في الدوامة الأكاديمية، ولكن كان هنالك شيء يدفعني إلى الأمام وهو قيام الفقه الديمقراطي بوضع قيود على السلطة التشريعية، أليس ذلك من كبريات الأمور المطروحة على الوعي العربي، وهنا يتساءل الإنسان هل تتحرف السلطة التشريعية في أداء واجباتها، أم أن هذه السلطة العامة مطلقة ومقدسة؟^{٩٩}

لقد قام الدكتور السنهوري بمحاولة فقهية جريئة استهدفت تقييد سلطة المشرع التقديرية والحيلولة دون الانحراف بها^(١).

لقد صدر الفقيه الكبير عن فكرة أساسية مؤداها قياس الوظيفة التشريعية على الوظيفة الإدارية، بحيث يمكن إخضاعها لضابط مشترك هو عدم الانحراف في استعمال السلطة.

يقول المذكور: إن «منطقة السلطة التقديرية في التشريع، هي الأصل، وإن السلطة المحددة هي الاستثناء، لذلك وضع خمسة معايير لبحث الانحراف في استعمال هذه السلطة التشريعية التقديرية، ومن هذه المعايير «كفالة الحريات والحقوق العامة»^(٢).

ويقسم الدكتور السنهوري الحريات إلى نوعين:

- ١- حريات وحقوق عامة مطلقة لا تقبل التقييد أو التنظيم.
- ٢- حريات وحقوق عامة ينص الدستور على تنظيمها بقانون، وسلطة المشرع في ذلك سلطة تقديرية لا مجال لانحراف المشرع.

أما معيار الانحراف عنده فهو إذا ظهر على وجه موضوعي أن الحق العام الذي ينظمه التشريع أصبح منتقصباً من أطرافه، بحيث لا يحقق الغاية التي قصدها الدستور، وذلك بأن يرد على ذات الحق لا على كيفية استعماله.

١- مقال الدكتور عبد الرزاق السنهوري بحث بعنوان «مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية»، مجلة مجلس الدولة السنة الثالثة سنة ١٩٥٢ ص١١٦-١١٧.

٢- يراجع في نقد النظرية: «الوسيط في القانون الدستوري» للدكتور عبد الحميد متولي ١٩٥٦ ص٦٦١- النظرية العامة للقرارات الإدارية للدكتور سليمان الطماوي ١٩٥٧ ص٢٧-٣٠، مذاهب المحكمة الإدارية العليا تأليف د محمد عصفور ١٩٥٧ ص١٣٨-١٤١.

وفضلاً عن ذلك فالتسليم بسلطة تقديرية في مجال الحريات بالذات يهدم فكرة ضمانات الحريات من أساسها.

(فالحريات) في منطق الفلسفة الديمقراطية لها قيود ترد على سلطة المشرع لا يستطيع التحلل منها والسماح للمشرع (استثناء) بأن يقيدها:

١- لا يزال الرأي العام الديمقراطي ينظر إلى «الحريات» على أنها أمور مفروضة على المشرع الدستوري نفسه، والروح التي تسود وثائق الحريات الكبرى تنادي بأن الحريات أسمى من القواعد الدستورية.

وقد كان الوضع الطبيعي للأشياء أن تعتبر الحرية مادة دستورية، تعالج في أصولها وفي قيودها بواسطة المشرع الدستوري، ولكن الضرورات العملية لا تسمح بذلك، فكان أن عهد بها اضطراراً إلى المشرع العادي، دون أن يعني ذلك أنه فوضه، إهدار أسمى القيم.

٢- إن سلطة المشرع في تنظيم الحريات سلطة استثنائية يجب حصرها في أضيق الحدود.

٣- إن الحريات وإن لم ترد بحدود موضوعية واضحة وثابتة، إلا أنها معانٍ تصف أوضاعاً وغايات يمكن معرفة ما يناقضها، ولذلك فالتشريع الذي يقيد ويهدم الأوضاع أو يناهض الغايات التي يصورها مبدأ الحرية، يكون تشريعاً مخالفاً للدستور، وليس منحرفاً فحسب في استعمال السلطة^(١).

ولقد تأيد هذا النظر من واقع الأمثلة التي ضربها الدكتور السنهوري حيث لوحظ أن معظم هذه الأمثلة تقطع بأن مخالفة المشرع لها لا تعتبر انحرافاً في استعمال السلطة التشريعية، بل هي مجال لنصوص الدستور^(٢).

والفكرة السائدة في الفقه لا يميز بين التنظيم والتقييد، والاختلاف بين معتقبي هذا النظر ينحصر في حدود سلطة التقييد، فهناك من يرى أن للتقييد حدوداً هي ألا ينقص الحرية أو ينتقص منها، وهناك من يرى أن «تقييد الحرية» أمر مسلم به في النظام الديمقراطي وأن ذلك مساوٍ للانتقاص منها، وإن كان لا يبلغ حد إلغائها^(٣).

ومن هذا النظر الأخير Neumann القائل إن الدساتير المختلفة تعتق فكرة أن هناك حقوقاً فردية تستطيع أن تلغيها أو تعدمها، وإن أقصى ما يترتب قانوناً على اعتراف

١- د. عصفور: مذاهب المحكمة الإدارية العليا ص ١٣٩.

٢- د. عصفور: الحرية ص ٨١- د. عبد الحميد متولي: الوسيط في القانون الدستوري ص ٦٦٨.

٣- المرجع نفسه، ص ٨٢.

الديساتير الديمقراطية بفكرة الحريات المدنية هو إقامة قرينة لصالح حريات الفرد ضد سلطة الدولة الإكراهية، وهي ليست أكثر من قرينة^(١)...

١- يقول الفقيه Debeyre «إن تنظيم الحرية هو تقييدها وتسييقها، ولكنه لا يعني قمعها
C, est rostreindre, organizer reglimer, ce n, est pas supprimer»^(٢).

٢- ويترتب على أن هناك قرينة لمصلحة الحرية الفردية في جميع عناصر النظام القانوني الحر وهي:

١- السماح بكل تصرف لا يكون محظوراً صراحة بقانون.

٢- عدم السماح برجعية القوانين.

٣- الفصل بين السلطتين القضائية والتشريعية.

وإذا كانت هناك قرينة لمصلحة حرية الفرد، فذلك يستتبع منطقياً ألا يعاقب إلا على التصرف الذي يحظره القانون صراحة، ويترتب على ذلك عدم السماح بقوانين التأميم bills of attainder، وهي التي تنكر قيام قرينة للحق في مواجهة السلطة، ولهذا يعد قانون التأميم تصرفاً تشريعياً وقضائياً في نفس الوقت: «وقد أخذت بهذا النظر المحكمة الأمريكية العليا، (1946) 328 U.S. 303. loret V.U.S.

فالتقليد القانوني الحر يركز إذاً على أساس أن الحقوق الفردية يمكن أن تتدخل فيها الدولة إذا استطاعت أن تثبت أنه لا يوجد نظام سياسي يعترف بمدى مطلق وغير مشروع للحرية الفردية.

وقريب من ذلك الدكتور عبد الحميد متولي، فهو يقول إن الدستور حين يخول المشرع حق تنظيم حرية، إنما يخوله الحق في أن ينتقص من هذه الحرية، فإن من له حق التنظيم لإحدى الحريات كان له حق وضع قيود على تلك الحرية، والقيود تنطوي بداهة على الانتقاص^(٣).

ولا يوجد «معيار موضوعي لقياس خطورة هذا الانتقاص، فالدستور إذ يقرر مبدأ حرية، ثم يخول المشرع حق تنظيم هذه الحرية، ليس عليه سوى قيد قانوني واحد هو عدم سلب هذه الحرية، وذلك ما لم تكن هناك قيود أخرى نص الدستور

١- د. عصفور: الحرية ص ٨٢.

٢- د. عثمان خليل: الاتجاهات الدستورية الحديثة، ط ٤ ص ١٧٦.

٣- د. عصفور: الحرية ص ٨٣.

عليها وفرض على المشرع احترامها، أما ما عدا ذلك من قيود، فهي قيود سياسية بحتة يرجع الأمر فيها للبرلمان تحت رقابة الرأي العام وحده.

ويؤثر وجهة النظر هذه الأستاذ G. Burdeau، بينما يعترض الدكتور متولي على أي رقابة من جانب القضاء فيما إذا كان التشريع قد انتقص من إحدى الحريات انتقاصاً خطيراً أو غير خطير.

لأن مؤدى ذلك خروج القضاء من نطاق مهمته، وهي النظر في رقابة المشروعية إلى النظر في رقابة الملاءمة *controle de l'opportunité*، أي رقابة سياسية التشريع، وهذه ليست مهمته^(١).

والاتجاه السابق وإن خالف الأصول التقليدية للمذهب الحر، يتفق مع الأوضاع الواقعية للحرية، ذلك أن الهوة عميقة بين ما تنادي به الفلسفة الديمقراطية وبين ما انتهت إليه الأوضاع الفعلية للحرية حتى في أشد الدول ادعاء بإحاطة الحريات بسياج دستوري يحميها من المشرع نفسه.

ففي مجال التباهي بالنظام الدستوري الأمريكي وكفالاته للحريات قال «لونشتاين»: «إن الجمع بين الحقوق الأساسية المكفولة بوثيقة دستورية، وحماية المحاكم من العدوان عليها من جانب الدولة هو خصيصة مميزة، للقانون الدستوري الأمريكي يكاد ينفرد بها، ولذلك فحصانة الحقوق الفردية أقل ثباتاً في معظم الديمقراطيات الأوروبية منها في الولايات المتحدة، نظراً لأن المحاكم الأمريكية قد أقامت سدّاً في وجه المحاولات التي قام بها الكونغرس.

ولقد أبرز «لونشتاين» التدهور في أوضاع الحريات في الديمقراطيات الأوروبية قال:

١- هناك ديمقراطيات معينة مثل إنكلترا وفرنسا - لا يوجد فيها ضمان شكلي للحقوق الأساسية يكون جزءاً مندمجاً في الدستور، وحتى إذا وجد إعلان للحقوق

١- الدكتور عبد الحميد متولي: «الوسيط في القانون الدستوري» طبعة سنة ١٩٥٦ ص ٦٦٧-٦٦٨. والنظر «يورودو»: الحريات العامة ص ٨٩، حيث يشير في معرض اعتراضه على الرقابة على دستورية القوانين إلى أن النصوص الدستورية المتعلقة بالحريات لا تتضمن سوى توجيهات *directives* لا تضع على إرادة الحكام أوامر أو نواهٍ محددة، وإنما هي تشير بصفة عامة إلى الخطوط الأساسية للفلسفة السياسية، وهو ما يستتبع أن يتمتع المشرع بسلطة واسعة في اختيار الوسائل، وما يؤدي إلى أن تكون رقابة القضاء في هذا الشأن رقابة مبتدعة، وليست رقابة تفسير عادية لنص غامض أو صعب

أو وثيقة للحقوق، أو أي إعلان مماثل يتضمن الأفكار التقليدية الديمقراطية الحرة - كما هو الشأن في الدول الاسكندنافية وسويسرا وتشيكوسلوفاكيا - فإن عدم وجود رقابة قضائية يجردها من كل قيمة حقيقية.

٢- وكما يتم التوفيق في معظم الدول الأوروبية بين المثل العليا الدستورية والضرورات الحقيقية للدولة بعد الإجراء القانوني الأمثل في هذا الشأن الترخيص المعطى للبرلمان في تقييد الحريات الأساسية بالطريق التشريعي العادي، أو كما كان يحدث غالباً في ألمانيا (في ظل دستور «فايمار») عن طريق التعديل الدستوري.

٣- ويوجد في أوروبا - باستثناء إنكلترا - ظل للنظام الضبطي «الشرعي» الذي يتجه إلى إخضاع الحرية للمقتضيات العليا للنظام والسلم العامين.

فمن شأن تدخل المشرع لتقييد الحريات ما يسهل الخروج على المبادئ الأساسية في الحرية السياسية مفهومة بصورتها المجردة، إذ يبدو أن هذه التقييدات - التي تعد مشروعة - تثير اعتراضاً أقل في الرأي العام مما تثيره في الولايات المتحدة، ومن شأن التسليم بنظام الضبط التخفيف، بل والتغيير من شدة النظرية الحرة التقليدية، وهذا هو ما يفسر تحمل الرأي العام الأوروبي، وتقبله القيود التي ترد على أفكار الحرية المجردة^(١).

ويرى «لونسثاين» أنه كان من شأن عدم وجود وثيقة للحقوق معترف بها دستورياً (كما هو الشأن في إنكلترا وفرنسا)، وعدم وجود رقابة قضائية، حيث يوجد إعلان للحقوق (كما هو الشأن في سويسرا وألمانيا في ظل دستور «فايمار» وفي عديد من الدول الأخرى) وانتهاك الحقوق الأساسية عن طريق التعديل الدستوري لأغراض محددة وفي حالات منعزلة، دون نظر إلى طبيعة تلك الحقوق وصفاتها الدستورية (من حيث التفرقة بين الحقوق المكفولة بطريقة مطلقة، وتلك الحقوق المكفولة بطريقة نسبية)، كان من شأن ذلك أن ساهمت في خلق مركز قانوني بدا غير عادي بصفة مطلقة في نظر الفقه الأمريكي لأنه اعتمد أن يعطي الحقوق الأساسية صفة مقدسة^(٢).

1- K. Loudendtein: le controle legislative de extremisme politique P120-121, 129.

٢- «لونسثاين» المرجع السابق، ص ١٢٨.

فهل تتفق هذه الصورة الزاهية مع الواقع الأمريكي للحريات؟ أم أن الوضع قد تغير تماماً، فلم تعد الضمانات الدستورية تجدي في صد الاعتداءات التشريعية، كما الشأن تماماً في تلك النظم الأوروبية التي لا تجمع بين ضمانات الدستوري ورقابة القضاء^(١)؟

الواضح أن الرقابة على دستورية القوانين - في الحدود الضيقة التي عرضنا فيها لهذه المشكلة في الولايات المتحدة الأمريكية - لم تود في نطاق الحريات إلى ما كان يتصور أن تؤدي إليه، فلم تستطع هذه الرقابة إقامة خط فاصل بين تنظيم الحرية وتقييدها.

ذلك أهم ما يستخلص من التجربة الأمريكية أمران:

١- القضاء الأمريكي لا يقر بأن أي حرية من الحريات (حتى تلك التي يفهم من ظاهر نصوص الدستور أنها وردت مطلقة) يمكن أن تستعصي على تدخل المشرع، إذ يستطيع القانون أن يقيد هذه الحرية حتى لو حظر الدستور هذا القيد، ولذلك أقر القضاء القوانين البوليسية التي تقيد الحريات.

٢- اعتراف القضاء الأمريكي بأن للحريات مركزاً منفصلاً في عملية الموازنة التي يجريها بين اعتبارات السلطة والحرية، وأقصى ما يربته القضاء في هذا الشأن أنه فرض قرينة عدم الدستورية بالنسبة للتشريع الذي يتدخل في الحرية، أي أنه نقل عبء الإثبات من الأفراد وفرضه على السلطة العامة.

وحتى هذه النتائج السلبية لم تلق تأييداً إجماعياً من الفقه الدستوري الأمريكي:

أ- قلن أقر جانب من الفقه نظرية المركز المفضل للحرية، إلا أنه لم يسلم بالوقوف دائماً بجانب الحرية، بحجة أن هذا الموقف يؤدي إلى استبداد الشعارات، وما يترتب على ذلك من شل للعمل القضائي وإنما أوجب القيام بعملية موازنة بين الحرية والسلطة، وهو ما ينتهي عملياً إلى تقييد الحريات التي صورت في نصوص الدستور وفي الفقه الدستوري على أنها لا تقبل التقييد.

١- د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٨٥

ب- واعترض جانب آخر من الفقهاء على التمييز في الرقابة التي أقامها القضاء بين التشريعات التي تمس الحريات، وتلك التي لا تمسها.

فأقصى ما يستخلص من التجربة الأمريكية، هو أن هناك إثارة للحرية في النزاع الذي يثور بينها وبين السلطة، غير أن هذا الإثارة لا يعني حتماً أن الحرية دائماً هي الغالبة، وإنما يعني فقط الاستجابة إلى مبدأ أساسي يتميز به النظام الديمقراطي على ما عداها من النظم، هو إعلاء قيمة الحرية على ما عداها من القيم...

ولا يختلف النظام الأمريكي في هذا الاتجاه عن سواه من النظم الديمقراطية، لأن هذه النظم كلها تصدر عن فكرة أصيلة هي مبدأ إثارة الحرية، وإن اختلفت في التعبير عنها.

وما حققته النظم الدستورية الأخرى (التي أخذت بأساليب غير تلك التي طبقها النظامان الفرنسي والأمريكي) هي نتائج أخطر أو أكثر إيجابية في حماية الحريات، فلقد أشرنا من قبل إلى أن القليل من النظم الدستورية قد تشدد في صدق المشرع عن تقييد الحرية، فحظرت صراحة فرض قيود قانونية على الحريات كلها أو بعضها بصفة مطلقة أو عن طريق التشريعات العادية، وهي لذلك قد استعاضت عن الرقابة القضائية على دستورية القوانين بأن فرضت على السلطة التشريعية (عندما يتعلق الأمر بانتهاك المشروعات بقوانين للحريات المكفولة دستورياً) أن تتبع الطريق الدستوري سواء عن طريق أغلبية برلمانية خاصة أم عن طريق الاستفتاء الشعبي (والقليل النادر قد عهد لجهة قضائية بالفصل فيما إذا كان قد تحقق هذا الانتهاك أو لم يتحقق).

والمشكلة في النهاية هي صعوبة وضع الحد الفاصل بين تنظيم الحرية وانتقاصها، بحيث يمكن التقرير بأن المشرع قد تجاوز حد التنظيم المشروع، ودخل في نطاق آخر هو نطاق التقييد للحرية الذي يدخل في باب الافتئات، وأنه يصعب وضع معيار حاسم يمكن استخدامه بدقة في رسم الحد الفاصل بين التنظيم والانتقاص، ولا يبرأ من هذا العيب المعيار الذي أخذ به دستور ألمانيا الغربية (وأيدته الفقه في مصر)، والذي يعتبر أن التنظيم يرد على كيفية استعمال الحق، ولا يرد على الحق ذاته، في حين أن التقييد ينتقص الحرية بحيث يهدر الغاية التي قصد إليها الدستور من كفالتها، وهذا المعيار غير دقيق لأسباب كثيرة منها:

١- إن نصوص الدستور التي تكفل الحريات لا ترسم نطاقاً واضحاً لكل حرية ، وقل أن تتضمن الدساتير حدود موضوعية للحرية حتى يمكن التفرقة بين التنظيم الذي يرد على كيفية استعمالها ، وبين القيد الذي ينتقص منها أو يرد على جوهرها ، لذلك لا تستطيع السلطة القضائية ممارسة رقابتها دائماً فتقرر بسهولة وفي جميع الحالات ما إذا كان تشريع منظم للحريات قد تجاوز أو التزم النطاق الدستوري المرسوم للحرية.

ذلك أن الحريات أمور مجردة أقرب إلى القيم منها إلى القواعد المنضبطة ولو تضمنتها نصوص الدساتير ، لذلك فإنه يستحيل وضع صيغ جامدة ومحددة لها ، وإنما تختلف صيغتها وصور التعبير عنها ، وما يعتبر جوهرياً فيها وما لا يعتبر كذلك باختلاف الأزمنة^(١) والظروف^(٢).

٢- إن محاولة قصر التنظيم على طريقة استعمال الحق دون المساس بذات الحق محاولة غير موفقة لغموض الخط الفاصل بين وجوه استعمال الحق وجوهره ، فكثيراً ما يترتب على ممارسة المشرع ولايته في التنظيم الانتقاص فعلاً من الحرية ، وإن لم يقصد في الأصل تقييدها.

٣- إذا كانت وجوه استعمال الحرية هي المظهر العملي لوضع الحرية موضع التنفيذ ، وكان التنظيم يتناول صور الاستعمال هذه ويحددها ، فإنه

١- د. عصفور: الحرية ص ٨٥.

٢- رأي للدكتور عبد الحميد متولي القائل: «إن نصوص الدساتير لا سيما فيما يتعلق بالحريات إنما ترسم عادة بصورة عامة الخطوط الرئيسية للفلسفة وللمشرع قسماً وافراً من الحرية حتى تستطيع أن تتلاءم تشريعاته مع الظروف الجديدة المتغيرة التي قد لا تكون أحياناً داخلية في دائرة حسابان واضعي الدستور حين وضعه.

ولذلك نجد نصوص الدساتير في هذا الصدد قلما تفرض على المشرع قيوداً معينة محددة، إنما نجد تلك النصوص تصاغ عادة صياغة عامة لا تتضمن شيئاً من بيان كنه تلك الحرية المنصوص عليها، ولا بيان الشروط والحدود التي يجب مراعاتها سواء من جانب المشرع أو من جانب الأفراد.

ونضيف إلى ما تقدم أن تلك الفلسفة السياسية والاجتماعية أو تلك المبادئ الدستورية العليا (التي يستوجبها المشرع الدستوري) ليست من المسائل البينة كل البيان بل هي عادة يحيط بكنهها غير القليل من الغموض، ثم إن مدلولها دائماً متغير متطور» الوسيط في القانون الدستوري طبعة ١٩٥٦

ص ٦٧١-٦٧٢.

يكون من الواضح أن هذا التنظيم هو الذي يبين النطاق الحقيقي للحرية، ولو كان صحيحاً أن التنظيم لا يقيد الحرية أحياناً لكان دائماً مجرد عمل كاشف، ولتطابق مدى الحرية قبل تنظيمها، في حين أنه في الغالب ما يكون التنظيم عملاً منشئاً، وكثيراً ما يدخل في دائرة الافتئات الممنوع.

لهذه الأسباب كان تقرير الحريات في الدساتير مع خطر المساس بها إلا عن طريق تعديل دستوري ضماناً محدودة القيمة شأنها شأن كل الضمانات الدستورية، وهي تتوقف على قيمة الدستور ذاته ومدى ما يتوفر له من الاحترام، فضلاً عن أن مثل هذا الخطر لا يحول بين المشرع وبين حقه الأصيل في تنظيم الحرية، وهو أمر تقديري تتفاوت فيه - وفي مدى انتقاصه للحرية - العقول والمشارب، والخلاف عليه غالباً ما يكون دقيقاً، وهذا الخلاف يتوقف مصيره على قوة الرأي العام.

والنتيجة إذاً مع وجود هذه الحريات منصوصاً عليها في الدساتير الجامدة، فتكاد لا تختلف لأن الواقع دائماً غالب، فحيث توجد الحرية في الواقع يذعن لها المشرع، ولا يحتاج المحكومون إلى أن يحميها القاضي لهم من إفتاء المشرع، أما إذا لم توجد الحرية كحقيقة فإن سلطة المشرع تكون شبه مطلقة في شكلها وتقييدها، بل وتستطيع الإدارة أن تحيئها.

وفي الحقيقة أن المدى الحقيقي للحرية - كما يقرر الشراح الإنكليز - هو ما يكون خارج نطاق التنظيمات والقيود المفروضة على الحريات.

فالعمل التشريعي يبين الحدود الحقيقية للحريات تبعاً للأفكار السائدة، ولا يغير من هذا الأمر استلزام تعديل دستوري لتقييد حرية ما أو فرض رقابة قضائية على دستورية القوانين، فكثيراً ما يتضمن التشريع المنظم للحريات تقييداً للحرية كان يجب أن يصدر به تعديل دستوري، والرقابة القضائية على دستورية القوانين لا تفلح في كثير من الأحيان في رد العدوان التشريعي على الحرية، فرغبة القضاء في حماية الحرية - مهما بلغ من أهميتها وأثرها - لا يمكن أن تقف طويلاً أمام تصميم مشرع قوي^(١)...

١- د. عصفور: الحرية المرجع السابق، ص ٨٧.

إن رقابة القضاء على الدستورية تساهم مساهمة كبيرة في تحديد مفاهيم الحرية إذ يحاول القضاء (ما في وسعه) الملاءمة بين المعنى الجديد للحرية وبين المعاني التقليدية وقد يكون القضاء في هذا الخصوص عاملاً من عوامل التطور، أو عقبة في طريقة تبعاً لمبلغ قدرته على إجراء هذه الملاءمة...

ومع ذلك فإن العمل القضائي (رغم أنه قد يكون في جانب منه ابتداءً، وأنه قد يكون في جانب آخر منه تحدياً لأغلبية برلمانية مستبدة) لا يستطيع مهما بلغت جراته وقوته أن يثبت طويلاً أمام سلطة المشرع التي هي في النهاية السلطة الغالبة، وقد أثبتت التجربة الأمريكية هذه النتيجة ثبوتاً لا شك فيه.

فيما يتعلق بالرقابة القضائية على دستورية القوانين في مصر، فقد كانت الرقابة القضائية على دستورية القوانين في مصر من حيث المبدأ موجودة منذ عام 1952، حيث نصت المادة 147 من الدستور على أن "القوانين والقرارات الإدارية تصدر باسم الشعب المصري بواسطة الرئيس أو رئيس الوزراء، ولا يجوز إصدارها باسم أي جهة أخرى".

ومع ذلك، فقد كانت الرقابة القضائية على دستورية القوانين في مصر من حيث المبدأ موجودة منذ عام 1952، حيث نصت المادة 147 من الدستور على أن "القوانين والقرارات الإدارية تصدر باسم الشعب المصري بواسطة الرئيس أو رئيس الوزراء، ولا يجوز إصدارها باسم أي جهة أخرى".

ومع ذلك، فقد كانت الرقابة القضائية على دستورية القوانين في مصر من حيث المبدأ موجودة منذ عام 1952، حيث نصت المادة 147 من الدستور على أن "القوانين والقرارات الإدارية تصدر باسم الشعب المصري بواسطة الرئيس أو رئيس الوزراء، ولا يجوز إصدارها باسم أي جهة أخرى".

ومع ذلك، فقد كانت الرقابة القضائية على دستورية القوانين في مصر من حيث المبدأ موجودة منذ عام 1952، حيث نصت المادة 147 من الدستور على أن "القوانين والقرارات الإدارية تصدر باسم الشعب المصري بواسطة الرئيس أو رئيس الوزراء، ولا يجوز إصدارها باسم أي جهة أخرى".

ومع ذلك، فقد كانت الرقابة القضائية على دستورية القوانين في مصر من حيث المبدأ موجودة منذ عام 1952، حيث نصت المادة 147 من الدستور على أن "القوانين والقرارات الإدارية تصدر باسم الشعب المصري بواسطة الرئيس أو رئيس الوزراء، ولا يجوز إصدارها باسم أي جهة أخرى".

مرتكزات ودعائم التوازن والاتساق

بين الحرية والسلطة

«القاضي الإداري العربي (نموذجاً)»

تكلمنا على المشروع الغربي وعن أسسه ومقوماته سواء من الناحية الفكرية أم من الناحية القانونية، وقلنا إن هذا المشروع موضوعياً يقوم على الدعامة العقلية البصيرة. وحقيقة الأمر أن ما من مشروع فكري أصيل متوازن إلا ويجب تأسيسه على الحضارة يبحرنا الواسع يقود ذلك الإمام الأكبر العقل كما جاء في قوله لشاعرنا أبي العلاء لا إمام سوى العقل.

يقول مين بولان: الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات^(١).

فالتأسيس الحضاري أساس التأسيس القانوني، وبالتالي فالتأسيس القانوني لا بد له من علة قاعلة، وفي الوقت نفسه علة غائية^(٢).

يقول أحد المفكرين: لا يكفي توفر عناصر المنظومة، بل يشترط الترتيب والتنظيم بين عناصرها.

أجل تكلمنا على عناصر الدولة القانونية ووضعنا كل عنصر في نسقه ومكانه وأبرزنا الدور الذي يلعبه ويؤديه، وإن كنا قد أظهرنا شحوباً رمادية يكسو دولة القانون في افتقارها إلى عناصر تكاملية كالأخلاق وغير ذلك (سنشرحه مستقبلاً في مشروع الاستشراف).

١- مين بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس ١٩٨٦، ص ٣٠١.
٢- راجع العلل الخمس عند أرسطو د. علي وطفة ود. سعد الشريع: التربية تاريخاً والفكر التربوي تطوراً جامعة الكويت - كلية التربية ص ١٧٠.

من هذا الشعوب ما ذكرنا «مثلاً شروداً» عن المحكمة العليا الأمريكية ودورها وتطورها في الرقابة على دستورية القوانين، ثم استفعال الوضعية وعبثها وابتعادها عن الإهام ووحى الحرية.

بقي علينا أن نتكلم قليلاً على دور القضاء بعامه ودور القاضي العربي في الرقابة القانونية في مجال الحرية.

وفي الحقيقة فالقاضي هو الموجّه أو الحارس أو الدرغ الذي يقى النظام القانوني ويصونه ويتمثل حضارة الأمة وضميرها الجمعي وروحها ووجدانها ويستشرف مستقبلها من خلال فكرة القانون التي هي بحد ذاتها أعم من النص المكتوب.

هذا فضلاً عن أن فكرة القانون تسبق في تطورها النص الرسمي، والقاضي ترجمانها وأداتها يقول الدكتور السنهوري: وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة والعادات المتأصلة وما جرى عليه العرف وتواضع عليه الناس، فالعوامل التي تكيف الناموس الأدبي كثيرة مختلفة وهي العادات والعرف والدين والتقاليد، وإلى جانب ذلك بل وفي الصميم منه ميزان إنساني يزن الحس والقبح، ونوع من الإلهام البشري يميز بين الخير والشر.

ومعيار الناموس الأدبي ليس معياراً ذاتياً يرجع إليه كل شخص لذاته ولتقديره الذاتي، بل هو معيار اجتماعي يرجع فيه الشخص لما تواضع عليه الناس، وهو في الوقت ذاته، معيار غير ثابت يتطور تبعاً لتطور الفكرة الأخلاقية في حضارة معينة^(١).

فالناموس الأدبي مجموعة من القواعد وجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها، والدولة تنشئ القاضي وتكونه وتربيته على هذا الناموس الأدبي.

وتبدو الأهمية بالنسبة للقاضي الإداري الذي يقوم بدور إنشائي في وضع القاعدة القانونية على اعتبار أن القانون الإداري غير مقنن، ولا شك أن القاضي العربي يتحرك ضمن ظروف أشد وأقسى من القاضي الغربي، فهو يؤدي دوره في مجتمع غير منظم أو مؤسس كما لاحظناه في المجتمع الغربي الذي صاغ حياته وأدبياته وقتنها على مفهومي الحرية والديمقراطية، والمثال الذي نسوقه في هذا المجال القاضي الإداري الفرنسي الذي استطاع أن يشيد نظرية المبادئ العامة للقانون سداً للفراغ الدستوري الذي سببه الاحتلال النازي.

١- د. السنهوري: الوسيط ج ١ ص ٤٠٠.

فالقاضي الغربي يولي الأساس الأول للحرية ويفسر مقتضيات السلطة على ضوء الحرية، وهذا غير متوفر للقاضي العربي الذي يعيش في بحر من الارتباك. وقد أشرنا سابقاً إلى ضرورة تكوين وتنشئة القاضي، كيما يستطيع استشفاف روح الجماعة، فهل ذلك متوفر للقاضي العربي؟ وفي هذا الصدد يذكر لنا الدكتور ثروت بدوي أنه خلال القرن التاسع لم تحدث إلا حالتان أو ثلاث رفض بها رئيس الدولة الموافقة على مشروع الحكم الذي أعده مجلس الدولة من ذلك حالة الحريق الذي أتى على آرشييف مجلس الدولة الفرنسي سنة ١٨٧١^(١).

لقد مر القضاء الإداري العربي بظروف قاسية راهن بها على وجوده ومستقبله، ومع ذلك فقد قطع أشواطاً حثيثة في إرساء القانون الإداري ودفع الحياة والدماء في عروقه بما يتفرع على ذلك الدفاع عن الحرية كمبرر لوجوده ووجود مجتمعه، وإن تكن سياسته القضائية التوفيق بين السلطة والحريات لا تغليب الحرية كما لسناه من رأي القضاء الإداري السوري المتمثل كما عكسه الدكتور عبد الله الخاني.

وها نحن نقدم صورة موجزة عن النظرية القضائية العربية في الذود عن الحرية وعلويتها ودورها وأهميتها في تحقيق الشرط الإنساني وفي النهاية في تعبيد الطريق نحو الحرية. مع التنويه بأننا سنتقدم ببحث يتعلق بالمبادئ العامة للقانون وهي نظرية ابتدعتها مجلس الدولة الفرنسي، واعتقتها ورسخها مجلس الدولة العربي.

الفرع الأول - المبادئ العامة للقانون:

إذا فخلو الساحة من النص الحاكم وشغورها منه جعل الفرنسيين حريصين على أن يكونوا دائماً محكومين بالقانون، هذا الفراغ دفع للبحث عن الامتلاء وسد الثغرة، لا سيما أن هؤلاء لا يستطيعون أن يعيشوا دون مبادئ تحمي الحرية التي يتعطشون للحياة في ظلها وينعموا بلألائها.

هكذا نشأت نظرية المبادئ العامة للقانون في فرنسا، وهي مبادئ تتطوي على الكثير من القواعد المتعلقة بالحرية^(٢).

١- د. ثروت بدوي: مبادئ القانوني الإداري: القاهرة، دار النهضة العربية، ٩٦٦ ص ٦٢ وانظر فالين: القانوني الإداري ٩٦٩، ط٦.

٢- د. محمد كامل ليلة: مبادئ القانون الإداري، الكتاب الأول، ط١، ٩٦٨٢، دار النهضة العربية ص ٢٣٤.

وهذه النظرية أنشأها مجلس الدولة الفرنسي من جملة النظام القانوني في الدولة، ومن نظام الحكم والأسس التي يرتكز عليها أو ما لدى الدولة من وثائق قانونية وسياسية تتضمن الخطوط العريضة والاتجاهات العامة التي تنتهجها الدولة.

وكانت جراً لمجلس الدولة الفرنسي أن ينشئ مثل هذه النظرية في دولة نظامها القانوني مكتوب، ولكن ظروف الحرب وانهيار النظام السياسي والدستوري حدثت به إلى سلوك هذا الطريق دفاعاً عن مبادئ المساواة والحرية والإخاء والعدالة، واستقرار المعاملات القانونية، هذه الأفكار التي تولدت عن الثورة الفرنسية والتي تعتبر من دعائم النظام السياسي الفرنسي^(١).

ولقد قام فقهاء القانون الإداري بترتيب هذه المبادئ، وأهم ترتيب ما قام به الفقيه ريفير وكما يلي:

- مجموعة المبادئ القانونية المستمدة من فلسفة إعلان حقوق الإنسان سنة ١٧٨٩.
 - مجموعة المبادئ التي يستمدّها القاضي الإداري من القانون الخاص.
 - مجموعة المبادئ المستمدة من طبيعة الأشياء.
 - مجموعة المبادئ التي يستقيها القاضي الإداري من فكرة العدالة.
- وقد أجرى الفقيه المصري - مصطفى أبو زيد فهمي^(٢) تقسيماته على هذه المبادئ وفق ما يلي:

- ١- القانون وحده هو الذي يملك أن يحد من هذه الحريات العامة، وحتى إذا منح الإدارة سلطات في هذا الشأن فإن هذه السلطات يجب أن تفسر تفسيراً ضيقاً.
- ٢- إن صفة الإنسان كفرد ومواطن تسبق كل الصفات، فلا يجوز إذاً أن تزهد كرامته الآدمية أو تثقل بالقيود أثناء تنظيم أي مهنة من المهن لأنه كفرد يجب أن تحترم هويته، وصفته كفرد أقوى من صفته كمحترف لأي مهنة.
- ٣- يجب أن يحترم حق الإنسان في عقيدته الدينية.
- ٤- إن أي عمل يقوم به الفرد تحت الإكراه لا نتيجة له قانوناً.

١- انظر د. محمد فؤاد مهنا: القانون الإداري العربي، مجلد أول - ١٩٦٣-١٩٦٤ ص ٩٩. وانظر في الفقه السوري: د. إحسان الشريف: موجز الحقوق الإدارية طبعة الجامعة السورية ٩٣٩ ص ١٨ وما بعدها.

٢- مصطفى أبو زيد فهمي: المرجع السابق، ص ٥٣٨.

- مبدأ الحرية واحترام حقوق المواطنين
- ١- وتدرج تحت ذلك المبادئ الآتية:
- ١- مبدأ سمو التشريع، وتقييد الإدارة بهذا المبدأ حتى عندما يمنحها المشرع سلطات واسعة^(١).
- ٢- حريات الاعتقاد.
- ٣- لا اعتداد بتصرف، إذا صدر تحت تأثير الإكراه.
- مبدأ عدم رجعية القرارات الإدارية^(٢).
- على الإدارة عندما تزمع اتخاذ قرار ضد شخص يهدده في مصالحه الأدبية أو المعنوية أن تسمع أقواله.
- كل سلطة إدارية يجب أن تخضع لرقابة رئاسية من وزير مسؤول أمام البرلمان.
- مبدأ تحقيق المساواة أمام المواطنين: ويتفرع على هذا المبدأ ما يلي:
- ١- مساواة المواطنين بصرف النظر عن جنسهم ودينهم.
- المساواة في تقلد الوظائف.
- مساواة المنتفعين بخدمات المرافق العامة.
- مبدأ عدم تحيز الإدارة تجاه المواطنين.
- مبدأ المساواة في التضحيات.
- مبدأ المساواة أمام الضرائب والتكاليف العامة واستخدام الأموال العامة.
- المساواة في المعاملة بين التجار والذين يزاولون نشاطاً واحداً، والمساواة بين المنتخبين الذي ينتمون إلى فئة معينة^(٣).
- والملاحظ أن مجلس الدول الفرنسي إذ يتشدد في قبول خروج المشرع على بعض المبادئ، فهو يجري ذلك بطريقة مقنعة لا يبدو فيها متحرراً من التشريع، وقد أخذ ذلك في الحالات الآتية^(٤):
- تغليب المبادئ على التشريع معتبراً المبادئ بمثابة قواعد تفسيرية خرج عليها النص استثناء، ومن ثم يجري على الاستثناء فكرة التفسير الضيق.

١- د ليله: المرجع السابق، ص ٤٩٢.

٢- فالين: مطولة في القانون الإداري، ط ٩ ص ٤٦٧، فقرة ٧٦٩.

٣- د ليله: المرجع السابق، ص ٤٩٥.

٤- المرجع نفسه، ص ٥٠٠.

مخالفة النص إذا ما قدر أن المبدأ الذي خالفه النص مبدأ أساس لا يصح التفريط به، مثال ذلك التشريع الذي يحرم المواطن من الطعن الإداري أو القضائي، فقد فسر المجلس النص بأنه لم يستبعد الطعن بتجاوز السلطة حماية لحقوق الأفراد^(١).

الفرع الثاني - الاعتداء على الحريات العامة:

المطلب الأول - الحرية الشخصية la Liberté individuelle حرية المواطن في ذاته، هي مركز الدائرة بالنسبة لكرامة الإنسان وفعاليتها ومركز نموه وأساس قدرته وانطلاقه ومعقد عزته، ولهذا فإن هذه المشكاة من نور كانت مفترق الطرق للنظم السياسية، فمنها ما أدرك هذا القوام والسماك الأعظم، فاستطاع أن ينطلق منها إلى عليين، ومنها ما أشاح الوجه عن هذه القيمة الإنسانية، فأشاحت عنه الحياة متسريراً بالبيؤس والقوت والموت.

ولا عجب فالحرية هي ملاك أمر الحياة الإنسانية كلها لا تخلقها الشرائع، ولا توجدتها القوانين، بل توفق بين شتى مناحيها وجوانبها وتوجهاتها.

قال سيدنا عمر: متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً.

فكل إنسان حر بأن يمارس ويوسع فعاليتها المادية والمعنوية، وليس للشارع أن يحددها له إلا في الحالات التي تقتضيها حماية حريات الآخرين، وقد عرف إعلان حقوق الإنسان «المعلن سنة ١٧٩٢» الحرية بما يلي: «الإنسان يمكنه أن يمارس حرياته بشرط ألا يضر بحرية غيره.

لذلك فممارسة الحقوق الطبيعية لكل فرد ليس لها حد إلا بمقدار ما تؤمن للأفراد الآخرين من أعضاء الجمعية إمكان ممارسة حقوق نفسها، وهذه الحدود لا يمكن أن تحدد إلا بالقانون ولكل الناس على السواء دون أن يؤخذ بنظر الاعتبار أي شخص.

وعندما اجتمع المجلس القومي الفرنسي سنة ١٧٨٩ كان مجموع أفراد هذا المجلس يعتقدون أن المبادئ الفردية بمثابة كتب إلهية لا تمس ولا تناقش، ويعتقدون بأن الدستور الذي سوف يسن ينبغي أن يبنى على أساس المبدأ الفردي.

وبيان حقوق الإنسان يتضمن تعداد الحقوق العائدة للفرد بصفته إنساناً وبصفته مواطناً، وليست حقوق الوطني مختلفة عن حقوق الإنسان، بل إن هذه الحقوق مضمونة ومؤمنة في الدستور.

والمادة (٢) من بيان حقوق الإنسان تتضمن الحرية والملكية والأمن العام suretl،
فالحرية والملكية يشكلان حق الإنسان بصورة عامة بينما الأمن العام هو حق الوطني
فحسب.

الإنسان يدخل الجمعية وهو متمتع بحقوقه وحرية وملكيته ويصبح وطنياً
citoyen ، فالحقوق التي يتمتع بها وهو إنسان يصبح يملكها وهو مواطن.
فالأمن كما عرفه بيان حقوق الإنسان هو الحماية الممنوحة من قبل الجمعية لكل
من أعضائه لصيانة الفرد وحقوقه وأملاكه، والأمن هو وليد تضامن من الكل لحفظ
حقوق كل فرد.

إن بيان حقوق الإنسان لم يشر إلى الحقوق السياسية أي إلى الحقوق المعترف بها
للأفراد لأجل أن يشتركوا بممارسة السلطة العامة، وإن الفكرة السائدة لدى رجال
المجلس الوطني يومذاك ليست فكرة حقوقية، بل هي فكرة ممارسة وظيفة، وفي كل
الحالات فإذا كانت الحقوق المبحوث عنها حقوقاً حقيقية، فهذه الحقوق تكون من
الحقوق المعطاة، وليست من الحقوق المكتسبة للإنسان بصفته إنساناً، وهي حقوق
يمكن للسلطة أن تمنحها للفرد كيفما تشاء وبكل التحفظات التي تريدها^(١).

والحرريات الشخصية تأتي في مقدمة الحريات باعتبارها مفتاح التمتع بغيرها من
الحريات العامة، فما قيمة تقرير حق الانتخاب مثلاً إذا لم يتقرر بجانبه حق الفرد في
التنقل، وفي عدم جواز القبض عليه أو حبسه أو إبعاده بغير مسوغ قانوني.

فإذا كان للجهة الإدارية سلطة مطلقة في القبض على الأفراد أو منعهم من التنقل،
فهي تستطيع أن تحرم خصوصها من ممارسة حقوقهم الانتخابية سواء باعتقالهم، أو
بحرمانهم من حرية التنقل، كذلك لا يكون لتقرير حرية التجارة والصناعة والتملك قيمة
إذا سلب الفرد من مكنة التنقل اللازمة لإجراء عمليات البيع والشراء والتعاقد عموماً.

لذلك نجد بعضهم يعبر عن الحريات الشخصية باسم الحريات الفردية بمعنى
الكلمة: les libertes individuelles propement dites ، فالحرريات الشخصية تعتبر في
الواقع مركز الدائرة بالنسبة لجميع الحريات الأخرى، وقد عرفها بيان حقوق الإنسان
لسنة ١٧٩١ بما يلي: «أن الدستور يصون الحرية لكل إنسان لكي يتمكن من الذهاب
والإياب ومن البقاء دون أن يوقف أو يحبس إلا بالأشكال المحددة بالدستور.

١- د. إحسان الشريف: الحقوق الإدارية المرجع السابق، ص ١١-١٢.

وإن ممارسة الحرية الشخصية يتوقف على شروط ثلاثة:

١- ينبغي ألا يوقف أحد إلا في الحالات والأشكال التي عينها القانون، فقد حكمت محكمة القضاء الإداري في مصر بأن اعتقال المدعي في الطور بعيداً بعداً كثيفاً عن بلده، وليس فيه ما يوجد في السجون الأخرى من نظام يكفل للمسجونين أن يقوموا بما يريدون القيام به من إجراءات قانونية، هو أمر يمكن اعتباره قوة قاهرة تقف دون سريان الميعاد الذي يجوز فيه الطعن.

ولا يكفي خطورة الشخص على الأمن والنظام، وهكذا حكم مجلس الدولة المصري «بأن خطورة الشخص على الأمن والنظام، لكي يكون سنداً جدياً يبرر القبض عليه واعتقاله يجب أن يستمد من وقائع حقيقية منتجة، وأن تكون هذه الوقائع أفعالاً معينة تثبت ارتكاسه الشخصي لها أو مرتبطة ارتباطاً مباشراً بالاستدلال عليه بها، ومجرد انتماء الشخص إلى جماعة ذات مبادئ متطرفة أو منحرفة عن الدستور والنظام على مقتضى قانون الأحكام العرفية ما دام لم يرتكب فعلاً أو شخصياً أمور من شأنها أن تصفه حقاً بهذا الوصف.

وقد قررت محكمة القضاء الإداري المصري أن الأمر العسكري الذي يخول وزير الداخلية سلطة القبض على المتشردين والمشتبه بهم لا يسمح له بتلك السلطة إلا بعد ثبوت حالة التشرد والاشتباه بحكم قضائي^(١).

والقول بغير ذلك يؤدي إلى إخلال الحاكم العسكري محل المحاكم المختصة في أمور هي من صميم اختصاصها القضائي، ذلك لأنه إذا كانت لوزير الداخلية سلطة الضبط الإداري التي تقوم على وسائل وقائية تهدف إلى صياغة النظام العام والمحافظة عليه، فإنه عليه، واجباً آخر هو عدم التعرض لحرية الأفراد وحقوقهم العامة أو المساس بها إلا بالقدر اللازم فقط لصيانة هذا النظام، ويشترط قيام أسباب لديه تبرر تصرفه، وأن يكون الإجراء المتخذ هو الوسيلة الوحيدة لدرء هذا الخطر الذي يهدد الأمن والنظام^(٢).

والقضاء مستقر على أن أوامر الاعتقال وتحديد الإقامة التي تصدر إبان الأحكام العرفية، هذه القرارات يجب أن تبني على أسباب جديّة تبررها، كأن يرتكب الشخص بعض الأعمال المخلة بالنظام العام أو أمن الدولة^(٣).

١- حكمها الصادر في ١٨/١١/١٩٥٥ السنة ص ٢٤٨.

٢- د. سليمان المطاوي: القرارات الإدارية، ط ٣، القاهرة دار الفكر العربي ٩٤٦ ص ٦٠.

٣- محكمة القضاء الإداري في مصر الدوائر مجتمعة في القضية رقم ١٠٢٦ لسنة ٦ قضائية السنة ٦ ص ١٣٨ وانظر حكمها رقم ١١٤٣ لسنة ٦ قضائية مجموعة السنة ٦ ص ١٢٩.

وهذا يعني أن الإدارة ليست حرة في أن تبني قراراتها على أي أسباب شاءت، وما ذلك إلا لأن إجراءات الاعتقال وتحديد الإقامة يجب ألا يلجأ إليها إلا عند الضرورة القصوى لما في ذلك من مساس بالحرية الشخصية، وعلى أن يكون ذلك بالقدر الضروري اللازم للمحافظة على الأمن^(١).
 ذلك أن اعتقال المواطن هو تقييد لحرية وحرمانه من أهم أعلام الدنيا وجوهرها مع ما يتفرع على ذلك من نتائج جمّة وخطيرة.
 ونقصد من ذلك الأوامر التي تستهدف اعتقال الأفراد أو تجديد إقامتهم والتي تصدر إبان الأحكام العرفية^(٢).
 وما هو جدير بالتبويه أن فعل الاعتقال هو تنفيذ لقرار إداري^(٣)، فإذا جاءت الإدارة وقبضت على شخص بغير وجه حق، فيفترض بالضرورة صدور قرار إداري، ويكون فعل الاعتقال تنفيذاً لتصرف قانوني ضمنى صدر قبل الواقعة وهكذا يجب التفرقة بينهما وإبراز التصرف القانوني الكامل، فالتقبض على شخص يكون بعد صدور الأمر بذلك، وهذا الأمر قرار إداري أما القبض ذاته فواقعة قانونية، وليس تصرفاً قانونياً، ولا يعتبر بالتالي قراراً إدارياً^(٤).

ذلك أن قرار اعتقال الشخص والتقبض عليه إدارياً يؤثر تأثيراً مباشراً في المركز القانوني للشخص باعتباره مواطناً، إذ يقبله من مواطن طليق إلى مواطن مقيد^(٥).
 فإذا قام أحد رجال الشرطة بالاعتداء على أحد الأفراد بالضرب، فعمله لا يعد قراراً إدارياً حتى ولو كان هنالك قرار صادر عن الرئيس الإداري إلى هذا الجندي بذلك^(٦).
 وإكباراً للحرية وتقديراً لها فإن القضاء الإداري كثيراً ما يسمح بالطعن بإلغاء قرار الاعتقال حتى ولو قدم الطعن بعد الميعاد.

وقد رفضت المحكمة الإدارية العليا في مصر أقوال الإدارة بأن المعتقل قد علم بالقبض علماً يقينياً، إذ لا دليل في الأوراق على إبلاغه بذلك مع اضطراره على الأسباب

- ١- د مصطفى أبو زيد فهمي: القضاء الإداري ومجلس الدولة، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٩٧، ط٤، ص ٢١٣.
- ٢- المرجع نفسه، ص ٢١٣.
- ٣- المرجع نفسه، ص ٢٢٩.
- ٤- د عبد الفتاح حسن: مبادئ القانوني الإداري المنصورة مكتبة الجلاء الجديدة ١٩٨٠، ص ١٤٥.
- ٥- د مصطفى أبو زيد فهمي: المرجع السابق، ص ٣٠٢.
- ٦- المرجع نفسه، ص ٣٠٤.

التي دعت إلى إصداره بما يتحقق معه علمه بمحتوياته وفحواه^(١)، علماً يقينياً نافياً للجهالة يمكن من تحديد موقفه إزاءه^(٢).

وأكدت محكمة القضاء الإداري أن الحرية الشخصية حق مقرر للفرد لا يجوز الحد منه أو انتقاصه إلا لمصلحة عامة في حدود القوانين واللوائح^(٣).

وقالت المحكمة الإدارية العليا المصرية: «الحرية الشخصية هي ملاك الحياة الإنسانية كلها لا تخلقها الشرائع، بل تنظمها، ولا توجد القوانين بل توفق بين شتى مناحيها ومختلف توجهاتها تحقيقاً للخير المشترك ورعاية للمصالح العام، فهي لا تقبل من القيود إلا ما كان هادفاً إلى هذه الغاية مستوحياً تلك الأغراض..»

وتتلخص وقائع القضية من أن المدعى الذي صدرت الدعوى لصالحه كان عسكرياً له شارب طويل حرص على رعايته والمحافظة عليه مدة أربعة وعشرين سنة دون أن يعترض عليه أحد، ولكن حكمدار الإسكندرية استدعاه إلى مكتبه وعنفه، ثم أصدر أمراً بحلق شاربه، مما يعتبر مخالفاً لأبسط قواعد الحرية الشخصية التي كفلها الدستور، وفيه إساءة بالغة إلى شعوره، ومساس شديد بكرامته حتى أصبح موضعاً لسخرية الساخرين، وكان رد الحكومة ما يلي:

وهذه القضية اعتبرت تطبيقاً لنظرية الغصب - الاعتداء المادي وأن الإدارة أصدرت قراراً معدوماً ووضعته موضع التطبيق وأمرت بحلق شارب الجندي^(٤).

والحكم الذي فصل فيه مجلس الدولة الفرنسي عام ١٩٥١ جدير بالأهمية، والتسجيل، قال المجلس: إن المحكمة ترى في تعيين المدعى بشخصه واسمه واتجاه البوليس إلى مسكنه ليلاً وتفتيشه والقبض على المدعى وحده بزعم أنه شرير يقبض عليه في المناسبات التي تراها إدارة الأمن العام، وأنها قبضت عليه على هذا الاعتبار إلى أن انتهت المناسبة عنه، ترى في كل ذلك ما يفيد صدور أمر إداري بالقبض على المدعى عبرت فيه الإدارة عن قصدتها وغرضها ونفذته وإن القبض والاعتقال في حد ذاته وإن

١- مجموعة أحكام المحكمة الإدارية العليا سنة ٨ ص ٨٧٢ بند ٧٩.

٢- المرجع نفسه، ص ٨٧٢ بند ٧٩.

٣- مجموعة أحكام محكمة القضاء الإداري المصري، السنة الثامنة ص ١٩٢ بند ١٤٧ ومجموعة السنة ٥ ص ٦٩٩ بند ١٦٤ وبنفس المجموعة ص ٨٨٨ بند ٢١٩ ومجموعة السنة ٧ سنة ٣٠٢ بند ١٩٠ السنة العاشرة

ص ١٢٨ بند ٨٥١ السنة ١١ ص ٦٤ بند ٤ ومجموعة السنتين ١٢ و ١٣ ص ١٩٣ بند ١٨٨.

٤- د. مصطفى أبو زيد فهمي: القضاء الإداري ومجلس الدولة ص ١٨٠.

كان من الأفعال المادية فإنه لم يكن إلا نتيجة لأمر إداري هو الذي وجه البوليس إلى هذا التصرف.

إن الأمر الذي صدر ضد المدعي وتنفيذه باقتحام منزله وتفتيشه بالقبض عليه وحبسه ثلاثة أيام بغرفة الحجز بحجة أن المحافظة على الأمن العام في بعض المناسبات السياسية تبرر اعتقال بعض الأفراد الذين قد يستقلون انطلاقة حريتهم في ارتكاب حوادث تضر بالصالح العام، قد وقع مخالفاً للقانون لتعارضه مع الدستور فيما قضى به من أن حرية المصريين الشخصية مكفولة، وبأنه لا يجوز القبض على أي إنسان ولا حبسه إلا وفق أحكام القانون، وأنه لا يجوز أن يلزم مصري بالإقامة في مكان معين إلا في الأحوال المبينة بالقانون وبالكيفية المنصوص عليها^(١).

وتقدير أهمية النتائج بالحرريات العامة، ففيها تختلط مناسبة العمل الإداري بشرعيته، ويجب لذلك أن يكون تدخل الإدارة لأسباب جدية تبرره، فلا يكون العمل الإداري عندئذ مشروعاً إلا إذا كان لازماً، فإذا ثبتت جدية الأسباب التي بررت هذا التدخل كان القرار بمنجاة من أي طعن، أما إذا اتضح أن هذه الأسباب لم تكن جدية، ولم يكن فيها من الأهمية الحقيقية ما يسوغ التدخل لتقييد الحريات العامة كان القرار باطلاً^(٢).

ولقد طبقت المبادئ السابقة على قرارات الاعتقال الصادرة عن المحاكم العسكرية في مصر، وفي هذا الصدد قررت المحكمة الإدارية العليا ما يلي: إن قرار الحاكم العسكري العام ينبغي أن يكون له سبب، بأن تقوم حالة واقعية أو قانونية تدعو إلى التدخل، وإلا فقد القرار وجوده ومبرر إصداره، وقد بالتالي أساسه القانوني كما يجب أن يكون هذا القرار حقيقياً لا وهمياً ولا صورياً، صحيحاً مستخلصاً استخلاصاً سائفاً من أصول ثابتة تنتج (وبهذا راقبت المحكمة مادية الوقائع) وقانونياً وتتحقق فيه الشرائط والصفات الواجب توافرها فيه قانوناً (وبهذا راقبت المحكمة وصفها القانوني)، وأنه ولئن كانت الإدارة في الأصل تملك حرية وزن مناسبات العمل وتقدير أهمية النتائج التي ترتب على الوقائع الثابت قيامها، إلا أنه حيث تختلط مناسبة العمل الإداري

١ - مجموعة مجلس الدولة لأحكام القضاء الإداري: القضية رقم ٤٣٨ لسنة ٤ قضائية جلسة ١٧ من

أبريل سنة ١٩٥١ - السنة الخامسة - المطبعة العالمية أحمد حسن عربي - ١٩٥١ م - ص ١٧٨-١٧٩

٢ - مجموعة أحكام محكمة القضاء الإداري السنة التاسعة ص ٥٦ بند ٥٠، السنة العاشرة ص ٢٥٨ بند ٢٦٩.

ص ١٢٨ بند ١٥١.

بمشروعيتها، ومتى كانت هذه المشروعية تتوقف على حسن تقدير الأمور، خصوصاً فيما يتعلق بالحريات العامة، وجب أن يكون تدخل الإدارة لأسباب جدية تبرره، فالمناط، والحالة هذه، في مشروعية القرار الذي تتخذه الإدارة هو أن يكون التصرف لازماً لمواجهة حالات معينة من دفع خطر جسيم يهدد الأمن والنظام باعتبار هذا الإجراء هو الوسيلة الوحيدة لمنع هذا الضرر، وللقضاء الإداري حق الرقابة على قيام هذا المسوغ أو عدم قيامه، فإذا ثبتت جدية الأسباب التي تبرز هذا التدخل كان القرار بمنحاة من أي طعن، أما إذا اتضح أن الأسباب لم تكن جدية ولم يكن فيها من الأهمية الحقيقية ما يسوغ التدخل لتقييد الحريات كان القرار باطلاً^(١).

المطلب الثاني - حرمة المسكن inviolabilite du domicile:

حرمة المساكن هي نتيجة للحرية الشخصية، فهي نوع من امتداد الحرية الشخصية.

وعرفت القوانين المدنية بأنها المكان الحقوقي الذي يؤمن تعلق وارتباط الشخص فيه، وبالتالي فمبدأ حرمة المسكن مقدسة ولا يمكن لأحد أن يدخل سكن أحد الناس دون رضاه، وهذا الحظر يشمل عمال السلطة الذين لا يمكنهم ذلك ما لم يكونوا مزودين بقرار صادر عن السلطة القضائية.

والشكل العملي لحرمة المساكن تجده مصاغاً في الدستور الفرنسي الصادر في السنة الثامنة للانقلاب والتي لازالت معمولاً بها حتى اليوم، وهذه المادة تفرق بين الدخول ليلاً أو نهاراً^(٢).

والدخول إلى المسكن الخاص ليلاً ممنوع حتى ولو كان طالب الدخول من رجال السلطة الحاملين مذكرة إحضار من صاحب الاختصاص ما لم تكن هنالك أسباب قاهرة تدعو إلى ذلك، وقد حددت هذه الأسباب القاهرة في أكثر الشرائع خيفة أن يساء استعمالها وهي تنحصر في حالة الحريق والغرق.

ومدة الليل محدودة في المادة ١٠٢٧ من قانون أصول المحاكمات الفرنسي، وهي تمتد من الساعة السادسة مساءً إلى الساعة السادسة صباحاً.

وقد قبل الدستور السوري هذا المبدأ ونص عليه في المادة ١٢ بقوله «للمنازل حرمة مصونة فلا يجوز دخولها إلا في الأحوال المبينة في القانون وبالشروط المذكورة فيه».

١- مجموعة أحكام المحكمة الإدارية العليا السنة الثانية ص ٨٨٦ بند ٩٣.

٢- د. احسان الشريفي: موجز الحقوق الإدارية، مطبعة الجامعة السورية، دمشق ١٩٣٩، ج ٢، ص ١٤٥.

فالمشرع السوري تبع المشرع الفرنسي من حيث قدسية هذه الحرية، ولكنه لم يتركها حرة بل قيدها بالقيود التي قيد فيها عادة بقية الحريات كحرمان دخول المساكن ليلاً لأفراد الضابطة حتى ولو كانوا يحملون مذكرة قضائية، وقد عنى المشرع من جهة أخرى لتأمين هذا المبدأ الدستوري بمادة وردت في قانون الجزاء إذ نصت المادة /١٠٥/ على أنه:

«إذا دخل موظف إلى دار أحد قسراً باسم وظيفته خلافاً للأصول المحددة في القوانين والأنظمة الضبطية يحبس من ستة أشهر إلى ثلاث سنين، وإذا تبين أن الموظف المذكور إنما أقدم على هذا العمل بأمر يعرض من العقاب ويطبق العقاب المذكور على أمره».

ويمكن لعمال السلطة العامة دخول المساكن الخاصة بأحد الأفراد نهاراً على الرغم من إرادة صاحب الدار ولكن مبدئياً لا يصح الدخول إلا ضمن الشروط المعينة قانوناً كأن يحمل عمال السلطة قراراً قضائياً بذلك.

وحرمة المساكن لا تنفك أيضاً عن ضمانها، وهي ليست سوى نتيجة امتداد للحرية الشخصية، فالاحتياطات التي اتخذت للمحافظة على حرمة المساكن من الموظفين في المادة /١٠٥/ تشمل هذه الحماية من تعدي الأفراد على بعضهم بدليل الفقرة الأخيرة للمادة المذكورة القائلة «كل من يدخل من غير الموظفين دار آخر بطريق الإخافة أو الإكراه يحبس من أسبوع إلى ستة أشهر».

وما يتعلق بالأماكن العامة المفتوحة أبوابها للعموم، فيكون الدخول إليها من قبل الضابطة دون قيد وإذا كانت هذه الدور مفتوحة الأبواب فيكون الدخول إليها حراً سواء أكان من قبل أفراد السلطة أو من قبل الأفراد العاديين، وعندما توصل الأبواب يكون حكمها حكم المساكن الخاصة.

ونجد نصوصاً قانونية صريحة تتعلق بالتحقيق الجزائي سواء أكان في الجرائم المشهودة أم في غيرها وكذا في المسائل الإجرائية ونظام حصر التبغ الجديد الذي يخول أفراد السلطة دخول المساكن بصحبة المختار.

ويستلزم الدخول إلى المساكن عادة إذن أو قرار خطي، كما هو الحال في إنكلترا بعكس الدستور الألماني الذي أباح انتهاك حرمة المسكن في الحالات الطارئة مع قبول مبدأ لزوم تسليح الموظف بقرار خطي، فإذا تصدى المأمور للدخول على الرغم من هذا المنع فليس للفرد المتجاوز على حريته أن يقاوم، إذ حدد لذلك عقاب ضد من يقاوم الحكومة، بل عليه أن يراجع السلطة المختصة بطريق الشكوى^(١).

١- د. إحسان الشريف: موجز الحقوق الإدارية، مطبعة الجامعة السورية، دمشق ١٩٣٩، ج ٢، ص ١٤٤.

ولقد اعتبر الدستور السوري الصادر عام ١٩٧٣ الحرية حقاً مقدساً لا يجوز تقييدها إلا بالقانون، كما اعتبر مساكن المواطنين مصنونة وسرية المواصلات مكفولة، ولكل مواطن حق التنقل.

المطلب الثالث - حرية الرأي والتأثير عليها:

هناك نطاق ثابت للتجريم يوجد في بعض التشريعات الجزائية الديمقراطية، ويتميز هذا النطاق بأنه لا يحمي أمن الجماعة بالمفهوم الدقيق بقدر ما يحمي النظام السياسي أو الاجتماعي، ذلك لأن التشريع من شأنه أن ينصرف في الغالب إلى ما يقدر المشرع أنه انحرافات في استعمال حرية من الحريات تنتهك المصالح الحيوية للمجتمع، وفي هذا النطاق تختلف نظم الحكم اختلافاً كبيراً، تبعاً لما إذا كانت تقتصر في حمايتها للنظام السياسي أو الاجتماعي، أم أنها تتوسع في حمايتها بحيث تشمل مجرد التطاول أو النقد.

وهذا الاختلاف هو الذي يفرق بين نظام ديمقراطي ونظام دكتاتوري، فإذا كان من الشائع أن تحارب الدكتاتوريات المعارضة في كافة صورها حتى لو كانت منطوية في تلافيف الفكر، فإنه مما لا يتفق مع أصول الديمقراطية الحرة أن تحارب الرأي المعارض للسلطة مجرداً في ذاته، لأن مثل هذا الرأي لا يخل بالنظام^(١) العام بمعناه المادي.

بيد أن ما تنادي به الأصول الديمقراطية يغير أسلوبها في معاملة حرية الرأي، فما ترضه الآن على هذه الحرية من قيود لا تستهدف بها حماية النظام بقدر ما تستهدف وقاية النظام السياسي.

ومن أهم الأسباب التي تساق لتبرير ذلك هو التمسك بمصلحة الدولة تمسكاً لفظياً دون أن يقوم ذلك على أسس جلية واضحة وهنالك أمور لا يمكن الإجماع على أنها تعد مصلحة عليا للجماعة، ولربما اعتبرت سلطة الحكم مصلحة عليا للجماعة ما يكون في حقيقته مصلحة شخصية للحكام.

فمثلاً لا تجوز المماثلة بين الرأي المعاقب عليه وبين القول الذي يكون محل عقاب في جريمة القذف أو السب، والسبب في ذلك أنه لا يعاقب في الجريمة الأخيرة على لفظ، بل على فعل أو بالأقل يعاقب على لفظ يقترب في طبيعته من العمل المادي، ولا يعبر عن رأي أو فكر، وإنما هو أداة تهجم وعدوان^(٢).

١- د. عضفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ١٥١.

٢- المرجع نفسه، ص ١٥٣.

وإذا كان الفكر الديمقراطي قد استلزم للعقاب على القول أن تكون له آثار جزائية فذلك يصعب دون هذه الآثار المادية الاهتداء إلى معيار لتجريم الأقوال في ذاتها الداعية إلى القوة والعنف، لأنه وإن بدا طبيعياً صدور قانون يعاقب الدعوة إلى القوة أو العنف، إلا أن تطبيق هذا القانون سوف يكون دقيقاً للغاية لأن القضايا الواضحة التي يستطيع المرء أن يقرر باطمئنان أن الأقوال تتضمن دعوة إلى القوة والعنف. قضايا قليلة للغاية.

ولقد طالب النائب الأمريكي «بالمر» بإصدار قانون لحبس محرري الجرائد المتطرفة الذين يلجؤون إلى طريقة مأكرة في صياغة دعايتهم للقراء لقلب الحكومة بطريقة يفهم القراء مقصودها.

وإذا كان همّ المشرع فيما يصدره من قوانين تحارب الأقوال ينصرف إلى مواجهة الأسلوب الملتوي، فالمشكلة هي العثور على أشخاص ملهمين ومعصومين يستطيعون دون انحراف أو هوى - أن يميزوا بين الانتقادات الطيبة للحكومة والتهجم المسيء.

وعرض الأمر على القضاء لن يوفر ضماناً جدياً، وسبب ذلك أنه وقد انصرف التأثيم إلى اللغة ذاتها، فإن مهمة القضاء لن تكون بحث الوقائع المادية الملموسة، وإنما ستكون الفصل في النوايا بالبحث عن قصد المتهم، والتحري عن اتجاه كلماته، وبذلك تنقطع صلة القضاء بالأفعال الصريحة وما تدركه الحواس وهو ما يؤدي إلى أن يسبح القضاء في بحر من التخمينات.

فالعقاب لن ينصرف إلى الكلمات الصريحة في عنفها والمحرضة على القتل والثورة، بل سينصب على اللغة المعادية، إذا استعملت في الإهانة السياسية، إذ قدر القضاء أن هذه الألفاظ البريئة، قد قصد بها قائلوها إحداث عنف. ولقد كان هذا هو منطق الإدانة الصارمة الذي التزمه القضاء الأمريكي ضد اليساريين^(١).

فعلى الرغم من أنه لم توجد كلمة واحدة قضية Abrams تظهر العنف إلا أن المستشار «كلارك» أعلن أن: «هذه الدعوة واضحة لعمال هذا البلد كي يثوروا..» ويقول الفقيه chafee إن رأي هذا المستشار لو اعتبر صائباً لغدت اللغة التقليدية في الأدب الاشتراكي دعوة إلى القوة والعنف، ولغدت التشريعات الصادرة في هذا الشأن

١ - د. عصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ١٥٣.

شبكة تصطاد أي صورة من صور التطرف، والنتيجة لذلك الخروج بالقضاء عن النطاق العادي للتجريم إلى نطاق آخر يختفي فيه الركن المادي للجريمة، ويفقد الركن المعنوي هو المرجع الأول والأخير.

ولقد دافع الرئيس «ويلسون» عن هذا الاتجاه في رسالته التي وجهها إلى الكونغرس في تبرير إصداره تشريعاً للتمرد سنة ١٩١٩ فقال: «يجب ألا يكون هناك أي تدخل في حرية التعبير عن الرأي والدعوة إلى التغيير السياسي ولو كان جوهرياً، ولكن يجب ألا يكون هناك أي تهاون نحو العاطفة والقصد السيئ الذي يميل إلى التحريض على الجريمة والثورة تحت قناع التطور السياسي».

ولقد أوضح «تشايفي» فساد هذا التدليل فقال ساخراً: «لم تخترع حتى الآن بندقية تقتل الذئب في ثوب الحمل، ولا تقتل حملاً، وكذلك من غير السائغ قيام قانون ينص على أن يحبس الرجال الذين يوصفون بأنهم السيئون، فمثل هذا القانون لا يمكن تطبيقه»^(١).

«وجرائم الرأي» تهاض الأسس الدستورية والديمقراطية التي تكفل الحرية، ولقد أبرز الدكتور علي أحمد راشد هذه الحقيقة، فذكر أن حرية التعبير عن الأفكار والآراء والمعتقدات ونشرها بين الناس «لا يمكن أن تحد منها إلا ضرورة حماية المصالح العليا للمجتمع وحماية المصالح الفردية الجديرة بهذه الحماية عن طريق التجريم والعقاب، ولهذا كان من المشروع والمألوف أن يعاقب على نشر ما فيه إخلال بالنظام العام أو الآداب العامة أو ما فيه مساس بشرف الأفراد واعتبارهم وأعراضهم.

ومن المحقق أنه متى أمكن تحديد المقصود بالنظام العام والآداب العامة، وحصر الحقوق أو المصالح الفردية الجديرة بالحماية مما عساه أن يخل بها فيما لو أطلقت حرية الرأي بغير قيد، فإنه يسهل عندئذ استنباط أهم الحدود التي ينبغي أن يلزمها المشرع فيما يقيد به هذه الحرية.

وقد أجمل الدكتور راشد حدود المشرع التي لا يجوز له أن يتعداها فقال: «يترتب على مبدأ قانونية الجرائم والعقوبات إلزام المشرع بتعريف كل جريمة يرى النص عليها ورفع كل غموض يحتمل أن يحيط بتفسيرها أو تحديد نطاقها عند تطبيق القاضي لها، وإلا أدى الغموض في تعريف جرائم الصحافة (والرأي) إلى مصادرة حرية الصحافة (والرأي) ذاتها، فإذا عجز المشرع عن تحري الوضوح التام في تعريف ما يرى تجريمه،

١- انظر في هذا كله مؤلف Z. chofee: free speech in the U.S.A ص ١٨٢-١٨٤ و ١٨٥ و ١٨٦.

فأحرى به أن يتمتع عن التجريم، لأن عجزه عن تقاضي الإبهام يعني عدم قدرته على التمييز فيما يجرم بين الحرية وحدودها، وخير له عندئذ أن يطلق الحرية من أن يقيد بها بقيدها ومجرد احترام هذه القاعدة كفيل بدعوة المشرع المصري إلى إعادة النظر في عدد من جرائم النشر المنصوص عليها في صلب قانون العقوبات، مثال ذلك جريمة التحريض على «كراهة» نظام الحكومة المقرر في القطر المصري أو الازدراء به وترويج المذاهب التي ترمي إلى تغيير «النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية».

ويتابع الدكتور القول: «الواقع أن الذهن يحار في معرفة حقيقة مدلول كثير من هذه العبارات: فماذا يراد بكراهة نظام الحكم أو الازدراء به، إذ كيف يكون التمييز بين هذه المعاني وبين ما هو مباح في نقد الأعمال الحكومية خدمة للصالح العام؟ وما هو المانع للقاضي إذا شاء الاعتساف في التطبيق من أن يأخذ بحكم الكراهية أو الازدراء كل منتقد للحكومة وأعمالها؟ ويقول: «ومن الواضح أن لكل إنسان الحرية في نقد النظم الأساسية للدولة بشرط أن يكون الغرض الحقيقي لهذا النقد الوصول إلى إصلاح النظم المذكورة بالطرق القانونية، ولكن إذا كان ينشأ عن النقد التحريض على كراهية نظام الحكومة أو الازدراء به، ويترتب عليه وضع عشرات تعيق الحكومة عن انجاز الأعمال المنوطة بها في اختصاصاتها الأساسية، وذلك بإلقاء الاضطراب في النفوس وبتحريض الشعب على بعض الحكومة والازدراء بها، فحينئذ يكون قد وقع تجاوز لحدود النقد المسموح به»^(١)...

على أن يعاب على جريمة الرأي ليس هو صعوبة التفرقة بين شرح الفكرة الذي يعتبر مباحاً والتحريض عليها الذي يوثمه القانون.

والحقيقة كما ذكر المستشار «فرانكفورت» عدم وجود معيار حاسم نستطيع أن نحدد بموجبه ماهية «التحريض».

فعرض الأفكار يتمحض تحريضاً، والمستشار نفسه الذي جرى على تطبيق مذهب التحريض incitement اعترض أربع مرات على ما اعتبره سوء تطبيق لهذا المعيار، وقد عبر عن ذلك بقوله: «إن كل فكرة تعد تحريضاً»^(٢).

ولقد أكد Freund هذا المعنى فقال: «إن عرضاً للخطأ أو للظلم الاجتماعي يجب أن يسمح به كما يجب ألا تهدر حرية الإثارة الضرورية بسبب مخاطبتها للشعور أكثر من

١- د. عصقور: الحرية ص ١٥٥.

٢- أسباب الحكم في قضية Dennis V. U.S ص ٥٤٥.

مخاطبتها للعقل، ذلك أنه إذا قيل بأن دعوة الشعور هي دعوة للعاطفة وأن هذا يؤدي حتماً إلى الفوضى والعنف، فيجب أن يرد على ذلك بأن هذه الحجة كانت من قبل دائماً ذريعة لقمع الإثارة السياسية.

ألا وإن الضمان الدستوري لحرية القول والصحافة والاجتماع قد كفل الحق في معارضة كل حكومة، بل والحق في المجادلة بأن قلب الحكومة لا يمكن أن يتم بغير القوة.. ولذلك ربما كان من المحتمل.. أنه لا يمكن القضاء على الفوضوية كمذهب دون إهدار حقوق دستورية قيمة^(١).

وهذا هو ما اعتنقته أغلبية المحكمة الأمريكية العليا وعبرت عنه بقولها: إن موضوع المؤامرة المعروض على المحكمة من الوضوح بحيث أن فرصة الخطأ ضئيلة في القول بأن المتهمين يحرضون أكثر من أن يعبروا عن آراء.. وإذا كان حقاً ما يقرره المستشار «دوجلاس» أن المؤامرة المطروحة على المحكمة ليست مؤامرة لقلب الحكومة فإن من الخطأ أيضاً أن تعامل على أنها حلقة في النظرية السياسية^(٢).

والعقاب في الديمقراطيات لم يقتصر على الأقوال السيئة بذاتها وإنما هو امتد إلى أقوال من طبيعة أخرى وهي صور التعبير عن الرأي والتي كان يجب أن تحمي بالضمانات الدستورية التي ما وضعت إلا للحيلولة بين المشرع وبين المساس بهذه الحرية.

غير أن المشرع الديمقراطي انتهك ضمانات الحريات وكان سنده القانوني في العقاب على الرأي ما قيل أن هناك صوراً من الرأي تخل بالنظام والأمن العام.

وقد عبر عن ذلك رئيس القضاة الأمريكي «هيوز» بقوله: «إن الحريات المدنية كما يكفلها الدستور - تفترض وجود جماعة منظمة تحافظ على النظام العام الذي بغيره تفقد الحرية ذاتها في مضمار تزايد إساءة الاستعمال الذي لا حد له».

والخلاصة أن هذا الأمن والنظام الذي يحتمي من ورائه لإهدار حرية الرأي يحتاج إلى تحديد، إذ ما هو وجه الإخلال بالأمن الذي يحدثه الرأي؟ إن الانتهاك المادي للآداب والأخلاق والعدوان على شرف الأفراد ونشر الأخبار الكاذبة، كل هذه انحرافات لا يمكن الدفاع عنها أو تبريرها، لأنها لا تعد ممارسة لحرية الرأي، كما أنها لا تحدث إخلالاً حقيقياً بأمن الأفراد أو الجماعة.

١- مؤلف «تشافى» عن «حرية القول» مرجع السابق، ص ١٧٦ و ١٧٧ وقد نادى «ماديسون» «بأن بعضاً من الإساءة أمر لا محيص عنه في استعمال أي شيء، ويصدق ذلك بصفة خاصة على الصحافة».

٢- أسباب الحكم في قضية Dennis V. U.S مجموعة أحكام المحكمة ص ٥٤٦.

ولكن أي «أمن» يعتدي عليه إذا انصب الانتقاد على نظم سياسية أو اجتماعية، أو إذا دعا إلى تغيير هذه. لا يوجد أي نظام قانوني يخلو من نصوص تحمي نظم الدولة من العنف أو الدعوة إليه، وهذه النصوص من الاتساع بحيث يصعب تصور أن يفلت منها أي فعل من أفعال العنف أو الشروع فيه أو التحريض على ارتكابه، ولذلك إذا كانت الديمقراطيات تريد أن تتوقى حقيقة العنف أو الإخلال الذي يهدد النظام القائم لما كان هناك محل إفراد نصوص خاصة للعقاب على الرأي، لأن الرأي إذا بلغ درجة الإخلال المادي بالنظام دخل حتماً تحت طائلة العقاب بالنصوص الأخرى.

ولكن الغالب أن الأفكار أو المذاهب التي يروج لها، أو الفلسفة السياسية أو الاجتماعية التي يدعى إليها لا تبلغ مرتبة الدعوة الصريحة إلى العنف أو إلى حمل السلاح أو اغتيال الأفراد، ولو بلغت الدعوة المذهبية أو السياسية هذا الحد لكان في قوانين الدولة الأخرى التي تحمي كل جماعة منظمة غناء عن النصوص المنشئة لجرائم الرأي، ولذلك فإنه لن يكون المقصود من وضع هذه النصوص سوى إرهاب العقول والعقاب على مجرد آراء أو دعوات مذهبية لا يمكن أن تبلغ مرتبة الأفعال المكونة لجرائم القانون العام⁽¹⁾. على أنها إذا وجهت الديمقراطيات بدعوات مذهبية تتطوي على أفعال إجرامية، فلا نزاع في أن من حقها أن تصد العدوان الذي يقع عليها، غير أنها مقيدة في ذلك بالغايات والمبادئ التي تقوم عليها، فليست الديمقراطية حرة في اختيار أساليب الدفاع عن نفسها، بل هي مقيدة في ذلك بالآثار السلبية التي تهدم الأسس التي ترتكز هي عليها.

ولذلك لا تستطيع الديمقراطية معاقبة الآراء المناهضة لمبادئها بحجة أنها جرائم رأي أخذاً بأساليب الحكم القديمة التي كانت تعاقب على الرأي الفاسد. ولعل تعبيراً قانونياً لا يبلغ في غرابته وتناقضه. في نظام ديمقراطي - مبالغ التعبير بعبارة «جرائم الرأي»، فإنه لأمر متناقض حقاً أن تعتبر حرية الرأي حقاً دستورياً، ودعامة للنظام الديمقراطي، وأن تكون ممارستها في بعض الأحيان جرائم غير واضحة المعالم وغير محددة الأركان، في حين أنها ليست في حقيقتها سوى صورة من صور التعبير عن الرأي، ومظهر من مظاهر ممارسة حرية دستورية أساسية، فكان من الواجب أن تحتمي بضمانات الدستور التي تكفل حرية الرأي، حتى لو انصرفت إلى المطالبة بتغيير النظامين

١- د. عصفور: الحرية ص ١٥٧.

السياسي والاجتماعي. فمثل هذه الإثارة السياسية أو الاجتماعية صورة من صور التعبير عن الرأي التي كان يحتم أن يحميها النظام الديمقراطي طالما أنها لم تبلغ مرتبة الإخلال المادي على الجماعة أو قيمها بانتقاد النظم السياسية أو الاجتماعية القائمة، أو الدعوة إلى تغييرها إلا إذا وسعت فكرة الأمن توسيعاً منكرأ، ونظر إلى النظم السياسية والاجتماعية على أنها نظم مقدسة لا تقبل تعديلاً أو تغييراً أو انتقاداً، وإلا إذا خول الحكام سلطة ولأية على آراء المحكومين، فيملكون وصف آراء بأنها شريرة ويملكون بالتالي تأثيرها.

ولكننا إذا سلمنا بهذه المقدمات لتبرير قيام «جريمة الرأي» وجب أن نسلم بخروجنا على الأصول الديمقراطية حتماً، لأن الموضوع أن الديمقراطية تتسع لجميع الآراء وأنه ليست للحاكم في ظلها ولاية على عقول الأفراد.

والدعوة المذهبية (أياً كانت مناهضتها للآراء السائدة) لا يمكن أن تعد جريمة بالمعنى القانوني الدقيق طالما تهاجم شرف شخص معين، ولذلك فإن جرائم الرأي (التي هي في حقيقتها طائفة من الأفكار والآراء التي تغاير أفكار الحاكمين) هي أقرب إلى أن تكون من صنع المستفيدين من النظام السياسي أو الاجتماعي والمسيطرين عليه، وهي بهذا الوصف أنكر صور العدوان على الفكر والرأي لأنها لا تهدد نظاماً عاماً أو أمناً حقيقياً، بل تهدد أمن الحاكمين في أن يحكموا بالأسلوب الذي يختارونه^(١).

البند الأول - حرية الصحافة والاعتداء عليها:

لا شك أن حرية الصحافة تتطوي على شقين: حرية إصدار الصحف، وحرية الصحف القائمة وترد على هذه الحرية هيود ثقيلة توجزها فيما يلي:
حرية إصدار الصحف:

القيود القانونية التي تعترض الإصدار عديدة بحيث تشكل في هذا الحق من ذلك استلزام الترخيص ومتفرعاته العديدة من شروط فنية ومالية، أو شروط تتعلق بشخص رئيس التحرير ومحرري الصحيفة وما شابه ذلك من الشروط المرنة التي تمكن جهة الإدارة من التحكم في إصدار الصحيفة.

وإذا كانت نظم ديمقراطية قليلة قد خلت من كثير من هذه القيود القانونية إلا أن الكثير منها يتجه الآن نحو التشدد في وضع القيود.

١- د. عصفور الحرية ص ١٦٠.

حرية الصحف في مباشرة نشاطها: الجانب الهام من حرية الصحافة التي تتعرض وتعرضت للعديد من القيود يفرض على الصحف قبل إصدارها، والآخر بعد الإصدار.. وتتدرج القيود المفروضة على الصحف في شدتها، وتمارس الإدارة أحياناً سلطة الحجز الإداري أو المصادرة^(١). وقد أتيح للقضاء الفرنسي والعربي أن يتصدى لذلك في أحكام متعددة منها:

- حكم مجلس الدولة المصري الصادر في ١٦ يونيو ١٩٥١ الذي اعتبر التصرفات الإدارية في الصحف أو إلغاءها أو المعارضة في صدورها هي أعمال إدارية يجب أن تجري على مقتضى أحكام الدستور والقوانين واللوائح^(٢).

- حكم محكمة القضاء الإداري المصرية الصادر في ١١/٢/١٩٨٢ الذي اعتبر تعطيل الصحف عملاً مستعجلاً، تقول هذه المحكمة: تقييد الحرية الشخصية وخاصة التعبير بوسائل التعبير المشروعة منها الصحيفة من أبرز صور الاستعجال^(٣).

وقد أتيح للقضاء الإداري الفرنسي أن يحكم في المساس بحرية الصحافة في أحكام كثيرة:

- الحكم الصادر من محكمة التنازع الفرنسية، في قضية La ction Francaise، الذي قررت فيه أن مدير الأمن قد يتجاوز سلطته، إذ اصدر أمر المصادرة، دون تفريق بين المناطق المختلفة، حيث إن النظام العام لم يكن مهدداً بالخطر في كثير من مناطق الضواحي، وعلى ذلك يعتبر قرار المدير بالمصادرة العامة لأعداد الجريدة عملاً بالغاً في عدم المشروعية، ومن ثم يكون اعتداء مادياً.

وبهذا الرأي أخذ «ديباري» فقال: يجب أن نفرق بين الاعتداء المادي في القانون الإداري والاعتداء المادي الفردي كالضرب والجرح، فإذا كانت العملية المادية لازمة لتوافق هذا الأخير، فهي ليست شرطاً لوجود الاعتداء المادي،

١- تراجع في «الحجز الإداري» حرية الصحافة للدكتور عبد الله البستاني ص١٣٩-١٤٢ وقد أشار إلى تعليق «فالين» على حكم «محكمة تنازع الاختصاص» الذي أقر سلطة الإدارة في ضبط الصحف أو حجزها إدارياً رغم عدم النص على ذلك في قانون المطبوعات و خلاصة رأي «فالين» المنضمين أن الحجز الإداري لا يعد مشروعاً إلا بتوفر الشروط التي يتطلبها التنفيذ المباشر للقرارات الإدارية.

٢- السنة الخامسة ص١٠٩٩.

٣- الدعوى رقم ٣١٢٣ لسنة ٣٥ القضائية.

وما التنفيذ في تلك الحالة إلا وسيلة إثبات ذلك الاعتداء فقط، ليست شرطاً لوجوده^(١).

هذا ونضيف إلى ما سبق في قضية Framper والتي تلتخص في أن محافظ الجزائر - اعتماداً على سلطته البوليسية أمر بوقف بعض الصحف من ٢٠-٢١ ديسمبر ١٩٥٦ و ٦-٧ يناير ١٩٥٧، بحجة حماية الأمن في المنطقة ورفعت كل من صحيفتي Framper france editions et publications دعوى أمام محكمة الجزائر الإدارية بإلغاء قرار المحافظ في هذا الشأن، ولكن هذه المحكمة قررت في ٢١/٦/١٩٥٧ عدم اختصاصها بفحص مشروعية هذه القرارات، وعلى ذلك أقام المدعون دعواهم بالتعويض أمام القضاء المدني، مستدين إلى أن فعل المحافظ يكون اعتداءً مادياً مما تختص بنظره تلك المحاكم. ولقد قررت كل من محكمة الجزائر في ١٢/١٢/١٩٥٨ ومحكمة السين في ٢/٥/١٩٦٠ رفض دعواهم، استناداً إلى عدم وجود اعتداء مادي، إذ أن قرارات الوقف التي اتخذها المحافظ، لا تتضمن مخالفة القانون بدرجة يتعذر معها القول بأنها تعتبر تطبيقاً لقانون أو لائحة فالقرارات الصادرة من المحافظ في هذا الشأن، ليست إلا تطبيقاً لقانون ١٦/٢/١٩٥٦ والمرسوم المنفذ له والصادر في ١٧/٢/١٩٥٦، وبذلك لا تعتبر مثل هذه القرارات متضمنة اعتداءً مادياً.

بيد أن الحكم الذي يلقي الضوء الساطع عليه هو ذلك الحكم الصادر عن محكمة القضاء الإداري في مصر عام ٩٥١ بشأن إلغاء جريدة مصر الفتاة، وقد عالجت هذه المحكمة مسائل متعددة تتعلق بحرية الصحف وعمل السيادة وأعمال الضرورة وغير ذلك.

ونظراً لأهمية هذا الحكم^(٢)، فإننا نبرز بعض فقراته:

«تدفع الحكومة بعدم اختصاص المحكمة، بأنية دفعها على أن القرار من أعمال السيادة وقد صدر لكف دواعي الثورة، ومنع الصحيفة الملقاة من الدعوة لقلب النظام الاجتماعي في البلاد بتحريض طوائف الشعب على العنف وإثارة الفتن بين طبقاته، وتقريب الأمة، فيكون القرار الصادر في هذه الظروف تدبيراً من التدابير الضرورية لوقاية أسس المجتمع المصري، ودفاعاً عن كيان الأمة وأمنها الداخلي.

١- د. رمزي طه الشاعر - تدرج البطلان في القرارات الإدارية السنة ١٩٦٨ ص ٢٦٩.

٢- القضية رقم ٥٨٧ لسنة ٥ قضائية، مجلس الدولة لأحكام القضاء الإداري السنة ٥، المطبعة العالمية.

وقد عرفت المحكمة أعمال السيادة بأنها: تلك الأعمال التي تصدر عن الحكومة باعتبارها سلطة حكم لا سلطة إدارة، فتباشرها بمقتضى هذه السلطة العليا لتنظيم علاقاتها بالسلطات العامة الأخرى داخلية كانت أو خارجية أو تتخذها اضطراراً للمحافظة على كيان الدولة في الداخل أو للدخول عن سيادتها في الخارج، ومن ثم يغلب فيها أن تكون تدابير تتخذ في النطاق الداخلي أو النطاق الخارجي.

أما القرارات الإدارية العامة التي تتخذ تنفيذاً للقوانين واللوائح، فليست من أعمال السيادة في شيء، ما دام هناك نص يتضمن ما يجب اتخاذه من الإجراءات أو ما يلزم توافره من الشروط لإتمام عمل من أعمال الإدارة، فالقرار الإداري الذي يصدر بالتطبيق لهذا النص يندرج في دائرة أعمال الحكومة العادية حتى لو كان هذا القرار إنما هو تطبيق لإجراء يعتبر من أعمال السيادة، كما هو الشأن في القرارات الفردية التي تتخذ تنفيذاً للأحكام العرفية.

ومن حيث إن تصرفات الإدارة في تعطيل الصحف أو إلغائها أو المعارضة في صدورها إنما هي أعمال إدارية يجب أن تجري على مقتضى أحكام الدستور والقوانين واللوائح.. حيث إن المدعي ينعى على القرار المطعون فيه أنه باطل، ويؤسس هذا البطلان على ما يلي: فلا بد إذاً من صدور تشريع يضع المادة ١٥/ من الدستور موضع التنفيذ، وما لم يصدر هذا التشريع لا يجوز للحكومة أن تستند إلى هذه المادة لتعطيل أو إلغائها إدارياً، فإذا هي فعلت ذلك عدت قرارها عملاً من أعمال الغضب، ولا تستطيع الحكومة أن تتذرع بنظرية الضرورة لحماية قرارها الباطل، فإن هذه السلطة الاستثنائية الخطيرة لا يجوز لها أن تمارسها إلا بشروط لم تتوافر في هذه القضية.

الوجه الثاني:

إن ما نشر في جريدة مصر الفتاة يخرج عن كل هذه التفسيرات، وما هو إلا حملات على العيوب والأخطاء التي تقع فيها الحكومة في حدود النظم القائمة تحقياً للمصالح الذي تعمل من أجله جريدة مصر الفتاة منذ عشرين سنة.

وجريدة مصر الفتاة إنما تدعو لبرنامج الحزب الاشتراكي وهو برنامج عرض على الرقابة قبل نشره فأجازته بعد أن عرضته على مستشاريها القانونيين والمقالات التي نشرتها الجريدة، على النقيض مما تزعم الحكومة إنما تظهر خطأ فكرة الداعين إلى الثورة، وهي تدعو الشعب إلى استخدام حقه الدستوري والتعبير عن رأيه في حدود القانون.

ومن حيث إنه يتبين من ذلك أن الحريات العامة في مصر، إذا أجاز الدستور تقييدها، لا تقيد إلا بتشريع، وهذا هو أيضاً المبدأ الذي انعقد عليه إجماع رجال الفقه الدستوري، فقد قرروا أن «ضمانات الحقوق» هي نصوص دستورية تكفل لأبناء البلاد تمتعهم بحقوقهم الفردية وهي تسمو إلى مرتبة القوانين الدستورية، فتكون معصومة لا سلطان للمشرع عليها إلا إذا أجاز الدستور تنظيمها بنص خاص، وفي هذه الحالة يتعين أن تكون القيود التي ترد عليها قيوداً تقررها القوانين.

ومن حيث إن حرية الصحافة هي إحدى هذه الحريات العامة التي كفلها الدستور، ولما كانت حرية لا يقتصر أثرها على الفرد الذي يتمتع بها، بل يترد إلى غيره من الأفراد وإلى المجتمع ذاته، لذلك لم يطلق الدستور هذه الحرية، بل جعل جانب التنظيم فيها أمراً مباحاً، على أن يكون هذا التنظيم بقانون لما سبق بيانه من أن الحريات العامة لا يجوز تقييدها أو تنظيمها إلا عن طريق القانون ومن حيث إن الدستور قرر هذا المبدأ في عبارات صريحة، فنص في المادة /١٥/ على أن «الصحافة حرة في حدود القانون». فلم يجز تقييد هذه الحرية أو تنظيمها إلا بتشريع يقره البرلمان.

ومن حيث إنه يتبين مما تقدم أن إلغاء الصحف بالطريق الإداري لا يجوز دستورياً قبل أن يصدر التشريع الذي ينظم هذا الإجراء، وأن الاستثناء الذي أضافته اللجنة التشريعية هو خطاب من الدستور إلى المشرع لا إلى الإدارة، وقد قصد به إلى تمكين المشرع من أن يصدر في الوقت المناسب التشريع المناسب لمناهضة الدعايات التي تهجم أسس النظام الاجتماعي كالدعايات البلشفية.

ولو أن المادة /١٥/ من الدستور كانت تجيز للإدارة، مباشرة ومن غير تشريع، تعطيل الصحف لوقاية النظام الاجتماعي، لما اعتبر تعطيل الصحف بالطريق الإداري ملغياً بتأثير إلغاء المادة /١٢/ من قانون سنة ١٨٨١.

ومن حيث إنه يبين مما تقدم أن المشرع المصري، في التشريعات التي أصدرها بعد صدور الدستور لتنظيم حرية الصحافة، لم يشأ حتى اليوم أن يترخص له في الدستور من إصدار تشريع يجيز المصادرة الإدارية للصحف المصرية لضرورة تقييدها وقاية النظام الاجتماعي.

ويجيز للقضاء الحكم بتعطيل الصحف عند ارتكاب جريمة من الجرائم التي بينها في نصوصه، وفي هذا كله ما يجعل للقضاء سلطاناً على أي صحيفة تحاول

الانتقاص على النظام الاجتماعي أو ترويح المذاهب التي ترمي إلى هدم النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية بالقوة أو الإرهاب، ففيها مخالفة للدستور.

ومن حيث إنه لا يمكن القول بأن الحكومة قد استتدت في تعطيل جريدة مصر القناة إلى نظرية الضرورة. فإن أركان الضرورة غير قائمة وكما أن القرار الإداري بإلغاء هذه الجريدة لا يعتبر قضاء الضرورة.

وإذا كانت نظرية أعمال السيادة تختلط في بعض تطبيقاتها بنظرية أعمال الضرورة، إلا أنه يجب التمييز ما بين النظريتين، فلأعمال السيادة نطاق غير نطاق أعمال الضرورة، ولكل من النظريتين أركان تختلف عن أركان النظرية الأخرى. ومن حيث إن القضاء المصري قد جرى على أن الضرورة لا تقوم إلا بتوافر أركان أربعة:

أولاً- أن يكون هناك خطر جسيم مفاجئ يهدد النظام والأمن.

ثانياً- أن يكون عمل الضرورة الذي صدر من الإدارة هو الوسيلة الوحيدة لدفع هذا الخطر.

ثالثاً- أن يكون هذا العمل لازماً حتماً فلا يزيد على ما تقتضي به الضرورة.

رابعاً- أن يقوم بهذا العمل الموظف المختص فيما يقوم به من أعمال وظيفته.

وهذه الأركان جميعاً ترجع إلى أصليين معروفين يقضيان بأن الضرورات تبيح المحظورات وأن الضرورة تقدر بقدرها، وتخضع في جميع الأحوال لرقابة القضاء، ليرى ما إذا كانت أركان الضرورة متوافرة.

ففي المذكرة التي رفعتها وزارة الداخلية إلى مجلس الوزراء لاستصدار هذا القرار تذكر الوزارة أنها سمحت لجريدة مصر الفتاة عليها تثوب عما أخذت به نفسها، ثم أبلغت ضدها النيابة العامة التي تولت التحقيق مع المسؤول عن تحريرها، ولكن الجريدة لم تكف عن دعواتها مما اضطرت معه النيابة العامة إلى اللجوء إلى المحكمة لاستصدار قرارها بتعطيلها، وقد وافقت المحكمة على تعطيلها أسبوعاً لكن الجريدة ألحت في الدعوة للثورة وإلى بث الفتن وإثارة البغضاء بين مختلف الطوائف.

ومن حيث إنه يستخلص أنه لم يكن هناك خطر مفاجئ يقتضي إلغاء الجريدة بل إن الحكومة أفسحت من صدرها للجريدة، ثم أبلغت عنها النيابة العامة، ثم لجأت النيابة إلى المحكمة فاستصدرت قراراً بتعطيلها، ولم تجاوز مدة التعطيل أسبوعاً واحداً، ثم قدمت النيابة رئيس التحرير إلى محكمة الجنايات، ولا شيء من هذه التصرفات ينم عن

الخطر الداهم الذي لا سبيل إلى دفعه إلا بالإلغاء الفوري وبخاصة بعد أن التجأت الحكومة إلى القضاء وأصبح واجباً عليها أن تتبرص حتى يقول القضاء كلمته. ومن حيث إن الحكومة نفسها لا تتمسك بنظرية الضرورة، بل هي تستند إلى العبارة الأخيرة من المادة /١٥/ من الدستور.

وقد ذكرت ذلك صراحة في القرار المطعون فيه، إذ جاء في ختام المذكرة التي رفعتها ووزارة الداخلية إلى مجلس الوزراء ما يأتي: «ونظراً إلى أن الدستور في المادة /١٥/ قد رخص في وقف إلغاء الصحف بالطريق الإداري إذا كان ذلك ضرورياً لوقاية النظام الاجتماعي، لذلك تتشرف وزارة الداخلية برفع الأمر إلى مجلس الوزراء للتفضل بالنظر في الموافقة على إلغاء جريدة مصر الفتاة». وقد وافق مجلس الوزراء على طلب وزارة الداخلية فيكون المجلس قد أصدر قراره بإلغاء الجريدة لا تمسكاً بحق الضرورة، بل استناداً إلى المادة /١٥/ من الدستور.

ومن حيث إنه يتبين من كل ما تقدم أن المادة /١٥/ من الدستور لا تجيز للإدارة مصادرة الصحف قبل صدور تشريع ينظم هذه المصادرة الإدارية، ومن ثم يكون القرار المطعون فيه باطلاً لمخالفته للدستور.

ومن حيث أن المحكمة، تقيم حرية الصحافة على ركن من أركان الدستور، إذ حرية الصحافة هي السياج لحرية الرأي والفكر، وهي الدعامة التي تقوم عليها النظم الديمقراطية الحرة، إلا أن المحكمة يعنىها، أن تنبه إلى المسؤوليات الخطيرة التي تلقىها هذه الحصانة على عاتق الصحافة، وإلى وجوب الاضطلاع بهذه المسؤوليات لوجه الوطن والمصلحة العامة، فيقدر الحرية تكون المسؤولية، وإذا كان الدستور قد كفل للصحافة حريتها، وعصمها في تعسف الإدارة، فذلك لأنه افترضها صحافة رشيدة، لا تميل مع هوى، ولا تتجه إلا إلى مصلحة عامة.

البند الثاني - حرية الاعتقاد والحرية الدينية:

حرية الأديان هي من أعظم الحريات في حياة الإنسان، فالإنسان حر في أن يعتقد ما يشاء وهذه الحرية تجعل المرء حراً في أن يعتقد أو لا يعتقد، وأن يحترم المعتقد حرية من يعتقد، ومن لا يعتقد يحترم حرية من يعتقد، وهذا مزيد بالمادة العاشرة من بيان حقوق الإنسان القائلة: «يجب ألا ينغص أحد من جراء أفكاره حتى ولو كانت دينية». وهذا هو محتوى المادة الخامسة عشرة من الدستور السوري القائلة: إن حرية الاعتقاد مطلقة وتحترم الدولة جميع المذاهب والأديان الموجودة في البلاد وتكفل حرية القيام بجميع

شعائر الأديان والعقائد على ألا يخل ذلك بالنظام العام ولا يتنافى الآداب العامة، وتضمن الدولة أيضاً للناس على اختلاف طوائفهم احترام مصالحهم الدينية وأحوالهم الشخصية.

فحرية الاعتقاد من الحريات الداخلية، وأما الحرية الدينية فهي من الحريات الخارجية بحيث يجهر المرء بمعتقداته علناً حسبما يعتقد ولا توجد حرية اعتقاد ما لم تقتزن هذه الحرية بحرية الأديان، كما أن حرية التفكير غير موجودة ما لم تؤيد هذه الحرية بحرية الكلام، والضابط الوحيد لهذه الحرية هو ألا يتجاوز الفرد باعتقاده الآداب العامة والأمن العام ويخل بهما، فلا يوجد إذاً ما يحدد حرية الأديان سوى الأمن العام والآداب العامة، فالمرء حر في أن يبشر بالتعاليم الدينية بصورة علنية ويستعين بكل الحريات الأخرى للوصول إلى غايته كتشكيل الجمعيات وفتح المدارس التبشيرية والمعاهد الدينية، وهذا ما يجعل العلاقات بين الأفراد ورجال الدين تزداد، ولهذا نرى الحكومات تبذل جهوداً لجعل هذه الجمعيات لا تعبت بالأمن العام بوضعها تحت رقابتها.

وهذا الجدل بين رجال الدين والسلطة يختلف بنسبة اختلاف الأمم، فتاريخ فرنسا القديم والحديث مملوء بالوقوعات وكثيراً ما يصبح هذا الجدل شغل الحكومة الشاغل مما دعا الحكومة الفرنسية إلى إصدار القانون المعروف بقانون فصل الحكومة عن الكنيسة سنة ١٩٠٥. فحرية الاعتقاد، كحرية التفكير من الأمور الباطنية، لذلك فهي ليست بحاجة لأن تثبت بنصوص حقوقية، وينحصر تدخل الدولة بالأمور الخارجية أي عندما ما تظهر هذه المعتقدات الداخلية إلى الخارج شكل تظاهرات أو خطب أو اجتماعات أو كتابات. لذلك يتساءل بعضهم عن القواعد التي تفرق العقائد الدينية عن العقائد الفلسفية ويمكننا أن نقول بهذا الصدد أنه يستحيل على المرء أن يضع قاعدة ثابتة للتفريق، من كل هذا نجد أن الحرية الدينية تتلخص بحق الفرد في أن يعرب عن عقيدته بصورة علنية لذلك نرى أن الحرية الدينية تتلخص مع الحرية الفكرية وتكون في سوية واحدة مع حرية الاجتماع وحرية التعليم وحرية الصحافة.

إن وجود الحرية الدينية متوقف على إمكان ممارسة المرء عقيدة من العقائد وألا يمنع أحد من القيام بشعائره الدينية، والمرء حر في أن يختار العقيدة التي يراها تلائم معتقداته، ومن الدول ما جعل المعابد كمؤسسات قومية تخضع لأنظمة الدولة وقوانينها، وبمقابل ذلك يوجد أصل آخر هو عكس الأول أي أن الدولة هي تابعة لسلطة الكنيسة، وهناك أصل ثالث هو أصل التعاقد، وهذا الأصل هو بعيد عن الأصلين الأولين فهو أصل تحالفي، مؤيد بوثائق خطية تعقد بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية الشبيهة بالمعاهدات

الدولية... إلى جانب هذه المناهج يوجد نوع آخر وهو الأصل الفرنسي المبني على فصل الدولة عن الكنيسة مما يجعل الطرفين يتجاهلان وجود بعضهما، وإن كان من المتعذر الفصل المطلق بين السلطتين، فهذا الفصل هو فصل نظري.

والدستور السوري نص على أن دين رئيس الدولة هو الإسلام، وهذا النص يقرب من الأصل الإنكليزي الذي أوجب على الشخص الذي يتولى عرش إنكلترا أن يكون بروتستانتيًا، فضلاً عن أن حرية الأديان مؤيدة بالقرآن الكريم في قوله تعالى: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»^(١) وقد ترك الفتح الإسلامي المجال حراً للمعتقدات الدينية حيث أباح للأديان الأخرى حق ممارسة طقوسها الدينية وأدل شيء على الحرية الدينية في سوريا هو أن الطوائف الدينية العديدة تمارس شعائرها بكل حرية.

ولو تصفحنا تاريخ فرنسا الحديث بعد قانون ١٩٠٥ لوجدنا أن نتائج هذا القانون كانت بعكس ما أراده واضعوه إذ أن كل المطارنة يعينون من قبل البابا سواء أكان ذلك في فرنسا أم المستعمرات، ولا يخفى ما لهذه النتيجة من المحاذير السياسية والإدارية فضلاً عن أن فرنسا العلمانية تجبر على دمج القوانين الدينية ضمن قوانينها الإدارية العلمانية إلى غير ذلك من النتائج الغير منتظرة.. إن المبدأ الذي اتخذته المشرع السوري فيما يتعلق بالحرية الدينية هو احترام الدولة لجميع المذاهب والأديان الموجودة في البلاد، وهذا يعني أن ليس للدولة أن تتدخل في أي مذهب أو دين لتملي قواعد دينية تخل بأسس هذا الدين، ومن مقتضيات هذا المبدأ أيضاً أن تكفل الدولة للأفراد حرية القيام بجميع شعائرها الدينية شريطة ألا تخل هذه التظاهرات بالنظام ولا تتنافى الآداب العامة^(٢).

ويصدر الدكتور سليمان طماوي عن هذه الروح، فيقول: ينطوي تحت لواء نظرية الاعتداء المادي جميع الأعمال التي تمس حرية من انحرىات الفردية كمصادرة جريدة دون وجه حق، أو مصادرة بصورة مبررة. أو خلع سور حديقة خاصة دون سند قانوني، أو الأمر الصادر من أحد العمد بنق أجراس الكنائس في غير الحالات التي توجب العقيدة الكاثوليكية وقفها فيها، أو الاعتداء على حرية المراسلات بالبريد^(٣).

وهناك قمطرة من الأحكام الصادرة في هذا الشأن، لكننا سنقتصر على إيراد بعض هذه الأحكام.

١- سورة الكافرون: الآية ٦.

٢- إحسان الشريف: موجز الحقوق الإدارية ج ٢ مطبعة جامعة دمشق، ٩٢٩، ص ١٣٦.

٣- د. طماوي: الوجيز في القضاء الإداري ص ٦٢٢.

وتأسيساً على ذلك قضى مجلس الدولة بأن الأمر الصادر عن العمدة يبدق الأجراس، احتفالاً بدفن الموتى يكون اعتداءً مادياً لمخالفته اللوائح المنظمة لذلك. وذهبت محكمة التنازع الفرنسية إلى عدم اعتبار الأمر الصادر عن العمدة يبدق الأجراس قراراً إدارياً صادراً عن العمدة في دائرة اختصاصه، هذا القرار يكون اعتداءً مادياً تختص بنظره المحاكم القضائية^(١).

وحكمت المحكمة الإدارية العليا في مصر بأن الطوائف غير الإسلامية من أهل الكتاب تتمتع من قديم الزمان بحرية القيام بشعائرها الدينية، وذلك وفقاً لأحكام الإسلام وتعاليمه السمحة، وقد رددت ذلك نصوص الخط الهمايوني الصادر عن الباب العالي في شباط ١٨٥٦ ومن بعده نصوص الدساتير المصرية التي صدرت منذ سنة ١٩٢٢، ويتفرع عن ذلك أن لكل طائفة أن تطلب إقامة الدور اللازمة لأداء شعائرها الدينية من كنائس وأديرة ومعابد^(٢).

وحكم مجلس الدولة المصري «بأن للإدارة أن تقدر قرب المحال العمومية أو بعدها عن أماكن معدة لإقامة الشعائر الدينية عند الترخيص، إلا أن سلطتها في ذلك ليست سلطة مطلقة، بل يجب أن يقوم قرارها على أساس من الوقائع المادية الصحية، وعلى هذا الأساس، فالمحكمة أن تعقب على تقدير للمسافات الواقعة بين سينما يراد فتحها وبين إحدى الكنائس^(٣)».

ويكفي الانتماء إلى دين معين لقيام المصلحة التي تبرر الطعن في القرارات التي تمس المعتقدات التي يقوم عليها ذلك الدين، ويكفي في هذا الصدد وفقاً لقضاء مجلس الدولة الفرنسي - أن يعترف الطاعن بانتمائه إلى ذلك الدين^(٤).

ولقد أتيح لمجلس الدولة المصري أن يعطي حكمه في هذا الحكم بتاريخ ١٦ / ١٢ / ١٩٥٢، قال: الدفع بعدم القبول تأسيساً على أن المدعي إذ خصص المبنى الذي يملكه لإقامة الشعائر الدينية وأطلق عليه اسم كنيسة... فإنه يصبح لا صفة له في الخصومة، لأن الكنائس تخرج عن ملك المدعي بمجرد التبرع، فلا يصح له التحدث عنها، ولا يجوز في قضاء الإلغاء أن ترفع الدعوى حسبه، بل يجب أن يكون لرافعها صفة ومصلحة شخصية... هذا الدفع مردود، لما هو مستقر في قضاء هذه المحكمة من أن دعوى

١- الحكم الصادر في ٢٤ / ٩ / ١٧٠٤، المجموعة ص ٨٨٨ مع تقرير روسيد.

٢- الحكم الصادر في ٢٥ / ٤ / ١٩٥٩ السنة ٤ ص ٦٦١.

٣- مجلس الدولة المصري: حكمه الصادر في ٢٤ / ٢ / ١٩٤٨ السنة الثالثة ص ٣٧٨.

٤- حكم مجلس الدولة الفرنسي الصادر في ٨ فبراير سنة ١٩٠٨ في قضية (delard) المجموعة ص ١٢٧ وتقرير المفوض (chordommet).

الإلغاء يكفي لقبولها أن يكون لرافعها مصلحة يؤثر فيها القرار المطعون فيه، وما من شك في أن تعطيل الشعارات الدينية على الوجه الوارد في طلبات المدعي يتصل بعقيدته وحرية ومشاعره، ومن ثم يكون ذا مصلحة في الدعوى^(١)...

وحكم مجلس الدولة المصري أيضاً: «إن الدفع بعدم وجود صفة المدعي في طلب إلغاء قرار مجلس الوزراء (الخاص بتحديد المواسم والأعياد الرسمية) لأنه لم يكن وكيلاً عن طائفة الأقباط الأرثوذكس، وليس له حق في التحدث عنها، مردود بأن المدعي باعتباره مواطناً مصرياً له الحق في أن يطالب بإلغاء أي قرار إداري عام يراه مخالفاً للقانون متى كان القرار ماساً بحقوقه أو كان هناك احتمال المساس بها، ولا شك أن المدعي، وهو أحد الأقباط، له مصلحة ظاهرة في مطالبة الحكومة بالاحتفال بالأعياد المسيحية.

ولكن المحكمة الإدارية العليا السورية لم تسلم بصفة الانتماء لدين معين للطعن في القرار الصادر بالتعيين في منصب ديني، وذلك في حكمها الصادر في ١٦ / ٣ / ١٩٤٦ الذي تقول فيه: «ومن حيث إن الأسباب التي استند إليها الطاعن في تبرير مصلحته بإلغاء قرار المجمع الأنطاكي المقدس المتضمن تسمية السيد... مطراناً لأبرشية حوران وتوابعها، لا تؤيد وجود مصلحة شخصية ومباشرة للمدعي إذ أنه غير مقيم في المنطقة التي نصب المطعون ضده مطراناً عليها، كما أنه لم يكن منافسه على تولي المطرانية، ولم يقع الدليل على إصابته بأضرار مادية أو معنوية آتية من القرار المطعون فيه.

وحكمت المحكمة الإدارية العليا في مصر بأن غلق مكتب تحفيظ القرآن دون إبلاغ القرار إلى صاحبه أو نشره، وليس في الأوراق ما يدل على إعلان صاحب الشأن به ولا ما يقطع بعلم المطعون عليه بالقرار علماً يقينياً^(٢).

المطلب الرابع - حرية التنقل:

ويقصد بذلك حق الانتقال من مكان إلى آخر والخروج من البلاد والعودة إليها دون تقييد أو منع إلا وفقاً للقانون^(٣).

١- السنة السابعة، ص ١٤٧، وراجع أيضاً حكم محكمة القضاء الإداري الصادر في ١٤ فبراير سنة ١٩٥٦، السنة العاشرة ص ٢٠٨.

٢- حكمها في ١٦ / ٣ / ٩٦٣ سنة ٨ ص ١٣٧.

٣- أحكام محكمة القضاء الإداري في مصر، مجموعة القضاء الإداري السنة السابعة، ص ٥١٥ يناير سنة ٩٥٢ ومجموعة القضاء الإداري السنة السابعة، ص ٣٠٢، ٩٥٢/٤/٨ - مجموعة القضاء الإداري

السنة ٦، ١٨٩، ٦٥٣/٣/٢٥ ومجموعة القضاء الإداري السنة السادسة ص ٧٢٠.

فالقانون يستطيع تنظيم هذه الحرية دون أن يصل الأمر إلى إهدارها كلية، ويشترط أن تكون هذه القيود قد اقتنتها مصلحة عامة^(١).

تقول محكمة القضاء الإداري المصرية: إن للحرية الشخصية حق مقرر لا يجوز الحد منه أو انتقاصه إلا لمصلحة عامة في حدود القوانين، ولما كان حق التنقل فرع من الحرية الشخصية، فلا يجوز على مقتضى ما، تقدم مصادرتة دون مسوغ^(٢). وقالت: إن القانون يستطيع تقييد حرية الأفراد في الانتقال داخل حدود الدولة الواحدة متى كان في ذلك مصلحة عامة^(٣).

وتأسيساً على ذلك قضت محكمة القضاء الإداري (أثناء الوحدة)، بأن قيام الوحدة بين مصر وسوريا ليس من شأنه أن يصبح الانتقال بين البلدين حراً مباحاً^(٤). وقد أتيح لمحكمة النقض الفرنسية أن تقول: إن حرية المواطنين الأساسية في الذهاب والعودة ليست محصورة في حدود أراضي الدولة وحرياته الأساسية. وحيث إن هذا الحق معترف به في شرعة البروتوكول الدولية المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية للمواطنين.

وحيث إن هذا الحق لا يمكن أن يقيد إلا بموجب قانون صادر لضرورات حماية الأمن الوطني^(٥).

هذا وستتابع حرية التنقل في الموضوعين الآتيين:

البند الأول - الترخيص للمواطنين بالسفر إلى الخارج:

وندلل بداية بأن القضاء المصري اعترف للإدارة بسلطة تقديرية واسعة في تكييف الأسباب التي تدعوها لاتخاذ قرارها في هذا الصدد، وإساءة السلطة أو الانحراف بها القيد الوحيد الذي يقيد الإدارة بالنسبة للشرعية الموضوعية.

١- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، المرجع السابق، ص ٣٧٣.

٢- مجموعة أحكام محكمة القضاء الإداري في مصر السنة ٩ ص ١٩٢ بئد ١٤٧ محكمة القضاء الإداري مصر وسوريا (أثناء الوحدة): ١٩٥٩/١١/٢٤، السنة ١٣، القضية رقم ١٧٤، مجموعة القضاء الإداري السنة ١٤ ص ١٤٩- محكمة القضاء الإدارية ٩٦٠- مجموعة القضاء الإداري: السنة ١٤ ص ١٣.

٣- د. ثروت بدوي: النظم السياسية ص ٣٧٤.

٤- محكمة القضاء الإداري: ١٩٥٩/٤/٢١، قضية رقم ٨٣٦ السنة ١٢ قضائية، مجموعة القضاء الإداري السنة ١٣، ص ١٩٣.

٥- قرار الصادر في ٨٤/١١/١٤ نشرت هذا القرار مجلة دالوز في عددها الصادر برقم ٤٢ لعام ١٩٨٤ ونشرت هذا الحكم مجلة المحامون في سورية لعام ٩٨٥ ص ٥٨٧.

تقول محكمة القضاء الإداري المصرية: «إن الفقه والقضاء قد استقرا على أن منح التراخيص بحمل جوازات سفر مصرية من إطلاقات الإدارة التي تتمتع فيه بسلطة تقديرية واسعة، طالما أنها لم تتحرف عن السلطة ولم تستهدف إلا المصلحة العامة»^(١).

وهذا ما تؤكد به المحكمة الإدارية العليا في مصر: «إن الترخيص في السفر إلى خارج البلاد هو من أولى الأمور المتروكة لتقدير الإدارة، فلها أن ترفض طلب الترخيص أصالة أو طلب تجديده إن كانت قد رخصت به من قبل إذا قام لديها من الأسباب ما يبرز ذلك مادياً وقانونياً، واستخلصت النتيجة التي انتهت إليها في هذا الشأن استخلاصاً سائغاً من أصول ثابتة تنتج هذه النتيجة.

وقد علق أحد الفقهاء المصريين على ذلك بقوله:

لو كانت تعالج حق الأجانب في الدخول إلى الأراضي المصرية لكان المبدأ الذي وضعته سليماً، أما أن تسوي في المعاملة بين حرية أساسية مثل حرية المصريين في التنقل، وبين أي رخصة من الرخص التي تتحكم فيها الإدارة بسلطة تقديرية، فهو مما يتجاوز بالسلطة التقديرية حدود الدستور، ولو أن المحكمة العليا أرادت عدم التقييد بهذا الاتجاه فقد كان أولى بها أن تضيق من سلطات الإدارة في مجال الحريات فلا تجيز تصرف الإدارة في منع سفر المصري إلى الخارج إلا لسبب خطير تتناسب خطورته مع أهمية الحق الدستوري الذي تعطله، لا أن تعتبر المنع من الأمور المتروكة لتقدير الإدارة حسبما تراه متفقاً مع الصالح العام، ولئن بدا أن الفارق بين وجهتي النظر السابقتين غير كبير، فالأمر على خلاف ذلك فعلاً، فالأخذ بوجهه النظر السائدة في القضاء الإداري الأجنبي يجعل زمام الدعوى والرقابة عليها على يد القاضي إذ هو الذي يقدر ما إذا كان السبب الذي تتذرع به الإدارة من الخطورة بحيث يسوّغ تعطيل حرية الانتقال، أما وجهة نظر المحكمة العليا فمن شأنها - وهي تعتبر حرية الانتقال من قبيل الرخص التي تتحكم الإدارة في منحها أو منعها - تجريد القاضي من حقه في مراقبة أسباب القرار وتقدير الحالة المبررة لمسلك الإدارة في منع السفر، ما دامت قد عولت على تقدير الإدارة حسبما تراه متفقاً مع الصالح العام، ومثل هذا المنحى يستبعد عملياً أي رقابة قضائية على تصرفات الإدارة في هذا المجال، ولقد كان اتجاه المحكمة بخصوص سلطة الإدارة بالنسبة لمد إقامة الأجانب مؤكداً هذا الإطلاق. وقد حكمت محكمة القضاء الإداري في مصر

١- حكم محكمة القضاء الإداري في ٢٠ / ١٢ / ١٩٥٥، ق ٢٤٢٠ س ٦، مجموعة السنة العاشرة، ص ٩٨.

١٢ / ٦ / ١٩٥٢ بمنح تعويض عن تقييد الحرية الشخصية لأحد المواطنين بمنعه من السفر والامتناع عن تسليم جواز سفر^(١).

والقرارات التي تمس ممارسة الحريات العامة أو تمس الحرية الشخصية مستعجلة، ويجوز طلب وقف تنفيذها عند الطعن بالإلغاء، لأننا في هذه الحالة أمام نتائج لا يمكن تداركها إذا ما قضي بعد ذلك بإلغاء القرار كأن يكون الطعن متعلقاً بقرار صادر بحرمان طالب من أداء الامتحان أو بهدم منزل أثري أو بإلغاء منحه دراسية أو منع مريض من السفر للعلاج أو منع اجتماع بمناسبة معينة وبصفة عامة القرارات كافة التي تعطل ممارسة الحريات العامة أو تمس الحرية^(٢).

وقد أقر القضاء الإداري العربي باستثناء القرارات الفردية المستمرة من قاعدة الاستقرار المطلق ومن أحكام محكمة القضاء الإداري المصرية حكمها الصادر في ١٩٥٩/٦/٢٠ المتضمن:

حيث علم المدعي بقرار الحكومة برفض الترخيص له بالصعود إلى البواخر، وظل يتظلم بالطريق الإداري حتى أيار ١٩٥٨ ولم يرفع دعواه إلا سنة ١٩٥٨ أي بعد فوات مواعيد الطعن فلما دفع بعدم قبول الدعوى لهذا السبب رفضت المحكمة قبول الدفع مقررّة أن المدعي إنما يطعن في امتناع الجهة الإدارية عن الترخيص له بالصعود إلى البواخر وهذا الامتناع هو قرار إداري مستمر ويتجدد عند تقديم كل طلب بالترخيص^(٣).

البند الثاني - القيود على حرية التنقل والإقامة والمرور في حال الطوارئ:

لا شك إن الشرعية تتمدد وتقلص وتشد وتبسط وتنكمش حسب الظروف فما هو سار ومطبق في الظروف العادية لا يجوز تطبيقه في حال الظروف الاستثنائية كالحرب والضرورة واضطراب الأمن الخ...

وقد عرف بعضهم حالة الطوارئ بما يلي:

إنها تدبير قانوني مختص لحماية كل أو بعض أجزاء البلاد ضد الأخطار الناجمة عن العدوان المسلح^(٤)...

١- د. سليمان محمد الطماوي: الوجيز في القضاء الإداري، القاهرة سنة ١٩٧٠ دار الفكر العربي ص ٧٧٦.

٢- حكم المحكمة الإدارية العليا في مصر ١٩٦٦/١١/١٢، ق ٤٤٢، س ١١ مجموعة السنة الثانية عشرة ص ١٦٢.

٣- د. سليمان محمد الطماوي الوجيز في القضاء الإداري ص ٧٧٦ سنة ١٩٧٠، القاهرة ١٩٧٠، دار الفكر العربي وانظر حكم محكمة القضاء الإداري في مصر ٩٥١/١٢/١ و ٩٦٠/١٢/٦.

٤- د. عبد الإله الخاني: نظام الطوارئ والأحكام العرفية ٩٧٤ نشر بقرار مجلس فرع دمشق لنقابة المحامين بسورية ص ٢٥.

أما الحالات الاستثنائية التي يمكن للضابطة أن تحد هذه الحرية ، فهي فيما يتعلق بالبغاء pratitution. وتطلق النصوص يد الضابطة في مراقبة سلوك البغايا من الناحية الصحية وإخضاعهن للتصريح المسبق عن محلات إقامتهن وحين تبديلها كما لها أن تحدد أماكن وقوفهن وتقلهن ، على أن هذا الحق معترف به للضابطة بالإجماع أثناء فترة الحرب والطوارئ واضطراب حيل الأمن.

ففي الحالة الأخيرة تستطيع الضابطة أن تفرض على البغايا إقامة معينة وأن تفتش مساكنهن حين الضرورة ، وقد تبلغ هذه التدابير في حدها الأقصى منعهن من مزاوله هذا العمل... وفترة أخرى أطلقت يد السلطة الضابطة في الحد من حرية إقامتها وتقلها هي فئة العجور والبدو حيث ألزم أفرادها بحمل دفتر دائم يحمل تسجيلاً لتنقلاتهم مصدقاً من رئيس بلدية المنطقة التي يحلون بها عند حلولهم وعند ترحالهم ، وهم خاضعون أثناء الحرب والطوارئ إلى تدابير التجميد في مكان تحدده لهم الضابطة ، أما الكحوليون فيستهدفون للتدابير الحادة من الحرية في كل حال ويودعون المصححات وإن كانت التدابير التي يستهدفون لها لا تصل إلى الحد الذي يعامل به المجانين الخطرون.

ولا ريب أنه في الحالات العادية يلحق عيب عدم المشروعية كل تدابير تقوم به الضابطة للحد من حرية الإقامة والتنقل والمرور في أماكن أو أوقات معينة ، وتقتصر التدابير الحادة من الحرية على حالات استثنائية وتأتي معاملة البغايا والعجورين بالتدابير المسموح بها بموجب المرسوم التشريعي / ٥١ / من أنهم وسط صالح لزرع عناصر التجسس والتخريب. على أن فرض التدابير الآيلة إلى تقييد حرية الأشخاص في الإقامة والتنقل والمرور في أماكن وأوقات معينة ، ليس مجرداً عن القيود والضوابط فما زال محاطاً بضوابط متعارف عليها وهي^(١) :

١- لا يسوغ للسلطات العرفية تقييد حرية كل الأشخاص في الإقامة والتنقل والمرور في كل مكان كل وقت فمثل هذا التدبير يعني السجن والسجن. من طبيعة عقابية ولا عقاب بلا نص ، وتأسيساً على ذلك يجوز تقييد هذه الحرية بعض الوقت في كل مكان وكل الوقت في بعض الأمكنة.

٢- لا يسوغ للسلطات العرفية تقييد هذه الحرية لبعض الأشخاص - ولو كان واحداً - في الإقامة والتنقل والمرور في كل مكان كل وقت ، لعللة ذاتها.

١- د. الخاني: نظام الطوارئ ص ٢٥٨.

إذاً لا يغرب عن البال أن تدابير السلطات العرفية تدابير احتياطية لحماية النظام العام والأمن، أما فيما يتعلق بتوقيف المشتبه بهم أو الخطرين على الأمن والنظام العام توقيفاً احتياطياً، فليثنى كان النص جاء مطلقاً إلا أن هناك بعض الضوابط وهي:

أ- إن النص اشترط للتوقيف أن يكون هناك اشتباه بهم، والاشتباه لا يكون شفاهاً أو قائماً في الذهن، بل لا بد أن يكون على الورق: هاتف مسجل صدر عن المشتبه، خطاب منه أو من شخص يخاطبه أو برقية أو ضبط من المخبرات.

فالاشتباه سابق للتوقيف ولا يكون لاحقاً له ولا شفهيّاً أو ذهنياً إذ لا بد من الثبوت، ولكن يكفي أن يكون الثبوت إدارياً أي بضبط إداري.

ب- المفكرون أو الكتاب لا يكونون مشتبهاً بهم إذا بقي إنتاجهم داخل الحدود لأن هناك وسيلة غير التوقيف تنزع عنهم صفة الاشتباه أو الخطر، وهي في الفقرة (ب) من المادة الرابعة: مراقبة الرسائل والمخابرات والصحف والنشرات والمؤلفات، ولا يؤخذ الأمر على ذهنيته طالما لم تتعد حدود جسمه، وعلى ذلك يشترط في الاشتباه أن تكون الفعالية الموجبة للشبهة مقرونة بالعلنية.

ج- يكفي في المشتبه به أن يكون مشتبهاً به ولا يشترط أن يكون خطراً لأن التدبير هنا وقائي بخلاف الخطر فإن التدبير بالنسبة إليه قمعي، فالخطر هو ذو الفعالية المحققة، بينما المشتبه به ذو الفعالية المحتملة المستترة.

د- يجب أن يكون التوقيف احتياطياً، والاحتياط هنا يحتمل معانٍ متعددة:

١- يمكن الالتجاء إلى التوقيف طالما لا توجد هناك وسيلة أخرى لدفع الخطر.

٢- يمكن الالتجاء إلى التوقيف طالما أن السلطة العرفية قد استفدت كل الوسائل الأخرى.

٣- يمكن الالتجاء إلى التوقيف إذا كان الطرف الذي استلزمه ما زال قائماً.

٤- هذا التوقيف احتياطي أو من طبيعة موقوتة فإذا زال الطرف الذي استلزمه وجب إنهاء التوقيف.

٥- إن التوقيف يجب أن يقترن بتحقيق ولو بتحقيق إداري لأن التوقيف هنا

فيه تنكب عن الطريق القانونية والقضائية فلا ضرورة للاستحصال

على إذن النيابة، لهذا يكفي فيه أن يقترن بتحقيق إداري أو أولي^(١) :
enquet officieuse

ولا ضرورة للتحقيق القضائي: enquete officelle.

والذي يقال في تحديد حرية الأشخاص وتوقيف المشتبه بهم والخطرين يمكن أن

يورد بصدد تحري الأشخاص والأماكن في أي وقت.

فلا موجب هنا للاستحصال على إذن النيابة ولا مراعاة أوقات التحري المنصوص

عليها في قانون الأصول الجزائية.

غير أن إباحة تحري الأشخاص والمساكن لا يعني إعفاء الضابطة من القيود الواردة

في القواعد العامة الناظمة لهذا التحري.

فالظروف الاستثنائية القائمة في حال الطوارئ لا ترد إلى تدبير الإدارة الذي فقد

مشروعيته لدى مخالفته هذه القواعد العامة، هذه المشروعية التي تجعله بمنجاة من الإلغاء

فما زال يشترط في التدبير أن يتجرد عن عواهنه، وهي بالنسبة لتحري المساكن:

١- اللجوء إلى العنف أثناء تحري المساكن.

٢- عدم إفساح المجال الكافي للإنسان حتى يتهيأ وخاصة النساء.

٣- مس المقدسات إلا في حالة الاشتباه.

٤- عدم مراعاة حالة المريض والعاجزين والأطفال.

٥- استمرار التحري طوال الليل.

والتحري يشترط فيه الاشتباه فإذا انتفى معه جواز التحري وطلب الهوية الشخصية،

وكل تحر دون اشتباه موجب للمسؤولية الشخصية، وكل ضبط ينظم بهذا الشأن

ولا يستد فيه رجل الضابطة إلى وجود الشبهة باطل لا يعمل به.

وفيما يتعلق بصلاحيات السلطات العرفية بتكليف أي شخص بتأدية أي عمل من

الأعمال يرد عليها القيدان الآتيان^(٢).

الأول - أن يكون هذا العمل مما يتصل بحالة الطوارئ كفتح الطرقات التي

تساعد على الدفاع أو إزالة آثار الحالة الطارئة التي نشأت مهما كانت نوعية تلك

١- د. عبد الإله الخاني: نظام الطوارئ ص ٢٥٩.

٢- المرجع نفسه، ص ٢٦١.

الحالة بإقامة مصنع جليد مثلاً ليست من المهمات التي تتصل بقيام حالة الطوارئ، والتكليف دون قيام صلة السببية المذكورة معناه التسخير والتسخير ممنوع في القواعد الدستورية، ومن توابع هذا القيد أن يكون التكليف مأجوراً لئلا ينطوي على التسخير.

الثاني - أن يتناسب العمل مع الطبيعة البشرية للجنس المكلف بالعمل، فلا يسوغ والحالة هذه أن تكلف المرأة بتكسير الأحجار المخصصة بتعبيد الطريق المزمع فتحها ومن الطبيعي أن يتوقف التكليف بتوقف حالة الطوارئ ولا يجوز أن يستمر^(١).

ولقد أتيح لمحكمة القضاء الإداري في سوريا أن تحكم في الموضوع في الدعوى التي أقامها محمد بن إسماعيل شهود أمام محكمة القضاء الإداري طاعناً بالقرار الصادر عن محافظ حمص رقم ٧٩٢ تاريخ ١٠/٢٩/١٩٦٢ المتضمن فرض العمل الإجباري على أهالي قرية جب البستان التابعة ناحية شين لفتح الطريق الواقع ضمن قريتهم.

وقد طلب المدعي إلغاء القرار المشار إليه بحجة أنه مخالف لشرعة حقوق الإنسان وللمبادئ الدستورية والقانون، فضلاً عن أنه صادر عن سلطة غير مختصة، وقال إن تنفيذه يحدث ضرراً بالغاً به لا يمكن تلافيه.

ونتيجة المحاكمة قررت محكمة القضاء الإداري بتاريخ ١٧/١/١٩٦٥ قبول الدعوى شكلاً وموضوعاً وقضت بإلغاء القرار المطعون فيه باعتباره مشوباً بعيبي عدم الاختصاص ومخالفة القانون لأن المادة ٢٩ من دستور عام ١٩٥٠ والمادة الثانية من المرسوم التشريعي رقم ١٣٣ لسنة ١٩٥٢ لا تجيزان فرض العمل الإجباري إلا بقانون وقد ألغت المحكمة الإدارية العليا بتاريخ ٢١/١٠/١٩٦٦ هذا الحكم متبينة حجة الإدارة الطاعنة فيه بقولها إن الفقه الإداري قد استقر على أن توفر المصلحة الشخصية لطالب الإلغاء شرط أساسي لقبول دعواه، كما نصت المادة ١٢ من قانون مجلس الدولة على ذلك المدعي المطعون ضده لم يكلف شخصياً بالعمل الذي قضى به القرار المطعون فيه، ولم يمس هذا القرار مصلحة المدعي الشخصية^(٢).

١- د. عبد الآله الخاني: المرجع السابق، ص ٢٦٣.

٢- المرجع السابق، ص ٢٦٣.

المطلب الخامس - حرية تكوين الجمعيات:

وسلطة الإدارة على حرية الجمعيات سواء من حيث إنشائها أو إنهائها.

أ- فمن حيث الإنشاء نجد أن التنظيمات التشريعية في مختلف الدول (سواء في إنجلترا أو في فرنسا) من الاتساع والشمول والتعطيل، بحيث يصعب القول بأن نظام هذه الحرية هو مجرد نظام إخطار، وإنما هو نظام ترخيص بالفعل.

ذلك أن تخويل جهة الإدارة سلطة تقديرية في منح الأهلية القانونية الخاصة للجمعيات يمكنها من أن تتحكم في أمورها دون أن تخضع لرقابة فعالة من جانب القضاء.

وفضلاً عن ذلك فالإدارة تمارس بالنسبة للجمعيات سلطة واسعة للغاية خلال حياتها.

ب- وأما من حيث الحل فإن النظم القانونية تتفاوت فيما بينها في الأسلوب الذي تتجه في حل الجمعيات ففي النظام الإنجليزي لا تخضع قرارات الحل لأية رقابة قضائية، بينما في فرنسا تخضع هذه القرارات - التي تصدرها استثناء جهة الإدارة - لرقابة القضاء.

وأياً كان الأسلوب الذي يتبع فإنه يلاحظ أن حماية النظام الاجتماعي أو السياسي تشكل مركزاً هاماً في التشريعات التي تبيح حل الجمعيات، وإن كانت هذه الحماية تتخفى وراء عبارات واسعة وغامضة مثل: «مخالفة غرض الجمعية للقوانين والآداب العامة». وقد كان المشرع الفرنسي في القانون الصادر سنة ١٩٣٦ أكثر تحديداً بالنسبة للجمعيات التي يجوز حلها إدارياً، وهي الجمعيات والمنظمات التي تحرض على المظاهرات المسلحة في الشوارع والتشكيلات العسكرية، والجمعيات التي يكون غرضها المساس بسلامة أرض الوطن أو التي تحاول تغيير الشكل الجمهوري للحكومة بالقوة، في حين أن التشريع الذي صدر في عهد الاحتلال الألماني لفرنسا استعمل عبارة مرنة للغاية هي عبارة مخالفة أغراض الجمعية أو تصرفاتها للمصلحة العامة للدولة *interet general du pays*^(١).

١- تراجع في تفصيل هذه الموضوعات مؤلف burdeau في الحريات العامة ص ١٦١ - ١٦٥.

المطلب السادس - حرية عقد الاجتماعات العامة:

ويتفاوت وضع حرية الاجتماع في الديمقراطيات تبعاً لطبيعة وضعها الدستوري.

١- ففي النظام الإنجليزي لا تعتبر حرية الاجتماع حرة قائمة بذاتها وإنما هي تابعة من الحرية الشخصية التي نجد مصدراً لها الشريعة العامة.

٢- وفي النظام الأمريكي اكتفى بالنص على حرية الاجتماع في الدستور، وقد أضفى عليها التعديلات الدستورية الأولى والرابع عشر الحماية الدستورية نفسها التي أضفها على حرتي الرأي والعقيدة فحظر على المشرع المساس بها، وربما كان السبب في الجمع بين حرتي الرأي والعقيدة وحرية الاجتماع، أن الحرية الأخيرة كانت في تقدير واضعي الدستور الأمريكي وسيلة من وسائل استعمال حرتي الرأي والعقيدة.

٣- ومن النظم الديمقراطية ما لا ينص على حرية الاجتماع في الدستور، وإنما يفرد لها قانوناً خاصاً مفصلاً.

استلزام الترخيص في عقد الاجتماع: إذا كفل الدستور حرية الاجتماع - وسواء أصدر بذلك تنظيم تشريعي أم لم يصدر - فالمفروض أن اعتراف الدستور للمواطنين بحق الاجتماع يكفل ممارسة هذه الحرية غير معلقة على ترخيص من جانب الإدارة، وإن كان ذلك لا ينفي على الإطلاق وجوب إخضاعها لنوع من التنظيم يستهدف كفالة الأمن والنظام.

ولذلك تكاد تشترك الديمقراطيات في خصائص هذا التنظيم الذي يفرض الإخطار بمكان عقد الاجتماع وزمانه دون أن يتجاوز هذا التنظيم غايته وحدوده بحيث يفدو متسعاً لأكثر من الأخطار، ويفرض تسليطاً إدارياً حقيقياً على الحرية، يجعل من كلمة الإدارة القول الفصل في ممارسة هذه الحرية.

غير أن الوضع الفعلي لحرية الاجتماع يكذب وضعها الدستوري حيث صارت ممارسة هذه الحرية - في معظم الديمقراطيات - معلقة على مشيئة الإدارة، وقد تحقق هذا الوضع الذي جرد حرية الاجتماع من صفتها الدستورية نتيجة استخدام الإدارة للسلطة البوليسية استناداً لأمرين:

أولهما: احتكار الإدارة الفعلي للاماكن العامة واستخدام سلطتها في الحيلولة دون عقد أي اجتماع لا ترضى عن أغراضه باعتبارها المالكة لهذه الأماكن.

ثانيهما: تتدرج الإدارة باعتبارها الأمن والنظام العام لتعطيل حرية الاجتماع، والأمر الأول أدخل في عملية الموازنة بين أوجه استخدام «المال العام» وممارسة الحريات العامة منه في عملية الموازنة بين السلطة البوليسية بمعناها الضيق وبين ممارسة الحريات.

أما الأمر الثاني، فهو داخل في صميم السلطة البوليسية لأنه يتصل بسلطة الإدارة في منع عقد اجتماع ما بحجة توقي الإخلال بالأمن.

ولقد كانت أهم القيود التي فرضت على حرية الاجتماع اشتراط الحصول على ترخيص قبل عقد الاجتماع، وقد تفاوتت النظم في تطبيق هذا الشرط.

١- فمنها ما نص صراحة على اشتراط الترخيص. وقد كان نظام التراخيص متبعاً في ولايات أمريكية كثيرة، وكان القضاء يؤيد الإدارة في عدم إعطاء تراخيص حتى عندما كان يتحدى بأن الرفض كان تعسفياً، وقد هدمت المحكمة الأمريكية العليا هذا التقليد في قضية *hague* مؤكدة أن نظام التراخيص يناهض الدستور بما يفرضه من قيد سابق على حرية الاجتماع.

غير أنه يبدو أنه في الحالات التي اعتبرت فيها اللوائح عقد الاجتماع دون ترخيص جريمة أقرت المحكمة الأمريكية العليا ضمناً نظام التراخيص إذ تضمنت معايير مرسومة بدقة ومحددة ومعقولة يجب على الموظفين الذين يمنحون التراخيص اتباعها، ...

وقد حكمت المحكمة العليا على جهة الإدارة بأن رفضها كان ينطبق بتمييز غير مبرر... في منحها الرخص، فضلاً عن أنه كان يتضمن إنكاراً لمبدأ المساواة في الحماية القانونية في ممارسة حريتي القول والدين اللتين يحميهما التعديلان الدستوريان الأول والرابع عشر^(١).

٢- ومن النظم ما يشترط الإخطار عن الاجتماع، غير أنه ينتهي في التطبيق العملي إلى أن تخضع حرية الاجتماع إلى ترخيص حقيقي، وهذا هو ما انتهى إليه بالفعل وضع حرية الاجتماع في فرنسا.

1- Pritchett: civil liberties and the vinon court

الرقابة على دستورية القوانين: الدكتور أحمد كمال أبو المجد ١٩٦٠ ص ٣٩٦ - ٣٩٨.

ثانياً- سلطة الإدارة في منع الاجتماع قبل عقدة:

على أن أخطر ما تتعرض له حرية الاجتماع ليس هو الترخيص فحسب، وإنما سلطة الإدارة في منع الاجتماع قبل عقدة بحجة توقي إخلال بالأمن إما نتيجة الأقوال التي تبدى أو نتيجة ما يحدثه الاجتماع ذاته من رد فعل يهدد الأمن بالاختلال، وتشريعات قليلة العدد هي التي خولت جهة الإدارة صراحة الحق في منع الاجتماع قبل عقدة⁽¹⁾، إلا أن القضاء في معظم الديمقراطيات قد أقر هذه السلطة الخطيرة رغم عدم النص عليها في قانون.

- ففي إنجلترا: أقر القضاء منع عقد اجتماع عام قبل عقدة بحجة توقي وقوع إخلال بالأمن بإحدى وسيلتين.

وسيلة غير مباشرة حيث يستخدم قضاء الصلح سلطاته في تقييد الأشخاص الراغبين في عقد اجتماع بأخذ موثق عليهم في أن يسلكوا سلوكاً حسناً أو أن يحافظوا على السلم، كما يستطيع القضاء إلزامهم بأن يدفعوا مبلغاً من المال على سبيل الكفالة، ويفعل القضاء ذلك بناء على طلب من جهة الإدارة استناداً إلى أدلة تقدمها إليه تثبت بها أنه لو عقد هؤلاء الأشخاص الاجتماع فسوف يترتب على ذلك إخلال بالأمن، وعندما يرفض راغبو الاجتماع ما يأمر به قاضي الصلح يتعرضون للحكم عليهم بالحبس لمدة لا تتجاوز ستة شهور.

وأما الوسيلة المباشرة في منع عقد الاجتماع توقيماً من إخلال محتمل بالأمن فقد تقرر بالحكم الهام في قضية *dumcan v. jomes* سنة ١٩٣٦.

على أن القضاء الإنجليزي لم يكتف بإقرار هذه السلطة الخطيرة، وإنما هو أقر أيضاً حق البوليس في حضور الاجتماعات ولو عقدت في أماكن خاصة إذا هو توقع حدوث إخلال بالأمن أو حتى وقوع مخالفة للقانون⁽²⁾.

١- ومن قبيل ذلك قانون الاجتماعات للإقليم المصري الصادر سنة ١٩٢٩ فقد سلم لرجال الإدارة المركزية أو المحلية بسلطة منع أي اجتماع «إذا راوا أن من شأنه أن يترتب عليه اضطراب في النظام أو الأمن العام، بسبب الغاية منه أو بسبب ظروف الزمان والمكان الملابس أو بأي سبب خطير غير ذلك».

وقد حرص المشرع المصري في ذلك الوقت على استعمال العبارات المرنة المطاطة التي تستطيع الإدارة التستر وراءها في إهدار حرية الاجتماع ولا شبهة في أن هذا القانون هو أثر من آثار الاستعمار البريطاني في مصر، بل لقد تدخلت فعلاً الحكومة الإنجليزية لمنع إغائه سنة ١٩٢٦.

2- dicy: rhe law of the comstitution keir and Lawson: cases in constitutional law, 2 nd edition.

وفي فرنسا: على الرغم من أن حرية الاجتماع تخضع لنظام الإخطار فحسب، إلا أن القضاء الإداري أقر سلطة الإدارة في أن تمنع ممارسة هذه الحرية توكياً لإخلال بالأمن، وهو لا يعني منع ممارسة الحرية بسبب اضطراب حالة فحسب، وإنما بسبب اضطراب محتمل أو التهديد بوقوعه.

ومن المؤسف أن العدوان القضائي على حرية الاجتماع كان سابقاً على العدوان الإداري عليها الذي تمثل في منشور وزير الداخلية pagomom والذي ادعى أنه صدر تنفيذاً لمرسوم بقانون ٢٣ من أكتوبر سنة ١٩٢٥ بمنع المواكب والمظاهرات في الطريق العام، في حين أنه تجاوز موضوع هذا القانون وعالج حرية الاجتماع مخضعاً لها نظام الترخيص بالمعنى الصحيح^(١).

أما في الولايات المتحدة الأمريكية:

فلئن كانت المحكمة الاتحادية العليا قد أنكرت في قضية hague سلطة الإدارة في منع عقد اجتماع عام، بحجة توكي إخلال بالأمن يحتمل أن يحدث كرد فعل لعقد هذا الاجتماع من خصوم عاقدتي الاجتماع، إلا أن موقفها في أحكام أخرى يدل على أنها لا تمنع في إقرار هذه السلطة في بعض الحالات.

ففي حين سايرت في قضية Chicago termimello. (١٩٤٩) 1 u. s. 337 المبدأ الذي وضعته في قضية hagua، نجد أنها أخذت ضمناً بعكس هذا النظر في قضية feiner (1951) 315 u.s. 340 v. newo york وإن كانت القضيتان اللتان فصلت فيهما خاصتين باجتماع شرع في عقدة، ووجه فيه إلى كل من الخطيبتين تهمة السلوك غير النظامي disorderly conduct^(٢).

والحقيقة أن المطالع للقوانين التي تنظم الحريات في الديمقراطيات المعاصرة سوف يفزع أن يعلم أن الحريات العامة في هذه الديمقراطيات قد صارت معطلة أو شبه مشلولة، وأنها أصبحت في وضعها العملي تناقض أصولها النظرية كحقوق لا مجرد رخص تعلق ممارستها أو انتهاءها على مشيئة الإدارة وحدها.. ومن الأمثلة الصارخة على ذلك:

١- في تفصيل أزمة حرية الاجتماع في فرنسا يراجع: الحريات العامة» تأليف colliard ص ٣٦٨-٣٧١ و «الحريات العامة» تأليف burdeau ص ١٨٨-١٩٠.

2 -Pritchett: civil liberties and the court Vinson P58-63. z. chofee: free speech in united states P422-428.

إن حرية تكوين الجمعيات قد صارت رخصة لاحقاً لكثرة ما فرض عليها من قيود سواء لقيامها أم لممارستها، وإن كان أخطر قيد أصاب نشاط الجمعيات هو إزالة الخط الفاصل بين ما يعد اجتماعاً خاصاً (لا تستأذن فيه الإدارة أو حتى تخطر به) وبين ما يعد اجتماعاً عاماً وما استتبعه ذلك من بسط سلطة إدارية قاتلة لذلك.

وأما حرية عقد الاجتماعات، فلم تعد أحسن حالاً من حرية تكوين الجمعيات سواء أكان ذلك في قيامها أم إنهاؤها، بل ربما كان تطورها في الظروف المعاصرة أكثر لفتاً للنظر، فلقد صارت حرية عقد الاجتماعات العامة مرهونة فعلاً بمشيئة الإدارة وأنها تعقد في أماكن عامة للإدارة عليها سلطة مطلقة، وهي في معظم الأحيان أكثر تأثراً بالاعتبارات السياسية منها باعتبار الأمن في إصدار الترخيص أو الامتناع عن إصداره.

كما وإن مدى حرية الاجتماع صار يتوقف على نظرة المشرع أو القاضي أو رجل الإدارة إلى المنظمة نفسها التي تطالب به، ولذلك لم تعد هذه الحرية حقاً عاماً بل صارت أقرب إلى الحقوق الخاصة أو الامتيازات، فلا تعطى لمن تشك سلطة الحكم في ميولهم السياسية.

أما حرية الصحافة فقد تعددت القيود المفروضة عليها في وجهيها: أي الحرية في إصدار الصحف، أو باعتبارها مظهراً من مظاهر التعبير عن الآراء، ولقد بلغ من تعدي هذه القيود أن صارت هذه الحرية أقرب إلى الأوهام منها إلى الحقائق.

ومرد هذه القيود هو اعتبارات سياسية محضة تتعلق بتأمين السلطة على نفسها حيال المنظمات والجماعات القوية، ولا يستطيع أحد بعد ذلك أن يدعي أن فكرة الحرية لا تزال حسب وضعها الأصلي في الفكر الديمقراطي مع وجود هذه القيود الثقيلة التي تكبلها.

فمن المعلوم أنه لا قيام للحريات في الديمقراطيات إلا بأمرين هما: أن تمارس الحرية دون ترخيص، وأن تؤمن ممارستها إلى المدى الأقصى الذي لا يخل بحريات الآخرين، أو بالأمن، وليس هناك شيء من هذا المعنى المزدوج للحرية في ظل التشريعات الحديثة المنظمة للحرية.

ويهمنا أن نؤكد أن توسع السلطة البوليسية توسعاً بعيداً في الديمقراطيات لم يقتصر على دولة دون غيرها، ولا هو اعتمد على سلطة المشرع فحسب، فالسلطة البوليسية لا تعدم تأييداً من القضاء سواء أوجدت لها سنداً تشريعياً بعيداً أم لم تجد،

ولعل أهم مثل يوضح ذلك توسع السلطة البوليسية في النظام الإنجليزي توسعاً خطيراً، وهذا التوسع يكذب ما ادعى من عصمة هذا النظام من السلطات التقديرية للإدارة وهذه العصمة هي التي زعم «دايسي» أنها تفرق بين نظام إنجلترا الحر ونظم القارة الاستبدادية^(١).

ولقد أتيح للقضاء المصري الإداري أن يصدر أحكاماً عديدة حول الاعتداء على حرية الاجتماع، وأن يبين أن الفعل المادي الذي تقوم به الإدارة يكمن وراءه قرار إداري، وأن هذا القرار له صفة الاستعجال.

من ذلك ما قضت به محكمة القضاء الإداري في مصر في قرارها الصادر في ١٢/٢/١٩٥١ و ٦/٢/١٩٦٨ بأن منع الاجتماع بمناسبة معينة هو قرار حري بالإلغاء^(٢).

ومن الأمثلة التي ساقها الفقه على ذلك حالة ما إذا قامت الإدارة بفض اجتماع عام بذريعة أن انعقاده سوف يؤدي إلى وقوع اضطرابات خطيرة، في هذه الحالة يستطيع القاضي الإداري أن يقوم ببحث ما إذا كان فض هذا الاجتماع يتناسب مع الظروف المحيطة التي أدت بالإدارة إلى ذلك، فإذا ما اتضح للقاضي أن هذه الظروف لم تبلغ حداً يبرر إصدار الإدارة لقرارها بفض الاجتماع قضى بإبطاله لعدم مشروعيته^(٣).

إن حق الاجتماع ليس منحة من الإدارة تمنعها أو تمنحها كما تشاء بل هو حق أصيل للناس اعترف به القانون وأكدته الدستور، ولذا فهو لا يقتضي طلباً من قبل صاحب الشأن، ولا يلزم لنشوئه صدور قرار الإدارة بالترخيص فيه، وإنما هو مستمد من القانون، يجب عليه إن أراد استعماله أن يخطر الإدارة بزمان الاجتماع ومكانه وسلطتها في منع الاجتماع وفي فضه هي سلطة استثنائية، وهي تخضع لرقابة المحكمة لتتعرف ما إذا كان استعمالها مطابقاً للقانون نصاً وروحاً^(٤).

١- د. عصفور: الحرية في الفكر بين الديمقراطي والاشتراكي ص ١٤٨ ويراجع تفصيل غزو السلطة البوليسية للحرية في إنجلترا:

keir and lawson: cases in constitutional law, 2 nd edition 1953 P 400-404. Sir a. demming: freedom under the law P41-44.

٢- وانظر حكم المحكمة الإدارية العليا المصرية الصادر في ١٥/٢/١٩٦٢. وانظر د. عبد الفتاح حسن قضاء الإلغاء، ٩٧٨ ص ٣٦٨.

٣- د محمد إبراهيم عبد العزيز شيحة: أصول القانون الإداري - منشأة المعارف - الإسكندرية المرجع السابق

٤- القضية رقم ١٣٢٠ لسنة قضائية جلسة ٢١ تموز ٩٥١ منشوره في مجموعة مجلس الدولة لأحكام القضاء الإداري المكتب الفني السنة الخامسة المطبعة العالمية سنة ١٩٥١.

بيد أنه تحت تأثير الفكر الاشتراكي ومذاهب التدخل أخضعت الدول المعاصرة الحريات الاقتصادية لتنظيم دقيق وقيود عديدة، تحقيقاً لمبادئ العدالة الاجتماعية، حتى أصبحت هذه الحريات موجهة لخدمة الاقتصاد القومي، ومنظمة في إطار تخطيط عام للنشاط الاقتصادي في الدولة، وأصبح الرأي الغالب اليوم يميل إلى اعتبار هذه الحريات وظائف اجتماعية تهدف إلى خدمة الصالح العام للجماعة أكثر منها حقوق فردية، ولذلك نجد البعض يقرنها بالحقوق الاجتماعية ويسمئها جميعاً بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية^(١).

والتقلب في العيش من أهم وسائل الانغراس والازدهار في الحياة، وكفالة هذا التقلب والسعة فيه من أهم مقومات العيش، وقد عنى القضاء الإداري بهذا المطلب الاجتماعي وصانه وحماه في حدود الدستور وكتلة الشرعية bloc de legalitee.

المطلب السابع - الاعتداء على الحرية الاقتصادية، مسألة التذرع بأعمال السيادة:

كان «النظام العام» موضوعاً لتعريفات عديدة مختلفة، لأنه فهم فهماً متبايناً لا من الناحية التطبيقية فحسب، بل ومن الناحية النظرية (تبعاً لتضييق مداه أو توسيعه). فقد عرفه البعض بأنه استتباب النظام المادي في الشوارع، وعرفه «جوليودي لاموانديير» بأنه مجموع الشروط اللازمة للأمن والآداب العامة التي لا غنى عنها لقيام علاقات سليمة بين المواطنين وما يناسب علاقاتهم الاقتصادية^(٢)...

بيد أن هذا النظام العام يختلف سعته ونطاقه حسب طبيعة النظام السياسي، فهو واسع الامتداد في النظام الشيوعي (حتى يصل إلى حد المصلحة كما قلنا)، وضيق في نظام المذهب الفردي، كما أنه يختلف عن النظام العام الاقتصادي الإسلامي الذي يقوى قوامه إذا ما قيس بالنظام الفردي الحر.

وبصورة عامة نستطيع القول إن النظام العام الاقتصادي يختلف حسب درجة أخذ النظام بفكرة التدخل وبروز دور الجماعة في النظام السياسي، وما من دولة في الظروف

١- راجع: بيردو، الوسيط في القانون العام، ص ٢٨٧ وما بعدها، كوليار، الحريات العامة، ص ٤٢٦ وما بعدها، وانظر د. ثروت بدوي: النظم السياسية، النظرية العامة للنظم السياسية ج ١ القاهرة ١٩٩٤، دار النهضة الحديثة، ص ٣٧٢.

٢- مجلس الدولة الفرنسي: ١٤ / ٢ / ٩٤٥، قضية: bessam المجموعة ص ٣٢.

الراهنة إلا ولها نظرة في النظام العام الاقتصادي الذي يمسك قوامها، ويضفي عليه الصلابة والتماسك وهكذا نصت المادة /٩٧/ من قانون الإدارة المحلية (فرنسا) بأن تتخذ التدابير المناسبة لكفالاته^(١).

وبهذا قضي بأن المحافظ، يستطيع أن ينظم منح مخازن الخبز، وأن يحظر نقله إلى المنازل في نطاق السياسة العامة التقليدية، وأن العمدة يملك لحماية مصالح المستهلكين أن يفرض تدابير ملائمة لمنع نقص المواد الغذائية، وكذلك الارتفاع الوهمي للأسعار^(٢). وقد اعتبر مشروعاً الأمر الصادر من عمدة منتجي اللبن بأن يزودوا دورياً أسرة بكمية محدودة من اللبن بالتسعيرة، وكان هؤلاء المنتجون قد رفضوا تزويدها باللبن^(٣).

وهذا ما يجعلنا نشير إلى وجود نظام عام اقتصادي تحدده القوانين أو يحاول القضاء استشرافه ووضع أطره، وضبط قيود التعاقد ونظمه، وهذا ما نراه في حكم مجلس الدولة الفرنسي الصادر في ٢٠/١٢/٩٥٧ بتأييد قرار يحظر بيع المجلات المثيرة للجنس pornographique^(٤).

ولقد عرضنا سابقاً إلى محاولات الإدارة إضفاء سمة أعمال السيادة تهرباً من مسؤوليتها القانونية ونجد تطبيق ذلك واضحاً في مكان الحريات الاقتصادية، وهذا المجال الذي نتقري خطواته (الحرية الاقتصادية) ليس شحيحاً أو غريباً عن هذا الموضوع، وقد طرح على القضاء الإداري المصري فيما يتعلق بتفتيش السفن وضبط غنائم الحرب، واستطاعت المحكمة الإدارية العليا المصرية أن تميز بين عملية تفتيش السفن في ذاتها أو ضبط الغنائم أوقات الحرب، وبين الأخطاء التي ترتكبها الإدارة في بيع تلك الغنائم بعد مصادرتها، فهذه الأعمال تسأل عنها الإدارة لا سيما إذا كانت منطوية على الغش^(٥).

بيد أنها اعتبرت من أعمال السيادة الإجراءات التي تتخذها للدفاع عن منتجاتها وماليتها، ومن هذا القبيل دكرينو الصادر في ١٢/٨/١٩١٤ بنفاذ السعر الجبري

١- نفس المرجع السابق، ص ٣٢.

٢- مجلس الدولة الفرنسي: ٩٤٩/١٢/٢٢، قضية: comlemrier ص ٣٢٩.

٣- مجلس الدولة الفرنسي: ٩٥١/٢ /٢٢، قضية edtragues المجموعة ص ٨٥.

٤- د. محمد عصفور: الضبط الإداري، كلية الحقوق، القاهرة الدراسات العليا - ٩٧ ص ١٠٦.

٥- الحكم الصادر في ٢٩/١/٩٥٨ وانظر د. الطماوي: الوجيز في القضاء الإداري، المرجع السابق،

لأوراق البنلتون^(١) وحكم المحكمة الإدارية السورية بحكمها رقم ٥٢ لسنة ١٩٦٤^(٢) بأن القرار الصادر عن وزير الداخلية بإغلاق الحدود يعتبر من قبيل أعمال السيادة وذلك بقولها: «ومن حيث إن موضوع هذه القضية القائم على طلب التعويض عن القرار الذي أحاق بالطاعن نتيجة الاضطراب إلى تخزين البضاعة التي أرسلها من محله من بيروت إلى عمان بطريق مرفأً اللاذقية برسم الترانزيت في سورية، بسبب قرار وزير الداخلية بإغلاق الحدود، وإن كان يتعلق بقرار إداري نهائي، إلا إن هذا القرار إنما يعتبر من أعمال السيادة، مما يجعل طلب إلغائه أو التعويض عنه خارجاً عن اختصاص مجلس الدولة».

وقضت محكمة الأمور المستعجلة برد بطاقة التموين «التي كان ضابط التموين قد سحبها» من صاحبها على أساس أن عمل الإدارة في هذه الحال لم يكن عملاً إدارياً يتمتع بالحصانة المقررة لعمال الإدارة، ولكنه عمل عدواني تعسفي يجوز للحاكم إلغائه^(٣). وليس من أعمال السيادة سحب رخصة بندقية صيد، ولا قرار هدم زريبة، أو إلغاء بلده أو أعمال رجال الري في مقاومة غوائل الطوفان، أو امتناع الإدارة عن إلغاء شهادة الجنسية، أو إحالة أعمال عمدة قرية إلى عمدة قرية أخرى^(٤).

وقد بلغ الأمر في عسف الإدارة - لا سيما العربية - التناول على الحقوق والحريات العامة واللباس تصرفاتها ثوب أعمال السيادة خطأً وخطراً واقتناعاً مع أن عمل السيادة خضع لبلورة وتحديد شديدين من قبل القضاء لا سيما القضاء الفرنسي، فالإدارة لا تزال سادرة في غيها راكمية متن الشطط والغلو متمسكة بتطبيقات نشاز لهذه النظرية^(٥) محاولة تطبيقها حتى على الأمور اليومية العادية من ذلك:

- ١- د. سليمان محمد طماوي: الوجيز في القضاء الإداري ص ٢٩٧.
- ٢- المجموعة ص ٤٤ وانظر د. سليمان الطماوي: قضاء الإلغاء ص ٣٩٥
- ٣- حكم محكمة الأمور المستعجلة تاريخ ١٩٤٤/١٠/٢٤ وتعليق الدكتور محمد فؤاد مهنا عليه بمجلة الحقوق سنة ٢ ص ٣٢٨، وانظر الدكتور محمد فؤاد مهنا القانون الإداري العربي ٩٦٧ منشأة المعارف - أسكندرية ١٠٧٤.
- ٤- د. سليمان محمد الطماوي: الوجيز في القضاء الإداري ص ٢٩٨.
- ٥- نبسط أعمال السيادة فنقول بأنها: علاقة الحكومة بالبرلمان - العلاقة مع الدول الأجنبية - أعمال الحرب - بعض التدابير المتعلقة بالأمن الداخلي والخارجي انظر د. مصطفى أو زيد فهمي القضاء الإداري ومجلس الدولة ص ٢٧١.

الفصل الرابع

النهضة العربية الإسلامية «الثالثة»

ومسألة استشراق روية حضارية

عربية إسلامية

تمهيد عام

استشهدنا برأي دوتوكفيل المدللة بأن مغامرة الروح البشرية (التعبير لهيغل) آخذة بالصعود وأن رجحان كفة الميزان لصالحها، وفي هذا الصدد يوضح الدكتور وجيه كوثراني^(١) خصائص القسّمات الحضارية العالمية:

١- نزوع إنساني نحو الاكتفاء الذاتي والعيش الكريم، فرداً وجماعة، الأمر الذي يتطلب استثماراً جيداً للثروة وتوزيعاً عادلاً لها، وتكافؤاً في فرص التحليل العلمي وتراكم الخبرات على مستوى الأفراد والجماعات والعالم.

٢- نزوع إنساني نحو الحرية، حرية الفرد والجماعة، الأمر الذي يتطلب الصيانة لحقوق الإنسان والجماعات وحرّيتها في تقرير المصير الثقافي والفكري والسياسي.

نزوع إنساني نحو المساواة على مستوى الأفراد والشعوب والقوميات والأمم، الأمر الذي يتطلب صياغة جديدة لعلاقات متساوية بين الدول والأمم والقوميات والحضارات والأديان، مما يتطلب إنهاء الهيمنة والاستقطاب الأحادي أو الثنائي.

لكن ماذا يمكن أن يحمله مشروع نهوض عربي - إسلامي راهن؟
سينصرف تحليلنا إلى البحث عما يلي:

١- توجهات النهضة العربية الإسلامية الراهنة.

٢- موقف هذه النهضة من الثنائيات المتجادلة.

٣- عناصرها.

٤- ما العمل.

١- ورقته المقدمة: إلى ندوة «تجديد الفكر الإسلامي: نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر» التي نظمتها مجلة رسالة الجهاد في مالطا، ١٥ - ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩، وقد نشرتها مجلة المستقبل العربي ببيروت، عدد ١٣٧ - ١٧ / ٩٩٠ ص ٢٦.

توجهات النهضة العربية الراهنة

قدم الدكتور وجيه كوثراني مراجعة نقدية للأزمة الثلاثة التي مر بها مشروع النهضة العربية الإسلامية^(١). تقسم بما يلي:

- ١- زمن المصالحة بين الليبرالية والإصلاحية الإسلامية.
 - ٢- زمن المد القومي.
 - ٣- زمن الصحوة الإسلامية.
- وذكر أن أيًا من هذه المشاريع لم يحمل كل هذه التوجهات والقسمات الحضارية مجتمعة، بل انفرد في التركيز الأحادي على جزء من هذه التوجهات وأغفل الأجزاء الأخرى، أو اعتبرها ثانوية أو سلبية.
- جرى التركيز في زمن الليبرالية والإصلاحية الإسلامية على البرلمانية حتى أضحت «ديوانية رجعية».

وجرى التركيز في المشروع القومي على الاشتراكية حتى أضحت بيروقراطية دولة. وجرى التركيز في العمل الإسلامي على «الأصالة الثقافية» حتى أضحت إدعاءً نرجسياً. والأخطر أن أيًا من هذه المشاريع لا يعترف لسابقه بفضل، حتى بدأ أن كل مرحلة تكاد تبدأ من الصفر^(٢).

لقد تجاذب النهوض العربي الإسلامي استقطابان^(٣):

أ- استقطاب يركز على الثورة والعمل السياسي اليومي الدائم والمستمر، ولهذا التوجه منطقه ومبرراته وتحليلاته التي يمكن أن نقرأها عبر مفاهيم

١- وجيه كوثراني «ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية» المستقبل العربي السنة ١١، العدد ١٢٠ شباط، فبراير ١٩٨٩) ص ٤- ٢٥. وقد قدمت المراجعة النقدية إلى ندوة الدين والتدافع الحضاري التي تنظمها رسالة الجهاد.

٢- مجلة المستقبل العربي عدد ١٣٧ / ٩٩٠ ص ٢٧.

٣- د. الكوثراني: مجلة المستقبل العربي عدد ١٧ / ٩٩٠ ص ٢٨.

يزخر بها «خطاب الثورة»، التشديد على الجهاد والرفض والمواجهة، والكفاح المسلح، واستخدام العنف الثوري في مواجهة العنف الإمبريالي... الخ كما أن لهذا المنطق مبرراته التي تستقى من التجارب التاريخية، كما أن له رؤيته التاريخية والمستقبلية التي تستلهم الثورات من التاريخ الإسلامي وتطلع نحو استمرار الثورة حتى التغيير الشامل، وأحياناً حتى الحلم بتغيير العالم.

ب- استقطاب نحو منهج يركز على بناء الدولة العصرية القوية، ولهذا التوجه منطقته الذي نقرأ تعابيره في خطاب الدولة، وما يزخر به هذا الخطاب من مفاهيم الإنماء والمعاصرة والتحديث، كما أن لهذا المنطق مبرراته المستقاة من التجارب التاريخية التي أثبتت أهمية المؤسسات والأجهزة والإدارات والخطط والبرامج في الخروج من حالات التأخر والجمود الحضاري.

وله أيضاً رؤيته التاريخية المستقبلية التي تدعو للاقتداء بالتجربة التاريخية العالمية، أو للانخراط حاضراً ومستقبلاً في النظام العالمي القائم، سواء لجهة التمثل بالشرق أو التمثل بالغرب، أو التآرجح بين النموذجين والمعسكرين.

ولا شك أن هذين التوجهين يحملان عنصر التداخل والتشابك على مستوى القوى السياسية والأحزاب والنخب والكتل الحاكمة، فبعض هذه القوى كانت تقول بالثورة وانتهدت إلى السلطة وغرقت في خطاب الدولة وتوجهاته، وبعضها فهم الثورة من خلال مصالح الدولة.

ولما كانت الدولة في التجربة العربية - الإسلامية، العربية والإسلامية قد أضحت دولة قطرية فإن اختلاط المنظور القطري والقومي والإسلامي أضحى اختلاطاً يشوبه الكثير من التوظيف السياسي لمصالح هذه الدولة القطرية، إذ أضحت الإيديولوجيا القومية والإسلامية، إيديولوجيات دول، أقطار تعبر عن مصالح قطرية في غالب الأحيان، وإن كان خطابها خطاباً «قومياً» أو «إسلامياً».

والرؤية المتجاوزة لهذا الواقع، تدعو لإعطاء الأولوية لتحقيق هذه النزعات الإنسانية الثلاث، والتي يمكن تلخيصها بكلمات ثلاث: «حرية، عدالة، مساواة» وإعطاء أولوية تحققها في حقلي الثورة والدولة معاً، في النظرية والتطبيق، وفي القطر والأمة على حد سواء، وعلى مستوى الفرد والجماعة معاً...

لكن ما مقومات هذا التوجه النهضوي العربي الإسلامي؟

أطراف المشروع العربي - الإسلامي^(١):

أمامنا ثلاثة أطراف هي: الثورة بما هي طموح تغيير، الدولة بما هي ضرورة اجتماعية للإنسان، الإنسان بما هو عنصر الفعل والانفعال المتجاذب في هدف التغيير والإصلاح (الثورة)، الوسيلة والغاية معاً، وكيف يمكن أن يعطي هذا الإنسان ٩٩

أ- على مستوى الثورة: كثيراً ما يقع أهل الثورة في أشكال من الرفض العدمي، أو المسلك النخبوي الاستبدالي والحزبي، وذلك على حساب نظام الجماعة ومصالحها، وعلى حساب شورية الأمة وشرعيتها، بل أكثر من ذلك تتحول الثورة من مبررات قيامها في سبيل الحرية والعدل، إلى حالة من رد الفعل النقيض لشعارها، فإذا بأهل الثورة يتحولون إلى نخبة، تتكلم باسم الأمة، فتستبدلها بحزبها وتحل محلها بمحازبيها.

ويتساءل المرء كيف يمكن أن ينجم مشروع عربي إسلامي في ظل افتقاد أصحاب التغيير المصدقية مع النفس قال تعالى: «...إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...»^(٢).

فالتغيير يبدأ من الأشياء الصغيرة إلى القضايا الكبرى، ولعل هذه السمة هي أولى القسمات الحضارية التي لا بد منها كمنطق لأي مشروع عربي إسلامي، إذ عبر هذا التغيير الذي يعتبره الإسلام جهاداً أكبر، تتجدد قيمة أساسية من قيم الإسلام في عصر يحتاج إلى شجاعة مع النفس أكثر من أي شجاعة أخرى.

ومن الدلالة بمكان أن نتذكر مع مالك بن نبي - رحمه الله - موقف غاندي الشهير عندما ربط أهلية الهند للاستقلال بتغيير اجتماعي مسلكي بسيط عبر عنه بقوله: «لا تستحق الهند حقها في الحرية طالما كان السائر على الرصيف في شوارع مدنها مثل بومباي معرضاً للبصق من شباك فوقه»^(٣).

ب- على مستوى الدولة: كثيراً ما يقع أهل الدولة في أحادية الرأي والمسلك، فيجمع الاختلاف في المجتمع قمعاً، بدل أن يحل حلاً، إذ فهم التوحيد على أنه أحادية في علاقة الدولة بالمجتمع، مع أن التوحيد قائم على التعدد والكثرة، وفهمت ضرورة الدولة والسلطان، من أجل ضبط تناقضات المجتمع وغرائزه وتجنب الفتنة بين أفرادها

١- د. الكوثرائي: المرجع السابق، عدد ١٣٧ / ٩٩٠ ص ٢٩.

٢- سورة الرعد: الآية ١١.

٣- مالك بن نبي: شروط النهضة المرجع السابق، ص ٢٣.

وجماعاته، ضرورة قسرية مبررة للاستبداد، مع أن الضرورة لا تنفي الحوار والجدل، حتى النبوة القائمة على الوحي الإلهي التزمت منهج الحوار والجدل وسلكت مسلك الكرامة الحسنة والطيبة، والقول اللين.

فهو يمكن أن يحمل مشروعا الحضاري - الإسلامي، فهما مختلفا لمسألة الدولة، فهما مغايرا لمفهوم الدولة السلطانية في تراثنا، ولمفهوم الدولة البيروقراطية الحديثة في حاضرنا؛ هل يمكن أن تتوازن العلاقة بين الدولة والمجتمع في صيغة مؤسسات لا يطغى فيها المجتمع بتناقضاته وبتوجهاته وباختراقاته وبفرائزه المختلفة على الدولة، فتفجر الأمة أو الجماعة أو الوطن (كما حدث في لبنان)، ولا تطغى فيها الدولة بـ «وحدانيته وقسريته».

ج- على مستوى الإنسان وحقوقه: نستعيد نصوصا وسيرا وآيات وأحاديث في مباراة بين تاريخنا وتاريخ الغرب، فنشعر بالزهو والراحة أن يسجل تراثنا الإسلامي نقاطا على التراث الغربي المملوء حقدأ ودمأ وعنفأ، وفتناسى أن تفارق بين قيمة الإنسان في مجتمعاتنا ومجتمعات الغرب المعاصرة.

ولعل الزهو ينسينا السؤال: كيف تتجدد قيمة العمل في الإسلام على مستوى الفرد والجماعة؟ في مرحلة قديمة من التاريخ الإسلامي أضحى العلم والعمل في النظام الحر في والتعليمي الإسلامي فرضأ عباديا أقرب إلى أداء الصلاة، وكان نظام الحسبة الذي هو نظام مراقبة السوق والمجتمع على قاعدة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فريضة كفاية. أما اليوم وإذا استثنينا كتابات ودعوات إسلامية قليلة منها ما كتبه الإمام محمد عبده وحسن البنا، ومالك بن نبي، تحض على العمل وقيمه وأخلاقه من وجهة إسلامية، فإن المشروع الإسلامي المتمثل في خطاب الدولة أو خطاب الثورة، قلما ينتبه إلى أهمية هذه القيمة في الإسلام، فيسعى إلى تجديدها نصأ ونظرية وسلوكأ، أي أن يتم استدخالها كقيمة أخلاقية تعم في المصنع والجامعة والمدرسة وفي كل زاوية من زوايا المجتمع الإسلامي.

وجوب التجديد الحضاري - الأخلاقي:

وطبعأ فالتجديد الحضاري الأخلاقي ليس خطابأ في الأصالة، أو خطابأ في المعاصرة، فهو ليس تقليدأ لماضي يخص الذات وحدها، أو لماضي يخص الآخر وحده، إنه جواب على تحديات راهنة محورها وقطبها الإنسان أولأ وأخيرا، الإنسان في زمن قطعت فيه حركة التاريخ العالمي خلال القرنين الماضيين (التاسع عشر والعشرين) أشواطأ هائلة من الإنجازات والنظريات والتجارب والأنظمة السياسية والاقتصادية، كما قطعت فيه حركة التاريخ العربي والإسلامي المعاصر منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى الآن

أشواطاً من التجارب الفنية من ليبرالية وقومية وصحوة إسلامية، ومررت بأشكال من التجارب الوجودية والقطرية والمشاريع الاتحادية والإقليمية.

والآن وبعد كل هذا الغنى التاريخي المركب والمعقد، لم تعد المسألة محصورة، ماذا نختار من هذه التجارب؟ السؤال الفعلي: هل استوعبنا هذه التجارب؟ وكيف نتجاوزها في مسيرتنا الراهنة؟

ذلك أنه مع صحة الدعوة إلى البديل الإسلامي، فإن النظرية الإسلامية المعاصرة إذا لم تستوعب تجارب التاريخ العالمي، ولم تستوعب تجارب التاريخ العربي - الإسلامي، قديمة وحديثة ومعاصرة، ستبقى عاجزة عن إيجاد البديل الإسلامي الحضاري.

سيبقى البديل مجرد نص وخطاب مؤمل، وفي أحسن الأحوال ثورة هنا أو انتفاضة هناك، مقاومة هنا أو معارضة هناك، تقوم جميعها باسم الإسلام الشعبي طالما كان سلاح حماية ودفاع بيد الحركات ودفاع بيد الحركات الجماهيرية.

ولكن المطلوب هو أكثر من ذلك: استدخال للقيم الإسلامية الفاعلة في الإنسان والمستنهضة لطاقاته الفطرية: الطيبة والإيثارية والكمد والصدق والعمل الصالح الذي هو شرط الإيمان وقرينه، واعتبار من الماضي ومن تاريخ الأولين.

أوليس على قاعدة هذا الاعتبار يتشكل الوعي التاريخي الذي يتواصل مع الحاضر ويتصور صورة المستقبل؟ فهل يمكن أن يحقق وعي تاريخي تجزيئي ووهمي لصورة ماضي الحلم التوحيدي في المستقبل: هل يمكن أن يبقى العرب والمسلمون أسيري تواريخ فرق وسير وتراجم كما هم أسيرو أحكام فقهية لمذاهب أنتجت في مراحل تاريخية سابقة، وهم يحملون الآن بصناعة مشروع حضاري معاصر لأمة وعالم إسلامي يقبض عليها نظام عالمي جائر؟

والواقع أنه لو استعرضنا أدبيات النهضة العربية - خاصة الأولى - لقلما نجد مفكراً من روادنا إلا وقد حض على النظام الأخلاقي كشرط ضروري لأية فاعلية تاريخية، وإذا علمنا أن القاعدة الخلقية ترتكز على وازع الضمير والفاعلية الوجدانية، الناظمة للحياة الباطنية الداخلية في الإنسان، أدركنا مدى أهمية هذه الفاعلية...

فنحن نعتبر بتجربتنا التاريخية، ولكن نضع الحقبة الراشدية في الصدارة، هكذا يتحدث مالك بن نبي عن الحقبة الممتدة من غار حراء حتى صفين ويعتبرها واسطة العقد في تاريخنا^(١)، بسبب هذا الامتلاء الأخلاقي.

١- كتابه: شروط النهضة ص ٤١.

ولكن ما سمات أخلاق هذه الأمة؟^{٩٩}
لقد صنفت كتاباً وسمته بعنوان: الأخلاق الإسلامية وأخلاق المروءة جناحا الطائر لتخليق الأمة.

أخلاق المروءة هي أخلاق العربي في الجاهلية (الشجاعة - الأتفة - الإباء - الوفاء الخ...)
يعلو هذا النسق قيمة عليا اسمها المروءة.

قال (عليه السلام): المروءة هي دين الجاهلية، وقال: من لا مروءة له لا دين له.
وأبعد من ذلك فبسبب دخولنا في عصر الانحطاط مرده غزو أخلاق الطاعة
(الفارسية) وأخلاق الفناء (الصوفية) منطومتنا الأخلاقية^(١).

ومع هذا الوضوح في مقولتنا هذه فإننا نسمع مقولة من الأخ فهمي جدعان يتحفظ
فيها على التقوى - الحياة الباطنية^(٢).

ومع أهمية قولة الدكتور جدعان، فإننا نحرص لعرضها بالنص الكامل لها، يقول
المذكور: «لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة «الوازع الباطني» من أجل إقامة الحق
والعدل وتحقيق الخير العام، فقد أصبحت قوة «الوازع الخارجي»، المادي أجدر بأن تتبع، وفي
كلتا الحالتين بات من الضروري أن يكون (القانون) لا (التقوى) الذاتية هو الأصل الذي
ينبغي، علمياً، التعويل عليه، أما حكم التقوى والقصد الخلقي والأمر الإنساني فينبغي أن
يربط بالفعالية «المثالية» الأصلية التي ينشد أصحابها استبدال واقع أفضل بالواقع القائم.

وحتى في هذه الحالة تظل ثمة فسحة كبيرة للتساؤل التالي: إلى أي مدى يمكن
التعويل على قوة أو سلطة التقوى الأخلاقية أو الدينية، أو على المثالية الإنسانية، في تدبير
المعاملات الاقتصادية أو الاجتماعية - الاقتصادية التي هي بطبيعتها مادية خالصة أو شبه
خالصة؟

وبفرض أن ذلك أمر ممكن في مجتمع غير صناعي فهل هو ممكن في مجتمع
صناعي متطور؟

إن الإجابة التي تقدمها لنا المجتمعات المتطورة، على اختلاف نظمها الاقتصادية -
السياسية، تستبعد من حسابها تماماً أمر التقوى الخلقي أو «القانون الداخلي» لتحل محله
الأمر الاجتماعي - السياسي «الظاهر» الذي يتجلى في «القانون الخارجي».

١- د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٩٩.

٢- كتابه: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ص ٥٦٦.

ومع ذلك فإن حق الذين يدافعون عن ربط الفاعلية الاجتماعية - السياسية - الاقتصادية بالأمر الخلقي والإنساني أن يقولوا إنه لا مكان لهذه الشكوك كافة والملايسات والتهجسات في المجتمع الإسلامي «المثالي» الحقيقي، وإن تجربة «المجتمع الإسلامي» تظل متميزة عن التجارب الأخرى كافة التي شهدناها حتى الآن.

وربما كان هذا الكلام صحيحاً، لكن الذي لا شك فيه هو أنه يعبر عن طرح «قبلي» للمسألة، وأنه يصعب التكهن بما ستؤول إليه الأمور حقيقةً عند التطبيق العملي، ومع ذلك ليست المشكلة هنا، والجدل حول هذه القضية غير مجرد على الإطلاق، إن المشكلة هي في أن المسألة السياسية برمتها، وهي مسألة سبق القول إنها تثير صعوبات عدة ترقد الصعوبات والعراقيل التي يثيرها تطور لمجتمع وأفراده على الأصعدة الإنسانية المختلفة.

ومن وجه آخر لا مفر من الاعتراف بأن الدعوة إلى حضارة تستلهم «الوجدان» «الروح» و «الإنسان» في عالم باتت فيه هذه القيم غريبة منبوذة، هي دعوة لا يجوز الاستهانة بها أو التكرار لها.

وربما أمكن القول إنها تمثل أكثر الوجوه إشراقاً في الفاعلية الفكرية العربية الإسلامية الحديثة، لكن الصيغ النظرية التي اقترحها المفكرون المسلمون المحدثون من أجل بناء هذه الحضارة تظل، على الرغم من مظهرها الجذاب القوي، حافلة بالصعوبات، إذ لا شك أن الدعوة لبناء حضارة أصلية متميزة هي دعوة تدخل في باب الدعاوى الخطابية الجذابة أكثر من دخولها في باب الفعاليات النشطة القابلة للتطبيق العملي المباشر.

ذلك لأن المدنية الحديثة - على اختلاف تجلياتها النظرية والتقنية - قد فرضت معطياتها على كل أركان المعمورة، ولم يعد في مكنة أحد التكسب عن الأخذ بهذه المعطيات لأن فعلة كهذه تعني الاستسلام الكامل غير المشروط على مستوى القوى الكونية الفاعلة، وبالتالي التعرض لخطر الأمحاء من لوح الوجود الحي، أما حل الإشكال بالجوء إلى ثنائية «القيم المادية» و «القيم الروحية»، والدعوة إلى التعلق بالقيم الروحية الشرقية بالإجمال، والإسلامية بالخصوص وإلى نبذ القيم «المادية»، الغربية في جوهرها، فهو حل يصلح بالدرجة الأولى للمناظرات الجدلية.

ذلك أننا حتى لو سلمنا، جداراً، بواقعية هذه القسمة، فإننا لا نستطيع أن نطمئن كل الاطمئنان إلى وثوقية الذين يؤكدون بأن من الممكن حقاً ممارسة حياة «حديثة» معقدة انطلاقاً من قسمة الفاعلية الإنسانية على هذا النحو الراديكالي الذي يرفع فيه، بالطبيعة، أحد حدّي الكائن، حدة الآخر.

لا شك أن الدعوة إلى الخروج من جحر الضب، تستحق منا كل ترحيب وكل سعي، لكن الذي لا بد منه هو أن نعود من جديد إلى مفهوم «الحضارة» نفسه من حيث هو «حالة» للإنسان ومنجزاته، ومن حيث هو «قيمة» - حقيقية أو موهومة - فنخضعه لتحليل صارم تغيب فيه كافة الاعتبارات الذاتية والأحكام القبلية.

وهذا يلزمنا بالتدقيق في مفهوم «الموقف الحضاري» نفسه تدقيقاً علمياً رصيناً تتحقق معه من قيمة مضمونه ومن مدى قابليته للتجسد المشخص لأفراد مجتمع ملزمين بالتوفيق بين قانون التغيير الذي لا يرحم وبين تراث لم يكف عن الفاعلية الحقيقية الإيجابية فحسب وإنما بات يحتاج إلى فحص وتحديد صارمين ثم يقدم عليهما مفكرو الإسلام المحذون حتى الآن ونحن بدورنا لا نقلل من قيمة العامل المادي الشبثي ولكننا، في الوقت نفسه نحقق الفاعلية الخلقية حتى في مجتمع منظم على أساس العقل، ومقارنة بسيطة بين العامل الياباني والأمريكي تؤكد ما قلناه.

هكذا يقرر مالك بن نبي أن دورة الحضارة تبدأ عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي: ethos، كما يقرر أن كل ثقافة تتضمن علاقة بين ذوق جمالي ومبدأ أخلاقي، وإن الثقافة العربية الإسلامية تتميز بغلبة العنصر الأخلاقي^(١).

يقول الدكتور محمد عمارة: «في صلب الحضارة العربية الإسلامية نجد الإيمان بالقوة الخالقة، هذا الموقف هو الحس الإيماني الموجود في مختلف علوم الحضارة الإسلامية سواء أكانت علوم الشرع أم العقل أم علوم التجربة وعمران الأرض... أنا أؤمن هذا التدين هذا الحسي الإيماني، فالتدين في هذه الشخصية لدرجة أن المسلم العربي قد يلحد ويتزندق ويمرق في الدين، لكن يظل التدين موجوداً عنده كأثر جرح بعد أن يندمل... أجد ابن حزم يؤلف طوق الحمامة في الحب فكأنه يؤلف في الإلهيات... أجد ابن سينا الذي يلحد في نظر رينان عندما يفلق عليه كتاب «ما بعد الطبيعة لأرسطو» فيقع في يده كتاب الفارابي الذي يعينه على هذا الفهم، فوراً بترك أوراقه وقلمه، وينزل إلى الشارع ليتصدق على الفقراء»^(٢).

١ - كتابه: شروط النهضة ص ١٠٥ و ١٥٨ وانظر د عادل العوا: مقدمات الفلسفة: دمشق، مديرية الكتب الجامعية سنة ٢٠٠١ ص ٢١.

٢ - الهوية والتراث، بيروت، ط ١، ٩٨٤ ص ٤٢.

النهضة العربي المرتجاة في ظل الثنائيات المتصارعة

الجدل بين هذه الثنائيات قائم منذ قرن وبأشكال صريحة أو كامنة، عالية أو خافتة، جسورة أو خجولة، لم يعد يمثل حالة من حالات الحوار المثمر والمفيد، لأنه يضيع جهد الأمة في أفتية غير موصلة إلى الأهداف المنشودة، ويفوت عليها فرص النهوض والانصراف إلى العمل.

لهذا فقد وسمنا بحثنا بالقول متصارعة وليست متحاورة:

١- ثنائية القطرية والوحدوية:

فالقطرية والوحدوية في الوطن العربي والعالم الإسلامي، يمكن أن يلتقيا على أكثر من صعيد، وتجربة المجموعة الأوروبية خير دليل، بل هي أفضل نموذج للدراسة والاستدلال على إمكانية قيام وحدات اقتصادية وجمركية وثقافية ومواطنية دون المس بالقطريات، أو حتى بالقوميات.

وإذا كان لا بد من مثل صارخ ينتقى من وضعنا العربي والإسلامي، فمثل طرق المواصلات ووسائل الاتصال (وهي الهيكل الأساسي الذي يشكل شرطاً أولياً لأي وحدة أو اتحاد أو تعاون)، يشكل مرآة لما نحن عليه من تجزئة وتفرقة وتنابد، فالجميع يعرف أن الاتصال ما بين المدن العربية والإسلامية، يمر عبر عواصم أوروبا.

والسؤال: لم لا تبدأ مشاريع الوحدة وأشكالها بتطوير طرق المواصلات وأساليب الاتصال والانتقال بين العواصم العربية والإسلامية، أليس في هذه البداية محاولة جديدة لتحقيق سمة حضارية أساسية من سمات المشروع الحضاري العربي الإسلامي المنشود.

٢- ثنائية الثورة والدولة:

وأما الثورة والدولة في الوطن العربي والعالم الإسلامي، فيمكن أن يردم الهوة بينهما أكثر من جسر، وشرط ذلك إدراك الطبقات الحاكمة أن الشعوب لا تساس بالقوة، والتفرد والاستئثار وعن طريق الأجهزة السرية، بل ثمة مؤسسات ديمقراطية، وأهنية شعبية ونقابات وأحزاب وتعبيرات أهلية ومدنية مختلفة، ينبغي أن تقوم وتتمى لتشكيل وسائط من السلطة الفعلية بين المجتمع والدولة.

وبالمقابل ينبغي لطلاب الإصلاح والتغيير أن يستوعبوا جيداً المبدأ الفقهي الإسلامي الداعي لتجنب الفتنة - وهي المرادفة في العصر الحالي للحرب الأهلية - وأن يدركوا تماماً الحد الفاصل بين الثورة والفتنة، بين مصلحة الأمة وسقم دماء أبنائها، فتقهم الثورة على أنها تغيير في النفس وتغيير في القوم، تريبياً وأخلاقياً واجتماعياً، إنه الاستعداد النفسي والقيمي أو القابلية - على حد تعبير الأستاذ مالك بن نبي - فكما أن ثمة قابلية للاستعمار فثمة قابلية أيضاً للتحرر.

وليس من قبيل قصر النظر أو التخاذل أو المهادنة أن يؤجل المصلح الإمام محمد عبده في أيامه الدعوة إلى استقلال مصر، وان يقف موقف الحذر من أي تهيج ثوري في حينه، فقد كان يرى عدم الاستعداد الكافي لدى الأمة لتحمل نتائج الثورة الشعبية، وتحمل مهمات الاستقلال الكبرى، فأعطى الأولوية آنذاك لإصلاح النفس والمؤسسات ومراكز التعليم وإنتاج فقه معاصر ومجدد^(١).

ومهما يكن من أمر تقويم هذه التجربة، فإن المسألة التي تطرح الآن في عملية البحث عن سمات حضارية للمشروع العربي الإسلامي، هي كيف نوازن بين الدولة والمجتمع كي لا يطفئ أهل الدولة على المجتمع طغياناً استبدادياً، ولا يطفئ أهل الثورة على النظام العام للجماعة، فيؤدي ذلك إلى الفتنة والعنف.

إن قيمة أساسية من قيم الإسلام غابت عن الثوار والحكام معاً، هي قيمة الحوار المجنب للعنف، قيمة إيصال الرسالة بالقول اللين حتى في مواجهة فرعون كما غابت قيمة الخشية والتذكير «أذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٢٠﴾ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لِّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٢١﴾»^(٢).

١- د. وجيه كوثراني: المستقبل العربي عدد ١٣٧ / ٩٩٠ ص ٣٢.

٢- سورة طه: الآيات ٢٣-٢٤.

وأما بالنسبة للإسلامية والعلمانية، فإن الجدل بين أهلها قد اتخذ أشكالا من الاستنزاف الفكري والسياسي، لا سيما بعد أن رفع بعض القوميين واليساريين الاشتراكيين شعار علمنة الدولة، أو فصل الدين عن الدولة، ويعد أن رفع بعض الإسلاميين شعار تطبيق الشريعة، في عملية استعجال للوصول إلى السلطة، فبدأ الجدل معزولاً عن سياقه الفكري وجذوره التاريخية وخارج حقله الصراع الفعلي.

كان حقل الاستخدام المفاهيمي في أوروبا هو التالي: العلمانية (laïcisme) بالنسبة إلى العالم مقابل الكهنوت: الدهرية (secularisme) (بالنسبة إلى الدهر أو الزمن أو الدنيا) مقابل اللاهوتي أو الغيبي، وكانت هذه الأفكار تعبيراً عن صراع قوى اجتماعية ومؤسسات واتجاهات: الليبرالية مقابل التحريم الكنسي، الديمقراطية مقابل نظام تحالف الإقطاع والكنيسة، البرلمانية مقابل النظام الملكي الاستبدادي الخ^(١)...

وبهذا المعنى يمكن أن نفهم موقف إسلاميي النهضة من الاتجاه الإصلاحية الإسلامي (الأفغاني، عبده، الكواكبي، رضا، النائيني...)، لماذا خاضوا المعركة الدستورية في كل من إيران والدولة العثمانية جنباً إلى جنب مع الليبراليين والديمقراطيين والبرلمانيين المحليين، معتبرين إن كل هذه الأفكار والمؤسسات هي أفكار ومؤسسات إسلامية الأصل، وإن المؤسسات السلطانية الاستبدادية وإن توسلت الدين، هي مؤسسات غير إسلامية.

فمشيخة الإسلام في الدولة السلطانية (وآخر تجلياتها الدولة العثمانية والدولة الصفوية القاجارية)، أضحت شبه مؤسسة اكليركية، رغم التأكيد العام أن لا كنيسة في الإسلام، وأن لا دولة دينية فيه (محمد عبده)، لهذا أيضاً رأينا الكواكبي يتحدث عن الاستبداد السياسي والاستبداد الديني في الدولة العثمانية، ورأينا حسين نائيني يتحدث عن شعبي الاستبداد في الدولة القاجارية: الشعبية الدينية المتمثلة بعلماء السوء والشعبية السياسية المتمثلة بالسلطين.

كان ذلك حقل صراع في التجربة التاريخية داخل الإسلام نفسه، صراع بين اتجاه إسلامي سلطاني وبين اتجاه إسلامي شعوري. وأما حقل الصراع الراهن إسلام/ علمانية، فإنه إلى جانب الاستعارة اللا تاريخية فيه، فإنه يترجم في الراهن حالة صراع سياسي بين

١- د. كوثراني: المرجع السابق، ص ٣٣.

نخب تستعجل الوصول إلى السلطة: هذه باسم تطبيق الشريعة، وتلك باسم فصل مموه للدين عن الدولة، وفي الحالتين تستعيد الدولة العربية (الحديثة) أنموذجها السلطاني القديم، فتعود إلى الدين لاستخدامه إيديولوجياً سلطانية أو فقهاً سلطانياً.

لقد سلبت الدولة السلطانية عبر نمط علاقتها بالدين المعاني السامية والنبيلة التي كان يمكن للقيمة الدينية أن تزخر بها، كذلك فعلت بعض الأحزاب الإسلامية المعارضة، مهمة ما بدأتها الدولة السلطانية القديمة، قبر ما تبقى من القيمة الدينية في المجتمع المدني، حتى انعدام الحد الفاصل الضروري بين الدين والسياسة، ففرق الفقيه في حقل السياسة حتى أضحي سلطاناً أو مشروع سلطان، وابتدل الحاكم الدين حتى أضحي ممثلاً فولكلورياً لتراث الديني.

والمفارقة اللافتة للنظر أن حاملي خطاب العلمانية لا يدركون أن السلاطين المسلمين كانوا أكثر «علمانية» منهم (بالمعنى المدني والديني والزمني)، كما أنهم لا يدركون أنه في حال وصولهم إلى السلطة، سيكتشفون أهمية الاستخدام الديني في تثبيت السلطان الزمني، ولو كان ذلك عن طريق الارتضاء بتطبيق الشريعة، وبالمقابل ينكشف العمل الإسلامي الحزبي انكشافاً سريعاً عندما يرتضي محالفة الحاكم على أساس هذا الشعار، ويمعزل عن السياق العلائقي بين المجتمع والدولة، وبغض النظر عن القيم الدينية والأخلاقية والسلوكية التي يزخر بها الإسلام، فلا يسأل أين هي في نصاب الدولة ومسلكتها؟ وأين هي في نصاب المجتمع ومسلكيته؟ بل أين هي في مسلكيات العمل الإسلامي وأخلاقياته وتوجهها وممارسة^(١)؟

في زماننا المعاصر، يتحدث الكتاب والمفكرون كثيراً عن سمات المشروع الحضاري الإسلامي، في مجال الفلسفة والاقتصاد والأخلاق والإنسانيات والتنمية، وعبر مئات من الكتب الجيدة، ومع ذلك لا نلمس تأثيراً لهذا الفكر في السياسة الإسلامية.

وقد يقول قائل: إنه لا بد من الوقت والجهد المثابر والعمل التربوي الطويل النفس حتى يثمر هذا الفكر تربية وسلوكاً وسياسة، إنه قول محق من حيث المبدأ، ولكن يبقى التساؤل مطروحاً من داخل التجربة التاريخية المعاصرة، لا سيما عندما نتذكر مفكراً كمالك بن نبي.

١- د. كوثراني: المرجع السابق، ص ٣٤.

فالكثير من الأطروحات «الحضارية» التي تنتبه لها اليوم كمشكلات، ملاحظة في الفكر والعمل الإسلاميين هي أطروحات سبق وبحثها وعالجها هذا المنكر في كتاباته، فلا أثرت في الفكر القومي السائد آنذاك وفي مشروعه السياسي رغم قرب الكاتب من الناصرية ورهانه عليها، ولا أثرت في الفكر والعمل الإسلاميين السياسي وبرامجه، رغم منطلقات الكاتب الفكرية والعقائدية الإسلامية، لقد ظلت أفكاره النقدية حول «القضية الحضارية» في المشروع الإسلامي خارج دائرة التداول في أوساط الفعل والقرار السياسيين، واقتصرت على قلة من النخبة المفكرة^(١).

يخلص مالك من بني في مقدمة الطبعة الثانية (عام ١٩٧١) من كتابة فكرة الإفريقية الآسيوية على ضوء مؤتمر باندونغ الموضوع عام ١٩٥٥، إلى أن الفكرة الإفريقية الآسيوية التي كان يمكن أن تنشأ عن توليف حضاري لثقافات العالم الثالث، وفي مقدمتها الثقافة الإسلامية كانت تستدعي تحويل الحدث السياسي الكبير (مؤتمر باندونغ) إلى فكرة حضارية، إلا أن هذا لم يحصل كما يستتج في العام ١٩٧١، إذ يقول: «إن مؤتمر القاهرة سنة ١٩٥٧م، ومؤتمر باندونغ قد جمعا فعلاً كل شروط ثورة العالم الثالث، إلا شرطاً واحداً، وهو شرط إطلاق الشرارة الفكرية لإضرامها^(٢)، والسبب كما يقول: إن احتياطات قد اتخذت داخل العالم الثالث وخارجه حتى لا تنطلق هذه الشرارة، وهذه الاحتياطات، كمنت آنذاك في سياسات الدول المحلية والإقليمية والدولية. فانهضت القرارات في حدود إمكانها السياسي المباشر.

ويدلل على ذلك من خلال مثل ذي دلالة كبرى في مسار مشروعنا العربي - الإسلامي ومآل أزمته الراهنة في مجال الفكرة والثقافة والإبداع، يقول: «إن أحد قرارات مؤتمر القاهرة عام ١٩٥٧م هو إنشاء جائزة أفريقية - آسيوية على غرار جائزة نوبل وجائزة لينين لم ير النور، والواقع يضطرنا أن نقول إن جائزة نوبل وزعت منذ مؤتمر القاهرة، سبع عشرة مرة دون أن توزع الجائزة الإفريقية - الآسيوية مرة واحدة^(٣)».

ومنذ كتب مالك بن بني هذا الكلام وحتى اليوم، توزعت هذه الجائزة أيضاً سبع عشرة مرة أخرى، إلا أنه في هذه المرة الأخيرة نالها أديب عربي مبدع هو نجيب محفوظ.

١- د. كوثراني: المرجع السابق، ص ٣٥.

٢- المرجع السابق، ص ٣٥.

٣- المرجع السابق، ص ٣٥.

والمقارنة هنا مزدوجة: كان مالك بن بني ينتظر أن يكون للإبداع الحضاري الإفريقي - الآسيوي وفي قلبه الحضارة الإسلامية، جائزته العالمية الخاصة، وهو أمل له شروطه الاستقلالية السياسية والاقتصادية والثقافية التي لم تتحقق، ولعل عدم تحقيق هذه الشروط خلال كل تلك الفترة الطويلة من الانتظار - منذ مؤتمر باندونغ وحتى الآن - أدى إلى تحقق شروط سياسية أخرى حققت بدورها المزيد من الاستتباع للمركز الحضاري الغربي.

ويضطرنا الواقع أن نقول بأسلوب مالك بن بني مرة أخرى، إننا لننا جائزة نوبل بعد اثنين وثلاثين عاماً من تفكير مشروعنا العربي - الإسلامي (الذي كان قلب المشروع الإفريقي - الآسيوي) بجائزة خاصة به) فلا نال أحد من المبدعين - ونجيب محفوظ في مقدمتهم - الجائزة الخاصة بحضارته أو عالمه أو وطنه، ولا نال أحد منهم كطه حسين وعباس محمود العقاد، في زمن الاستحقاق الفعلي، جائزة نوبل العتيقة، وعندما نال نجيب محفوظ الجائزة التي استحقها قبل ذلك، جاءت متأخرة عن زمن استحقاقها الفعلي^(١).

وهكذا بين غياب الجائزة الخاصة بالمشروع العربي الإسلامي، وانتظار الاعتراف الغربي بإنجازنا الحضاري يتكشف واقعنا انكشافاً محرّناً ومأساوياً، يكشف مزيداً من الابتعاد عن معايير الاستقلالية الثقافية والإنسانية، ومزيداً من الاستتباع والاستقطاب لأحد المركزين، ويجهد مالك بن بني في البحث عن بديل غير «نوبل» وغير «لينين» ذي دلالة حاضرة في تمييز السمات الحضارية للمشروع العربي الإسلامي^(٢).

١- د. كوثراني: المرجع السابق، ص ٣٥.

٢- المرجع السابق، ص ٣٦.

عناصر المشروع النهضوي العربي

الفرع الأول - مقولة الشخص البشري، اكتشاف الإنسان للإنسان:

لقد كرم الله ابن آدم «الإنسان» وفضله على الملائكة وأمرهم أن يسجدوا له، أجل لقد أخذ أحد المسلمين يذكر فضائل الكعبة هنا، أخذ الرسول دفعة الحديث ليحيب: الإنسان أفضل من الكعبة.

لقد عذب الرسول من قبل أهل الطائف، فجاءه ملكان من السماء يقولان له لو شئت لأطبقتنا الأخشبين (جبلين في الطائف) على أهل الطائف، فكان جواب الرسول: أخاف أن يخرج من أضلابهم من يعبد الله...

إذا فالرسول حريص على الإنسان الذي لما يخلق.

فالإنسان في الإسلام أعز أعلاق الدنيا وأثمن شيء في الحياة، فهو غاية الغايات والعلو الغائية لكل ظاهرة اجتماعية أو سياسية، والإنسان لا يقدر الإنسان المسلم فحسب، بل كل إنسان قال تعالى: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَهِ النَّاسِ ﴿٣﴾»^(١).

ولهذا نرى كل الآيات القرآنية تخاطب الإنسان^(٢)، لا السلطة إذ بفضلها يكون التكليف بالأحكام القرآنية والاضطلاع بها، وهذه الأحكام لا تخاطب الإنسان المسلم فحسب، بل مطلق الإنسان، وهكذا كتب سيدنا علي إلى أحد ولاته قائلاً: أخوك في الدين

ونظيرك في الإنسانية، وإن كان هنالك سياقات سوداء في تراثنا سطرتها أيدي السلطة، وقد عبر عنها أبو حيان التوحيدي بقوله: الإنسان أشكل عليه الإنسان، ومع ذلك فتحن لا نستطيع إلا أن نثمن الجوانب المشرقة في الحضارة الغربية التي عبر عنها الفقيه هوريو بقوله^(٣):

١- سورة الناس: الآيات ١-٣.

٢- آية الله محمد مهدي.

٣- كتابه القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ص ١٤.

اكتشاف الإنسان من قبل الإنسان، ولكن النقطة التي نريد مناقشة هوريو هي:

ألم تك مصابيح الله هي الضوء الكاشف الذي فتح لنا هذا الطريق الطويل؟^(٦٦)

في الواقع لقد وجدنا من يصور الحقيقة الدينية على أنها عملية إسقاط للذات العليا على الله وإسقاط الذات الدنيا على الشيطان، وبالتالي فهذا يؤدي إلى سلب النفس الإنسانية وظيفتها في الحرية والاختيار وتحمل المسؤولية، والدين في النهاية مشبع بالخرافات ومحكوم بالزوال والانحسار^(٦٧).

وبالمقابل فلقد وجدنا الكثير ممن يعطون الدين الأهمية البالغة في تفضيل الحياة، وهؤلاء يفسرون إيجابياً هذا الصراع بين الذات العليا والذات الدنيا، فهو صراع خارجي عن طريق إسقاط الذات العليا على الله وإسقاط الرغبات العزيمية: imstinct desire على الشيطان، وبذلك يتخلص الإنسان من شعوره بأن شيئاً يكمن في أعماقه، ويحتاج إلى الاستئصال عنوةً ويترأ.

وفضلاً عن ذلك للدين أهمية كبرى في العلاج النفسي، وهذا ما أكده (هنيز) بأن باستطاعة رجل الدين أن يساعد هؤلاء المعذبين عن طريق الاعتراف وطلب الغفران^(٦٨).

والدين عند بعض علماء النفس يشفي العقل، ويجعله يعيش في سلام (النفس المطمئنة) ويساعد قوى النفس على التكيف، كما أن الصلاة ذاتها مدهشة غنية بالمعاني. والخلاصة أن على أمتنا أن تتشوف معالي الأمور لإسفافها وأن تنهض بثورة ثقافية يكون محورها وأملها ومرتجأها الإنسان، وهذه الثورة الثقافية لا يمكن أن تتم إلا من خلال ثورة جديدة لحياتنا، بحيث نصيغ لانطلاقتنا منظومة مستحدثة ونسقاً قيمياً يواكب قيم هذا العصر، وبما لا يتعارض مع قيم أمتنا ونظرتها إلى الوجود وموسوعتها الثقافية، ومنطقها العام. ويمكن القول مع مالك بن نبي إن حظ أي أمة من الوجود والتقدم إنما يتوقف على مدى حظها من القيم الروحية، وبالمقابل فإن التقدم الفكري لا يعدو أن يكون عنصراً وقائياً محافظاً للأمة، أما الإسراف على مستوى الغرائز، فهو الذي يؤدي بالضرورة إلى هبوط حياة الأمة وسقوط فعاليتها ودينامياتها^(٦٩).

١- د. محمد جلال الشرف ود. عبد الرحمن عيسوي: سيكولوجيا الحياة الروحية في المسيحية والإسلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، ٩٧٢ ص ١٤٧.

٢- المرجع السابق، ص ١٩٠.

٣- مالك بن نبي شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، القاهرة

٩٨٦، ط ١ ص ١٥٠.

هكذا تم الحديث المستفيض عن ثورة أنوار ثقافية فكرية في أمتنا تشبه ثورة الأنوار في أوروبا، بحيث تتناول هذه الثورة المنظومة الثقافية القيمية وفي مقدمتها القيم الروحية، بحيث ينهض لدينا - وكما حدث في أمريكا اللاتينية، انقلاب لاهوتي ينطوي على لاهوت العمل ولاهوت الأمة ولاهوت التحرر السياسي والاقتصادي. ولاهوت الأنسنة^(١)، لاهوت حريات الإنسان وحقوقه الأساسية، لاهوت العدل، لاهوت المحورية الأخلاقية، لاهوت المرأة، لاهوت المجتمع المدني، لاهوت الديمقراطية واحترام الغير، ولاهوت الخيار الحضاري، وليس لاهوت الحضارة الشيثية فحسب^(٢).

نحن لا نتكر أن هنالك الكثير ممن يتصدون ويعانقون مسائل الأمة، ولكن ليس كل فكر وعي، بل الوعي هو ذاك الفكر الذي يتعامل مع هموم الأمة.

وبيان ذلك أن الله والأمة واجهتان لحقيقة واحدة قال تعالى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّةُ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»^(٣).

إن مكتباتنا تغض بالنظرية الفقهية التي كان وكدها الذود عن الدين، وفي نظرنا إن هذه العلوم أشبعت بحثاً وحرثاً وتفكيكاً ودراية، وإن الشعوب الحية هي تلك الشعوب التي تجترح في كل مرحلة الحياة هدفاً جديداً في إطار عملية التجاوز والتراكم الحضاري، وليس في الحلقة المفرغة للارتداد والمعاودة والاجترار.. هكذا كانت الخطوة الأولى عند الإنسان التساؤل - من موقعه الأنطولوجي في الكون - عن الله، ولكن هذا العصر، تميز فيما تميز، بالانخراط البشري في المجتمع والتاريخ والسياسة والواقع والحياة.

وبالتبع فهذا لا يعني انسلاخنا عن الذات، وطرحنا للمنظومات المعرفية والقيمية المتراكمة عبر وجدان الأمة، بل كل ما تعنيه التركيز معرفياً وسلوكياً على هذه الخطوة الجديدة، ألا وهي ثورة الإنسان على هذا الكوكب، وخلصه المسكوني الأرضي الدنيوي كجزء لا يتجزأ من خلاصة الآخروي.

لقد دافعت أمتنا في العصر الوسيط عن الله بصدق وحرارة، فتحقق لها الانتصار في معارك سماوية متعددة، مثل معركة تنزيه الله وضبط المقولات الذهنية المتعلقة به مثل الذات والصفات والأسماء الحسنى، وغير ذلك من المعارك^(٤).

١- فهمي هويدي وانظر كتابنا: الوطن في الإسلام دمشق دار الأنصار المقدمة.

٢- انظر فهمي جدمان: أسس التقدم ص ٢٥٨.

٣- سورة الأنبياء: الآية ٩٢.

٤- د. حسن حنفي: وانظر كتابنا: الوطن في الإسلام، المرجع السابق: المقدمة.

أما الآن فعلينا أن نتفاعل مع علم أصول الدين وعلم أصول العقيدة من منظور جديد، بحيث نعبي عقيدتنا في معركة الحياة والأزدهار، وبحيث نفهم ونعني أن المساواة في العقيدة أمام الله تعني المساواة أمام القانون والمساواة في الاجتماع والاقتصاد، وإن الله يكلاً الجميع برحمته، ضد العجز والفقر والتشرد والمرض، وغير ذلك من مداميك المعاصرة، يجب أن تبدأ، ثورة الكلمة باسم أمتنا التي اعترها التعب وأنهكها الضياع والنصب، وتوالت عليها الهزائم، وعم بها العجز والضعف والتواكل.

لقد دافع أجدادنا عن التوحيد ففتحوا البلدان وغزوا الصقعان، وحرروا الوجدان من لوثة الكفر والظلم، أما نحن فيجب أن ندعو الأمة للجهد تحريراً للبلدان المحتلة، وتفجير طاقات الإيمان بالله (الشرارة الإلهية) باتجاه التمسك بالأرض والكرامة والشرف والعرض.

لقد دافع آباؤنا عن الله لأنه كان مصدر هجوم وخطر، وعلينا أن ندافع عن الله، وندافع أيضاً عن الأرض والمال والاقتصاد، لأنها أكثر استهدافاً ونيلاً، والرسول الكريم قال: من قتل في سبيل دينه فهو شهيد، ومن قتل في سبيل أرضه فهو شهيد، ومن قتل في سبيل ماله فهو شهيد.

هكذا يعلمنا هذا الحديث أن معاقبة العزة والكرامة الباذخة والسامقة هي: الله. المال. الأرض، أجل لقد استبيحت حرمة العرب واحتلت أراضيهم، ونهبت ثرواتهم، وانتهكت أعراضهم وديارهم وحرماهم، وقتلت نساؤهم وأطفالهم، وبذلك فإذا كانت المقدمة الإيمانية باسم الله، فعلى أمتنا أن تبدأ حالياً باسم الله وباسم الأرض المحتلة وباسم حريات المسلمين في مواجهة صنوف⁽¹⁾ القهر والظلم، وباسم المساواة والعدالة الاجتماعية، في مواجهة نهب الثروات وتكديس الأموال لدى الأقلية، دفاعاً عن الجماهير التي تموت جوعاً، وباسم الأمر بالمعروف بالكلمة الحية المتوجهة في وجه الظلام والحكام الفساق...

ولا ننسى أن نقولها باسم الوحدة ضد التجزئة والإقليمية والتبعثر والتشردم والتشتت على يد ملوك طوائفنا الجدد.

ونقولها أيضاً باسم التقدم والنهضة في مواجهة التخلف، وباسم الهوية في مواجهة التغريب والتطبيع والتفريق.

١- د. حسن حنفي: المرجع السابق، ص ٢٢٠.

لقد تكلم آباؤنا عن مظاهر اجتماعية فاسدة حيث أدخلوها باب الشرك في العبادة، مثل زيارة القبور والتبرك بالحجامة وممارسة السحر والرجم بالغيب، ونحن علينا أن نتكلم عن مظاهر جديدة للشرك، ألا وهي الشرك في المعاملات مما يظهر في أكل مال الناس.

لقد تكلم آباؤنا الكثير عن اختلاف المصلين، وعلينا أن نتكلم عن اتفاق المصلين.

لقد تكلم آباؤنا عن الفرق، ونحن علينا أن نتكلم الكثير عن الجمع بين الفرق على أرض هذا الوطن العربي الكبير...

لقد تكلم أجدادنا عن (الفرقة الناجية) وعلينا أن نتكلم عن الأمة العربية الناجية في ثرواتها وحضارتها وثقافتها وقيمها وأرضها، وطبعاً فهذا التكريم ينسحب إلى مطلق إنسان عربي مسلماً أو غير مسلم.

لقد صنف الأب كويتز - وهو من قساوسة (بيرو) في أمريكا اللاتينية - كتاباً وسمه بعنوان لاهوت التحرر، أعلن فيه أن الخلاص لا يكون بالتحرر من الخطيئة فقط، بل بالتحرر السياسي والاقتصادي، وبدعوته تلك، تأسس تيار نضالي في أمريكا اللاتينية يربط بين الخلاص وبين حركة تحرر الإنسان، بين الإيمان والعمل السياسي، بين ملكوت الله وبناء العالم^(١).

ولقد كانت الدعوة إلى لاهوت التحرر صورة متقدمة لمحاولات بعض رجال الكنيسة لتوسيع مجال الإيمان بحيث يتجاوز الضمير إلى الواقع، وهو ما عبر عنه الأب كويتز بقوله: إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الانحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد.

وقبل كتاب كويتز كان بعض القسس قد كتبوا عن لاهوت العمل (ولاهوت الأمل) ولاهوت (التمية)، ثم توجهت المسيرة لاهوت التحرر..

وجاء الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي ليصف هذه الدعوة في كتابه (حوار الحضارات) بأنها انقلاب لاهوتي حول العقيدة إلى طريقة عمل، دفعت بأعداد متزايدة من المسيحيين إلى درب جديدة، درب النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال.

وتاريخنا لا يفتقر إلى وجود فقهاء أفذاذ حملوا مشعل الحضارة والأنوار، ووقفوا إلى جانب الحق والإنسان: غيلان الدمشقي، أبو حنيفة، العز بن عبد السلام، الأفغاني، محمد عبده - جعفر الصادق الخ.

١- فهمي الهويدي: المرجع السابق، وراجع كتابنا الوطن في الإسلام، المقدمة.

لنجزئى ما قاله الشيخ شلتوت عن (المنشأة الفاسقة): الإسلام يقرر في الكوة، يفتحها الرجل في جدار بيته، فيطلع فيها على أهل جاره، ويكشف بها أسرارهم وأنه يجب سدها، فما بالناس لو أدخل صاحبها أجنبياً منزله، وممكنه منه، فاطلع على الجيران وعرف شؤونهم ومحتويات منزلهم، ثم ما بالناس إذا كانت تلك النافذة لا تكشف أسرار منزل واحد، وإنما تكشف أسرار أمه ضارية في شرق البلاد وغربها، ولها مجدها وقوميتها، وتمكن أعداؤها من استعمار شعبها وسلب سلطانتهم، وتثبيت أقدامهم فيها.

استطرد شيخنا مؤكداً ضرورة الهدم والإزالة لكل منشأة فاسقة، ولو كانت مسجداً تقام فيه الصلوات الخمس، ويذكر فيه اسم الله، فما بالناس إذا لو كانت المنشأة غير مسجد؟

إن المنشآت الفاسقة خطة رسمها المستعمرون الغاشمون كيداً للإسلام والعروبة واستعانوا على تنفيذها بمرضى القلوب... وإذا كانت المنشأة الفاسقة قد ألبست في صدر الإسلام ثوب المسجدية وعبادة الله وطاعته، فهي تليس في عصرنا أثواباً متعددة: ثوب الثقافة والعلم، وثوب الحضارة والفرن، ثوب الصلاح والرحمة، ثوب الاقتصاد والمال، وأخيراً ثوب الأحلاف العسكرية باسم وقاية البلاد من شر العدوان والفضوى.

ولم يعدم الخطاب الإسلامي المعاصر وجود عقائر أخرى تدعو لتجديد اللاهوت الإسلامي، وفي ذلك يقول الدكتور حسن حنفي: أما إذا كان القصد فيه لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة ولاهوت التسمية، ولاهوت التقدم ولاهوت التحرر، فذلك فرض عين على كل مسلم ومسلمة^(١).

ولكن هل هذا هو الخطاب الإسلامي المعاصر؟

حسبنا إدانة لذلك أن نعرض لبعض المصنقات التي تجعلنا نحيا في جحر الضب،

لا بل في القبور:

- القيامة رأى العين للشيخ محمد محمود الصواف.
- عذاب القبر ونعيمه لعبد اللطيف عاشور.
- أهوال يوم القيامة لعبد الملك كليب.
- الاستعداد للموت وسؤال القبر لزين الدين بن علي المعبدي من علماء القرن العاشر

الهجري.

١- د. حنفي: المرجع السابق، ص ٨٥.

- يوم الفزع الأكبر للإمام القرطبي المتوفى سنة ٦٧١ هـ.
- بعد الموت لإبراهيم محمد الجمل.
- كتاب الموت، سكرات الموت وشدته وحياء القبور حتى النفخ في الصور للإمام الغزالي دراسة وتحقيق عبد اللطيف عاشور.
- علامات الساعة الكبرى والصغرى لمؤلفته ليلي مبروك.
- غرائب وعجائب الجن للشيخ بدر الدين محمد الشبلي الحنفي.
- نحن نؤمن بالقيامة والبعث والجنة والنار، ولكننا نؤكد أن القرآن تعامل مع هذه الأمور بمنهج محكم في غاية الدقة والتوازن، حيث أغلق الباب فيما لا يفيد الإنسان، أو يتجاوز حدود استيعابه، وفي الوقت نفسه فقد أشار إليه باختصار شديد في حدود الوعي دون أن يحوله إلى علم قائم بذاته.
- أما ما يهم الإنسان، ويتصل بالخير، ويمنع من الشر، فقد فصل فيه، وذلك ما حدث مع مشاهد القيامة والصور التي رسمها القرآن للجنة والنار.
- ولقد أكد الشاطبي في موافقاته، إن كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها، خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي^(١).
- لقد أعرض البيان الإلهي دائماً عن الخوض فيما لا يفيد الناس كقوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ...»^(٢) رغم أن السائل كان معنياً بأمور أخرى، مثل كنه الهلال.
- وبالمنطق نفسه كان الرد القرآني على من سأل عن الساعة (القيامة): «... أَيَّانَ مُرْسَاهَا...»^(٣) وجاء الرد: «فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا»^(٤) أي أنه سؤال عما لا يعتقد، إذ يكفي من علمها أنه لا بد منها... لقد أدب الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رجلاً أسمه (ضبيع) لأنه كان كثير السؤال عن أشياء منبئة الصلة بالواقع والعمل.
- وعلى مثله أجاب الخليفة علي بن أبي طالب: ويلك، تسأل تفقهاً، ولا تسأل تفهناً.

١- الموافقات ج ٢ ص ٢١.

٢- سورة البقرة: الآية ١٨٩.

٣- سورة الأعراف: الآية ١٨٧.

٤- سورة النازعات: الآية ٤٣.

سأل عراقي الإمام مالك عما إذا كان دم البعوضة نجساً، فأجابته، ويحك، تتكلمون عن البعوضة، وتسون. أنتم أهل العراق. دم الحسين.

وسئل الأستاذ فهمي الهويدي في جنوب السودان عن الخل، هل هو مسكر، وسئل السؤال نفسه في ماليزيا، ولعمري أليست تلك هموم سطحية؟

إن الفقه الذي نرجوه، ونرنو إليه، ونشد قلوبنا باتجاهه، هو الذي يبني صرح حضارتنا ويهدد آمالنا، ويكفكف دموعنا، إنه فقه الأزمة العربية الراهنة.

هل صحيح أن سبب هزيمتنا في حزيران، هو غضب الله، ثم هل إن سبب الزلزال الذي حدث في اليمن مرده أيضاً هذا الغضب؟

لا نعتقد ذلك، لأن اليهود المفتصبين ليسوا أكثر إيماناً منا.

إننا بحاجة إلى نقد العقل الديني، كما حدث في مرحلة النهضة والأنوار في أوروبا، وفي الوقت نفسه تقبض بصورة جذرية على ميكانيزمات قيمنا ونواهض تراثنا ومحركات أدبياتنا السياسية.

روي عن الرسول (ﷺ) قوله: أيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائعاً، فقد برئت منهم ذمة الله...

وذهب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، في استشهاده لهذه المسؤولية، حيث قرر حصة من بيت المال لكل مولود في دار الإسلام...

إن مداخل المشروع الحضاري العربي الإسلامي الذي ندعو إليه، ونهجس به، ونعمل من أجله، هو ذلك المشروع الذي يتجاوز الفئدة والمذهب والعرق، وي طرح نفسه كصيغة للمستقبل، تظلل الجميع بمختلف مذاهبهم، ودياناتهم ومدارسهم الفكرية والسياسية، وإن كان - وفق طبائع الأشياء والمبادئ الذاتية لحركة الواقع - يخضع لسنن الطبيعة في تسلسلها، ومراحل نموها وتطورها: الوطن. الإنسانية مروراً بالوحدة العربية، ثم الأمة الإسلامية.

وقف أحد الشباب اللبنانيين رافعاً عقيرته قائلاً: كيف بنا نتكلم عن الوحدة الإسلامية، ونحن في بيروت نواجه مشكلة حادة في تحقيق الوحدة بين شارعين من كل مدينة لبنانية:

بعد هذه المقدمة نعود لسؤالنا المطروح وهو المقصود من اكتشاف الإنسان؟
نقصد بالمعنى الواسع للكلمة الإحاطة الكاملة بكافة طاقاته وإبداعاته وملكاته وحاجاته وإشباعاته المادية والروحية...

فإنسان هو غاية الغايات والعلة الغائية لكل عمل في هذه الحياة الإنسانية... وإذا كانت حضارتنا جنحت أكثر من اللازم بالتوجه نحو السماء، فعلينا أن نشيد الشطر الثاني من المنهج القرآني الذي هو عمران الأرض.

علينا أن نمزق الأكفان الكثيرة الداكنة التي نلبسها، ونعود إلى نور الشمس نور الله نور العقل - دون أكفان.

علينا أن نقوي النزعة الإنسانية والحس الإنساني، فقد سئل الرسول (ﷺ) أي عمل يعمله الإنسان في هذه الحياة فقال: بذل السلام للعالم.

علينا أن نهتم بعلوم الطبيعة التي سخرها الله لنا فتمشي في مناكبها ونفجر طاقتها.

علينا أن يكون رائدنا الثقة بالإنسان خليفة الله المستخلف لبناء الحياة. وعلينا أن يكون رائدنا حل الإشكالية علي أرضنا بين السلطة والمجتمع بألية لعبة الشطرنج الحضارية التي تكلم عنها الفقيه هوريو.

وعلينا أن نعزّز فضيلة الحوار والتنافس الحي البناء، أن يكون ديننا "وليتنافس المتنافسون"، ودع الزهور تتفتح ولتتبارأ.

علينا أن ننظم حياتنا على جوهر العقل ومصايحه. علينا أن يكون رائدنا التوازن والاعتدال والوسطية في كل شيء، فتلك هي

الحكمة التي كانت منقوشة على باب معبد دلفي في اليونان، والتي أرساها الدين الحنيف، وعلينا أن تكون الدولة شكلاً للمجتمع، وهذا يقودنا إلى الوحدة غاية الغايات، فالتجزئة شرك، وعلى العكس فالوحدة مظهر من مظاهر الإيمان، قال تعالى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»^(١) وإذا كانت الأمة سيادة على ترتبها فالفرد سيد على روحه وعقله وقلبه، ومن هاتين السيادةيتين: سيادة الأمة وسيادة الفرد ينطلق كل تقدم ونجاح.

وإذا كان فرنسيس بيكون رائد عصر النهضة الأوروبية صنّف أمراض أوروبا بأنها: أوهام القبيلة - أوهام الكهف - أوهام المسرح - أوهام السوق فإن الأوهام والأرزاء في مجتمعنا لا تحصى، وفي مقدمتها الأوهام والأرزاء التاريخية - أوهام وأرزاء السلطة - أوهام وأرزاء المستعمر.

١- سورة الأنبياء: الآية ٩٢.

إن هدر الإنسان العربي لا تحصى مظاهره وحدوده فهي ليست ثلاثية أو رباعية أو خماسية، بل لا نهائية إنها عدم الإنسان العربي والعدم لا ينتج شيئاً. Null et null effet.

الفرع الثاني - المجتمع المدني أو الأهلي:

يمكن القول إن الحركة والسكون هما القاموس الذي يحكم ويسوس ظواهر الحياة والطبيعة والمجتمع والنفس الإنسانية والنظم السياسية والاجتماعية كافة، بل العلوم الإنسانية التي تبني لوضع الضوابط لتلك الجدلية وخلق نقطة التوازن بين هذين القطبين، وهو الأمر الذي حدا الفقيه جورج بوردو للتدليل بأن السلطة هي جامعة النظام والحركة^(١).

فعلى صعيد القانون مثلاً يمكن للتأكيد بأن هذا العلم يرتو ويتشوف لضبط تموجات الواقع على ضوء قانون الحركة والسكون، فيحقق الأمن والاستقرار إلى جانب العدل الذي هو قوة الحركة... والأمر نفسه بالنسبة لعلم الاجتماع الذي هو فيزياء تتحول بواسطتها الحركات والتغيرات نظرياً إلى نظام ثابت ودائم^(٢).

هكذا تتحدد وظيفة الدولة في ضبط جدلية النظام والحركة^(٣)، إذ يبدو النظام على أنه من صنع الحركة، والحركة على العكس تحركها فكرة النظام الذي تسعى إلى إقامته، وهذه الجدلية لا يمكن أن تهتم إلا بالقدر الذي تعني فيه التفاعل العميق القائم بين العناصر التي تجتمع فيها: النظام هو حركة متمثلة والحركة نظام بالقوة، وهذا النظام يدافع عن نفسه بامتصاصه للحركة، والحركة تتشبط لتندرج في النظام، وهذه اللعبة ذات الاتجاهين المتناقضين ظاهرياً تصنع من الدينامية السياسية جدلية تحل فيها المواجهة بعملية تجاوز^(٤).

وفضلاً عن ذلك فقد اختلفت المواقف حول معالجة هذا الموضوع، حيث برزت اتجاهات تدرس سوسيولوجيا الاستقرار، وأخرى تدرس سوسيولوجيا الحركة والتقدم، فدوركهايم ومدرسته اقتصرت في دراستها على البنى الفوقية باعتبارها العنصر الأهم

١- كتابه الدولة، ترجمة د. سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط ١،

١٩٨٥، ص ٨٦

٢- جان وليام لايبير: السلطة والسياسة، ترجمة إلياس حنا إلياس، بيروت، منشورات عبيدات ط ٣،

١٩٨٣، ص ٨٢

٣- بوردو: الدولة، المرجع السابق، ص ١٢٥.

٤- المرجع نفسه، ص ١٢٦.

في الواقع الاجتماعي الذي يشكل «الضمير الجماعي» منبع القواعد والقيم الأساسية فيه^(١).

وثمة مدارس أخرى أولت اهتماماً أكبر للعلاقات الاجتماعية التلقائية، وهذا هو موقف «موارنو» الذي صب جام احتقاره على ما أسماه بالمعلبات الاجتماعية، في حين أعار اهتمامه للعلاقات التلقائية المتبادلة بين الأفراد^(٢). وعلى العكس من الماركسية يرى «جان لايبار» أن البنية التحتية للمجتمع ليست اقتصادية فقط، ولا هي مقتصرة على علاقات الإنتاج، بالمعنى الحصري الذي أعطته الماركسية لهذا التعبير، وإنما هي ثقافية أيضاً، إذا الاقتصاد والثقافة يرتبطان في المسار الحضاري، بعلاقة تقوم على تبادل الفعل والتأثير^(٣).

ويؤكد بعض المفكرين أن البناء الفوقي للمجتمع كل قوة تقوم بالتدبير والضبط والامتثال والانتظام، ويدخل في ذلك بالطبع الدين والعادات والأخلاق والسياسة. ويصنف علماء الاجتماع المؤسسات والمنظمات الشعبية بأنها البنى الوسيطة باعتبارها تتموقع بين قوى الحركة في المجتمع، وبين البناء الفوقي السياسي.

وكما قلنا سابقاً فضبط العلاقة بين الحركة والسكون يتيح لنا تحديد موقف سليم من نظرية التقدم، «فأوغست كونت» مؤسس المدرسة الوضعية يحدد التقدم على أنه التطور الذي يطرأ على النظام.

وفي نظره إن التغيير الذي يطرأ على مجتمع مرتبط بمدى تعقيد هذا المجتمع، وبذلك فالتقدم لا يمكن أن يفسد النظام، تماماً كما يحدث على التغيرات التي تطرأ على نظام طبيعي معين، دون أن تحرق القوانين التي تتحكم بسيره^(٤).

فالتقدم يقوم على اكتساب المعرفة السوسولوجية التي تكشف قوانين النظام الاجتماعي الطبيعية، ثم بناء هذا النظام على ضوء القوانين المكتشفة، وهذه هي مهمة العمل السياسي، ومن ثم فنسب علم الاجتماع إلى السياسة كنسبة العلم إلى التقنية: المعرفة من أجل الاستشراف، والاستشراف من أجل القدرة^(٥).

١- جان لايبار: السلطة السياسية ص ٧٩.

٢- المرجع نفسه، ص ٧٩.

٣- المرجع نفسه، ص ٧٣.

٤- المرجع نفسه، ص ٨١.

٥- المرجع نفسه، ص ٨١.

يتضح إذاً أن كؤنت يعتقد أن النظام أساس التقدم وبالعكس، فماركس يعتبر التقدم أساس النظام، وهذا هو موقف برغسون الذي يرفض أن يساير الإنسان القوانين الطبيعية الصارمة، بل يجب أن يكون سيد الطبيعة ومالكها^(١).

وفضلاً عن ذلك فالقضية ليست مقصورة على الحفاظ على عناصر المنظومة بقدر ما يتعلق بترتيب مقوماتها، بحيث يأخذ كل عنصر مكانه المناسب في النسق الاجتماعي، وبحيث لا يهدر عنصراً من عناصر الحركة أو السكون، وفي الوقت نفسه لا نضع عنصراً من عناصر البنية التحتية في منظومة البنية الفوقية والعكس. ومن جهة أخرى لا يجوز أن يوسد إلى البنية الفوقية القيام بعناصر البنية التحتية، باعتبار ذلك يتعارض مع طبائع الأشياء.

من هذا المنظور السابق يؤكد «ماكيفر» أنه لا يجوز أن يسمح للحكومة أن تفرض سيطرتها على حياة الجماعة الثقافية، كما لا يجوز لها أن تحتكر السيطرة على النظام الاقتصادي النفعي^(٢).

ذلك لأن الدولة تعكس صفات الأمة في مؤسساتها ونشاطاتها، والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية، والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، هي التي تبرز خصائص التوتّر لدى الشعب، والدولة تدّعي أن هذه الخصائص هي خصائصها، لكن أقصى ما يمكن أن تدعيه هو أنها تصون هذه الخصائص، لكنها لا تفعل ذلك دائماً لأنها كثيراً ما تكبتها وتشوهها^(٣).

وتظل أساطير الشعوب فوق الدولة، وإن كانت بعض الدول تكيف هذه الأساطير على هواها، فتشوهها وتحرف معناها، ذلك أن أساطير الشعب المعبرة عن روح الجماعة تظل في انطلاقتها وحرّيتها إلى أن يفسدها حكم المستبدّين أو حكم المترفين، وهذه الأساطير هي وليدة التجاوب مع فنون الحياة، ومع حس الأرض والسماء، ومع قيم الحب والرفعة، ومع نداء الفنون، ومع المسرات والأتراح، ومع الشوق اللا متاهي لتحقيق الرغبات، ومع ذلك الصراع، ومع تلك التجربة التي تستعصي على النهم، تجربة الإيمان^(٤).

بعد هذه المقدمة البسيطة ندلف إلى موضوعنا ألا وهو المقصود بالمجتمع المدني

١- لايبار: السلطة السياسية، ص ٨٤.

٢- كتابة الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦، ص ٥٢٤.

٣- المرجع السابق، ص ٥٢٣.

٤- المرجع السابق، ص ٥٢٢.

المطلب الأول - المجتمع المدني؛

ارتبط ظهور مصطلح المجتمع المدني في الغرب بنظريات العقد الاجتماعي خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر للدلالة على مجتمع المواطنين الأحرار الذين اختاروا طوعاً حكوماتهم، وظل هذا المصطلح متداولاً في أوساط الفكر الغربي وخاصة لدى هيجل وماركس عن الحياة الفكرية والسياسية، وعاد إلى الظهور بقوة في العقد الأخير من القرن العشرين، حيث شاع في أدبيات العلوم الاجتماعية، وفي الأوساط الأكاديمية والعلمية على المستوى العالمي والعربي، وذلك بسبب تعاظم دور الديمقراطية وحقوق المواطن.

وهذا المفهوم لم يظهر في أدبياتنا السياسية والعلمية قبل سبعينيات القرن الماضي، ولم يتعرض له رواد الفكر الإصلاحي العربي رغم أنه كان على عهدهم الشغل الشاغل للنخب الأوروبية.

ما خصائص هذا المصطلح؟

لا شك أنه «سوسيولوجيا جماعة اجتماعية»، لكنه سوسيولوجيا قطعت شوطاً كبيراً في طريق النمو والنضج والعقلانية والتماسك والسلم الاجتماعي، وهذا ما حدا ماركس لوصفه بأنه مسرح التاريخ وقاطرته والبؤرة المركزية فيه واللحظة الإيجابية والفعالة في التطور.

في هذا الجسم الاجتماعي نجد علاقات وروابط ثرة ومتنوعة تتعدد وتتشابك تبعاً لدرجة نمو الجماعة ونضجها، وهذه البنى تختلف في شكلها وأغراضها ودرجة تطورها، فمنها ما يقوم على سمة عامة general ومجردة abstrait محمولة على روابط العمل والمصلحة والقانون والأخلاق والعقل، ومنها ما يقوم على علاقات القرابة والجوار والاعتبارات الطائفية، ولقد أطلق على الحال الأولى تسمية المجتمع المدني وعلى الثانية تسمية المجتمع الأهلي.

وعلى هذا فالمجتمع المدني هو مجتمع الحركة وموئل الإبداع والخلق وهو مجتمع كلى حاصل اجتماع عدد كبير من الجماعات التي تقترب وتختلط دون أن تذوب.

وهذا المجتمع يتميز بتركيب معقد من البنى والمسائل والثقافات والرموز والمعتقدات والقيم، ويقوم إلى جانب العلاقات التي تشكل قوى الحركة - على المؤسسات التي تعطيه قوة الامتثال والنظام والخضوع.

وهكذا يمضي المجتمع المذكور في العمليات التراكمية منشئاً مؤسسات الدمج والانصهار، وإن كان ذلك لا يعني خلوه من الصراع، بل على العكس فهو يحتمل

مختلف أشكال الصراع، لكنه يقوّننها في مسارب تقضي إلى أشكال جديدة من التطور.

هذا ونشير إلى أن مصطلح المجتمع المدني الذي ظهر مقابل المجتمع الطبيعي، وهو يحمل شحنة دينوية أرضية إنسانية ضد فكرة الحق الإلهي التي كانت تحكم المجتمع الأوروبي، واستخدام المصطلح مقابل المجتمع البدوي أو العشائري أو القبلي وأحياناً ضد المجتمع الأهلي^(١).

فالمجتمع الأهلي يشمل المجتمعات التقليدية العائلية للعشائرية القبلية... الخ، كما يشمل الترتيبات الاجتماعية الكلاسيكية مثل علاقة السيد بالعبد، الرجل بالمرأة، المؤمن بغير المؤمن، وهي علاقات قسرية ضدية تستند إلى روابط القرابة والجوار، وتحتل فيها الأسرة - بالمعنى الامتدادي - دوراً مركزياً، وفضلاً عن ذلك فهذه العلاقات البسيطة تتسم بالتضامن العفوي المستند إلى التقاليد والأخلاقيات المستمدة من رسوخها في حياة الجماعة أو من أصولها الدينية التي يعاد إنتاجها عبر عملية التربية ونقل الإرث الثقالي المخزون في الذاكرة.

فالمجتمع المدني يتكون من التنظيمات التطوعية التي تشمل الأحزاب والنقابات والاتحاديات والروابط والأندية، وجماعات المصالح والضغط وغيرها من الكيانات غير الحكومية التي تمثل حضور الجماهير، وتعكس حيوية خلايا المجتمع، الأمر الذي يؤدي إلى تخلق ونشوء مؤسسات أهلية في المجتمع موازنة لمؤسسة السلطة تحول دون تفرداها باحتكار مختلف ساحات العمل العام^(٢).

والمجتمع المدني هو فضاء الحرية يلتقي فيه الناس، ويتفاعلون تفاعلاً حراً ويبادرون بمبادرات جماعية بإرادتهم الحرة من أجل قضايا مشتركة للتعبير عن مشاعر مشتركة، وهو مجموعة التنظيمات التطوعية الحرة التي تملأ المجال العام بين الأسرة والدولة لتحقيق مصالح أفرادها ملتزمة بقيم ومعايير الإلزام والتراضي والإدارة السليمة للتبوع والاختلاف^(٣).

فالمجتمع المدني يشكل البنية التحتية للديمقراطية وهو أشبه بالشرابين والقنوات التي يجري فيها السائل الحيوي لها.

١- فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣، ص ١٩٤.

٢- د. سعد الدين إبراهيم: المجتمع المدني والمؤسسة الدينية والمطلقات في المجتمع العربي جريدة الحياة، ٢٧/٤/٢٠٠١.

٣- د. سعد الدين إبراهيم: المرجع السابق.

وبهذا المعنى فالمجتمع المدني هو الأب الشرعي أو الأم الحاضنة التي تضمن للديمقراطية النمو والاستمرار والازدهار، وتجعلها غير قابلة للانكفاء والارتداد^(١).
أو كما قال د. سعد الدين إبراهيم: إذا زرعت أو نقلت الديمقراطية إلى تربة أي بلد بلا مجتمع مدني فلن تعيش، وإذا عاشت فإن ذلك يكون بوسائل صناعية إلى أن يقبلها الجسم الاجتماعي - السياسي لهذا البلد، وهو لن يقبلها إلا إذا ساندت هذه الديمقراطية المستزرعة تنظيمات مجتمع مدني^(٢).

المطلب الثاني - المجتمع العربي الإسلامي:

لا يتسع المجال إلا للاقتضاب، «ودراسة مفهوم الأمة الإسلامية وخصائصها، وهذه الخصائص والسمات هي:

١- نشوؤها قبل الدولة: لا شك أن روابط الإيمان الإسلامية طوعيه حرة تقوم على الرضا التام فهي، معادلة للإنسان وقيمة ووجوده.

نجد ذلك في شهادة الإيمان: «أشهد أن لا إله إلا الله، فهذه الشهادة تعادل جوهره، وليس لأحد علاقة بها إلا الله ولهذا قال الرسول (ﷺ) لسيدنا خالد بن الوليد في سياق الحكم على الإيمان - أشتقت قلبه.

وأول ما نشأت هذه الروابط في مكة ثم تلا ذلك مرحلة دخول قسم من أهل المدينة الإسلام وبيعه العقبة الثانية»، وبعد ذلك هاجر الرسول إلى المدينة، فكانت تجربة المؤاخاة، ونحن لا نزال في إطار المجتمع المدني، إلى أن كان مجتمع الصحيفة الذي أذن بنشوء الدولة^(٣).

٢- مركز الثقل للمجتمع لا للسلطة: ولعلنا نجد معظم الآيات القرآنية توجه خطابها إلى الجماعة والفرء، من ذلك قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ...»^(٤) وقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...»^(٥)

١- عبد الحميد الأنصاري: المرجع السابق، ص ٩٧.

٢- د. سعد الدين إبراهيم: الخطاب المصري المأزوم المجتمع المدني (مركز ابن خلدون للتنمية) السنة ٧، العدد ٨٤، سنة ٩٩٨، ص ٢.

٣- انظر كتابنا الصحيفة: أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، مطبعة النمير، مطبعة معد سنة ٩٩٦.

٤- سورة النساء: الآية ١٣٥.

٥- سورة المائدة: الآية ١.

وهناك آيات تخاطب المجتمع وتحمله مسؤولية الحكم بالعدل، والأمر بالمعروف، وأداء الأمانات ومنع الظلم وواجب الرقابة العامة والسياسة الاجتماعية. قال تعالى: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»^(١).

وسئل رسول الله (ﷺ) أي الجهاد أفضل قال: كلمة حق تقال عند سلطان جائر^(٢).

٣- المجتمع المدني والمجتمع البدوي: لقد سفه العرب سكان الحضر في الجاهلية الحياة البدوية، وكانوا حرباً بها، نجد هذا التمييز في مدنيات العربية الجنوبية (اليمن) فقد كانت تطلق كلمة أعرب أو عريبي على سكان البادية، أما أهل المدن والمتحضرين فكانوا يعرفون بمدنهم فيقال سبأ - حمير - همدان الخ^(٣).

وفي الأعراب الذين كانوا يرفعون أصواتهم نزلت الآية القرآنية: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ...»^(٤).

وقد حثهم القرآن الكريم على التأدب قائلاً: «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ...»^(٥).

وكان أحدهم إذا جاء الرسول، فوجده في حجرته ناداه: يا محمد، فأنزل الله قوله: «إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ...»^(٦).

وتروي الأخبار أن بعض هؤلاء حاربوا مع الرسول ولما عادوا من الحرب وجدوا رعاء له، فانتهبوه وقتلوا حارسه فنزل قوله تعالى: «...قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَكِن تَقُولُوا أَسْلَمْنَا...»^(٧).

وفي الحديث: من بدأ جفا^(٨).

١- سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

٢- النووي: رياض الصالحين.

٣- د. جواد علي: المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٢، ص ٢١.

٤- سورة الحجرات: الآية ٢.

٥- سورة لقمان: الآية ١٩.

٦- سورة الحجرات: الآية ٤.

٧- السورة نفسها: الآية ١٤.

٨- تاج العروس: ٦/ ٧٤.

ووصف الرسول (ﷺ) أعرابياً بقوله: كان أعرابياً بوالاً على عقبيه، وفي الحديث ثلاث من الكبائر منها التعرب بعد الهجرة^(١).

وجاء في الحديث: لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية^(٢). وتروي الأخبار أن أم سنبله الأسلمية أهدت بيت الرسول لبناً، فأبت عائشة قبوله بسبب نهي الرسول عن ذلك، ثم دخل الرسول وأمر بقبول الهدية مؤكداً أن أم سنبله ليست أعرابية^(٣).

إذاً يجب عدم الخلط - بين كلمة عربي - كجهاز مفاهيمي يفيد القوم والجنس - وبين الأعرابية كظاهرة اجتماعية، وهذا ما أكده أحمد أمين بقوله: إن العرب ككل الشعوب - لهم مميزاتهم وعيوبهم، وإن أي مقارنة مع الآخرين إنما يجب أن تجري على أساس الطور الحضاري الذي مر به هذا الشعب، فهذه الأعرابية ليست خاصة شعب معين هو العرب^(٤).

ويمكن التأكد بأن الموارد العربية قديمها وحديثها همشت هذه الظاهرة وسفحتها وحاصرتها ونظرت إليها نظرة ازدراء.

- المقومات القيمة للمجتمع الإسلامي:

هذا المجتمع يقوم على قيم لا حصر لها مثل الشورى وحق الاختلاف والتسامح والتعاون والتكامل والعدالة والمساواة والحرية.

فالشورى أصل هام في الإسلام قال تعالى: «... وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...»^(٥) وقوله تعالى: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»^(٦) وحياة المسلمين كانت مترعة بالشورى على عهد الرسول (ﷺ) وعلى عهد الخلفاء الراشدين، فقد كان أفراد المجتمع - رجالاً ونساءً - يشاركون الخليفة في إبداء الرأي والاعتراض والنقد والتقويم^(٧).

١- جواد علي: المفضل في تاريخ العرب، ج ٣ ص ٢٨٢.

٢- لسان العرب: ٤ / ٦٧.

٣- طبقات ابن سعد: ١ / ٢١٥.

٤- فجر الإسلام: ١ / ٣٩.

٥- سورة الشورى: الآية ٣٨.

٦- سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

٧- عبد الحميد الأنصاري: نحو مفهوم عربي إسلامي للمجتمع المدني ص ١٠٦.

- حق الاختلاف والتعددية:

الاختلاف حق أساسي من حقوق الإنسان، سواء أكان ذلك في المعتقد الديني أم في

التفكير والرأي.

فالدين واحد عند الله والاختلاف بين الأديان هو خلاف في الوسيلة أو الطريق، قال تعالى: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»^(١) والمعارضة - القائمة على الحرية - من مستلزمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢).

وهناك أشكال متعددة للمعارضة، أهمها معارضة المهاجرين للأنصار في سقيفة بني ساعدة، ومعارضة سيدنا عمر لسيدنا أبي بكر فيما يتعلق بتوزيع الأموال بالتساوي، ومعارضة طلحة والزبير لرأي أبي بكر في موضوع توليه عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين^(٣).

ويمكننا أن ندخل في هذا الباب مبدأ محاسبة النفس الذي نجده جلياً في القرآن الكريم، وهناك آيات كثيرة تحض على ذلك منها قوله تعالى: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ»^(٤)

وقول سيدنا أبي بكر في خطبته للناس: إياكم وأتباع الهوى فقد ظلم من حفظ من أتباع الهوى والطمع والغضب، وعن أنس قوله: دخلت حائطاً (بستاناً) فسمعت عمر بن الخطاب أمير المؤمنين يقول بخ بخ: والله ليعذبك الله يا بن الخطاب^(٥).

- المجتمع المدني والمجتمع الديني:

إن خطاب العلمانية يدل بأن للدين علاقته الخاصة بين الله والفرد، ولا تتعدى ذلك إلى دور الدين في الجماعة الإسلامية.

وقد نبع هذا الرأي من ظروف خاصة مرت بها أوروبا على عكس بنياننا الحضاري الذي له منهجه الخاص في التقدم والتطور، بحيث لا يسقط الدين التطور والتقدم

١- سورة الشورى: الآية ١٣.

٢- ظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس ط ٥، ٩٨٥.

٣- المرجع السابق، ص ١٠٧.

٤- سورة النازعات: الآية ٤٠.

٥- ظافر القاسمي: المرجع السابق، ص ١١٤.

والازدهار ومن جهة أخرى لا سلطة لرجال الدين على المجتمع وإن الفتاوى والاجتهادات والتفاسير ليست إلا توجيهات بشرية في سياق زمني ومكاني، ولكل مسلم أن يفهم الإسلام حسب قدراته وإمكاناته، وعلم الفقه هو علم الخلافيات، والاجتهاد والرأي.

يقول الشيخ الإمام محمد عبده: ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير، والتفكير من الشر، وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها، أنف أعلاهم، ولم يجعل الإسلام لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، ولا يسوغ لأحدهم السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريق نظره.

ثم إن العبادات الإسلامية لها طابع جماعي تحقق وظائف اجتماعية، فهي تفرس في الأنفس قيم المساواة والعدالة والحرية والتسامح بصرف النظر عن وضعهم الاجتماعي، فالمشروع الإسلامي مشروع إلهي ينضح بالقيم الإنسانية الرفيعة، من ذلك أصل العدل والمساواة، والتقوى، والإحسان وأصل الاستخلاف، وأصل عمران الكون والإيمان بالأصل المشترك للإنسان «... خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَى...»^(١) وأصل الدعوة إلى كلمة السواء «... تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...»^(٢) وأصل بذل السلام للعالم^(٣)، وأصل الخير الإسلامي الشامل «أقربكم إلى الله أنفعكم لعياله» وأصل عصمة النفس الإنسانية «صيانة الحياة». وأصل الدين مع اختلاف الوسيلة، وأصل حقوق الإنسان وحرياته في أول إعلان لحقوق الإنسان «إِنَّ لَكَ لَأَلَّ تَجُوعٌ فِيهَا وَلَا تَعْرِى»^(٤) والإسلام ندد بالقهر والتسلط، وهو ما كان يعبر عنه بالتدديد بالقيصرية والكسروية. والخيرية في الإسلام تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال تعالى: «... تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...»^(٥) وقوله تعالى: «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ...»^(٦).

١- سورة الحجرات: الآية ١٣.

٢- سورة آل عمران: الآية ٦٤.

٣- سنن الرسول عن أفضل عمل يعمله المسلم فقال: بذل السلام للعالم.

٤- سورة طه: الآية ١١٨.

٥- سورة آل عمران: الآية ١١٠.

٦- سورة النساء: الآية ١١٤.

وأساس كل سلطة إعمار الأرض قال تعالى: «...هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...»^(١) والمسلمون مدعوون لرفع الظلم: «وَمَا لَكُمْ لَأَ تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ...»^(٢) والإصلاح هو غاية الحياة الإنسانية قال تعالى: «...وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ...»^(٣)

والإسلام يندد بالفساد والإفساد: إذا تولى في الأرض ليفسد فيها.
والإسلام يحض على التعاون بمعناه المطلق: «...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...»^(٤)

والعزة مبدأ أساسي في الإسلام: «...وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...»^(٥)
والأنسية humanisme في الإسلام باباً واسعاً ويكفيها في ذلك قوله (ﷺ): تخلقوا بأخلاق الله.

والخلاصة كل نظام فكري يعبر عن نفسه من خلال مفاهيم ومصطلحات، وكثيراً ما يدخل هذا النظام الفكري في صراع مع نظام فكري آخر يستخدم في ذلك المفاهيم والمصطلحات التي تتفق مع وجهة نظره...

ذلك أن المصطلحات والأجهزة المفاهيمية أقوى في معركة الوجود من فعل المدافع والقوى المادية العاتية وإن الحرب - وحسب قوله الشاعر العربي - أولها كلام.

وعلى هذا يجب أن نختار الأجهزة المفاهيمية التي تعبر عن واقعنا ورنونا إلى المستقبل وحركة حياتنا وواقعنا المعاش، وهذا ما فعله آباؤنا عندما بنوا حضارتهم من خلال التقنيات والصياغات التي تتفق مع عمق نظرتهم إلى الحياة وفسيح تعاملهم معها.

ونعتقد أن مصطلح المجتمع المدني لا يتفق مع فلسفة حياتنا التي تتميز باستقلالها وذاتيتها، بل هو تعبير نشأ في مصانع حضارة الغرب القائمة على ضرب من استقلال الجسم الاجتماعي عن الجسم السياسي، أما في أدبياتنا فهناك نظرة موحدة إلى الكينونة والوجود الاجتماعي والسياسي.

١- سورة هود: الآية ٦١.

٢- سورة النساء: الآية ٧٥.

٣- سورة الأنفال: الآية ١.

٤- سورة المائدة: الآية ٢.

٥- سورة المائدة: الآية ٢.

٥- سورة المنافقون: الآية ٨.

١- سورة هود: الآية ٦١.

٢- سورة النساء: الآية ٧٥.

٣- سورة الأنفال: الآية ١.

٤- سورة المائدة: الآية ٢.

٥- سورة المنافقون: الآية ٨.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن العقيدة هي الأساس الذي يوطر هذا الجذر السياسي والاجتماعي، ويعمل على خلقه وإنشائه.

وعلى هذا الأساس فإننا نقترح تسمية موضوعنا المجتمع العربي الإسلامي دون المصطلح المتداول، ألا وهو المجتمع المدني.

تقويمنا وتقديرنا للمجتمع العربي الإسلامي؛

يمكننا في هذا الصدد تسجيل الملاحظات الآتية:

١- إن انسام مجتمعنا العربي الإسلامي ببعض سمات المجتمع الأهلي، ثم اصطباغه بإيحاءات دينية إسلامية^(١)، هذا الأمر لا يدفعنا إلى رد ما فيه من تقليد وتحجر إلى الإسلام، بل العكس، فالإسلام دين التطور «المصلح القرني».

وقضلاً عن ذلك فحضارتنا كانت تموج بروابط موضوعية محمولة على التماسك والتكامل الاجتماعيين إضافة إلى المعايير الأخلاقية التربوية، وهذا ما يظهر في نظم الأصناف والطوائف الحرفية التي تحلت بضوابط تربوية وخلقية تقوم على القيمة والتواجب.

٢- إن حضارتنا أقرب في روحها إلى الموضوعية والتجرد والعموم، وحسبنا الرجوع إلى الصحيفة «دستور المدينة» لنرى أن هذا الدستور همش دور القبيلة، اللهم إلا في الجانب التكافلي^(٢) وبالمقابل فقد أقام مجتمعاً مدنياً قوامه المواطنة «المؤمنون».

٣- إن سمة الحركية والكلية التي تميز المجتمع المدني إنما أقيمت على أساس فلسفة السوق، أما المجتمع العربي الإسلامي، فقد أرسى بنيانه على أساس القيم الدينية، والأخلاق العربية وفي مطلعها المروءة، إضافة إلى القيم الإنسانية.

وبيان ذلك أن البنية التحتية في الإسلام هي الدين ثم السياسة المحمولة على الدين، وقد انطلق الفاتحون العرب المسلمون في أرجاء المعمورة يحملون قيم الدين، ولم يحملوا معهم الروابط الاقتصادية والاجتماعية، وعلى هذه القاعدة الصلبة الفذة قام بناء الاقتصاد والاجتماع، حيث شكل هذان الفاعلان البنية الفوقية..

ويرى الأستاذ وليد نويهض أن الدعوة هي البناء التحتي للجماعة، ودولة العقيدة هي دولة التوحيد القائمة على العقيدة الروحية وفي الوقت نفسه تعبيراً عن وحدة العلاقات ونظم القيم الثابتة.

١- مقال أبو حلاوة، ص ١٣.

٢- المتعلق بالمعاقلة «الديلة» وفداء الأسير ومساعدة العاني «الفقير».

وجاء الفقه ليؤسس لهذا المجتمع، وكما قال الماوردي الدين اهم من الجند، فالعقيدة والشريعة هي الأصل خلافاً للدولة الأوروبية التي تجسد هذا الأصل في المصلحة، فهي الفوق والمجتمع هو التحت بعكس التاريخ الإسلامي.

وتطور الجماعة جاء ليندمج بعلاقة الدول التي نجد أساسها وأصلها في العقيدة، وعندما يقع انحراف كانت الجماعة المؤمنة تجدد الموقع انطلاقاً من المسجد وتعيد إنتاج موقع الدولة، وإذا حاصرت السلطة المسجد كانت الجماعة المؤمنة تلجأ إلى مكان آخر لتجديد الدور وإعادة إنتاج الموقع وهو ما زال مستمراً حتى التاريخ المعاصر⁽¹⁾.

٤- إن كلية المجتمع العربي الإسلامي لا يقدر بها قادم، فإقامة الدين واجب على المسلمين لا خيار لهم في ذلك، أي بالتجذر حول المنهج الرباني مع أهل الكتاب، قال تعالى: «... أَنْ أُقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...»⁽²⁾

والاختلاف مع أهل الكتاب اختلاف بالوسائل وليس بالغاية «عبادة الله» قال تعالى: «... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَنَبْهَاجاً...»⁽³⁾

والأمر نفسه بالنسبة لغير الكتابيين، فالإسلام أول من رفع عقيرته داعياً مخاطباً كافة الناس على السواء لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...»⁽⁴⁾

٥- إن غروب الاغتراب⁽⁵⁾ يشي أشكاله من دائرتنا الحضارية يؤكد أن الروح التي تسود حياتنا هي الروح العربية الإسلامية، وبذلك فحركة التحديث التي تتم على أرضنا، إنما تلامس الجانب المادي الشيعي، وليس الروحي المتعلق بضمير المجال ونفسه ولبابه، والفارق كبير بين التحديث والحداثة، التحديث مظهر سيئ، أما الحداثة، فهي التجدد الحضاري العام للأمة من خلال عصارتها الهاضمة تصبها على المنقول، وتختار منه ما تجده ملائماً، ثم تدرجه في نسيج حياتها.

١- وليد نويهض المرجع السابق، ص ٨٥.

٢- سورة الشورى: الآية ١٣.

٣- سورة المائدة: الآية ٤٨.

٤- سورة الحجرات: الآية ١٣.

٥- د. مازن مصطفاوي: منهج المستشرق برنارد لويس في دراسة الفكر الإسلامي، مقال منشور في

مجلة الاتحاد ص ١٢٧، ١٣٦، ١٣٧، نهائية ١٥/٤/١٩٩٩.

لهذا السبب فنحن لا نقر الدكتور برهان غليون بأن هنالك انتقالاً تدريجياً على أرضنا من المجتمع التقليدي إلى علاقات المجتمع الحديث، وبصيغة أدق من المجتمع الأهلي إلى الإرهاصات الأولى لبني المجتمع المدني^(١).

لا نقره على ذلك بل نؤكد أن انتقالنا هذا في دروب تجديدنا الحضاري، وبآلية بث الحيوية والشباب في روح أمتنا، وعلى هذا الأساس فإننا نطرح على الأدبيات العمرانية الحضارية العربية مصطلحاً نأمل أن يسترعي الانتباه، ونأمل أن تتلقفه الأيدي بالقبول، ألا وهو المجتمع العربي الإسلامي، على اعتبار أن هذا المفهوم يعبر بدقة عن صميم حياتنا، هذا فضلاً عن أنه يفضّ مسيرتنا، ويدفعنا نحو تحقيق الأمل المنشود.

أجل لقد عرضنا لرأي توينبي في تحليله الدقيق للحظة الفلسفية في التقاء السيكلوجيا الأوروبية بالعالم، وأوضح لنا أن الغرب لم يستطع أن ينقل روحه للآخر، وهذا الأمر يصدق بصورة خاصة على امتنا العربية الإسلامية التي تمتلك أعظم رصيد للرأسمال الرمزي، وأعظم مخزون روحي وثقافة فذة، وقد أجمع الفكر العربي الحديث على غروب الاعتراب بشتى صورة وأشكاله، أي العلماني والمادي والانكفائي، وما هي أمتنا تتجدد روحها وأنساقها، وتبني مشروعها المجتمعي التاريخي الحضاري العمراني انطلاقاً من ذاتها...

إذاً لماذا نستبعد مصطلح المجتمع العربي الإسلامي، ثم لماذا نرسف في قيود مفهوم «المجتمع الأهلي» الذي يترك في النفس ظلالاً وإحباطات تنتمي إلى الانكماش، أليس الأجدد بنا أن نصوغ المفاهيم التي تعبر عن هويتنا وتآلقنا وتشوفنا ورنونا إلى عالم أفضل.

٦- لنعد إلى مقولة الكوثراني بأن الإسلام يسمح بحالة التسوع، فهو يدخل في صميم معتقدات الناس، في شعائرهم وعاداتهم.

أجل فالإسلام يدخل كل شيء ويعانق ويتعامل مع كل شيء، لكنه دخول يعطي المجال للروح والوجدان، والقول بغير ذلك يعني أن الإسلام حرب على كل شيء، أو أنه لا شيء.

على هذا الأساس فإذا قلنا إن الإسلام أقرب إلى روح المجتمع المدني، فلأنه في جوهره، حقيقة موضوعية عامة ومجردة من العلائق والروابط، ومع ذلك فهذا لا يعني أن الإسلام ضد المجتمع الأهلي، لسبب بسيط هو أنه ليس ضد القرابة، وضد التعاون الذي

١- برهان غليون: بناء المجتمع المدني العربي، العوامل الداخلية والخارجية، ندوة بيروت ٩٢٢ ص ١٢٧.

ينشأ في ظلها، والدليل على ذلك ما جاء في الصحيفة - دستور المدينة فهذه الصحيفة لم تلغ التكافل الاجتماعي ضمن إطار القبيلة، والأمر نفسه بالنسبة للقصاص، فقد فرضت على أطراف التعاقد كافة (المهاجرين والأنصار) أن يكونوا بدأً واحدة ضد القاتل. نخلص من ذلك للقول إن هذا المجتمع العربي الإسلامي هو المرتجى والمبتغى عند النائبات والمصيبات، وهو الدرقة التي صدت عن الأمة الجائحات، ولهذا يجب دراسة هذا المخزون النفسي للجماهير دراسة علمية واعية والإحاطة بنقاط الضوء فيها وطمس السلبات، وتمية هذه الطاقات الخيرة، فهي الحصانة والضمانة الحقيقية والرصيد الأكبر لبقائنا ونمائنا.

الفرع الثالث - الواقع العربي في رؤية المشروع الحضاري النهضوي العربي الإسلامي:

قال غوته: النظرية رمادية ولكن شجرة الحياة دائماً خضراء.
وقال بوتول: إن سوسولوجيا اليوم هي سياسة الغد.
وقال عالم إيطالي: دعني أعنى بأغاني الشعب ولا تهمني آنذاك السياسة.
وقال أحد علماء الاجتماع: السياسة هي الإبرة التي تحركها الساحة المغناطيسية التي هي الأمة: وقال أوغست كونت: السياسة هي تقنية للواقع.
من هذه الحكم والرؤى يتضح أن هنالك منهجين لدراسة البنية الفوقية (السياسة)، ثم البنية التحتية (الواقع، الشعب).
وهذا ما فعلته ندوة المشروع الحضاري النهضوي المنعقدة بدعوة مركز دراسات الوحدة العربية^(١)، حيث كلفت الدكتور أحمد يوسف أحمد والدكتور محمد جابر الأنصاري دراسة الواقع العربي سياسياً واجتماعياً.
وفعلأً فقد عني الدكتور أحمد يوسف أحمد بالزاوية السياسية مركزاً على العاهات العضال التي تتاب الأمة العربية مقدماً الاقتراحات اللازمة لحلها مثل معضلة الأمن القومي في منطقة الخليج ومعضلة الخلاف بين الفصائل القومية، وغير ذلك.
أما الدكتور الأنصاري فقد صرف جهده للإصلاح الاجتماعي أو بتعبير أدق تحليله للقاء الاجتماعي، حيث درس الموضوعات الآتية: التخلف العقلي (العلمي) - غياب الأخلاق والقيم المدنية. غياب قيم السلوك المدني.

١- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠٠١، ط ١، ص ٣٢٣، ٣٢٢.

وأعتقد أن هذين المنهجين ضروريان لاسيما إذا أدركنا أن واقعنا - بالإجمال - سيئ، وأن حركة إصلاحه تشمل مجمل الواقع العربي سياسياً واجتماعياً. والسؤال المطروح هو: هل ننطلق من الواقع العربي «المذهب الوقوعي لا الواقعي»، أم نعول على المذهب الإرادوي لا الإرادي (مذهب المغامرة).

لقد نوه الدكتور الأنصاري بنقطة أساسية تتعلق بالتأسيس المعرفي والبحثي فيما يختص بمعرفة الذات والآخر والعالم المحيط والعصر المتغير، وإن الفكر العربي لم يتجاوز المقولات العاطفية الوجدانية المرتبطة باللغة والتاريخ والمصير إلى المقولات العقلية التي لها علاقة بالهياكل الاقتصادية والصراع الاجتماعي والتنمية والسياسة الدولية.

وقريب من ذلك الرأي الذي أشرنا إليه سابقاً للدكتور حنفي، والمدلل بأن الانتقال إلى الثورة الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن يتم إلا عبر الثقافة الوطنية وعلم اجتماع المعرفة وعلم سلوك الجماهير، وهذا النقص في العلوم المعرفية يقابله التضخم في الإيديولوجيا، أو حسب تعبير الدكتور أرغون أو حسب تعبير الدكتور «فهمي جدعان» النقص في العلوم الغائبية، وهو ما ركز عليه الدكتور السيد ياسين بقوله: ضرورة دراسة الفكر والواقع، بعد دراسة البنية المجتمعية التحتية، وما ينطوي عليه الواقع العربي من جهل ومرض وفقر معتمداً ضرورة تدويب هذا الواقع الاجتماعي «القاع السوسولوجي» مشيراً إلى أن بعض القوى الإسلامية لا تزال تحتفي بهذا القاع الاجتماعي القبلي والعشائري^(١).

لذلك فمنهج الإصلاح والتطور هو الأمل لتلاقي الحكام العرب وشعوبهم في مسيرة واحدة هدفها بناء المجتمع المدني والوطني الذي هو قاعدة الدولة والحكم المستتير، ومجال المشاركة الشعبية المتطورة، وباختصار فإذا غاب الإصلاح حضرت الثورة؛ وفي هذا القاع الاجتماعي ترسبت وتكلسست قوى عقلية انحطاطية من تاريخ غابر - ليس بمختلف عقلي عضوي أو وراثي دائم في الفكر العربي - وأسهم الاستبداد السياسي والاجتماعي والفقهي. وبالإضافة إلى البنى التحتية القبيلة والعشيرة، والبنى الفوقية الذهنية.

ثم يأتي الضلع الثالث للمثلث، وهو الضلع الأخلاقي، حيث يقام ضبط السلوك على إشاعة الرهبة وتحويل تعاليم الدين ومقتضيات السياسة وتقاليد الاجتماع وقيم الثقافة إلى وسائل الضبط الذي يتحول قهراً واستبداداً جمعياً لا يراعي حقائق الشعور الإنساني

١- الطريق إلى المستقبل: أفكار وقوى للأزمة العربية المتطورة، ببيروت المؤسسة العربية للدراسات

والنشر، ١٩٩٦، ص ٩.

ولا حق التساؤل والمساءلة ولا حق الفرد في الاعتراض والإبداع والابتكار وارتداد الآفاق الجديدة.

ويتابع الدكتور الأنصاري القول: إن الاستبداد السياسي يولد أخلاق العبيد في الرياء والكذب والمداينة ومخادعة النفس، ولا يقل عن ذلك استبداداً استبداد الجماعة، وبالتالي فدكتاتورية الجماعة هي التي تغذي دكتاتورية الفرد^(١)، وهذا ما أكده محي الدين صبحي في تشريح الانحطاط العربي، فقد لاحظ أن المد القومي لم يقترب بثورة أخلاقية^(٢).

ويشير الدكتور الأنصاري إلى نقطة وثيقة بالأخلاق هي مسألة السلوك المدني في القيم الحديثة، أي مدى التزام الأفراد والجماعات بآداب التعامل العام كاحترام أنظمة المرور، والانتظام في طوابير واحترام الممتلكات العامة ومصائب الإنارة الخ...

تقدير وتقويم:

نحن لا ننكر جدلية العلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، إذ لا نستطيع تصور سلامة جسم في رأس صغير جداً يسوس جسداً كبيراً، كما لا نستطيع أن نتصور جسماً كبيراً تحمله ساقان رهيقتان، بل الأصح القول إن هنالك توازناً في فعاليات الأمة وقواها، وبالتالي فالسياسة القوية تتبثق من شعب قوي واجتماع قوي.

فتضاريس المجتمع وفيزياؤه هي المصدر المباشر لكل قدرة واقتدار وطاقة.

على ضوء هذا المنهج نقوم رأي الدكتور الأنصاري فنقول:

ما قيمة الفاعل السياسي إذا كان أجوف محكوماً بالكدر والقحط والفوت والقوات.

ولكن الشيء الذي نخافه أن توضع مقولة الدكتور الأنصاري في غير موضعها، ففي رأيه يتداعى إيقاع الواقع العربي على الشكل الآتي: التهميش والاستخفاف والاحتقار، وبالنتيجة فرض الواقع على الإنسان العربي بما يحمله من أوزار.

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له إياك إياك أن تبتل بالماء

١- د. محمد جابر الأنصاري: تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية - مدخل في إعادة فهم الواقع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ٩٩٤.

٢- محي الدين صبحي: الأمة المشلولة تشريح الانحطاط العربي، بيروت - لندن - رياض الريس للكتاب والنشر ٩٩٧ ص ٢٠٠.

تكلم الرسول عن حرية الاقتصاد فقال: الله هو المسعر، ونعتقد أنها إشارة بالغة إلى القانون الطبيعي برافده الاقتصادي، أي ترك قوانين الاقتصاد حرة دون أي تأثير من قوة تحرف هذه القوانين عن مسارها.

قال تعالى: «...فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^(١)

لكن ما العمل في حال تعطيل هذه القوى الطبيعية؟؟
لقد تكلم الأستاذ على حرب عن هذا الجانب فافتراض أن القوانين الطبيعية تبقى على مسارها لكن يبقى السؤال مطروحاً ماذا لو عطلت هذه القوانين، أي لم يكن هنالك أي فرصة أمام هذا المنهج الذي تكلم عنه الأستاذ حرب (سير قوانين المجتمع بمسارات طبيعية)..

المرأة الجميلة تفرض جمالها بقوتها الذاتية، ولكن ماذا لو كان هذا الجمال يفرض نفسه إغواءً وفساداً.

نحن ندعو الإرادة الإنسانية أن تلعب دورها لتصحيح المسار، لكن ليس بالعنف، لكن بمعرفة الأسباب ومعالجتها.

فالديمقراطية السليمة هي العاصم لكل انحراف، وعندئذ نصل إلى درجة النرفانا والشفافية إلى لحظة «...فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^(٢).

صحيح أننا نخاف من الفعل الثوري فهذا المسار معرض يوماً ما إلى الانحراف، فماذا لو تركنا الأمر تحت هيمنة المستعمرين، وتحت دعاوى الواقع، أليس الأمر وقوعاً لا واقعية.

الفرع الرابع - حقوق الجماعات:

الحق هو الإحاطة التامة بالأمة ومكوناتها وما ترسب في ضميرها من حس حضاري وناموس أدبي، ففكرة الحق تعبير عن أنا الأمة المتحرك ونشدان لمستقبل مرتجى مأمول.

والحس الحضاري عند أمتنا منظور جمعي وخطاب فعال متوثب خصب تفاعلي يقبل الغير في سلم قيمه واعتباره، وهذا متأب من كون أمتنا دار ممر ومعبر والأخذ والتلقي واكتشاف الإنسان الغير واحترامه وقبوله.

١- سورة المطففين: الآية ٢٦.

٢- السورة نفسها: الآية ٢٦.

وهذا الفاعل الحضاري له انعكاس حقوقي ترسب في قاع وجدان الأمة، ثم جاءت ذروة القفزة الحضارية الإسلامية مصداقاً وتتويجاً للمبادئ العليا عند الجماعة العربية قال تعالى: «إِنَّ هَذَا لَبِئْسَ الصُّحُفِ الْأُولَى ﴿١﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى ﴿٢﴾»^(١)

لن نتكلم عن حقوق الجماعات، فذلك مقتول إعادة وتكراراً، ولكننا نحيل إلى بعض المراجع الحديثة في هذا الشأن، وإن كنا نسجل نصاً للإمام الأعظم أبي حنيفة الذي نعتبره بياناً حقوqياً عالمياً يشبه - مع الفارق - ما تحاول العولمة الحديثة الترويج لفعليتها، كما نلاحظه في كتاب صموئيل هنتجتن وغيره، يقول الإمام أبو حنيفة: إن الله إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض، إن هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي وسط المنظومة الشاملة منظومة الاستيعاب والتوحيد والوحدة، فرسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه ترك دين الرسول قبله لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه، وينهي عن شريعة الرسول الذي كان قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة لذلك قال الله تعالى: «... إِكُلَّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً...»^(٢) (أي في الشريعة)، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين، وهو التوحيد والآن يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً (شرع لكم من الدين ما أوصى به نوحاً والذي «... أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا...»^(٣) فالدين لم يبدل، والشرائع قد غيرت لأنه رب شيء كان حلالاً لأناس حرمه الله. على آخرين^(٤).

فالدين عند أبي حنيفة واحد وإن اختلفت الشرائع أي الوسيلة والطرق في التعبير عن الدين. وأمتنا العربية الإسلامية - بلسان أبي حنيفة - تضع نفسها - لا سيطرة وهيمنة وتقولاً وتكبراً- على قدم المساواة مع بقية الشعوب، وعلى عهد الخليفة الأواه المنيب إلى الله عمر بن عبد العزيز يخرج الجيش من مدينة سمرقند لأنه دخلها دون إنذار، فهل يخرج

١- سورة الأعلى: الآيات ١٨-١٩.

٢- سورة المائدة: الآية ٤٨.

٣- سورة الشورى: الآية ١٣.

٤- العالم والمتعلم للإمام أبي حنيفة، نشر الكوثري، القاهرة ١٣٦٨ هـ وانظر رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت دار التنوير للطباعة والنشر، ٩٨٤، ط ١، ص ١٢١.

القائد الأمريكي من بغداد بحكم القاضي الأمريكي؟؟ وخير ما كتب في هذا الموضوع عالم الانثروبولوجيا الفرنسي السيد لويس دومون^(١) قال المذكور: هنالك حضارات كالمسيحية الغربية والهندوسية مبالاة لإعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات كالعربية الإسلامية تضع تماسك الجماعة في الصدارة^(٢)، ومن هنا استمرار الجماعات الطائفية والمذهبية والإثنية، والقبلية في ظل الدولة الإسلامية المتعاقبة^(٣). يقول الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في كتاب أرسله إلى واليه في مصر الأشر النخعي، يوصيه في المواطنين لديه: الناس قسمان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الإنسانية، فهل من قول يعدل هذا القول في المواطنة واحترام حقوق الجماعات.

إن معادلة الأواني المستطرقة تقول لنا (الكلام للثائر جمال الدين الأفغاني): إذا صعدت أسباب القوة هبطت أسباب الضعف والعكس هو الصحيح. وفي نظرنا إنه كي تتغير معادلة القوة - قانون الأواني المستطرقة - يجب أن تعتمد على اللباب الحقيقية الكبرى، ألا وهي الحقيقة الشعبية، وأن تمتدق وتبرز ويعتمد منطقتها وأدواتها وآلياتها ومنطقتها ومصطلحتها.

وقد تكون السلطة أداة شعبية تكرس لصالح الوحدة، ولكن السلطة تبقى في حيز الأداة في يد القوة الحقيقية - الشعب.

وإذا ما أصبحت الحقيقة الوحودية شعبية كاسحة فلن يقف أمامها قوة لأن الله معها، قال تعالى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»^(٤) لقد أوضحت لنا الدراسة السابقة أن قانون التنوع أزدهر في الغرب على يد الاقتصاد، وقانون الديمقراطية أزدهر على يد الحركات الشعبية التعبوية الجماعية وقانون الديمقراطية الحرة (الزواج بين الحرية والديمقراطية) على يد الشعب بعد تصحيح مواقفه ومصالحه وتحقيق أمانيه الكبرى من الوحدة وعلى الشعب العربي أن يعيش هاجس الوحدة ويرنو إليها بالشوق والأمل والأناة والصبر، وأن يبقى معانقاً لهذا المطلب الذي هو الملاذ الأوفى والعلّة الفاعلة، بل الغائية لمستقبله ورنوه وأمله وتشوفه، كل ذلك بلطف الله ورعايته ومعونته.

١- سبق الإشارة إلى المرجع.

٢- د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، بيروت، ط١، ٩٨٧ مركز دراسات الوحدة العربية

ص ١٠١.

٣- المرجع نفسه

٤- سورة الأنبياء: الآية ٩٢.

ولكن يجب ألا ننسى أننا لسنا الآن في عصر ميكافلي ولا هوبز ولا بوسيه حتى نشهر المبدأ الجماعي المتطرف، بل يجب أن نحمل على الأكتاف (المذهب الاجتماعي الشعبي الحر الذي يكفل الحياة والتقدم للجميع، ولندع الزهور تتفتح في كل بيت وفي دارنا وفي كل أرض في العالم

بقيت كلمة نقولها وهي أنه إذا كان في الوحدة والديمقراطية ومعها قانون الجماعة والدمج قوة، ففي التنوع وقانون الحرية (ومعها قانون الأقليات العرقية والدينية والثقافات الفرعية) قوة أخرى تضاف إلى قوة الوحدة، وذلك عندما يتزواج القانونان «الوحدة والتنوع» ويتغامان ويبحثان - بالمعرفة والعلم والصدق - عن الصالح العام المشترك، لا كما نلاحظه حالياً في تطلعات التنوع في العراق، ذلك التنوع الذي نسي الوحدة، وجعل مفهومها يقترب من حقيقة الانفصال أو كالتي نسمع حسيبها لدى بعض النزعات الاقتصادية لا الاقتصادية التي تطرح الديمقراطية طرْحاً خاصاً ذا نزعة مصلحة أقلوية صرفة لا أن يعامل الاقتصاد كأداة في يد الحقيقة الشعبية الوحودية.

لقد تمكنت البلاد المتقدمة من اللحوم والانصهار مع القوى الاجتماعية المختلفة كالأقليات والجماعات الجهوية في إطار وطني جامع يستوعب هذه الجماعات على اختلافها ويحتفظ لها بوجودها وفعاليتها ضمن الانتماء الوطني، وهكذا تكونت ثقافة وطنية عامة تستوعب الخصوصيات باعتبارها مظهراً من مظاهر الهوية الوطنية والثقافية المجتمعية الجامعة أما العصبية التي تقوم على الشوكة والغلبة فهي تخضع سواها تختزل الوطن في كيانها الخاص^(١).

الفرع الخامس - العدل الاجتماعي (المعادلة الاجتماعية):

قلنا إن هنالك تضاريس (فيزياء اجتماعية) في اللوحة الاجتماعية، ويجب تحريك عناصر هذه اللوحة كافة بشكل متناسق متكامل دون أن تتغول فئة على أخرى، بحيث إن هذا الحراك الاجتماعي لا يجرف أي فئة، ولا يكسب أي جماعة بالقوة موقفاً دون التفاعل الخلاق.

ويمكن القول إن هذا الأفق الاجتماعي ليس قدرة استاتيكية عاطلة تحافظ على ما هو كائن، بل هي صيغة دينامية حركية تشد، المستقبل الموار المتحرك الذي يرنو إلى

١- د. مصطفى حجازي: الإنسان المهودور - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب طبعة

صورة حية نابضة مزدهرة تحقق النماء والتكامل للجميع، ومن هنا دللنا بصيغة الاعتماد المتبادل الحية المتدفقة إلى الأمام بدلاً من صيغة التبعية التي هي حركية إلى الوراء، وبذلك فالمحصلة ليست صراع الثيران أو الوحوش، وإنما مباراة الزهور المتفتحة: دع الزهور تفتح ولنتبار، أو كما قال تعالى: «... فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^(١).

ومنذ القديم حدا هذا المنطق أرسطو للتمييز بين العدل التبادلي والعدل التوزيعي^(٢)، أما الأول فيحقق القدرة في حال السكون، أما الثاني فهو صيغة المستقبل، أي الصورة الحركية المتحركة كما هو مشترك ومرتجى في الجماعة.

وفي هذا القاسم المشترك لنا أن نتساءل عن هذه العطالة الساكنة التي تخفي ظلماً كامناً للحقوق السياسية متساثلين ما قيمة تذكرة الانتخاب إذا كان حاملها لا يملك السفر إلى البلد الذي به الانتخاب، وما أهمية وجود منتج جميل إذا كان المواطن لا يملك كلفة ضرورياته.

لقد استعرضت مادة هذا البحث فوجدتها فياضة وغزيرة وخصبة ومتشابكة، وتحتاج إلى مرجع ضاف يمدنا بالمبادئ دون اللهاث وراء الإيديولوجيا، وقد وجدت ضالتي في الميثاق الوطني المصري لعام ١٩٦١^(٣)، مع أنني كنت حريصاً على ألا أتعرض للإيديولوجيا إيماناً مني، بالمعريف والتحرري عن مسيرة الأمة وأهدافها تحرياً بعيداً عن أي وجهة نظر خاصة سياسية أو حزبية.

وعلى كل إذا كان هنالك أي قصور فيما أتى به الميثاق وأحسه فباستطاعة العقل العربي المتوثب والمتجدد أن يتجاوز القصور لا سيما فيما توجده الحياة وما تقترحه وتعززه من مستجدات... ما الذي أتى به الميثاق في هذا المقام؟

على الصعيد العالمي أعلن الحرب على الاستعمار ورفض الأحلاف الأجنبية وأعلن الحياد الإيجابي، وعلى الصعيد الإقليمي رفض القواعد العسكرية الأجنبية، ونادى بأن على الاستعمار أن يحمل عصاه ويرحل. وتصدى لإسرائيل قولاً وعملاً، وقد صرح مناحم بيغين عند وفاة المرحوم عبد الناصر بأنه مات أعدى أعداء إسرائيل.

١- سورة المطففين: الآية ٢٦.

٢- د. حسن كبرة: المدخل إلى القانون ص ٩٠.

٣- انظر رأي السيد أمين هويدي حول هذا الموضوع: انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص

٨٠١ وما بعدها.

ونادى بالعمل الجماعي واستقلال البلدان العربية في مواجهة التجمعات العدوانية، وفي المجال القطري نادى بالحرية والعدالة الاجتماعية والوحدة.^(١) وكان يعني بالحرية حرية الوطن والمواطن، ويعني بالديمقراطية جناحيها السياسي والاجتماعي بكفاية الإنتاج وعدالة التوزيع، وكان لا يسمح بسيطرة رأس المال على الحكم، وكان يؤمن بأن الحرية الاجتماعية أساس الحرية السياسية، والصوت الانتخابي الحر أساسه لقمة العيش الحرة...

وأهتم بالعمل والفلاح وأشركهم في اتخاذ القرار، وكان ينادي ويمنع الاحتكار، ولم ينضم إلى الرأسمالية أو الشيوعية فكان له ما يعرف بالطريق الثالث. إن الفكرة تتضح وتؤتي ثمارها النحية اليانعة باعتبارها سلماً إلى الإنسانية، ولكنها مظهراً من مظاهر العدالة الاجتماعية، وبقينا أن وعي الواقع العربي من قبل أبنائه، لا بد أن يعود يوماً بعد يوم إلى الإيمان بالوحدة المتاحة بين الفكرة العربية والعدالة الاجتماعية^(٢)، فالأمة العربية حقل خصب ينضج ساعة بعد ساعة مفضحاً عن إمكانات وكوامن وطاقات الإنسانية: العدالة الاجتماعية، الحرية، التضامن.

والسؤال المطروح هو: كيف يمكن الكلام عن مجتمع وطني متضامن يشد بعضه بعضاً إذا لم يتم على التراحم والتعاون والغيرية وكفالة الغني للفقير، وما لم يكن هنالك قدر متيقن من توزيع الثروة، أي ما لم يكن هنالك «... حَقٌّ مَعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ *»^(٣) «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَتُمْكِنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...»^(٤) وقال: «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى»^(٥)

لقد أحسست الرأسمالية بهذا الشرخ في أعماقها فقامت هنالك محاولات عدة للترقيع، وانبرت الدولة تقرر الحد الأدنى اللازم للمعيشة الذي لا يسمن ولا يفني من جوع ولا يحقق للمواطن السوي إشباعاته الروحية والمادية الكاملة المفجرة لمواهبه وإنسانيته وطفق الديمقراطيون الاشتراكيون في الغرب يرفعون أصواتهم بالإصلاح، كما سبق التعرّيج عليه.

١- د. عبد الله عبد الدايم: العربي الإنسان، الآداب، السنة ٦، العدد شباط ١٩٥٨ ص ٣٠١.

٢- سورة المعارج: الآيات ٢٤-٢٥.

٣- سورة القصص: الآيات ٦-٥.

٤- سورة طه: الآية ١١٨.

لقد برزت اختناقات اقتصادية اجتماعية عدة لا يمكن للمرء أن يشيخ الوجه عنها، أولها بروز المجتمعات التعبوية في عباءة اشتراكية رافعة أعلام العدالة الاجتماعية^(١)، وهذا ما يذكرنا بالديمقراطية الجماعية التي ظهرت في الغرب والتي عالجت أزمتها باعتناق الحرية إلى جانب الديمقراطية، أما الدول العربية الشعبية التعبوية فلم تقم حتى تاريخه بمعالجة أزمتها، فكان أن ظهرت البيروقراطية خصوصاً من قبل أجهزة الأمن، كما تفاقمت الظاهرة الطبقيّة التي وجهت طعنات مؤلمة للمجتمع المدني وحرته وإبداعاته في شتى ضروب الحياة، يقابل ذلك بروزت في الدول النفطية إلى جانب التفاوت الطبقي الوطني الداخلي والخارجي العربي ظاهرة الشره الاستهلاكي، والانحلال الاجتماعي حيث لا نلمح مثلاً إقبال المواطنين على العلم والصناعة والزراعة، وتشكيل جيش وطني قادر على حماية الحدود والدفاع عن استقلال الوطن، ولا يمكننا في هذا العجالة تقديم وصفات سحرية جاهزة وإن كان بالإمكان الحديث عن حلول عاجلة وملحة، أهمها إعطاء قدر متيقن لحرية المجتمع الأهلي كي يستطيع إطلاق أصالته وإبداعاته، يضاف إلى ذلك - بالنسبة للدول النفطية - ضرورة تحول الدول الريعية إلى دول منتجة عاملة تطور إمكانياتها في جميع مجالات الحياة^(٢)...

ومن الممكن - اتباع سياسة ضريبية حازمة وراشدة وعلمية ذات أفق وطني وعربي، تؤمن قاعدة مادية عريضة للدولة تساعد على تجميع خطوط القوة والحياة، ثم توجيهها لمصلحة المجتمع في جميع أوجه التقدم وضروب الإنتاج الروحي والمادي الوطني والقومي. والخوف كل الخوف أن تستشري وتستأسد ظاهرة الغيلان البربرية المتوحشة أسوة بالغرب تسد كل مسام الجسد وعندئذ تضيع الفرصة ويكثر الزؤان إلى جانب الأعشاب والأشواك، ويتحول المجتمع إلى جثة هامدة هشة، ولقمة سائغة يسهل ابتلاعها من قبل الغيلان العربية المتحالفة مع أسيادها الغيلان الغربية. والمغزى الحضاري العميق الذي ندلل به هو أن الحضارة الغربية سقطت في مطب أو مقتل هو ذلك الفصل بين الديمقراطية السياسية والاقتصادية^(٣)، وعلى حضارتنا أن تدرك نفسها وتكتشف ذاتها ولا تقع بهذا الخطأ الذي يتعارض مع الذات.

١- د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد ص ١٠٣.

٢- المرجع نفسه، ص ١٠٥- د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٣- د. حجازي: الإنسان المهذور، المرجع السابق، ص ٢٢.

والخلاصة يجب تمزيق هذا الحصار الثلاثي^(١) الذي يحيق بالإنسان العربي مشيرين إلى أن الدكتور حجازي تكلم عن هدر الإنسان «مصوراً مفهوم الهدر بأنه أشد من القهر»، فكيف إذاً نكتفي بالحصار الثلاثي ولم لا يصح الكلام على أخطبوط يعد أذرعته العديدة لخنق الإنسان العربي وسد مسام جسمه كافةً، ونحن مع الديمقراطيين الاشتراكيين في الغرب بالانطلاق من الحرية الكاملة للإنسان والسير في حريته الاجتماعية الكاملة ليس بالقطارة على أساس أن الحرية السياسية والحرية الاجتماعية هما جناحا الحرية الحقيقية.

الفرع السادس - التنمية المستقلة في منظور الحضاري العربي:

لا أجد في هذا المقام قولاً جلاً يستشرف فيستشف عمق هذا الجهاز المفاهيمي إلا ما جاء في قوله (عليه السلام): لا تكن أمعه، بل وطفد نفسك.

فالإنسان الإمعة أو الأمة الإمعة، لا تقوى إلا على حمل الأحجار الثقيلة لا الأحجار الهندسية تضعها في موضعها في بناء صروح الحضارة.

ولا شك أن هذا المفهوم (التنمية المستقلة) مطروح حالياً بشدة بين مثقفي وأحرار العالم لا سيما دول الجنوب، نجد مثلاً لهذه الخفقات القلبية ما نشره راؤول بريش سنة ١٩٥٠ في مجلة لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية مستعملاً تعبير القلب والتخوم، قاصداً بالقلب «الدول الرأسمالية» وبالتخوم الدول النامية^(٢).

ولقد استحث هذا المفهوم أحرار العالم لا سيما اقتصاديي أمريكا اللاتينية، فوضعوا لنا نظرية التبعية وقد وصلت إلينا في السبعينيات من القرن الفائت^(٣)، مشيرين إلى أن التبعية ذات مضمون موضوعي، ولا يشترط أن تكون مفهوماً سياسياً، فأنا عندما أحصل على قرض من دول غنية، فهذا القرض ينشئ رباطاً سرياً، من مظاهره مثلاً الشراء من الدولة مانحة القرض، والصورة أشع بالنسبة للاستثمار الأجنبي، وما يفترض به من إعفاءات تتعارض مع فلسفه السوق وحريتها، ناهيك عن التبعية التكنولوجية وما تجره من إشكالات.

١- د. علي وطفة والدكتور سعد الشريع: التربية تاريخاً من ص ٣٦.

٢- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، سالف الذكر مقال اسماعيل صبري عبد الله ص ٥٢٧.

٣- المرجع السابق، ص ٢٥٨.

والسؤال الملح هو: لماذا لا تسير الرأسمالية المحلية على خطى الرأسمالية الغربية في توحيد السوق الوطنية، وتبني المشروعات التي تنهض بالاقتصاد القومي وحمايته من نفوذ الشركات المتعددة الجنسية^(١)؟

على هذا يؤكد الدكتور إسماعيل صبري عبد الله بأن الرأسمالية في العالم الثالث رأسمالية تابعة وكومبرادورية، وقد تخلت عن دورها الوطني، ويؤكد شيخ الاقتصاديين بريش تاريخية التجربة الغربية واستحالة محاكاتها، فالرأسمالية الغربية مبدعة، ومدخرة في حين أن رأسمالية التخوم طبقة مستهلكة ومقلدة.

والرأسمالية الغربية عززت العلوم والثقافة، ونهلت منها وأنفقت عليها، في حين أن رأسمالية التخوم ليس لها من الثقافة إلا الإلمام، وقد أظهرت الرأسمالية الغربية قوتها الاقتصادية أولاً ثم استولت على السلطة، أما رأسمالية التخوم، فالغالب فيها هو القفز على السلطة لتستخدمها في الإثراء^(٢).

وجدير بالذكر أن تصوراً كاملاً للتنمية الاقتصادية المستقلة، لا يغفلنا عن ظاهرة التبادل الاقتصادي غير المتكافئ بين الدول الضعيفة والأخرى العملاقة الوحشية.

ثم إن استراتيجية التنمية تتجاوز النمو المادي لتصل إلى شاطئ القيم الحضارية والاجتماعية، وتحقيق مصالح مجمل السكان، فهي تنمية تعتمد على النفس وتعول على الذات الحضارية، أي الاعتماد الجماعي على النفس، ومروّجاً نظرية التنمية تعاملوا معها على أنها ظاهرة، وطنية ثقافية، والواقع أن الحضارة باتساعها هي الإطار الذي يوظف عملية التنمية^(٣).

ويتفرع على ذلك قول بعضهم بضرورة الانسلاخ عن الاقتصاد العالمي بالكامل حتى لو كان ثمن ذلك باهظاً (سمير أمين)، بينما هنالك من يرى ضرورة الانسلاخ الانتقائي^(٤).

وفي رأينا أنه إذا صعب الانسلاخ الكامل، فهدف الانسلاخ الانتقائي لن يكون سوى التخلص تدريجياً من آثار التبعية الاقتصادية، مع الإشارة إلى ما لفت الانتباه إليه الدكتور نصر محمد عارف بأن التنمية عملية ذاتية مستقلة في جوهرها وماهيتها وأصل

١- نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، سالف الذكر مقال إسماعيل صبري عبد الله ص ٥٣١.

٢- المرجع السابق، ص ٥٣١.

٣- مداخلة د. نصر محمد عارف ص ٥٧٥.

٤- مداخلة د. إسماعيل صبري عبد الله ص ٥٣٥.

وجودها، وهذا ما صوره لنا أبو هلال العسكري، فالنماء يعني أن الشيء يزيد حالاً بعد حال من نفسه^(١).

والتمية المستقلة تهين المجتمع لبناء الاشتراكية في إطار ديمقراطي محمول على أغلبية كبيرو معبراً عنها ديمقراطياً، هذا فضلاً عن بناء المجتمع في كافة مستوياته^(٢).

وإذا ركزنا على الدعاوى التي ترفع الكوكبة راياتها: السوق، المعرفة، الديمقراطية، وبالتالي فالكوكبة تستخدم السوق كإيدولوجيا وليس كآلية اقتصادية.

وبيان ذلك أن اقتصاد السوق يقترض توفير كامل الحرية للتحرك والتنافس الحي المبرأ من الضغط عبر حدود الدولة، وقد أثر عن الرسول (ﷺ) قوله: الله هو المسعر،

واعتقد أن ذلك بناء لحرية السوق في ضوء الآية القرآنية: «... فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^(٣).

وبالفعل فقد فرضت سلطة الكوكبة - عن طريق منظمة التجارة العالمية - حرية التجارة في السلع والخدمات وحرية تحرك رأس المال، فهل ينصرف ذلك إلى حرية انتقال العمال...؟

الجواب على ذلك بالنفي والشواهد كثيرة على هذا الموقف المتناقض^(٤).

فلكل مجتمع بشري وجهة هو مولئها، هذه الوجهة هي بؤرة تستقطب طاقاته وجهوده وتستلهم روحه وتدفع إبداعاته وتجزها، وكثيراً ما تتمظهر هذه الوجهة في صورة مشروع قومي أو مشروع حضاري.

وإذا كان الخاص يتحرك في إطار العام، ومجموع هذه التحركات تتساق وتتكامل، أمكننا أن نتصور حزمة من الأطر المتناسقة، وهذا ما يصطنع به علم الدولة

stateology الذي يوجه الطاقات كافة، نحو هدف عام نابع من حضارة الأمة، وبمعنى أوضح فالسياسي والإيديولوجي وسيلة الحضاري، والحضاري ينشئ الإيديولوجي ووجهته التي ينشدها، وهو مولئها.

والمقصود هنا بتحديد نموذج معين، ماذا يريد أن يحقق من وراء عملية التمية، أو ما الحالة المثالية التي يسعى إلى تحقيقها، أو بعبارة الفارابي ما ملامح المدينة الفاضلة التي

تتشوف العقول والقلوب إلى الوصول إليها وإن لم تصلها^(٥).

١- مداخلة د. نصر محمد عارف في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، سالف الذكر ص ٥٧٢.

٢- المرجع السابق، ص ٥٧٨.

٣- سورة المطففين: الآية ٢٦.

٤- مداخلة د. نصر محمد عارف في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، ص ٥٥٠.

٥- المرجع نفسه، ص ٥٨١.

والتحديد الدقيق لهذا النموذج يستلزم تحديد الصورة التي ينبغي أن يكون عليها المجتمع إذا ما تحقق بعض من هذا النموذج، مع ملاحظة أن تحقيق ذلك البعض لا يعني التركيز على جزء دون الآخر، وإنما تحقيق بعض متوازن منسجم مع جميع الأجزاء والأبعاد والمستويات، كأنه صورة مصغرة للنموذج الحقيقي يحتفظ بالأبعاد والنسب والعلاقات، كما هي في النموذج المثالي^(١).

فالتنمية المستقلة عملية تهدف إلى النهوض الشامل المتوازن بالإنسان والمجتمع، توازناً يشمل مختلف الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والمعنوية والقيمية، بحيث لا يكون التركيز على تنمية على حساب أخرى. وتحديد ذات هذه الأمة وهويتها لا يمكن أن يكون مجرد قول مفكر أو باحث أو حزب أو تيار، وإنما هو جوهر وجود الأمة الذي لا يمكن الوصول إليه إلا بتحليل عقائدها وتاريخها وثقافتها وهمومها وتراثها الشعبي، ومنظومتها القيمية وأعرافها وتقاليدها وأمثالها، أي هو محاولة امتصاص رحيق هذه الأمة وإخراجه في صورة قابلة للتمثل كمخرجات النحل، وإلى أن نصل إلى ذلك سيبقى الحوار دائراً بين أطروحات كل منها يمثل جزءاً من الحقيقة كلها كعميان ابن المقفع والفيل^(٢).

والتنمية المستقلة متوالية من التوازنات: استقلال الدولة تجاه الدول الأخرى، استقلال الدولة تجاه المجتمع والعكس استقلال القوى الاجتماعية تجاه بعضها بعضاً. ولننتصرو ماذا لو كان الإنسان العربي حراً غير خاضع لعبودية الإعلان والدعاية، ثم ما النتيجة على المستوى الاقتصادي لو كان أمامنا ذوقاً تكون طبيعياً وربي تربية ذاتية، فهل كان يلجأ لاستهلاك السلع الأمريكية مثلاً^(٣).

والاستقلالية في توظيف الموارد والإمكانات هي بذاتها تحقيق الاستقلال الحقيقي بالخروج من الاستعمار الهيكلي الذي فرض علينا، ويعني فك وتركيب مجتمعنا بما يحقق مصالح الغرب، وهكذا فالجزائر ومصر مثلاً فرض عليها، زراعة الكرمة أو القطن لتحقيق مصالح الغرب، والدول التي وصفت على أنها دول نقطية لديها من الإمكانيات ما يجعلها دول فاعلة لا استهلاكية، ومن الخطأ أن نفهم من مقولة التنمية المستقلة الاعتماد فقط على الموارد المحلية، فاليابان مثلاً من أكبر الدول الصناعية التي تتجاوز ما لديها من مواد أولية.

١- مداخلة د. نصر محمد عارف في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٥٨١.

٢- المرجع السابق، ص ٥٨٢.

٣- المرجع نفسه، ص ٥٨٤.

والظاهرة الحديثة على صعيد الحياة الدولية تأكل مفهوم الدولة وأقول السيادة، وهذا الأمر يعتبر تحدياً شديداً لعملية التنمية المستقلة، وعلاج ذلك:

١- ضرورة التدخل الإقليمي ليس كلزومية قومية فقط بل كلزومية وجود استمرار وتنمية.

٢- ضرورة تدعيم دور المجتمع المدني إذ هو الدرع الواقعي لتحقيق تنمية مستقلة.

٣- إيجاد كيانات إقليمية تنظيمية تحمي الإقليم من التدخل الدولي السافر^(١).

وهناك ظاهرة لا تقتصر على الصراع السياسي، وإنما على الصراع الأكثر خطورةً هو الصراع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وهنا يجب التفريق بين التبعية dependence وبين الاعتماد المتبادل interdependence، فالأولى تعني قيادة المجتمع لنفسه والثانية هي التفاعل الطبيعي بين مجتمعين ودولتين.

وهناك ظاهرة التضليل باسم المعرفة، والزعم بأن حيازة المعرفة في عصر ثورة المعلوماتية والاتصالات أهم من رأس المال.

والحقيقة فمن يزعم بأن المعرفة حلت محل رأس المال خيال وتضليل، فالمعرفة هنا ملكية فردية تباع وتشتري ولها قيمة نقدية، هي أصل يضاف إلى أصول الإنتاج، وهي أحد المكونات الأساسية لرأس المال العيني، وبالتالي فالمعرفة ليست بديلاً عن رأس المال، لكنها جزء مهم فيه.

وفي النتيجة فالمال قوة والمعرفة قوة، وقد اجتمعت القوتان في قبضة شركات لها مجموعها وضع فوق قومي: supranational لا تقابله قوة سياسية في الدولة الواحدة^(٢).

وفي العلاقة بين الشركات الكوكبية والحكومات فإنها في الدول التي فيها مقر الشركة لا تلتزم سياسة هذه الدولة الخارجية^(٣)، فالولايات المتحدة مثلاً كانت ترغب في إعادة العلاقات الدبلوماسية مع فيتنام من أجل حل مشكلة الأسرى، وفجأة تخلت عن هذا الشرط، تحت ضغط الشركات الكوكبية؛ والقطاع المالي يمثل جانباً أساسياً في أنشطة الكوكبة، وهنا نجد السيطرة في إطار السبع الكبار، فمثلاً نجد بين الشركات الكوكبية ٩٤ بنكاً كوكبياً منها ٥٨ مقرها الأصلي في واحدة أو أخرى من تلك المجموعة^(٤).

١- د. نصر محمد عارف: المرجع السابق، ص ٥٨٨.

٢- المرجع السابق، ص ٥٥١٤.

٣- المرجع السابق، ص ٥٥١.

٤- المرجع السابق، ص ٥٥٣.

وظاهرة الاستقطاب بين الفقر والثراء في عصر الكوكبة واضحة، وهو ما نجد جلياً في ظاهرة الفجوة العميقة بين الشمال والجنوب التي أخذت تتزايد بشكل ملموس... وينعكس هذا الاستقطاب المتزايد على مكانة الأمم المتحدة ومنظماتها المتخصصة، وعلى القاعدة الأساسية التي حكمت العالم، وهي قاعدة صوت واحد لكل دولة، أي هيمنة السبع الكبار في إطار إيديولوجية السوق، ومن خلال البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، ومنظمة التجارة العالمية.

والخلاصة فأليات الكوكبة تعمل أساساً لصالح الشركات الكوكبية، ولكن هذه الشركات نشأت حيث كانت الرأسمالية مستقرة، وحيث توافرت البنى التحتية المادية والمالية والاتصالية، وحيث استفادت من تمويل الدولة الضخم للبحث العلمي التكنولوجي وتوافرت العمالة المؤهلة وبلغت إنتاجية العمل أعلى المستويات.

ومن المعروف أن أكثر من ثلثي تدفقات رأس المال من دولة إلى أخرى تركز خلال أربعة فيما يمكن أن نسميه الاستثمار المتبادل بين الدول السبع^(١) وتدخلت الشركات الكبرى في إعادة الهيكلة restructuring، وتصغير حجم أجهزتها الإدارية.

الفرع السابع - التجدد الحضاري:

الناس القوات الموات، الهمل هم وحدهم الذين ينادون بالجمود والتكلس والارتداد وتوثين الذات، وسنة الله في الاجتماع والواقع والحياة آخذة لا ريب فيها بالتطور. والإنسان - كل إنسان - مدعو للاستجابة للتكامل والارتقاء.

فالتطور والتغيير فطرة وضرورة وحتمية للأمة، وخير من صور لنا هذه الحقيقة، القرآن الكريم بقوله تعالى: «... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...»^(٢) وعلى هذه الخطى القرآنية نجد هذا التصوير الرائع السرمدى الدقيق لجوهر الحياة والزمن في قول الرسول الكريم «ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي يا ابن آدم، أنا خلق جديد، وعلى عملك شهيد، اغتتم مني فأبني لا أعود إلى يوم القيامة»^(٣).

١- د. نصر محمد عارف: المرجع السابق، ص ٥٥٥.

٢- سورة الرعد: الآية ١١.

٣- مالك بن نبي شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة دار

الفكر، ١٩٦٩، ط ٣، ص ٢٢١.

لا خلاف على التطور، وإنما على شكله وطريقه وأسلوبه ودرجته وعوامله، فالعقل الغربي يعول في التطور على المادة والبناء التحتي للظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها. فكونت زعيم الوضعية يرى أن الحركة تنطلق من السكون، تماماً كما يحدث في النظام الفلكي، وبالتالي فالحركة لا تخرج على القوانين الثابتة للنظام، والتقدم يقوم إذاً على اكتساب المعرفة السوسولوجية التي تكتشف قوانين النظام الاجتماعي الطبيعية، ونسبة علم الاجتماع إلى السياسة كنسبة العلم إلى التقنية، فالمعرفة من أجل الاستشراف، والاستشراف من أجل القدرة...

والعلم الاجتماعي فيزياء تتحول بواسطتها الحركات والتغيرات نظرياً إلى نظام ثابت ودائم، ووظيفة السلطة أن تعمل على تنظيم هذه التحولات لكي يكون هناك تقدم حقيقي^(١).

وكثيراً من المفكرين تكلموا عن التطور، وقد أوجزنا سابقاً في ذكر أنظارتهم ومناهجهم ورؤاهم وإن كنا نلخص موقفنا من ذلك فيما يلي:

١- القول بالتطور استجابة لتضج الظروف واستوائها وتلقائيتها، والخطر كل الخطر في لي عنقها وتجاوزها، وفرض حل إرادي يغفلها ويتغافل عنها.

٢- إيلاء دور هام للإرادة الإنسانية في اقتحام الظروف وإنضاجها وترتيبها وتوجيهها وتعجيلها... ولا نستطيع بهذه السرعة تفضيل منهج على آخر، فذلك رهين بكل حال على حدتها يستشفها القادة والزعماء والسياسة من وحي الظروف وعواملها ومنطقها العام.

وعلى الشاطئ الثاني. تدليلاً لتفكيرنا ومنهجنا ورؤيتنا للتطور نسمع المفكر مالك بن بني يرى أن التطور التاريخي محكوم بالفاعل الأخلاقي الديني عندما يدخل التاريخ، فيعمل هذا الفاعل إلى صعود الخط البياني، ثم يدخل العقل فيكون التوازن، ثم تدخل الغريزة فيكون الانحدار^(٢).

ويرى الأستاذ وليد نويهض أن العقيدة (الشريعة) في الدولة الإسلامية، هي الأصل بينما نرى (المصلحة) هي الأساس في الدولة الأوروبية، ويتابع قوله: الدولة في أوروبا هي الفوق (البنية الفوقية)، والمجتمع هو التحت (البنية التحتية)، والعكس بالنسبة للتاريخ

١- جان وليام لابيار، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، بيروت، باريس، ١٩٨٣ ط ٣، منشورات عويدات ص ٨٤.

٢- مالك بن بني: المرجع السابق، ص ٩١.

الإسلامي، وعندما يقع الانحراف كانت الجماعة المؤمنة انطلاقاً من المسجد، يتجدد الدور وتعيد إنتاج موقع الدولة (السلطات) في حياة المجتمع^(١).
(العقيدة) صانعة تاريخ الإسلام، وهي بحق بناؤه التحتي، والعاملة على تجديده بين الحين والآخر.

لكن هل يجب تنوير موقفنا أم تنويره؟ فالتنوير لا يغني عن التنوير لا سيما إذا وجدت أعلاق وقوى غاشمة تسرق الشعب وتمتص دماؤه وتقف حائلة دون انطلاقه...
بيد أن التنوير لا يغني عن التنوير، فهو طريق استثنائي، ضروري، والضرورة تقدر بقدرها، والأصل كما أسفر عنه التطور النهائي للإنسانية - أن تتجسد السيادة في الإرادة العامة للشعب (الديمقراطية)، تطلقها سيادة الفرد (الحرية).

وهذا ما عبر عنه الرسول بقوله: لا تجتمع أمتي على خطأ، لا تجتمع أمتي على ضلال. لقد نشأ، العربي الحديث في حضن الدولة، بل وبمبادرة منها ورعاية لها منذ إرسال الطهطاوي إماماً للبعثات إبان حكم محمد علي وتأسيس جريدة «الوقائع المصرية» والقيام بترجمة رواد التنوير، وإعادة قراءة التراث القديم من منظور التنوير، الحسن والقبح العقليان، مقاصد الشريعة المصالح العامة، العقل مناط التكليف... الخ في حين كان الإصلاح الديني معارضاً للدولة كما هو الحال عند الأفغاني وحسن البنا، وكان التنوير العلمي العلماني على هامش الدولة وعلى أطراف الثقافة المصرية، وما زال النمط سائداً عند التنويريين الجدد، العمل من داخل الدولة وفي كنفها مما يخلق الصلة بين المثقف والسلطة، بين الثقافة والدولة.

كما تمت صياغة التنوير بناءً على النموذج الغربي في القرن الثامن عشر الذي عرفه الطهطاوي: الدستور، والنظام البرلماني والتعددية الحزبية، وحرية الصحافة، والتعليم، وحكم العقل، ثم تعريب «روسو» و«فولتير» و«مونتسكيو»، ابن خلدون الغرب، ثم يرتبط التنوير بجذوره في التراث القديم عند المعتزلة والفلاسفة فتحول إلى تعريب، تبنته الطبقة الحاكمة والتحتية المثقفة، ولم يتحول إلى ثقافة شعبية عامة التي ظلت تغلب عليها المحافظة الدينية.

لم يتحول التنوير إلى تنوير ولم يتحول العقل إلى ثورة، ظل فكراً عقلانياً خالصاً تبناه الإقطاع الحاكم، والتعليم الجامعي للطبقات العليا.

١- وليد نويهض: الإسلام والسياسة، نشوء الدولة في صدر الدعوة، مركز دراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٤، ط ١ ص ١٣٣ وما بعدها.

وفي موجة التثوير ساد الإقطاع وعم الفقر وانفصل المجتمع إلى طبقتين طبقة النصف في المائة التي بيدها الثروة والحكم والتثوير وجموع الشعب الفقيرة خارج الحكم، تعيش في موروثها القديم وتمسك به.

ونجح التثوير في اندلاع ثورة ١٩١٩ باسم الحرية والدستور، الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة، عاشت مصر أزهى فترات الليبرالية بعد أن تأسس أول برلمان فيها في سبعينيات القرن التاسع عشر ثم جاءت ثورة ١٩٥٢ لتضع نهاية لليبرالية والتثوير بعد أن كانا أكبر دعامة للرأسمالية الزراعية.

وبدأ التثوير فقضى على طبقة النصف في المائة بالإصلاح الزراعي الأول والثاني والثالث ووزعت الأرض إلى الفلاحين وأممت الشركات الأجنبية، ومصرت الأخرى، وأعطى العمال الحقوق، وعمت مجانية التعليم كل مراحلته حتى التعليم الجامعي، وأنشئ القطاع العام منعاً للاستغلال والاحتكار في القطاع الخاص، وقامت الدولة بتدعيم المواد الغذائية الأساسية، وأعيد توسيع الدخل القومي فوضع حد أدنى وحد أعلى للأجور.

ولكن هذا التثوير لم ينشأ من العقول حيث منع التثوير القديم، ولكنه أتى من القيادة الثورية بقرارات فوقية، فأخذ الناس حقوقهم، وأنشغل الناس في البناء الفوقي، في الحزب الواحد، ممثل الرأي الواحد، فانزوى التثوير لصالح التثوير وتنازل الناس عن حرياتهم لصالح بنائهم القومي وثقة بالقيادة الثورية.

وبعد وفاة عبد الناصر وحدثت الثورة المضادة خسرت الناس التثوير قبل ١٩٥٢ والتثوير بعدها وارتدوا على أعقابهم بعد أن فقدوا الحسنيين.

هل يمكن إذا الانتقال من التثوير كعمل إبداعي لهذا الجيل عن طريق أحداث ثورة في الفكر تجمع بين تثوير العقل وتثوير الواقع؟ لا تتم ثورة الفكر إلا بالحوار ومقارنة البدائل، وإعادة الاختيار بينها...

هل يمكن ذلك عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية ونقلها من المحافظة إلى التحرر، ومن التقليد إلى التجديد؟ وذلك لا يتم إلا بإعادة بناء الموروث من الداخل، وليس نقل التثوير أو التثوير من الخارج...

هل يمكن أحداث تغيير اجتماعي يحافظ على مكاسب التثوير بسند من التثوير حتى لا يكون التثوير في جانب العقول، والفساد والاستغلال والاحتكار والتهميش والمضاربات خارج العقول؟

وذلك لا يأتي إلا بإحداث تغيير جذري في مناهج التعليم حتى يتعود الجيل الجديد على التفكير، لعله يستطيع أن يبدأ هذه المرة بمهمة «المفكرين الأحرار» بعد أن بدأ الجيل الماضي بحركة «الضباط الأحرار»^(١).

هل يجب أن يكون التطور طليقاً من كل بند أم ينطلق من روح الأصل الحضاري ومن داخله؟ إن الشخص الذي لا يكون له ذات وإرادة وشخصية وكيان لا يمكن أن يكون إلا إمعة مقلداً يحمل الأحجار، ولا يستطيع أن يبدع، قال الرسول (ﷺ): لا تكن إمعة، بل وطلد نفسك.

الشخص الإمعة لا يستطيع أن يوطن أو يوطد نفسه، ويرفع رأسه شاهقاً إلى السماء يبني الحياة لأمته، صروحاً حضارية متينة عملاقة، بل يقضي عمره سادراً في حمل الأحجار ولعلنا لا نبالغ أن نقول إن جميع الثورات في العالم اندفعت مع تقرير وبناء الأنا ممثلة معاقاة: ثورة ميحي في اليابان، ثورة الهند، ثورة الصين الخ...

وحياة الأمة حركة لا جمود وتحجر وفوات وموات، والحركة تعني أيضاً التجدد والتطور، أو لنقل هي استجابة تصدر عن الأطر المرجعية السائدة المعبرة عن أوضاع الحضارة السائدة لدى الجماعة، وهي استجابة للمكونات والمكونات المركوزة في صميم بناء الأمة وقيمها، وما استقر بها من عقائد وما اختزنته من موارث التجربة التاريخية^(٢).

وقد اتضح لنا في بداية هذا الكتاب، كيف أن بناء حضارتنا شيديوا أصولها وتروسيها، وعمرها حجارتها بسواعدهم وقيمهم، وكانوا إذا استعانوا بالغير، يستعينوا به من خلال ذوقهم ونظرتهم إلى الحياة، أي استعانوا بهذه المجلويات من وحي الداخِل بعد أن صبوا عليها ذوب ذوقهم، وبالعكس فإن الاستعانة من الخارج والذويان في الغير أسموه رفضاً «الرافضة»، وأحياناً (النابثة).

لنستلهم مثلاً المنهج الذي عالج به الفيلسوف ابن رشد العلاقة بين الإسلام والعلوم القديمة من منطلق وطبيعيات وإلهيات، وهي العلوم التي خاض فيها اليونان تحت اسم عام هو: الفلسفة أو محبة الحكمة والحكمة هنا تعني المعرفة من أجل المعرفة، معرفة الحقيقة.. ذلك أن كثيراً من الأسئلة المزيضة التي تطرح اليوم، مثل السؤال عما إذا كان الإسلام يقبل الديمقراطية، والليبرالية أو الاشتراكية أو بعبارة جامعة الحدائثة الأوروبية،

١- د حسن حنفي: في الثقافة لثقافة السياسة، دمشق، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ١٩٩٨، ص ١٩٧.

٢- مداخلة الأستاذ طارق البشري في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، سالف الذكر.

فهذه المشكلة أشبه ما تكون بالمشكلة التي واجهها العرب والمسلمون في القرون الوسطى والمسماة بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، أي بين الإسلام والعلوم العقلية اليونانية التي كانت تحتل آنذاك الموقع نفسه الذي تحتله اليوم الحداثة الأوروبية^(١).

لقد كتب ابن رشد ، كتابه فضل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، وقد بدأ فيلسوف قرطبة وفقهها وقاضيها يطرح السؤال التالي: هل الفلسفة وعلوم المنطق أمر مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ، على منهج النذب أو على منهج الوجوب^(٢) ؟؟
والحقيقة فقرب العلاقة بين الدين والفلسفة يجب أن يتم من داخل الشرع الإسلامي لا من خارجه باعتبار أن المسألة تؤول في نهاية الأمر إلى التماس حكم الإسلام ، أما المقارنة بين الإسلام والحداثة الأوروبية ، فهي مقارنة غير مشروعة لأن الطرفين ليسا من طبيعة واحدة^(٣).

هل يقبل الإسلام الحداثة ومقتضياتها من ديمقراطية وعقلانية وحقوق الإنسان ؟؟
ولعلنا نقرب عبارة ابن خلدون إلى مشاغلنا ولغة عصرنا فنقول: لا بد من الامتلاء.. بالثقافة العربية والتراث العربي الإسلامي عند الخوض في الحداثة الأوروبية الحديثة وإمكانية الاقتباس منها ، فهذا الامتلاء هو امتلاء الهوية ، ودون هوية ممتلئة بمقوماتها يكون الانفتاح على الثقافات الأخرى ، خاصة المهجنة مدعاة للانزلاق والوقوع فريسة للاستلاب والاختراق^(٤).
ذلك أن الاحتكام إلى مرجعية يضي الأصاله والتماسك إذ يحافظ على وحدتها وديمومتها ، ويذهب بالتالي عنها الذوبان والانصراف في الغير.

وما الانقسام في ذات الأمة بين المرجعية الشرعية والمرجعية التغريبية ، إلا تصدع في كيانها وذاتها.

وحقيقة الأمر أن النهضة لا تكون إلا بالامتلاء بالذات ثقة واعتزازاً وشموخاً ، وأن حضارتنا في جوهرها حضارة عربية إسلامية أشيدت من رونق الذات العربية الإسلامية وجوهرها ، وفضلاً عن ذلك فتقافة جماهيرها - بعكس النخب - ثقافة عربية إسلامية ، وإن الحضارة العربية الإسلامية هي المعجزة العربية^(٥)...

١- مداخلة د. محمد عابد الجابري: انظر نحو مشروع نهضوي عربي ص ٨٣.

٢- المرجع السابق، ص ٨٣٧.

٣- المرجع السابق، ص ٨٣٧.

٤- المرجع السابق، ص ٨٣٩.

٥- مداخلة د. عبد الله عبد الدائم «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، السالف الذكر.

فالثقافة أو الحضارة منظومة متكاملة يشد بعضها بعضاً وإن انتزاع عنصر من منظومة وإدخاله في سياق آخر يؤدي إلى إرباك هذا السياق، اللهم إلا إذا صب عليه العصاراة الهاضمة لتمثله وهضمه.

وهناك ملاحظة هامة، هي أنه نشأ علم جديد لاستشراف المستقبل ورصد اتجاهاته والقبض على خطوطه العريضة ورسم اتجاهاته ومآلاته، وقد قام مركز الدراسات العربية المعاصرة، في جامعة جورج تاون في الولايات المتحدة بعقد ندوة عام ١٩٨٥، جند لها عدداً من الباحثين عربياً وأجانب بهدف استشراف المستقبل العربي في عقد التسعينيات من القرن الماضي، حيث ركز المساهمون على تحليل الواقع العربي من خلال عشرين موضوعاً.

ما الذي توقعه هؤلاء الباحثون؟ لقد تآرجح الرأي بين سيناريو التغيير إلى أسوأ، وبين التطور إلى الأفضل^(١)، وحسن ما قاله الدكتور الجابري بإخفاق الاستشراق... والمطلوب إرادة المستقبل، التي يجب أن تتبع من جديد في عقولنا وقلوبنا وسلوكنا..

إن من مظاهر تقدمنا قدرتنا اليوم على تحليل واقعنا والتخطيط لمستقبلنا، وتوظيف الماضي بصورة عقلانية في تشييد تصور يدعم ما عبرنا عنه (بإرادة المستقبل العربي)، فهي أقوى من قدرة أسلافنا رواد النهضة في القرن الماضي، لعدة أسباب، منها ذلك التقدم الهائل الذي حصل في ميدان مناهج البحث وأدوات التحليل، وذلك النمو الكبير الذي يحقق لدينا على مستويات عديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية.

ومنها التجارب التي خضناها على هذه المستويات نفسها، واكتسبنا منها دروساً وفتاعات تفرض نفسها على المجتمع^(٢).

إن حضارتنا لا تصد غيرها عن الامتياح من معينها ولا تصد نفسها عن الأخذ عن حضارات الغير بالجانب المادي الشيثي، أما الجانب المعنوي أي حضارة الوجدان فذلك يكون بصب عصارتها الهاضمة وتملكها للمجلوب^(٣).

كاتب هذه الأسطر متفائل لكنه لا يعتمد استشراف علماء جامعة جورج تاون، وإنما حركة الجماهير العربية، فتاريخنا لا يقوم فقط على العنصر الموضوعي

١- العقد العربي القادم: المستقبلات في البداية ندوة، تحرير هشام شرابي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٩٨٨ ص ٣٢٩.

٢- مداخلة د. محمد عابد الجابري: انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٨٣.

٣- علاء القاسي: النقد الذاتي، القاهرة، ٩٥٢ ص ٢٣٤.

فحسب، وإنما على الإرادة الإنسانية، فهذه الإرادة الممتلئة بالوطن والعقيدة هي البناء التحتي.

والمرآب المدقق للشارع العربي، يحس بنبضه وحضوره ووجوده...
نلمس ذلك في المظاهرات التي غص بها الشارع العربي، ونلاحظ ذلك في الشباب الذين قدموا حياتهم في مطار بغداد.
مما يذكرنا بمقولة الدكتور شاكر مصطفى، إننا نضعف لكن لا نموت.

هذه خلاصة استشراف الحياة العربية وقانونها الأكيد منذ حضارة الأكاديين حتى اليوم، اختلاف بين النهاية العظمى والنهاية الصغرى حتى ليخيل لجامعة جورج تاون أننا سنموت، ولكن أصالة هذه الأمة تفرغ ناقوسها فيسرع الشعب العربي إلى الاستيقاظ، وفرك النعاس عن الأعين، إسقاطاً للمستحيل وتحقيقاً للواجب^(١).

الفرع الثامن - القوى الاجتماعية والسياسية الحاملة للمشروع الحضاري النهضوي العربي:

يكاد لا يوجد علم من العلوم إلا ويبحث في الأداة بحثه عن الغاية، إذ كيف بنا نتصور الغاية دون الأداة، وكيف نتصور النتيجة الحسنة الحية دون درجة الوصول إليها.

فعلم الإدارة العامة مثلاً يربط ربطاً وشيخاً بين الوظيفة: function والجهاز أو العضو: organ، وعلم الآداب يعول على الأساليب التي يتلمسها الأديب، يقول الشاعر:

فلطف المباني في الحقيقة تابع للطف المعاني والمعاني بها تسمو
ويقول الشاعر:

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها إن السفينة لا تمشي على اليبس
فالتحول الحضاري - على عكس السياسي - رهين بتغيير المناهج والمفاهيم، ولعلنا نتساءل كيف ندرس ظواهر حديثة بأدوات قديمة وكلاسيكية^(٢).
فالحضارة لا تبنى إلا بسواعد الشعب الاجتماعي لا الشعب السياسي، فقط أي بسواعد المواطنين جميعهم، لا بسواعد بعضهم أو بسواعد قوة اجتماعية منفردة، فقد

١- إن قاع السياسة يقوم على الممكن لا الواجب، وإن كانت الأخلاق والعقيدة والإرادة تقوم على الواجب

٢- تعقيب الأستاذ: حيدر إبراهيم علي انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ٢٠٢٥.

انتهى عصر انفراد قوة سياسية أو بلد بالريادة السياسية أو الثقافية^(١)، فالريادة للأمة بكل قواها ونخبها وهئاتها وطبقاتها.

تأبى الرماح إذا اجتمعن تكسراً وإذا افترقن تكسرت آحاداً

وعندما نقصد حركة الشعب بكامله وانتفاضته بكاملها نقصد حركة مقترنة وملزومة ومحمولة على وعي الشعب بكامله وإدراكه أهمية وخطورة المرحلة التي يحيا من أجلها والموكول إليه تحقيقها، قال تعالى: «... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...»^(٢)

يقول أندريه أكون: ولم يكن علم الاجتماع ليولد إلا في مجتمع يتساءل عن ذاته ويضع معايير موضوع التساؤل، ويجعل من وجوده ووظيفته مشكلة، إنه مجتمع لم يعد يتصور ذاته مثبتاً بنظام خارجي، أو ينظر إلى مؤسساته كوقائع طبيعية، وعلى هذا الأساس فلا بد من مراجعة كل المفاهيم، والنظريات المتبادلة، ليست عملية استناتيكية باردة تصور الواقع، بل ديناميكية تتفخ به وتحركه^(٣).

يقول الدكتور علي نصار: إنه بحث علمي أكاديمي، لأنه لا يستهدف مسح القوى والعمليات والنخب الاجتماعية، ثم تحليل ما جمع من معلومات بمنهج حصر الأوزان والسببية، لكنه بحث علمي، لأنه يطلب منك وضع تصور لاستراتيجيا وبرنامج مستقبلي عملي خروجاً مما لديك من كل المعارف لترشيح القوى والنخب.

لقد جاء وقت وجب فيه تحريك علم العالم وغايته وذاتيته ضمناً للتحرك إلى آفاق

أوسع للعلوم.

إذا فبحثنا دراسة اجتماعية لتحريك الوعي العربي ووثوبه وثورته الحية لا الصامتة فحسب، يقول الأستاذ مرتضى معاش: يجب معانقة موضوعات الارتقاء الاجتماعي: social evolution ليصبح أكثر اقتراباً من آليات تحقيق النهضة، وذلك بتوظيف الثورة الصامتة وليس وصفها، وبارتقاء المؤسسات والمجتمعات والقيم والبشر وبالتتوير الاجتماعي وليس بالضبط الاجتماعي، وبآليات توليد الوعي الجديد والمفاهيم الجديدة، وليس بإعادة إنتاج القناعات نفسها^(٤).

١- تعقيب الأستاذ: حيدر إبراهيم علي انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي السالف الذكر ص ١٠٢٨.

٢- سورة المائدة: الآية ٣٢.

٣- مناقشة حيدر إبراهيم علي السالفة الذكر ص ١٠٢٦.

٤- مرتضى معاش: تحديات التاريخ الجديد، النبا، العدد ١٣ آذار ٢٠٠٠ وانظر مداخلة د. علي نصار

السالفة الذكر ص ٩٩٠.

ففي قراءة المشروع الحضاري النهضوي للقوى والنخب يعتبر الانقطاع عن التصورات القديمة في السياسية والمجتمع، أي التحول من الأنموذج الفكري الأساس paradigm shift في إدراك النخب والقوى السياسية مطلب حياة أو موت بالنسبة لحياة المشروع الحضاري^(١).

وحديثنا السابق يكاد يقتصر على البرامج، ولكن ماذا بالنسبة للمؤسسات؟ يجب عن ذلك د. عصام نعمان بقوله: هذه البرامج على أهميتها لا تغني عن قيام مؤسسات إلى جانب مركز دراسات الوحدة العربية وغيره من المراكز البحثية المتقدمة، مثل اتحاد المحامين العرب والكتاب العرب ومدقق الحسابات العربية وسواها من المنظمات.

ولعل أهم المؤسسات المطلوبة هي «مجلس الشعب العربي» أي إقامة برلمان شعبي عربي من قيادات وشخصيات لها صفة تمثيلية من جميع الأقطار العربية^(٢).

وإذا كانت فرنسا وألمانيا وإيطاليا وبلجيكا وهولندا والوكوسومبوغ هي الدول المؤسسة للسوق الأوروبية المشتركة، فإن المجلس الأوروبي الذي تألف بادئ الأمر من نواب مختارين من برلمانات الدول الأعضاء، ثم أصبح منتخباً بصورة مباشرة من قبل الشعب في الدول الأعضاء، هي المؤسسة التي تولت منهجية بناء التكامل السياسي المتسارع بين الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي^(٣).

المصدر هو هذه اللوحة المتحركة بقوى ونخب المجتمع الأهلي، لا سيما أن هذا المجتمع يمور ويفور بالقوى والإمكانات.

فالمشروع الحضاري العربي يجب أن يعبر وكده وهمه وغايته للشبيبة، فهم أصحاب المستقبل، لكنهم شركاء وليسوا كلاً سياسياً، أو أفواها مفتوحة لحاجات أساسية مادية^(٤). ولقد عمد د. علي نصار على فحص وتحليل وتلمس القوى كافة التي يمكن أن تحتضن المشروع الحضاري النهضوي العربي: العمال - الفلاحين - المثقفين - القوى المؤيدة للعولمة (بالمعنى الإنساني التعاوني بين الشعوب لا المعنى الأمريكي)، القوى أو نخب المعلومات الخ^(٥)... حيث ركز بصورة خاصة على المثقفين بصفتهم مرجعية عقلية، ومرجعية للسلوك والقيم.

١- مداخلة د. نصار ص ٩٩٤.

٢- مناقشة في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٣٠.

٣- المرجع السابق، ص ١٠٣٠.

٤- مداخلة د. علي نصار السالفة الذكر ص ١٠١١.

٥- مداخلة السالفة الذكر.

واستوقفتني جهاز مفاهيمي جديد استخدمه الدكتور علي نصار هو امتلاء الجماهير بما اسماء الثورة الصامته، كما استوقفتني حديث للدكتور حسن حنفي أنه تجول في العالم كثيراً فلم يجد شعباً يتساءل عن ذاته ومستقبله وحياته كالشعب العربي ولعل - يقيناً - التساؤل هو بداية الانطلاق الصحيح...

وأخيراً استوقفتني حديث عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين القائل: إن زمن الأحزاب السياسية التقليدية والحركات الإيديولوجية، قد انتهى، وإن مجتمعات سياسية وثقافية من نوع جديد قد حلت محلها، ويضرب مثلاً على ذلك بالتجمعات الشعبية التي تمكنت في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من إسقاط الأنظمة الشيوعية دون تنظيم مسبق ودون اللجوء إلى العنف.

الفرع التاسع - تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي:

يقول المفكر كولوميل: ينبغي علينا أن نعرف أولاً وبعدئذ أن نريد، وأخيراً أن نستطيع التنفيذ^(١).

هذه هي الخطوات التي يجب أن يسلكها كل مشروع منذ أن يكون حلماً يمر في مرحلة التخلق والنشأة والتبلور حتى يصير فكراً ورؤية تثير الهمم والعزائم الصلبة.

ولقد عانقنا المرحلتين الأولى والثانية، وبقي علينا العيش مع المرحلة الثالثة فما هذه المرحلة؟؟ المتخصص ملياً يجد أنها مرحلة لا تخلو من خطرات الفكر وتجسدهاته، إذ كيف بنا نتصور هذا الخلو وهذه المرحلة هي بيئة الفكر وإنزاله إلى عالم الواقع، ولعل مدرسة كلس النمساوية في القاعدة القانونية أعظم شارح لذلك، فالقواعد القانونية اعتباراً من الدستور تنزلق بالتدرج إلى مستوى أدنى، وكل قاعدة هي تطبيق لما قبلها وأساس لما بعدها في نظام تدريجي تقل فيه كثافة كل قاعدة عما قبلها كماً، وإن كانت القواعد كافة من طبيعية واحدة^(٢).

إذاً لا نستطيع أن نتصور التنفيذ خلواً من الفكر، وهكذا كانت القاعدة الفقهية: الإمضاء (التففيذ) تنمة القضاء، وقريب من هذا المعنى ما عكسه الأستاذ عصام

١- د. محمد أرغون: الإسلام، الأخلاق، السياسة، بيروت مركز الإنماء القومي، ط ١، ٩٩٠، ص ٢٢٦.

٢- د. ثروت بدوي: تدرج القرارات الإدارية، ومبدأ المشروعية، القاهرة، دار النهضة العربية ط ١، ٩٧٠، ١٤٥.

العريان قال: يقتضي عند التأمل دراسة ما يلي: الواقع - إرادة التغيير أي القوة النفسية - فعل التغيير أي المنهج والخطة^(١).

وهذا ما أكده الأستاذ عبد الكريم المخلافي، فالمشروع النهضوي عنده يجب أن يكون مشروع عناوين وتوجهات أكثر من مشروع بنود وقرارات، مشروع أفكار وتطلعات تضيء الدراسات والأبحاث، وأن تكون مناقشاته الفكرية ساحة حوار دائم لحل إشكاليات النهضة الموروثة والمعروفة لا سيما تلك العلاقة بين الداخل والخارج، بين النقل والاجتهاد^(٢).

إن أي مشروع يحتاج إلى إستراتيجية ثقافية وإعلامية ووضع النماذج اللازمة للمتابعة والتطور^(٣).

وهذا ما يضعنا وجهاً لوجه أمام فكر المشروع وتوجهاته، كما أكد الأستاذ معن بشور بقوله: نحن حيال أفكار أكثر منها مشروع، إنها مشروع توجهات عامة أكثر منها مشروع قرارات محددة^(٤)، وعلى ضوء ذلك قدم مداخلة لندوة المشروع الحضاري النهضوي العربي، المتضمنة النقاط الآتية:

- أ- إرادة النهوض.
 - ب- آليات النهوض «حيث يقوم على ثلاثية التواصل والتراكم والتكامل».
 - ج- شمولية النهوض.
 - د- مؤسسات النهوض.
 - هـ- ضمانات النهوض.
- «وهذه الضمانات هي الضمانة المبدئية، ثم الضمانة الأخلاقية وأخيراً الضمانة الثقافية».

٢- البرنامج التنفيذي: والإستراتيجية الإعلامية والتعبوية المطلوبة.

ويؤكد على أن المشروع حتى في طور التنفيذ - مشروع أفكار لا بنود.

وعلى كل تنفيذ المشروع - على الرغم من البعد العقلي الذي يؤصله - ذو سمة واقعية عملية تمتد إلى تربة الواقع.

١- تعقيبه في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٦٩.

٢- مداخلته السالفة الذكر.

٣- مداخلته المنشورة في «نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٣٩».

٤- المرجع السابق، ص ١٠١٣.

وقد تعددت الاقتراحات العملية التي قدمت في ندوة المشروع الحضاري التي عقدت تحت سقف مركز دراسات الوحدة العربية، ولعل أهم هذه الاقتراحات العملية:

- لا يمكن تصور قيام مشروع حضاري نهضوي عربي دون بوابة انترنت خاصة بالمشروع internet arabic portal تقدم فرصة تاريخية لإنشاء مشروع حضاري نهضوي عربي وتجمع عناصره المختلفة، وليست موقع انترنت wele site، بل هي أم المواقع التي تستطيع أن تربط بين فئات المواقع والشبكات التابعة لعناصر المشروع العربي من جمعيات واتحادات وأحزاب وتقابات.

والبوابة قادرة على تنظيم الاتصالات الفورية وتبادل المعلومات بين عشرات المفكرين والباحثين والمتحمسين المنخرطين في المشروع النهضوي.

والبوابة ليست شيئاً بل عملية، إنها أداة استراتيجية تبني نفسها وتبني المشروع في عملية تعاضدية متعضية ومتداخلة ومبدئية synergetic، فهي تؤلف نفسها فيما تؤلف بين أجزاء المجتمع النهضوي العربي الكبير وتمكنه من تحقيق وجوده، وتنشئ شبكة معرفية إلكترونية متعددة المستويات والوسائط^(١).

وهذا هو رأي الأستاذ نادر الفرجاني، فهو يقترح أن تقوم الدعوة لمشروع النهضة على لغة العلوم الإدارية والمعلومات والاتصالات الحديثة، وأن ينشأ موقع مركزي على شبكة الانترنت (portal) لمشروع النهضة يتيح فرص المعرفة وإبداء الرأي والحوار والمساهمة في بلورة المشروع على أن يتاح لهذا الموقع المواد الإعلامية والحوارية والاستقلالية بأحدث تقسيمات الوسائط المتعددة وأكثرها جاذبية وفعالية، وترتبط بقوة بالمواقع التي يرتادها الشباب العربي^(٢)، بكثافة على شبكة الانترنت إلا أن التركيز المطلوب على ثقافات المعلوماتية والاتصال الأحدث يجب ألا تحجب استخدام وسائل الإعلام والاتصال التقليدية والتي قد تكون أسير وصولاً للقطاعات الأوسع من الشباب العربي مثل المواد المطبوعة ووسائل الإذاعة.

ويرى الأستاذ فرجاني ضرورة تبلور دور متميز للشباب في فعاليات المؤتمر القومي العربي وبخاصة تلك المرتبطة بمشروع النهضة، ويمكن أن يبدأ هذا التوجه بعقد مؤتمر للشباب على هامش المؤتمر العربي، ويمتد إلى زيادة عضوية الشباب في المؤتمر وأحد

١- مناقشة الأستاذ محمد عارف انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٩١ و ١٠٩٢.

٢- تعقيب في مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٥٤.

الأشكال التنظيمية المناسبة أن يعقد سنوياً برلمان للشباب العرب في مخيم ويقدم آلية في كل دوره لمشروع النهضة لمناقشته والعمل على انفتاحه.

وقد يتحول برلمان شباب العرب إلى منظمة تشكل سابقة لتكوين برلمان العرب بالانتخاب الحر المباشر^(١).

ولعل الخطوة الأبعد مراماً والأشد أثراً في المعادلة قيام تنظيم شبابي عربي وتسميته شباب النهضة العربية حيث يبني مشروع النهضة العربية، ويتأصل من أجله^(٢)، وفي إطار ما أسميناه قرارات بنود يقترح أحدهم إنشاء مدن عربية للعلوم تجمع العلماء العرب، ولا ينسى الباحث نفسه اقتراح حماية الهوية العربية للبحث العلمي العربي بالحفاظ على اللغة العربية^(٣).

ويرى الأستاذ نصر محمد عارف أن هذا المشروع ينبغي أن يتحول إلى حركة مجتمعية فكرية ثقافية تتدرج في المجتمع بصورة تلقائية، ولذلك لا ينبغي أن يتم تأسيسه في صورة مؤسسة أو رابطة أو هيئة، بل ينبغي المحافظة على طبيعته التلقائية الاجتماعية الفكرية^(٤).

ويدلل الدكتور عصام نعمان بضرورة ولادة مجلس الشعب العربي ليكون البرلمان الشعبي العربي المطلوب، ولا يفوته أن يثني على المنظمات المهنية القومية مثل اتحادات المحامين العرب والمهندسين العرب، والأطباء العرب والكتاب العرب، والاقتصاديين العرب والعمال العرب ومدققي الحسابات العرب^(٥).

ويقترح المختار بنعبد لاوي أن تصب المؤسسات العلمية والجامعات ومجموع مراكز البحث والدراسات الإستراتيجية في المشروع النهضوي العربي العام^(٦) ويشير الأستاذ محمد بشري الانتباه إلى الرقابة الشعبية ودورها في الممارسة السياسية^(٧).

وإذا كان لنا أن ندلي بدلونا في هذا الموضوع فإننا نقترح إصدار ميثاق شعبي تتضح ملامحه ومقوماته في الدراسة المقبلة.

١- مناقشة الأستاذ محمد عارف انظر نحو مشروع حضاري نهضوي عربي ص ١٠٥.

٢- المرجع السابق، ص ١٠٥.

٣- مناقشة الأستاذ محمد السعيد إدريس المرجع السابق، ص ١٠٩٣.

٤- مناقشة، المرجع السابق، ص ١٠٩٣.

٥- مناقشة، المرجع السابق، ١٠٨٨.

٦- تعقيبه، المرجع السابق، ص ١٠٧٧.

٧- المرجع السابق، ص ١٠٧٩.

الفرع العاشر - الديمقراطية:

لقد تناولنا هذا الموضوع بإسهاب، وبالتالي فإن تناولنا له بصورة عامة ينطوي ضمناً على الإقرار بهذا المطلب كمركز إشعاع في حياتنا، وإن كنا نضيف إلى ما سبق النقاط الآتية:

١- يتكلم الإسلاميون - وهم على حق - عن الجهاز المفاهيمي «الشورى» ويدللون بالمبادئ الهامة التي يتضمنها هذا المفهوم.

والقضية - كما هو معلوم - لفظية ومفاهيمية، فالقضية اللفظية، ولا شك محكومة بأولوية الجهاز النابع من التراث المعبر عن الذات لا سيما أنه جهاز قرآني أدعى إلى التأثير النفسي نظراً للشحنات العاطفية والأخلاقية التي يمتلكها، زد على ذلك قلفظة الديمقراطية لا توحى للقارئ بشيء كونها مركباً لفظياً بل طلسماً قائماً على الغموض الصادم للنفس المتمسكة بلغتها وكيانها التراثي الشافي، لكن الضرورات العملية - ليس إلا - هي التي تفرض ذاتها، ومن الضروري التخلص من هذا اللفظ لا سيما في الوسط الأكاديمي والثقافي، وهناك حرب مفاهيمية تشن على أمتنا، فهل على هذه الأمة أن تلقي سلاحها المفاهيمي وتقف أمام العدو المدجج بالمصطلحات والمفاهيم والذي يوزع جائزة نوبل كل سنة للتعبير عن ذاته بينما لا يسمح لنا بمجرد التفكير في ذاتنا.

أما الخلط الموضوعي فهو الأكثر أهمية ويجب أن نقرر - بادئ ذي بدء - أن المسألة ليست دينية صرفة إلا فيما يتعلق بالمبدأ القرآني: «...وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ...»^(١) وما عدا ذلك فنحن حيال قواعد تطبيقية إنسانية قائمة على الخبرة والتجربة والعقل وتحقيق الصالح العام.

٢- ليست بذات أهمية مسألة إعمال مبدأ الديمقراطية في إطار علاقة الفرد بالفرد فقد أنجزت أمتنا هذا المطلب باجتراحها مبدأ المواطنة المقرر حالياً على أديم تربتنا، ولعلنا نجد جذور هذا المفهوم في الجهاز المفاهيمي الذي نبت في وهج حضارتنا ألا وهو «التدافع الحضاري» الذي نجد أصله في المفهوم القرآني: «...فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ»^(٢).

وكما قلنا سابقاً فالتنوع قوة أخرى تضاف إلى قوة الوحدة، بقول الدكتور محمد عابد الجابري: تبقى اللغة العربية وحدها قادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها وآية ذلك

١- سورة الشورى: الآية ٣٨.

٢- سورة المطففين: الآية ٢٦.

هو تعميم منتوجات الثقافات القومية المحلية والشعبية في الوطن العربي ولتعميمها لا بد من تعريتها وفي تعريتها تجاوز لها^(١).

ونعتقد أن حضارتنا تملك عصارة هاضمة إنسانية فعالة وتجربتها غنية في هذا المضمار يحسن فهمها واستعمالها، فالأكراد مثلاً والبرابرة، هم حلقات تاريخيون، ويجب أن نحسن فهم قوانين هذا التحالف بشرط ألا يكون ذلك على حساب وحدة الأرض، مع العلم أن الدار العربية بأكنافها ورحابها الإنسانية احتضنت وقادرة على إذابة هؤلاء الذين يشتركون معنا في جذع حضاري هو الدين، مع تحفظنا لموقف غالبية الأكراد الذين ساهموا في احتلال الأمريكان أرض بغداد المقدسة..

لكن أليست الديمقراطية هي أولاً سيادة الذات على قدراتها ثم تمكينها من الإفصاح والتعبير عن لواعجها ومكنوناتها... ثم أليست الليبرالية (خاصة المذهب الفردي) تقع في مغالطة الذات عندما تتكلم عن عيوب الإرادة في القانون المدني (التدليس، الغش - الغبن - الإكراه) ثم تصمت عن الإرادة في التعبير السياسي؟... ما قيمة الكلام على السيادة الشعبية إذا كانت هذه السيادة على أرض جرداء تقتقر إلى رغيغ الخبز؟^(٢) أليس رغيغ الخبز المقدمة الأولى للديمقراطية^(٣)؟

الفرع الحادي عشر - الحرية:

نعتقد أن وجهة النظر الفقهية التي تعول على المبادئ المعنوية الفطرية السارية في أوصال الأمة وتربيتها وناموسها الأدبي وحسها للأرض والحياة هي السليمة وليس الأمر في التديبجات القانونية.

هل نقول إن الحياة على عهد الخلافة الراشدة كانت خاوية على عروشها من الحرية طالما افتقرت إلى التشريع المسنون.

هل نسحب هذا القول على الحياة الجاهلية وقد استشهدنا بقول عنتر لأبيه «البد لا يكر ولكن يحسن الحلب والصبر» الذي يعتبر الأصل الخالد لأي كلام في الحرية.

إن جذر النفس العربية العميق قائم على الحرية، ولا عجب فعبقرية الإنسان العربي تتحكم في قهره للصحراء من خلال حرته.

١- كتابة إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٩٨٩ ص ٤٣.

٢- انظر المقاربة لذلك في تقرير التنمية الإنسانية الغربية لعام ٢٠٠٢ وانظر د. مصطفى حجازي:

الإنسان المهودر، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٥ ص ٢١ وما بعدها.

قال الخليفة عبد الملك بن مروان لأعرابي، قص علينا كيف تعيش فأجاب: انصب عصاي في كنف الصحراء، واضع عليها سترتي ثم أنام في ظلها وكأنني أملك الدنيا وما عليها.

فهل هذا المخلوق يفتقر إلى الحرية، ألم تسجل لنا ميسون الكلبيّة هذا الأصل الإنساني:

لبيت تخفق الأرواح فيه أحب إلى من قصر منيف
هذا هو الجذر العميق للحرية في روح العربي أما ساقها وغصونها في المفهوم السياسي والاجتماعي فقد سبق أن أشبعنا هذا المفهوم في مقدمة أبحاث الكتاب.

الفرع الثاني عشر - مطلب الوحدة:

هي عين أمنية النفس العربية ومنتهى وغاية توجه العقل العربي ومرتجاه وأمله ومبتغاه إنها حقيقة الذات العربية، حقيقة الكنه العربي، حقيقة الوجود العربي، وهل من كلمة تعدل هذه الحقيقة وتضاهيها شرفاً وأهمية ووجوداً.

قانون الهوية قانون الكينونة، قانون الماهية، هي الحقيقة الأولى في الوجود. هكذا يقول المناطقة، ولعمري هي القانون الذي يفرض نفسه على كل قانون، وعلى أصغر وأكبر شيء، وبالتالي فأصغر شيء في هذا العالم يفرض نفسه بحقيقته وبجوهره، وبماهيته. أجل أريد أن أقلد حقيقة غيري فأنسى حقيقتي، هكذا صور لنا المثل العربي هذه الحقيقة في قضية الطائر الذي أراد أن يقلد فقد فقد الحسينين.

لقد أدرك ذلك رواد النهضة العربية الأولى فصاغوا ذلك في مبدأ أساسي بعد أن عاشه ضمير الشاعر ووجدان الثائر وروح المفكر وأمل الفلاح والتلميذ والعامل...

ومع هذا لم تتحقق الوحدة العربية رغم ما يتوفر بامتياز من مقومات التوحد التي تفوق أي أمة أخرى في العالم.

فكندا مثلاً «الملقبة ذات العزلتين» توحدت رغم وجود ثقافتين مختلفتين «الإنكليزية والفرنسية»، فأين ذلك من أمتنا التي لا تضاهي في الثقافة والتراث والروح الخ...

نعود لنقول بأننا لا نكتب في أدبيات الوحدة إلا بالقدر الذي يتفق مع موضوعنا المدرس، وهو دراسة أصول الأمة وخاصة الحرية والديمقراطية.

لقد لاحظنا في دراستنا أربعة قوانين مهمة تمخضت عن أعماق التجربة وخبرتها ومصيرها، وهذه القوانين هي:

١- ابتدأت أوروبا - في عملية الأولوية والترجيح النهضوي، مجترحة مهتجسة بقانون التوحيد، هكذا قام المفكر الوجدوي بساند هذه الحقيقة حتى ولو كانت ضد حقوق الأقليات، وهكذا كانت حركة التوحيد في إيطاليا وفرنسا وإنكلترا وألمانيا، وهكذا وجدنا ميكافيلي وهوبز وبوسيبه وبودان ووجدنا اليعاقبة والجير ونديين، وغير ذلك من الجماعات التي تضع الوحدة فوق كل اعتبار.

٢- لاحظنا أن قانون التنوع والهوية الخاصة وقانون الثقافات الفرعية، أخذ بالظهور والبروز بعد تحقيق قانون الدمج ولقد لعبت الحركات الاقتصادية دوراً هاماً في ذلك.

٣- لاحظنا أن هنالك رأياً عاماً ثابتاً وآخر مؤقتاً، ولعل الحقيقة الثقافية والروحية هي جوهر الرأي العام الثابت.

٤- إن الغرب لا ينسى أبداً قانون الوحدة رغم تحقيقها، هكذا كانت معادلة هوريو في حوارية ولعبة الشطرنج بين السلطة والحرية في إطار دولة الأمة.

٥- لوحظ أن الأمم التي تقترب من طبائع الأشياء تعبر عن حقيقتها القانونية بالقانون غير المكتوب (العرف كما في بريطانيا) أما الأمم الغنية بالثقافات الفرعية فعادة ما تصوغ حقيقتها القانونية في دساتير مكتوبة وإعلانات حقوق.

ولعل ذلك يسود أيضاً في حالات الخلق الجديد أو الثوري أو العقيدي، وهذا واضح في تجربة الرسول السياسية التي أفرغها في الصحيفة، وهذا أمر منطقي لأن هذا الوضع الجديد في المدينة المنورة يجب أن يصاغ سريعاً، ولا يمكن انتظار قيام عرف يحتاج إلى نشوء بطيء وزمن طويل.

ولنعد إلى سؤالنا الأساسي فنقول لم لم تتحقق الوحدة العربية رغم ما يتوفر لها من عنصر حضاري هام لعله الشرط الأول في كل عمل وجدوي، يقول المرحوم ساطع الحصري: أعطني ثقافة أعطك الوحدة.

هناك من يرد الأمر إلى عامل داخلي، وبالعكس فهناك من يرده إلى سبب خارجي، والحقيقة هي قيام السببين معاً.

لقد شد المفهوم الوجدوي في الستينيات شدة قوية وحقق انتصارات مجيدة وأنجز على الأرض حقائق هامة، ولكن هذا التيار لم يكن كاسحاً مانعاً لكل معارضة سلطوية أن تقف أمامه.

لقد كانت السلطة العربية المناوئة للوحدة ليست بالهينة مما أمكنها من التحالف مع الاستعمار، وتكشف لنا تفاصيل حرب حزيران ١٩٦٧ أن تلوث ضمير هذه السلطة بلغ بها حد التآمر مع الاستعمار وإسرائيل للقضاء على قاعدة الثورة العربية الوجودية الصلبة في القاهرة.

وتكشف لنا ملامح المستقبل - من خلال وجه الحاضر - أن تحقيق الوحدة لا يمكن أن يتم إلا من خلال واقع شعبي وحدوي ممتلئ وكاسح وعاصم يسد جميع المنافذ والذرائع في وجه الاستعمار وأعدائه وأذنابه في الداخل، وهذا الأمر ليس مستحيلاً، لكنه صعب المنال ويدخل في طبيعة الأعمال الوثيدة لكنها الأكيدة إذا ما أحكم العمل والنهج، وفي مقدمة ذلك أن يكون عملاً شعبياً ذا توجه ديموقراطي أخلاقي يعزل العامل الخارجي عن كل طمع وتأثير.

وقياسنا على تحقيق الوحدة في أوروبا على القوة، قياس مع الفارق بسبب وجود شرط الاستعمار، ومن جهة أخرى فالتفكير بمشروع وحدوي جماعي شعبي وعام وجامع يعلي من شرط الديموقراطية، وقد رأينا الفكر الديموقراطي المستبطل لا يهدم مبادئه من أجل تحقيق مكاسب سياسية عرضية، كما هو الأمر في إسناد السلطة لنبيرون وموسوليني وغيرهما.

فالديمقراطية - من حيث المبدأ لا التطبيق الفاسد - يجب أن تسود وتعلو ويرتفع بناؤها الخلاق، ويجب ترسخ أقدامها ثابتة تحت أي ظرف وشرط مضاد، وما يوضحه المثال لا يوضحه المقال:

في مقاطعة مشركي قريش للمسلمين في شعب أبي طالب ومحاصرتهم لهم اقتصادياً عز على شخص جاهلي مشرك أن يرى آثار هذه المحاصرة، فسرب بعض الحاجات المادية إلى المسلمين، ولما أحست عيون قريش وأذانها بالخبر جيء به للحساب الثقيل، لكن أبا سفيان مستشرفاً العمق البعيد للحياة - قال لا تفسدوا الأخلاق «عندما أدرك أن واقع الرجل كان إنسانياً أخلاقياً».

فالوحدة - الشعبية الديمقراطية - يجب أن تتم بالقليل القليل من الألم، قال تعالى: «...أَفَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»^(١) وسيدفعنا النقاش بعيداً ونفترض - على طريقة الفقهاء الأرابيين أصحاب المقولة الذهنية رأيت لو كذا - أن الوحدة قامت بين إقليمين ليس بالطريق الديموقراطي».

١- سورة يونس: الآية ٩٩.

هنا يحضر إلى ذهني مبدأ قانوني هو حصانة العمل المنجز، والمثال عليه عندما تفتصب الإدارة عقاراً مملوكاً لشخص دون اتباع طريق الاستملاك، فعملها هذا مجرد واقعة مادية صرفة والقضاء يرد العقار المفتصب، لكن إذا ما وقف المغصوب له مكتوف الأيدي ولم يحرك ساكناً وبنيت الإدارة على الأرض المغصوبة مدرسة، هنا يتحصن فعل الغضب ببناء المدرسة، وليس للمغصوب له إلا التعويض.

وكذلك الأمر بالنسبة للفعل السياسي⁽¹⁾ غير الديمقراطي الذي يتحصن بالوحدة، أي لا يجوز هدم الوحدة وبنائها القائم المكتمل قياساً على موقف الفقه الإسلامي الذي برر السلطة الفعلية ولو كانت قاهرة باعتبارها تصون الدماء وتحفظ الأرواح.. لكن هذا الافتراض المقيت لن ينسينا أن مقومات وعناصر المشروع النهضوي العربي هي مبادئ متلازمة في الماهية ولا يجوز المقايضة أو التضحية بعنصر لصالح عنصر آخر، وإن كانت ظروف الواقع، قد تدفع إلى نضح وتحقق عنصر قبل تحقق العنصر الآخر، فهنا يجب أن يناضل الوجدانيون الأحرار من أجل امتلاء وإنضاج العنصر غير المحقق وتهيئته للتحقيق كي يقف بجوار توأمة المحقق⁽²⁾.

فعناصر المقوم الحضاري العربي منظومة ونسق متكامل ماهوياً وكل عنصر يقوي ويتطلب ويستدعي قيام العناصر الأخرى.

فذكرى الوجود العربي متكاملة ماهوياً، إذ الحرية الحققة تنتج الاشتراكية الحققة⁽³⁾ وتنتج أيضاً الديمقراطية، والعكس هو الصحيح.

نقول التواشج ماهوياً وتاريخياً، ومثالنا على ذلك في حميمية وصميمية العلاقة النضرة بين العروبة والإسلام، التي ابتدأت منذ أن غرس سيدنا إبراهيم غراس التوحيد في رحم العروبة، فكان سيدنا إسماعيل الموحد والأب الكبير للعرب المستعربة.

١- نلاحظ أننا استعملنا كلمة فعل لا عمل للدلالة على الانخصاب، يراجع في ذلك كتابنا الموسوم

فعل الغضب - الاعتداء المادي، دمشق، المكتبة القانونية، حرسنا ٢٠٠٤.

٢- قريب من ذلك مداخلة د. عبد الإله بالعزير في نحو مشروع حضاري نهضوي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠١، ص ٣٢.

٣- د. عطية: مساهمة في دراسة النظرية العامة للحرية الفردية، ص ٣٤١.

الفرع الثالث عشر - العولمة في منظور المشروع الحضاري العربي الإسلامي:

«التعريف بالعولمة وتحديد ماهيتها وطبيعتها الذاتية»

ما التعريف بالعولمة؟

طبعاً فالمدلول اللغوي لا يفي بالغاية المقصودة لسبب بسيط هو أن الحقيقة اللغوية شيء، والحقيقة المفهومية شيء آخر..

ذلك أن كل علم أو مجال فني قادر على أن ينشئ المفاهيم المناسبة له، والقول بغير ذلك يعني حرمان هذا العلم من مهمته وهدفه وغايته وترك ذلك لعلم اللغة.

والأصل أن تقارب اللغة المفهوم، فذلك أجدى للمفهوم، ولكن قد ينشئ المفهوم المصطلحي دلالة خاصة تبتعد قليلاً أو كثيراً عن المدلول اللغوي.

وإذا تلمسنا الكلمات المستعملة: الكوكبية globalism، العالم world - الكون universe، لاحظنا أن كلمة الكوكب تعني - لغة - جمع الأحجار ووضعها بشكل غير محدد^(١)، وهو أمر لا يتفق مع الدال المفهومي...

لذلك نعتقد أن كلمة world أو كلمة universe أكثر تعبيراً من كلمة كوكب التي لا تعتبر أكثر من العيش على سطح الكوكب، أما الكلمتان الأخريان فتفيدان مشاركة البشرية.

ويرى الدكتور محمد عابد الجابري أن مفهوم العولمة يعني السيطرة والهيمنة والقمع والإقصاء في حين أن مفهوم العالمية طموح للارتقاء بالخصوصية إلى مستوى عالمي، ومن ثم فالعولمة احتواء والعالمية تفتح على ما هو إنساني وبشري^(٢).

يبقى السؤال مطروحاً، فما هو التعريف بهذه الظاهرة؟

إذا عدنا إلى الأدبيات التي تكلمت عنها واجهنا سبلاً من المصطلحات: ثورة المعلومات - ثورة المواصلات والاتصالات - أتوستراد المعلوماتية - تسارع حركة التبادل التجاري العالمية وتضخم حجمها بأرقام فلكية - الشركات المتعددة الجنسيات العابرة للقارات.

- العالم قرية واحدة - السياحة المتجولة بكثافة في كل بقعة من بقاع العالم -

التدفق الهائل للصور والأخبار والمعلومات والرسوم والأشكال - الـ internet - الـ Filer

١- د. جلال صادق العظم - الرأسمالية العالمية هي مرحلة ما بعد الإمبريالية. مجلة الطريق ببيروت العدد الرابع عام ١٩٩٧ ص ٤٦.

٢- مقالة الموسوم بعنوان العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٢٨ لعام ١٩٩٨ ص ١٧.

وتكنولوجيا الأقمار الصناعية - تصاعد التشابك والترابط والتداخل والتعامل بين الدول والمجتمعات والثقافات الخ^(١)...

لكن أليس ذلك التعداد يتعلق بأشراط العولمة ومظاهرها دون جوهرها؟ لا جرم أن الاطمئنان لتعريف دقيق بالعولمة يبدو أمراً صعباً بسبب تعدد التعريفات المتأثرة غالباً بانحياز الباحثين^(٢)، وهذا ما حدا بعضهم للتأكيد بأن هذه الظاهرة - ورغم ما تقدمه من آمال ساخرة-، صعبة الفهم وتخلق مناخاً من عدم التيقن: *umcertainty* والخوف الذي يجعل البحث عن مقارنة ذات توجه دولي واضح أكثر عرضة للتردد.

ولعل مرد هذه الصعوبة يكمن في أن مفهوم العولمة يظهر في أدبيات العلوم الاجتماعية كأداة تحليلية لوصف عمليات التعبير في مجالات متعددة، بمعنى أن العولمة ليست محض مفهوم مجرد أكثر منها عملية مستمرة يمكن ملاحظتها باستخدام مؤشرات كمية وكيفية في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة والاتصال^(٣).

هذه الآلية التحليلية تحذونا لتأمل محاولة نظرية لافتة قام بها جيمس روزناو، مؤكداً ما يلي^(٤): إن إيجاد صيغة واحدة تصف هذه العمليات تبدو عملية صعبة، وحتى لو تم تطوير هذا المفهوم، فمن المشكوك فيه قبوله واستعماله بشكل واسع.

لذلك فالمنهج المتبع للتعريف بالعولمة عند روزناو هو التعامل مع المظاهر والمشكلات المرتبطة بها، وهكذا يطرح المذكور الأسئلة الآتية: ما هي العوامل التي أدت إلى بروز العولمة؟ هل سبب ذلك انهيار نظام السوطة؟.. هل تتضمن زيادة التجانس، أم تعميق الفوارق والاختلافات؟..

هل الهدف توحيد العالم، أم فصل النظم المجتمعة بالحدود المصنوعة؟.. هل ننطلق من مصدر واحد أم من مصادر متعددة؟ هل ننطلق من العوامل الاقتصادية والثقافية أم من الأزمة الإيكولوجية؟.. هل تتميز بوجود ثقافات عامة، أم بوجود ثقافات محلية متعددة؟.. هل هي ملتبسة غامضة، أم وليدة تحول بارز على المدى الطويل بين العام والخاص، والمحلي والخارجي، والمغلق والمفتوح؟.. هل هي نتيجة اتساع الفجوة بين المستضعفين والمتجبرين؟.. هل تتطلب وجود حكومة عالمية؟

١- د. جلال صادق العظم: ما هي العولمة ص ٢٧.

٢- السيد ياسين مفهوم العولمة. مجلة المستقبل العربي العدد ٢٢٨ لعام ١٩٩٨ ص ٤٤.

٣- محمد جواد رضا: العرب في القرن الحادي والعشرين، مجلة المستقبل العربي العدد ٢٣٠ لعام ١٩٩٨.

٤- السيد ياسين: من مفهوم العولمة، المرجع السابق، ص ٦.

وفي الواقع فإن أغلب الدارسين تعاملوا معها بالآلية التحليلية التي تعانق تجلياتها ومظاهرها، وعلى ضوء ذلك، فقد أكد «باكفرو» أن هنالك أربع عمليات أساسية للعولمة هي: المنافسة بين القوى العظمى، الابتكار الثقافي، انتشار عولمة الإنتاج والتبادل والتحديث^(١). وقريب من ذلك تأسيسها على ثلاث عمليات، الأولى تتعلق بالانتشار الواسع للمعلومات، والثانية تتعلق بتذويب الحدود بين الدول، أما الثالثة فهي زيادة معدلات التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات^(٢).

وفي نظر بعضهم أن العولمة تطوي على عنصر مكاني يقبع في جوف هذا المفهوم (الفضاء العالمي)، وعلى بعد زمني، هو حقبة ما بعد الدولة القومية التي أنتجها العصر الحديث إطاراً كيانياً لصياغة أهم وقائع التقدم، وبهذا المعنى، فالعولمة ثورة جديدة في التاريخ قوتها وأسسها المجموعة الإنسانية برمتها^(٣). ولقد عول بعضهم على الفاعل الحركي في الظاهرة عبر الحدود: بضائع، خدمات، أفراد، أفكار ومعلومات، نقود، مؤسسات، أشكال من السلوك والتطبيقات^(٤).

ولقد حدد روزناو القنوات التي تنتقل تلك العناصر فيما يلي:

١- التفاعل الحواري الثقافي عن طريق ثقافة الاتصال.

٢- الاتصال المونولوجي أحادي الاتجاه.

٣- المنافسة والمحاكاة.

٤- تفاعل المؤسسات.

أما الدكتور إسماعيل صبري عبد الله، فقد عانق هذه الظاهرة بالأسلوب الوصفي التحليلي الأنف الذكر، ولكنه تعامل مع عنصر كيان جوهري فيها، هو أن علاقات العرض والطلب ليست مجرد آلية اقتصادية في العولمة، بل عقيدة إيديولوجية، ويضيف أن حرية السوق هي الأساس وأن الدولة شرطها^(٥).

١- السيد ياسين: في مفهوم العولمة، ص ٦.

٢- جلال أمين: العولمة والدولة، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٨ لعام ١٩٩٨، ص ٢٣. د. عبد الإله بلقزيز: العولمة والهوية الثقافية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٨ لعام ١٩٩٨ ص ٩١.

٣- المرجع السابق.

٤- السيد ياسين: في مفهوم العولمة ص ٧.

٥- قراءة لكتاب د. محمد عابد الجابري، العولمة، راجع مجلة المستقبل العربي، العدد ٢٢٩ لعام ١٩٩٨

ولقد أكد الاقتصادي عمرو محي الدين أن العولمة ترعرعت في رحم ومشتل النظام الاقتصادي القديم، حيث بدأت بذورها في منتصف الستينيات، واتضحت توجهاتها في السبعينيات، ثم تسارعت وتأثرها في الثمانينيات، حيث تبلورت معالمها مع بداية التسعينيات.

هذا وإن هيكل النظام الاقتصادي الجديد يتسم بما يلي:

١- انهيار نظام بريتون وورد بإعلان الولايات المتحدة عام ١٩٧١ وقف تحويل الدولار إلى ذهب.

٢- عولمة النشاط الإنتاجي.

٣- عولمة النشاط المالي واندفاع أسواق المال.

٤- تغيير مراكز القوى المالية.

٥- تغيير هيكل الاقتصاد العالمي وسياسات التنمية^(١).

وفي حديثه عن تجليات العولمة، يركز السيد ياسين على ما يلي^(٢):

التجليات الاقتصادية، كما تظهر في نمو وتعمق الاعتماد المتبادل بين الدول والاقتصادات القومية، وفي وحدة الأسواق المالية، وتعمق المبادلات التجارية في إطار نزعت عنه قواعد الحماية التجارية وهو الأمر الذي يتضح من آخر دورة للجات.

وهذه التجليات الاقتصادية نجد أليتها في مؤسسات متعددة، مثل منظمة التجارة العالمية، والتكتلات الاقتصادية العالمية، ونشاط الشركات الدولية، والمؤسسات الدولية الاقتصادية كالبنك الدولي وغيره.

وتنهض بالنسبة للتجليات الاقتصادية للعولمة مشكلة الدولة القومية، وتأثير العولمة على مسألة السيادة الوطنية، ثم نظام حرية السوق، وأخيراً المخاطر التي يمكن أن تنجم عن التنمية الوحيدة البعد^(٣).

أما التجليات السياسية لهذه الظاهرة فتبرز في سقوط الشمولية والسلطوية، والنزوع إلى الديمقراطية السياسية، واحترام حقوق الإنسان.

١- عمرو محي الدين: المحاور الأساسية لاقتصاديات التنمية، وظاهرة العولمة (مخطوطة قيد النشر)، ٩٩٧.

٢- السيد ياسين: الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، ج ٢، القاهرة المكتبة الأكاديمية، ٩٩٥.

٣- السيد ياسين: في مفهوم العولمة ص ١١.

وهناك عولمة اتصالية تبرز من خلال البث التلفزيوني عن طريق الأقمار الصناعية، ومن خلال شبكة الانترنت التي تربط أنحاء المعمورة وتؤذن بقيام أكبر ثورة معرفية في تاريخ الإنسان^(١).

ويرى السيد ياسين ضرورة التمييز بين أنماط مختلفة للعولمة، فهناك العولمة المؤمركة، وهناك عولمة «متأورية» تقاوم سيادة النمط الأمريكي، وهناك عولمة على الطريق الآسيوية^(٢).

ويتكلم الدكتور عبد الله عبد الدائم عما أسماه بالاتجاه الأخلاقي الماجن السائد في ظل العولمة والذي يعبر عن جوهر الديمقراطية الفاسدة السائدة فيها. وفي نظر المذكور، تتحدد عمد الحضارة الإنسانية في الآتي:

١- التضامن الإنساني - استلهام القيم الحضارية للثقافات الإنسانية - إشاعة المشاركة والتواصل والتراحم - الاضطلاع بالمسؤولية الخلقية. تقديرنا وتقويمنا للعولمة:

نعتقد أن العولمة بقيادة أمريكا - وقد بلغت من الجنون والمجون والوحشية والاستكبار - فلنت من عقابها، وانسلخت من أي قيمة، مثلها في ذلك مثل فيل كبير حبس في غرفة زجاج فأخذ يكسر ويكسر والشاهد على ذلك غزو العراق ومحاولة طمس حضارته وسرقة آثاره.

والواقع أننا حيال ظاهرة وحشية بربرية لا هم لها إلا الاندفاع نحو المال rush gold، وعبادة العجل الذهبي التي تحدث عنها القرآن الكريم.

وإذا أردنا أن نصف هذه الظاهرة بعبارة حقيقة على اللسان ثقيلة في الميزان لا نجد أبلغ من تلك العبارة التي تحدث عنها الرسول العربي (ﷺ)، والتي نقلها لنا عنه في حديث متواتر الصحابي الجليل أويس القرني، هذه العبارة هي «المقت» يقابلها في الفرنسية كلمة chaos وهي في نظرنا جهاز مفاهيمي أكثر من مدلول لغوي، وتعني تردي الإنسانية إلى «...أَسْفَلَ سَافِلِينَ» كما جاء في الآية الخامسة من سورة التين.

ما هو موقفنا من هذا الوحش الكاسر؟^(٣)

١- السيد ياسين: في مفهوم العولمة ص ١٢.

٢- الشاذلي العباري: الوطن العربي وظاهرة العولمة، الوهم والحقيقة، المنتدى (عمان) سنة ١٢ العدد

٤٥ العام ٩٩٧.

٣- الحديث النبوي عن المقت كان دائماً يدفع المسلمين ويحثهم على مقاومة الباطل

علينا أن نقوم بمزيد من الحضر العلمي للقبض على الطبقات العميقة للعولمة بمفهومها الأمريكي، وعلى آلية عملها، انطلاقاً من هذا التداعي المفاهيمي: استشراف معرفة - قوة.

ذلك أن معرفة الظاهرة هي المفهوم المفتاحي: notion-cley للسيطرة عليها والخلاص من شرورها، وبالتالي علينا عدم الاستهانة بما أفرزته وستمرزه تلك الظاهرة من شرور. إذا فالمدمك الأول في سياستنا مع العولمة أن نقول لها الثلاثية التي ردها بصوت عال مفكر عربي كبير، يقول المذكور: حي على الكفاح، حي على الفلاح، حي على خير العمل^(١).

وفي نظر المذكور إن الإجابة عن سؤال ما العمل لا تكفي بطبيعة الحال لمباشرة العمل، بل ثمة حاجة ماسة لإيقاظ الشعور بالمسؤولية والوعي بالأخطار التي تواجه الأمة، أقطاراً وشعوباً ومواطنين وتهيئة الجهود، ومباشرة الجهاد قولاً وعملاً^(٢). ومع ذلك فنحن نسجل - على جواب ما العمل - الملاحظات الآتية:

تدور حالياً معارك كبرى إيديولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية حول العولمة، فهناك اتجاهات رافضة بالكامل، وهي اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ، وهناك اتجاهات تقبلها دون تحفظ باعتبارها لغة العصر القادم، وهي اتجاهات تتجاهل السلبيات الخطيرة لبعض جوانب تلك الظاهرة وهناك اتجاهات تحاول فهم القوانين الحاكمة لها، وتدرك سلفاً أنها عملية تاريخية، ولكن ليس معنى ذلك التسليم بحتمية القيم التي تقوم عليها في الوقت الراهن، والتي تميل إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم في صورة جديدة، وهذه الاتجاهات المعارضة برزت في أوروبا وفرنسا على وجه خاص من خلال الموقف الرافض للحزب الاشتراكي الفرنسي، كما يتضح من تقريره الصادر في ٢٣ / ٤ / ١٩٩٦ بعنوان «العولمة وأوروبا وفرنسا» المتضمن نقداً عنيفاً للعولمة الأمريكية.

وفضلاً عن ذلك فقد بدأت تتصاعد في الولايات المتحدة نفسها حركات فكرية مضادة للعولمة، ولعل أبلغ ما يعبر عن ذلك كتاب أدوار سميت الصادر عام ١٩٩٦ وعنوانه «القضية ضد الاقتصاد الكوني ونحو تحول إلى المحلية»^(٣).

١- د. عصام نعمان: خمسون سنة على الاحتلال الصهيوني ماذا بعد، وما هو المطلوب، مجلة المستقبل

العربي العدد ٢٣١ لعام ٩٩٨ ص ١٦.

٢- المرجع السابق، ص ١٨.

٣- السيد ياسين: في مفهوم العولمة ص ١٣.

وهناك ملاحظة بسيطة تتعلق بخطأ القول بأن العولمة ثقافة إنسانية تعبر عن الشأن الإنساني العام، ومصدر هذا الخطأ هو التمييز بين الثقافة كمنتوج عقلي يقوم على أحكام تقييرية محايدة تفرض نفسها على كافة العقول، وبين الثقافة كمنتوج اجتماعي يقوم على أحكام تقويمية خاصة بكل جماعة بشرية.

إن الحياة الدولية محكومة منذ معاهدة وستفاليا في القرن السابع عشر بقاعدة التوازن، وأي خلل في هذا التوازن كان يؤدي إلى استعمار الحروب، كما حدث في الحرب العالمية الأولى والثانية، هذا فضلاً عن أن بروز دولة قوية يهدم التوازن، ويؤدي إلى قيام تكتل ضدها.

والسؤال المطروح هو لماذا لم يحدث ذلك ضد الولايات المتحدة بعد سقوط الاتحاد السوفيتي؟ العولمة كما قلنا نظام هيمنة، وذراعها الطويلة هي الشركات المتعددة الجنسية، لكن هل بلغت هيمنة هذه الشركات حد تتلاشى أمامه سيادة الدولة؟ إن علم الدولة: atateology يؤكد أن الدولة تقوم بوظائف function هامة ومتعددة، وتحقق أهداف buts يصعب حصرها، وفي مقدمتها تحقيق العدل والنظام العام، «الخير المشترك» وجميع هذه العناصر تدخل في مفهوم الوظيفة الإيديولوجية أو السياسية، حيث يتموضع الاقتصاد، ويتخذ له موقفاً topology في منظومة السياسة، ولا يمكن أن نتصور في يوم من الأيام أن نختزل الدولة إلى اقتصاد.

ولو انتقلنا إلى الصعيد الدولي، ثم تساءلنا هل تشكل حكومة عالمية؟

يجيب عن ذلك الأستاذ بول سالم بقوله: لدى أوروبا الغربية مجتمعة اقتصاداً أضخم من الاقتصاد الأمريكي، ولدى روسيا ترسانة من الأسلحة النووية توازي الترسانة الأمريكية، هذا فضلاً عن أن كلاً من اليابان والهند والصين عملاق اقتصادي^(١). ولا ننسى صمود شعبنا العربي السوري والعراقي والليبي والسوداني ثم مؤتمر الدوحة، وموقف مؤتمر القمة الإسلامي، أضف إلى ذلك تحدي إيران وتركيا، أدركنا أن هذا التحدي قائم من خلال سياق تحدٍ إيديولوجي حضاري متماسك وله أصدائه في أرجاء العالم الإسلامي وكذلك في المجتمعات الإسلامية المهاجرة في أوروبا وأمريكا الشمالية^(٢)، وهذا ما أكدته المظاهرات في العالم التي قامت بها الشعوب

١- مقالة الولايات المتحدة والعولمة ص ٧٩.

٢- المرجع السابق، ص ٨٢.

الإسلامية للدفاع عن مقدسها الرسول محمد (ﷺ) بصدد تجديد بعض الصحف الدانماركية فيه.

لقد أثبت التاريخ أن النجاح والبقاء يسجل لصالح الدولة القومية كحامل للحياة الدولية، وبذلك يتعذر علينا تصور حياة دولية تختزل باسم ظاهرة تجارية صرف هكذا يؤكد الدكتور محمد الأطرش، أن الدولة لا تزال تقوم بدور كبير في الاقتصادات القومية، فضلاً عن أدوارها الأخرى في مختلف مجالات الحياة، ويكفي أن نذكر بأنها أنفقت خلال عام ١٩٩٥ في أمريكا ٢٢٪ من ناتجها المحلي الإجمالي، وفي ألمانيا ٤٩٪ وفي السويد ١٨٪.

إن ما يسمى العولمة الحالية مبالغ فيه، وتوضيح ذلك أن الغالبية الكبرى للشركات الدولية ليست شركات عولمة حقيقية، لأن أغلب القيمة المضافة حوالي ٧٠ إلى ٧٥٪ من إنتاجها العالمي يتم في موطنها الأصلي، كما أن أغلب أصولها الثابتة موجودة في الوطن الأم، والأمر نفسه بالنسبة لمبيعاتها^(١).

زد على ذلك فلا توجد عولمة حقيقية بالنسبة لانتقال قوة العمل البشري ولعولمة رأس المال^(٢)، ولا يمكن أن تكون الهيمنة سندا لسياسة أو اجتماع أو حضارة، وقد اتضح لنا مدى الخلل في بنية الولايات المتحدة التي تقود الهيمنة العالمية، وبالطبع فذلك يعطي القوى المحبة للإنسانية والعدالة أن تطرح القنوط وتوظد النفس والعزيمة للبدل والعطاء من أجل مستقبل إنساني واعد ومرتبج.

هل سيؤدي أخذ العولمة مجراها الطبيعي إلى سيادة نمط إنتاج عالمي واحد له قواه المنتجة، وعلاقات إنتاجه الملائمة والتميزة، وبنيته القومية المناسبة، ودائرته التبادلية والتوزيعية التسويقية والتجارية الملائمة، وإيديولوجياه وفكره وثقافته، وأدبه المعبر عنه^(٣).. لا أعتقد أن أحداً يعرف الجواب^(٤).

نفهم من كلام الدكتور العظم أن الأساس الوحيد في الحياة هو العنصر الاقتصادي الذي يعود إلى التجانس homogestation، وهذا الفاعل سيتحكم بالبنية التحتية التي تتحكم بدورها ميكانيكياً بالبنية الفوقيه بشتى مظاهرها ومعالمها، وهو الأمر الذي يجعلنا نخضع للتفسير الخطي والميكانيكي والواحد، وليس الجدلي -

١- المرجع السابق، ص ١٠٦.

٢- د. الأطرش: المرجع السابق، ص ١٠٦ و ١٠٧.

٣- د. العظم: المرجع السابق، ص ٤٤.

للتاريخ، فضلاً عن أن هذا التفسير يفقدنا الثقة بالذات والهوية الثقافية التاريخية لأمتنا، ويجعلنا نسلم بغزو ثقافة الكوكاكولا والجينز، تلك الثقافة الخواثية والمسطحة والمبتذلة...

إن الثقافة العربية الإسلامية... ولا شك - ضعيفة في طبقاتها العليا (التحديثية)، ولا نستطيع الصمود رهنأً أمام ثقافة الغرب لجهة قيم الديمقراطية والحرية والسلطة والدولة، اللهم إلا إذا حثت الخطى، وولدت قيماً جديدة باتجاه الشرط البشري. ومع ذلك فالأهمية في أي ثقافة لما تسمى بثقافة اللباب، التي هي العناصر الثابتة والعميقة المكونة لقسمات الهوية التاريخية، والتي تقود بقية عناصر المنظومة الثقافية للجماعة البشرية.

وفي نظرنا إن باستطاعة الثقافة العربية الإسلامية أن تستخلص من مخزونها الثقافي في الحي والضخم ما يبدع قيماً عصرية حديثة تحقق الشرط البشري، وتشارك بفعالية في الشأن الإنساني العام...

ومن جهة أخرى، فتقافة العولمة لا تستطيع أن تكون ثقافة لباب تصارع ثقافتنا العربية الإسلامية لجهة الصيرورة البشرية والتصور العام للحياة وللحب والخير والجمال والمسؤولية الخلقية، ولقد قدمت دراسات متعددة أثبتت قدرة ثقافتنا على الصمود والتجدد الحضاري والاستجابة للخلاقة للمتغيرات.

ومما لا شك فيه أنه ليس جديداً مقاومة ثقافتنا لكل وحشية وبربرية، منذ لامست حملة نابليون تراب وطننا، كما أثبتت ثقافتنا قدرتها على الوقوف أمام الضخ الثقافي الغربي، بل يمكن القول - مع الرأي السالح لمفكرنا - إن التغريب^(١) حمل عصاه، ورحل، وهو رهنأً أضعف مما كان عليه في القرن الماضي.

زد على ذلك فتقافتنا استطاعت أن تواجه ثقافة في أوج شبابها أي ثقافة الأنوار والنهضة والثورة الصناعية، فهل يصعب عليها القدرة على مواجهتها في طور الشيخوخة والتآكل^{٥٥}.

ومع ذلك، فالقضية المطروحة على ضميرنا وعقلنا لا تعني تجنب الانخراط في العولمة، والتعامل معها ليس من موقع رد الفعل، بل يجب أن يكون هاجسنا، كيف يمكن احتلال مواقع مميزة تتيح لنا المشاركة في تشكيل حضارة عالمية جديدة تقوم على

١- يجب التمييز بين الحداثة والتحديث أو التغريب، إذا الحداثة تقوم على النقل لا الانتقال، تقوم على الخيار والاستنساب أما التغريب فهو انغماس واستسلام.

إطلاق الطاقات الإبداعية للإنسان في مختلف المجالات، على أساس تمكينه من التمتع بحقوقه الشخصية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وعلى الاعتراف المتبادل بالخصائص الثقافية للأمم والمجتمعات^(١).

والواقع يشير إلى أن معارك كبرى إيديولوجية وسياسية واقتصادية وثقافية سوف تفرض علينا خوضها في مواجهة التعولم الذي يعيد إنتاج نظام الهيمنة القديمة تحت شعارات جديدة براقية^(٢).

علينا أن نعيش زمانية الموجة الثالثة التي تطرح كل يوم حقائق جديدة، وإلا فليس أمامنا إلا صدمة الحداثة، لا سيما أننا ندخل القرن الحادي والعشرين، ونحن أضعف ما كنا عليه في القرن العشرين^(٣).

لقد انتهت - كما قال فرانز فانون - اللعبة الأوروبية^(٤)، لكن اللعبة الأمريكية الجديدة أشد وأدهى وعلى عقلنا العربي أن يستجيب بكفاءة لتلك التغيرات القاسية. لقد كانت تحديات القرن الماضي تنحصر في اللحاق بالتقدم الغربي، أما التحديات في ظل العولمة المتسارعة فتطال الأسس النظرية للاثنتين معاً^(٥).

بمعنى آخر، تتكون اليوم منظومة جديدة للأفكار حول قيم الرأسمالية، المنتصرة ملتصقة بالنموذج الأمريكي، بقيم الاصطفاء الطبيعي والبقاء للأفضل، وتتولى وسائل الإعلام تسويق هذه القيم المنتصرة الثلاثية الشعب: السوق، الديمقراطية، نموذج الحياة الغربية^(٦).

ولا ريب أن الانطواء على الذات وممارسة الرفض صوتاً لهويتنا التاريخية، هذا الأمر لا يمنع الاختراق المنظم لبنائنا القيمي والثقافي لا سيما بألية شروط التقدم الراهنة لوسائل الاتصال والإعلام، وبالمقابل فالانغماس والقبول غير المشروط لآليات العولمة لا يؤدي في شروط الغلبة الحالية إلا إلى مزيد من ضمور الذات، وبالتالي فليس أمامنا إلا ملكة الاختيار التي تفتح الباب للاجتهد الديمقراطي في كل المسائل والإشكاليات التي تفرضها التحديات الجديدة على المجتمع العربي...

١- زهير حظب، مجلة الفكر العربي العدد الواحد والتسعين لعام ٩٩٨ ص ٣.

٢- المرجع السابق، ص ٤.

٣- سمير أمين، *La frique et le monde. Arabe, ed l harmattan*.

٤- د. فهمية شرف الدين: الفكر العربي وتحديات العصر، مجلة الفكر العربي، العدد ٩١ لعام ٩٩٨.

٥- المرجع السابق، ص ٨٨ و٩٢.

٦- المرجع السابق، ص ٩٣.

إن أمام دول العالم الثالث أكثر من تحد سياسي، اقتصادي، تربوي - لغوي - علمي - ثقافي تنظيمي، وهذا يعني أن الاستجابة الحقيقية لثورة المعلومات إنما تقتضي ثورةً شاملة^(١)، وهذه الثورة الشاملة لدى السيد ياسين ذات أبعاد ثلاثة^(٢):

أ- ثورة سياسية تعني الانتقال من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان.

ب- ثورة قيمية، وتعني الانتقال من القيم المادية إلى القيم الروحية.

ج- ثورة معرفية، وتتركز في الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

ويؤكد الدكتور ياسين أن تلك الثورات ستكون نتيجة حوار الحضارات في عالم متغير، وليس حصيلة «بداية صراع حول المجتمع العالمي»^(٣).

وبذلك فهو يضع ملامح للقرن العشرين تتسم بما يلي^(٤):

١- التسامح الثقافي المبني على مبدأ النسبية الثقافية في مواجهة العنصرية والمركزية الأوروبية والغربية.

٢- النسبية الفكرية منتصرة على الإطلاقية الإيديولوجية.

٣- إطلاق الطاقات الخلاقة للإنسان في سياقات ديمقراطية على المستويات كافة، بقصد الانتصار على نظريات التشريط السيكلوجي، والتي تقوم على أساس محاولة صب الإنسان في قوالب جامدة باستخدام العلم والثقافة.

٤- العودة إلى إحياء المجتمعات المحلية، وتقليص مركزية الدولة.

٥- إحياء المجتمع المدني في مواجهة الدولة.

٦- التوازن بين القيم المادية والقيم الروحية والإنسانية.

وفي نظرنا إننا بحاجة لشرارة روحية - كما قال مالك بن نبي - تفجر طاقات الأمة

بحيث تقوم هذه الشرارة على عنصرها: الأخلاق الإسلامية وأخلاق المروءة (العربية)، وقد

قال رسول الله (ﷺ): لا دين لمن لا مروءة له.

ونختتم قولنا بالسؤال التالي: هل يمكن مقارنة عولمة بوش بالعالمية الإسلامية

كما رأينا بعض سماتها في بعض الأسطر السابقة، وقد سئل الرسول (ﷺ) عن أحسن

١- مقال مجدي حماد السابق الذكر، ص ١٧٧.

٢- مقال في مفهوم العولمة ص ٥.

٣- المرجع نفسه، ص ٥.

٤- المرجع نفسه، ص ٥.

عمل يعمل الإنسان فأجاب: بذل السلام للعالم، ولعمري هل يبذل السلام للعراق في ظل
الهيمنة الأمريكية؟؟
ما العمل؟؟

رددنا سابقاً الثلاثية المتداعية المتوالية الآتية: استشراف - إرادة - عمل، وقلنا إن
الإجابة عن سؤال ما العمل لا تكفي بطبيعة الحال لمباشرة العمل، بل ثمة حاجة ماسة
لإيقاظ الشعور بالمسؤولية والوعي بالأخطار التي تواجه الأمة، أقطاراً وشعوباً ومواطنين
وتهيئة الجهود قولاً وعملاً..

ولقد رددنا قولة الدكتور شاكر مصطفى وخلاصتها: لقد بنت اليونان حضارة
واحدة وكانت كالنجم تسقط بسرعة، أما نحن فقد بنينا سبع حضارات إننا نضعف
لكننا لا نموت.

إن أحسن وصف لحالتنا هو أننا في طور تشكل، والتشكل يتميز بزوال بعض
الظواهر وبروز ظواهر أخرى جديدة كما يحدث في الأواني المستطرقة.

نحن أمام ظاهرة تصدع الظاهرة الحاكمة لسبب بسيط هو قيامها على القطرية
التي لا تتضمن النجاح لأي نظام سياسي، وبالمقابل فنحن أمام مد شعبي عربي واضح نجد
تجلياته في قوة الشعب الفلسطيني وخياره الديمقراطي.

وقد لا يكون لدينا القدرة في هذه الرقعة الضيقة للإجابة عن متضمنات سؤالنا
ما العمل؟؟ بيد أنه في الخطوة الأولى يجب الاستشراف لوضع صيغة ميثاق شعبي عربي
يضع ويلتف حوله الشعب العربي، وفق التصور المتواضع الذي تتجلى ملامحه وسماته
كالآتي:

الفرع الرابع عشر - ميثاق عمل شعبي عربي بمصائر الإنسان العربي وحقوقه الأساسية وحرياته العامة:

خرج الإنسان الغربي من دياجير القرون الوسطى وهو يجزّ ذبول العطالة والبطالة،
وقد تهشمت مرآة حياته في كل شيء بأيدي السلطة الحاكمة ورجال الدين وأمراء
الإقطاع الخ وخرج من سباته، ليؤسس بناءه الحقوقي على قاعدة فلسفية كبرى مألها أنه
يحمل في طبيعته الذاتية حقوقاً كامنة أودعها الله فيه، وهي حقوق ملتصقة في ماهيته
لا يمكن تصوره دونها، وإكسماً للخطى أفرغ هذه الحقوق في وثائق كبرى أسماها
«إعلانات» لأنها تفصح عن هاتيك الحقوق القائمة وتكتشفها وتعلن عنها.

ولا شك أن هذا الإشهار والإعلان عن الحق يقوى من عزيمة الفرد ويوطن من ثقته بنفسه، ويؤكد بأنه ساهم في إنشاء هذه الوظيفة وبنائها، ومن ثم يضعه في حذر دائم ويحفظه مستمراً في إحاطة الإعلان بالتربص الدائم خشية الانقراض عليه.

هذا هو الوعي بإعلانات الحقوق والمبرر الفلسفي لإصدارها، لكن بعد هذا السؤال العريض نتساءل ما هي ظاهرتنا المدروسة، ما هو كنهها، ثم لماذا. في المقام الأول - هذه التسمية «ميثاق» وليس عقداً اجتماعياً أو إعلان حقوق.

المطلب الأول - أسباب وسم الموضوع بتسمية الميثاق:

لقد ابتعدنا عن الالتزام الحر في عقيدة التكوين التعاقدية للمجتمع، وعن أجهزتها المفاهيمية، تلك العقيدة التي أشادت الحضارة الغربية الحديثة^(١)، ونظامها القانوني وفلسفتها السياسية على التعاقد، ولقد انطلقنا في ذلك من الأسباب الآتية:

١- إن فكرة العقد الاجتماعي موضع نقد من قبل فقهاء القانون العام، إذ من الخطأ القول بأن العقد أنشأ الجماعة ونقلها من حال الفطرة إلى الحال الاجتماعية، ذلك لأن القوة الإلزامية للعقد لا توجد إلا بوجود وقيام سلطان فيها يفرض العقود ويطبق الجزاءات، فالعقد هو نتيجة وجود الجماعة لا سبب قيامها^(٢).

٢- إن لفظة إعلان: Declaration تعبير عن الرؤية الغربية الرأسمالية وفلسفتها الحرة في نشأة تلك الفلسفة المدللة بأن الإنسان نشأ مكتمل الحقوق والحريات، وجاء هذا الإعلان ليبدون ويكشف عن الوعاء الذي احتوى هذه الحقوق.

٣- لقد أطلقنا على الصحيفة التي أنشأت دستور المدينة المنورة، تسمية الميثاق تعبيراً عن هذه الإرادة الواحدة وباعتبار المؤمنين الموقعين على الصحيفة لم يكونوا أطرافاً متعارضين^(٣).

٤- إن ثمرة التعارض هو الفسخ عند اللزوم، وهذا غريب عن جوهر المجتمع السياسي.

١- اندريه هوربو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج١، ص ١٧٩.

٢- ثروت بدوي: النظم السياسية، ج١ ص ١٠٣.

٣- راجع كتابنا الصحيفة، ميثاق الرسول، دار النوير، دار معد ١٩٩٦.

٥- إن كلمة الميثاق تتكرر كثيراً في القرآن الكريم حاملة شحنة إيمانية وروحية

وأخلاقية كبرى.

ولعلنا نجد أساس هذه الميثاقية وجذرها العميق في ذلك الميثاق الأبدي الأعظم المفتوح على الأزل والذي يربط بين الله وأبناء آدم ويكشف عن جوانب أساسية من الانطولوجيا القرآنية وعن القيم الأخلاقية المؤسسة عليها^(١)، وهذه الحكاية الموجزة نجدها في الآية القرآنية القائلة: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^(٢) والخلاصة، إن الميثاق السياسي (صحيفة المدينة) يحمل خصائص الميثاق الروحي الإيماني وينزل منه منزلة النبوة، ويحمل تشوفاته ودنوه، فلماذا إذاً لا نصدر عن هذه الروح وعن هذا التأسيس لجذر أمتنا وألقها الروحي ولعقلها وتجربتها الحضارية، وبالتالي لماذا لا ندخل هذه اللفظة إلى معجمنا المفاهيمي لا سيما كما قال أحدهم إن هنالك حرب مفاهيمية ومصطلحات تشن علينا من قبل الاستعمار.

٢- هذا الميثاق متسع الوجود والحضور في معجميتنا التراثية، فقد حرص متكلمو المعتزلة على تحديد علاقة الإنسان بالله على أساس ميثاق معرفي أخلاقي يجعل من التكليف تكليفاً معقلاً نظرياً ومعرفياً، الأمر الذي جعلهم يعممون ذلك الميثاق المعرفي والكلامي حتى على المستوى السياسي، فيما يخص علاقة الناس بعضهم ببعض على وجه الخصوص علاقة الإمام بالجماعة بالدولة، ولهذا اعتبر المعتزلة الدولة تحقيقاً للطفين من الألطاف الإلهية الضرورية ألا وهما العقل والنبوة الضامنان لشرعية الميثاق ووجوده، مثلما كانا الوسيلتين لإدراك ذلك الميثاق المعرفي على المستوى الكلامي والميتافيزيقي، وعليه فإذا كان العقل والنبوة يشكلان مظهرين للطف الضروري، فإن الدولة والأمة مجال واسع لتجلي ذلك العقل ولاكتمال رسالة النبوة ومقاصد التشريع^(٣).

١- د. محمد أركون: الإسلام، الأخلاق والسياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت ٩٩٠ ص ٢٢٦ كتابنا السالف الذكر ص ٣٤ وانظر الآيات ١٢ و١١٣، المائدة ٢٧ و١٨٣ البقرة ٨١ و١٨٧ آل عمران ٧ و٨ الأحزاب، فقد عرضت هذه الآيات للميثاق مع الله.

٢- سورة الأعراف: الآية ٧٢.

٣- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط ١، ٩٩٤ والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ص ٥٥.

المطلب الثاني - أهمية تجربة الميثاق:

وتبدو أهمية هذه التجربة في أنها تعبير وإفصاح دقيقين عن الإرادة العامة في لحظة تاريخية حساسة وهامة تمثل إصرار الجماعة وتمسكها العميق في التغيير والإصلاح ووضع أسس للمستقبل تستشرفه وترنو إليه.

وإذا سلمنا جدلاً بأن الميثاق لا يبلغ أو يرقى إلى الحقيقة القانونية الملزمة فإنه على الأقل يبقى عاملاً من عوامل الإرشاد وتنوير الأذهان وهداية الشعوب un element de education des masses، ويحتفظ رغم ذلك بقيمته التوجيهية valeuer educaxive^(١) المعنوية باعتباره يستر رغبة عميقة وأمل دقيق ونشدان روعي ورغبة صادقة في العمل. ولا شك فترداد الوثائق الدستورية العليا مثل ما أوردته ديباجة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية la proclamation de l independance des etats-unis الصادر في ١٧٧٦/ ٧ / ٤ أو كمثال ما أوردته مقدمة دستور الجمهورية المصرية المعلن في ١٩٥٦ / ٦ / ١٦ من شأنه أن يهيئ وعياً قومياً مناسباً للحرية الفردية بما يفرسه في الأذهان من إيمان عميق بعقيدة الحرية^(٢).

قالت ديباجة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية: «إننا نعتبر الحقائق التالية أمراً واضحاً من تلقاء نفسها، فإن الناس كافة خلقوا متساوين وأن الخالق حباهم حقوقاً مؤكدة غير قابلة للتخلي عنها، ومن ضمن هذه الحقوق الحياة والحرية وتقصى السعادة ولضمان هذه الحقوق شيدت الحكومات التي تستمد سلطتها المشروعة من رضاء المحكومين، فإذا صارت حكومة ما مهما كان الشكل الذي تتخذه، هدامة لتلك الأغراض كان من حق الشعب أن يبدلها أو يُلغِيها وأن يقيم محلها حكومة جديدة. وتقتضي الحكمة في الواقع ألا تغير الحكومات التي قامت منذ مدة طويلة لأسباب تافهة أو عابرة.

وقد أبانت التجارب كافة أن البشر أكثر استعداداً لتحمل ما يمكن تحمله من شرور من أن يقتضوا لأنفسهم بإلغاء الأوضاع التي ألفوها، ولكن إذا ما اضطرد التعسف وإساءة استعمال السلطة بشكل يدل على أن الهدف هو إخضاع الأفراد لحكم مستبد مطلق، فإن من حقهم بل واجبهم هو إسقاط مثل هذه الحكومة وتنصيب حماة جدد لسلامتهم المستقبلية^(٣).

١- مبير كين جونزفتيش: الاتجاهات الدستورية الحديثة ص ٨٩.

٢- د. عطية: مساهمة في النظرية العامة للحرية الفردية ص ٣٠٩.

٣- راجع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، نشرة كاملة أوردها د. حسن صعب: علم السياسة ببيروت، دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٧٢، ص ٧٦١.

أما ما رددته مقدمة دستور الجمهورية المصرية المعلن في عام ١٩٥٦ فهي تلك العبارات القوية التي تهب المشاعر وتحفز العزيمة والإيمان: نحن الشعب المصري الذي انتزع حقه في الحرية والحياة، بعد معركة متصلة ضد السيطرة المعتدية من الخارج والسيطرة المستقلة في الداخل.

نحن الشعب المصري الذي تولى أمره بنفسه وأمسك زمام شأنه بيده، غداة النصر العظيم الذي حققه بثورة ٢٣ من يولييه ١٩٥٢ وتوج به كفاحه على مدى التاريخ. نحن الشعب المصري الذي استهلم العظمة من ماضيه واستمد العزم من حاضره فرسم معالم الطريق إلى مستقبل متحرر من الخوف، متحرر من الحاجة، متحرر من الذل..

نحن الشعب المصري الذي يؤمن بأن لكل فرد حقاً في يومه، ولكل فرد حقاً في غده، ولكل فرد حقاً في عقيدته، ولكل فرد حقاً في فكرته، حقوقاً لا سلطان عليها أبداً لغير العقل والضمير.

نحن الشعب المصري الذي يقدر الكرامة والعدالة والمساواة باعتبارها جذوراً أصيلة للحرية والسلام.

نحن الشعب المصري نملي هذا الدستور ونقره ونعلنه، باعتباره يمثل مشيئتنا وإرادتنا وعزمنا الأكيد ونكفل له القوة والمهابة والاحترام.

المطلب الثالث - الإطار القانوني للتجربة الحضارية الغربية في الإعلان:

قال رجل القانون الأول في ديارنا المرحوم الدكتور السنهوري: لو تصورنا أن الحياة جمداً، ثم حدثت حركة بسيطة فيها، لوجب أن تنشأ رابطة قانونية تؤطر هذه الحركة، إذا لا بد من إطار قانوني يتسع للتجارب الوطنية والقومية في الغرب، ومن ثم لنا أن نتساءل عن هذا الغطاء.

في الواقع هنالك تجربتان كبيرتان هما التجربة الإنكليزية ثم التجربة الفرنسية والأمريكية وفقاً لما هو موضح أدناه.

التجربة الإنكليزية:

هذه التجربة تقوم على اعتبارات عملية واقعية محددة الآثار في صدد المستقبل واستشرافه تتمثل في تسجيل الشعب المنتصر في وثيقة انتصاره حقوقاً محددة، تستند إلى نظام قانوني واقعي لا تثير آمالاً في مستقبل أسعد، وإنما هي خاتمة صراع مع السلطة ككل بالظفر، فاستقر في شكل قانوني لم يعد يثير حماساً أو يلهب خيالاً.

وهذا ما تعبر عنه وثائق الحقوق الإنجليزية، فهي منذ البداية تستند إلى أسس وضعية واعتبارات محلية، ولا تصدر عن فلسفة أو فكرة إنسانية شاملة، ويتميز وضع الحريات في النظام الإنجليزي، عن سائر النظم الديمقراطية من وجهتين:

أولهما - أنه لا يقوم على أساس دستور مكتوب تسمو نصوصه على نصوص التشريعات العادية، إذ في حين توجد في النظم الدستورية الأوروبية والأمريكية ثلاث مراتب للقواعد القانونية الدستورية العادية والإدارية) تشغل قواعد الحريات فيها في الغالب أسماها مرتبة (وهي القواعد الدستورية)، لا توجد في إنجلترا سوى مرتبتين للقواعد القانونية لا تتميز فيها القواعد الدستورية عن سائر القواعد.

ثانيهما - أن الحريات الإنجليزية لا تتمتع بحصانة خاصة حيال المشرع، وإنما يملك الأخير بالنسبة لها ما يملكه بالنسبة لسائر المواد الأخرى.

ذلك أن تطور الكفاح السياسي في إنجلترا أدى إلى فرض سيادة البرلمان على الملك، وليس إلى فرض سيادة الدستور على البرلمان، ولذلك اعتبرت سيادة البرلمان المبدأ الدستوري الأول، بل والمبدأ الأصيل في تأكيد الحرية^(١).

ولا تتور في مثل هذا النظام المشكلة الدستورية الخاصة بالتعارض بين سلطة المشرع والحرية، لأن المركز القانوني الممتاز الذي يشغله البرلمان يجعله مصدر الشرعية مما يجعل الحريات حقوقاً غير محصنة في مواجهة البرلمان، ولا يوجد عاصم لها يحميها من أي تشريع وليس هناك حد قانوني للمدى الذي يستطيع البرلمان أن يبلغه في الانتقاص منها، فحتى موثيق الحرية الإنجليزية العتيقة ليست معصومة من سلطان البرلمان^(٢).

١- د. مصفور: الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي ص ٤٨.

٢- «إن الحريات في بريطانيا لا تركز على أي قوانين أساسية وضعت خصيصاً - كما في الدستور الأمريكي - لكي تكون بمنأى من التعديل والإلغاء وللمشرع سلطة مطلقة، إذ يستطيع أن يعدل أي نص ذي أهمية دستورية بنقض السهولة التي يعدل بها قانوناً خاصاً، ومع ذلك هناك وثائق تاريخية قديمة قليلة العدد مثل العهد الأعظم سنة ١٢١٥ وملتمس الحقوق سنة ١٦٢٧، ولائحة الحقوق سنة ١٦٨٨، وقانون التسوية سنة ١٧٠٠ وهي وثائق يتردد المشرع في المساس بها، لأن صفاتها التاريخية تضيف عليها قيمة خاصة» مقال «السير سيسيل كار عن الحريات في النظام الإنجليزي في «كتاب حقوق الإنسان السنوي ١٩٤٥».

ولكن على الرغم من ضعف المركز القانوني للحريات الإنجليزية، فإن الفقه الدستوري الإنجليزي يرى أن الضمانات السياسية المستمدة من تطبيق النظام الديمقراطي تطبيقاً سليماً كافية لحماية الحريات^(١).

التجربة الفرنسية، أنموذجاً؛

تتميز هذه التجربة بوجود إعلانات الحقوق المدرجة في رأس الدساتير المكتوبة وفائدة هذه الإعلانات الرسمية أن المشرع العادي لا يستطيع النيل منها^(٢).

لقد ولدت إعلانات الحقوق في أمريكا الشمالية، إذ على الرغم من وجود سوابق إنكليزية أكيدة إلا أن هذه الإعلانات الإنكليزية اصطفت بصبغة أكثر خصوصية ومحدودية من الإعلانات الأمريكية، وبالأخص من الإعلانات الفرنسية.

إن إعلانات الحقوق في العصر الكلاسيكي برزت في الدول الجديدة من أمريكا الشمالية وإبان إعلان استقلالها، وكان أول إعلان اقترح عليه هو إعلان ولاية فيرجينيا في ١٢ حزيران سنة ١٧٧٦.

ولم يكن هناك إعلان حقوق يتوج الدستور الفدرالي لسنة ١٧٨٧، إنما استعاض عنه بالتعديلات العشرة التي أدخلت على الدستور، سنة ١٧٩١.

وعقب التجربة الأمريكية، انتقلت عملية إعلانات الحقوق إلى فرنسا. حتى إن كل الدساتير الثورية توجت بإعلانات الحقوق، وكذلك دستور سنة ١٨٤٨ وإن كان دستور سنة ١٧٨٩ أشهرها.

ونشير أيضاً إلى أنه، عقب الحرب العالمية الأولى، توجت الدساتير الأوروبية والجديدة بإعلانات الحقوق مثال دستور ويمار لسنة ١٩١٩، وكذلك أغلب الدساتير التي ظهرت عقب سنة ١٩٤٥^(٣).

١- ويقول «جيننجز»: «إن الديمقراطية لا ترتبط بشكل خاص من أشكال الحكومة، ولا هي تقوم على تحديد سلطة المشرع، وعلى أي شيء كمين في صفة قوانينها الجزائية، بل تركز على حقيقة واحدة هي أن تكون السلطة السياسية في النهاية ولبدة الانتخابات الحرة التي تجري في دولة لا يكون نقد الحكومة فيها مباحاً فحسب، وإنما هو أمر إيجابي، فحيث يقوم هذا الطراز من الحكم فإنه لا بد وأن يكفل انطلاق إرادات الشعب النشيطة، على أن ما يترتب على قيام نظام حكومة حرة هو خلق جو للحرية، وهو أمر يسهل الإحساس به أكثر مما يحلل ويستبعد حتماً القيود غير الضرورية على حريات النقد والرأي والفكر وهو أنسب الأجواء لحياة الحرية القانونية، فهو التربة الصالحة لنموها وازدهارها وإثمارها» مؤلف: Jennings and the constitution 3 rd edition P59-60.

٢- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ص ١٧٧.

٣- المرجع السابق، ص ١٧٧.

ولم يتضمن دستور فرنسا لسنة ١٨٧٥ إعلاناً للحقوق، ولكن العرف اتبع ثانية في دستور ٢٧ تشرين أول سنة ١٩٤٦ المتوج لمقدمة أشير فيها بصورة رسمية إلى بيان الحقوق الصادر سنة ١٧٨٩ وإلى المبادئ الأساسية والمعترف بها بقوانين الجمهورية ثم ألحق دستور سنة ١٩٤٦ بجدول ذكرت فيه المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية «الضرورية في عصرنا هذا» وقد احتفظ دستور ٤ تشرين أول سنة ١٩٥٨ بهذه المقدمة وطبقها بصورة رسمية.

ونشير إلى أن التأكيد على حقوق الإنسان يتجاوز حدود القومية إلى مجال أرحب هو المجال العالمي الكوني، فغد صوتت الجمعية الوطنية التابعة لمنظمة الأمم المتحدة على إعلان عالمي لحقوق الإنسان كما أنشئت لهذه الغاية لجنة سميت بلجنة حقوق الإنسان^(١). وفي سنة ١٩٥٠ أقر المجلس الأوروبي اتفاقاً أوروبياً لحقوق الإنسان.

البند الأول - الأساس الفلسفي للتجربة الفرنسية:

هذه التجربة قامت على أسس فلسفية، وسياسية، أهمها فلسفة القانون الطبيعي وما يتفرع عليها من عقيدة التكوين التعاقدية للمجتمع^(٢)، كما عرضها وشرحها الفيلسوف لوك في بحثه حول الحكومة المدنية الصادر سنة ١٦٩٠.

ولقد صيغت أفكار لوك صياغة حقوقية من الفقيه الإنكليزي بلاكستون، والهدف من ذلك هو الحرص على تأكيد الحرية في مواجهة سلطات الدولة بما فيا المشرع، حيث سلك المشرع الدستوري الفرنسي هذا الأسلوب في معظم دساتيره المتعاقبة مع بعض الاختلاف، إذ في حين صدر سنة ١٧٨٩ إعلاناً مستقلاً بالحقوق صدر كلاً من دستوري سنة ١٩٤٦ وسنة ١٩٥٨ بمقدمة أشارت إلى إعلان حقوق سنة ١٧٨٩ وأضافا إليها حقوقاً جديدة.

وكان أثر لوك وبلاكستون عظيماً جداً على المستعمرات الإنكليزية وخاصة لائحة بلاكستون في الحريات العامة.

هذه العوامل - لا سيما السياسية والاقتصادية - تجمعت وتضافرت وتمخضت فانبثقت وانجست منشئةً التيار الليبرالي وفكرته الرئيسية، وهي أن الأفراد يجب ألا يعتمدوا إلا على أنفسهم من أجل تحقيق مصائرتهم.

١- في جلسة لجنة الأمم المتحدة الثالثة والعشرين، المنعقدة في جنيف، في شباط سنة ١٩٦٧ حول حقوق الإنسان، اتخذت اللجنة قراراً يوصى بإنشاء مركز لمفوض سام من أجل رعاية حقوق الإنسان تراجع لوموند تاريخ ٢١ و٢٥ آذار ١٩٦٧.

٢- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ص ١٧٩.

الرمزية وسلطتها السحرية وتأثيرها العاطفي، غير أن مبادئ الحرية السياسية التي تتبع من إعلان الحقوق ليست طبقاً للعبارة الذائعة «لهنري برجسون» أكثر من ثمرة مباشرة للضمير الفرنسي، فلا أثر لها في النطاق الوضعي.

فالبرلمان يستطيع أن يقيد بها بقوانين عادية وهو كثيراً ما فعل، وهذا هو السبب في أن أوجه التضييق على المعاني المجردة للحرية السياسية كانت جسيمة وعديدة تمثلت في إجراءات وقائية وجزائية على ممارسة الحريات سواء أكان ذلك من قبل البرلمان أم من قبل جهة الإدارة حيث تخضع تصرفاتها في هذا الشأن لرقابة مجلس الدولة.

وقد أشار «لونشتاين» إلى ما قرره بعض الفقهاء الفرنسيين من أن وضع الحريات قد استقر في فرنسا بمقتضى قوانين خاصة اعترفت بحريات الاجتماع والجمعيات والدين والصحافة...

وعلى الرغم من أن الثورة الفرنسية عبرت عن إيمانها العميق بفلسفة الحقوق الطبيعية للإنسان، إلا أنه لم تتوفر للحريات - في العمل - الحماية التي قصدت فلسفة إعلان حقوق الإنسان إسباغها عليها، وليس السبب في ذلك أن هذا الإعلان أكد مبدأ سيادة القانون فحسب، بل لأن التقاليد القومية قد رجحت في التطبيق العملي هذا على ما سواه، وقد ساعد على ذلك ضعف الحكومة وهيئة الناخبين أمام البرلمان والأحزاب، وتبرم الهيئات الشعبية المنتخبة من أي تقوية للسلطة القضائية.

ولقد نادى عديد من الفقهاء الفرنسيين بوجوب التزام المشرع العادي حدود التشريع، وألا يمس الحقوق الفردية التي تكفلها نصوص، مؤكدين أن في الرقابة على دستورية القوانين ضماناً أساسياً للحريات، وأنها تبلغ في أهميتها مبدأ الفصل بين السلطات، وهم يشيرون إلى أهمية هذا الضمان بصفة خاصة في النظام الديمقراطي الذي يقوم على الأحزاب، إذ تبدو المعارضة غير كافية في مواجهة حزب يحوز الأغلبية المطلقة، فيستطيع أن يصدر قوانين يمكن أن تضطهد الشعب، وهم يرون أنه حيث تؤدي فلسفة الديمقراطية في التطبيق العملي إلى سيطرة العدد يكون الطعن القضائي هو الوسيلة الوحيدة.

وعلى الرغم من قوة هذا التيار وأهميته في الفكر الدستوري الفرنسي، فلقد أعرضت عنه النظم الدستورية المتعاقبة ولم تقبله، بل ولم تتصور أبداً تقييد إرادة البرلمان ولو في سبيل حماية الحريات العامة لأنها اعتبرت أن ذلك أمراً مناهضاً للديمقراطية، وهي قد رجحت في التطبيق العملي مبدأ الديمقراطية على مبدأ الحرية،

وبهذا ظلت صورة مبدأ الشرعية (الخاصة بالرقابة على دستورية القوانين) غريبة عن القانون الوضعي الفرنسي...

ومرد ذلك اعتبار «القانون» - لا الدستور - في فرنسا مصدر الشرعية، فمنذ قيام الثورة الفرنسية نظر إلى القانون على أنه المعبر عن الإرادة القومية، وكان هدف النظم السياسية التي أقامتها الثورة الفرنسية إحلال سيادة القانون محل الإرادة الشخصية للحاكم، وقد اعتبرت هذه السيادة مظهراً من مظاهر الحرية.

البند الثالث - العمل الحضاري التراكمي في الغرب «القانون أنموذجاً»:

والمسألة لم تبقى في إطار المبادئ الصادرة عام ١٧٨٩ و عام ١٧٩١ في الإعلانين، وإنما نحن حيال تخلق وتوهج ونمو وعطاء مستمر أخذ يمتد وينتشر إلى كل جوانب القانون وفيما يلي بعض مظاهر هذه التخلقات:

أولاً: ضمانات الحقوق:

نجد في الدستور الأمريكي وفي الدساتير الفرنسية، وبالأخص في دستور ٣ أيلول سنة ١٧٩١ إلى جانب إعلانات الحقوق، ضمانات الحقوق.

وهذه المؤسسة سببها وجود مبادئ أخرى، في الإعلانات، غير المبادئ المتعلقة بالحقوق الفردية: السيادة الوطنية، فصل السلطات، ومسؤولية الموظفين الخ.

هذا المزيج من مبادئ التنظيم السياسي وحتى الإداري مع ما يرافقه من حقوق أساسية للفرد، يمكن أن يخلق الشك في ذهن المشرع بالنسبة إلى القيمة الضاغطة للحقوق الفردية في هذا المجموع.

فضمانات الحقوق تبدو أو تحاول أن تبدد وكقواعد وضعية ملزمة، ذات قيمة إكراهية تفرض نفسها على المشرع وبالأخص المشرع العادي.

تنص الفقرة ٣ من العنوان الأول من دستور سنة ١٧٩١ (العنوان الذي يتضمن ضمانات الحقوق): «إن السلطة التشريعية لا يمكنها أن تسن أي قانون يمكن أن يمس أو يعيق ممارسة الحقوق الطبيعية المذكورة تحت هذا العنوان والمضمنة بالدستور»^(١).

والدساتير التي تتضمن إعلاناً بالحقوق ظلت محافظة على التقليد بذكرها ضمانات الحقوق، وهذا التقليد بدأ مع دستور السنة الثامنة واستمر مع شرعة ١٨١٤ وشرعه ١٨٢٠، مع دستور سنة ١٨٥٢ (الكلام عن فرنسا).

١- هوربو القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ص ١٧٨.

وانتشرت ضمانات الحقوق بعد ظهورها في الدساتير الأمريكية والفرنسية في الحركة الدستورية الأوروبية وخصوصاً عقب حرب ١٩١٤-١٩١٨.

ويبدو أن الجهود المبذولة من أجل إصباغ قيمة الشرعية المطلقة على الحقوق والحريات الفردية تنتزع عن ضمانات الحقوق أكثر مما تتأتى عن الإعلانات ذاتها، وعلى كل، فالقضية مطروحة اليوم خصوصاً بالنسبة إلى بيانات الحقوق^(١).

مقدمة دستور ٢٧ تشرين أول سنة ١٩٤٦: ما تزال هذه المقدمة سارية المفعول، كما تؤكد ذلك مقدمة دستور ٤ تشرين أول سنة ١٩٥٨ (الدستور الفرنسي الحالي)، في فقرتها الأولى.

(يعلن الشعب الفرنسي بصورة علنية تمسكه بحقوق الإنسان ويمبادئ السيادة الوطنية، كما عرفت بإعلان سنة ١٧٨٩، وأكدت وأكملت بمقدمة دستور سنة ١٩٤٦، وهكذا نجد أنفسنا هنا أمام صرح من القانون الدستوري الكلاسيكي، يستمر دوامها اليوم - وهذا أمر يدعو إلى الفبطة - شرط بذلك الجهد من أجل تكييفها.

نجد في رأس هذا المستند أولاً إشارة ضمنية إلى نظرية الحقوق الطبيعية للإنسان: «كل كائن بشري، دون تمييز في العرق أو الدين أو في المعتقد، يملك حقوقاً ثابتة ومقدسة».

وفي هذا صدى بعيد لكنه أكيد للنزعة العالمية في إعلانات الحقوق الصادرة في أواخر القرن الثامن عشر، وبالأخص في الإعلان الفرنسي لسنة ١٧٨٩.

ويذكر النص بعدها فئتين من العناصر المختلفة: الأولى مبادئ سنة ١٧٨٩، ثم المبادئ المقررة في قوانين الجمهورية، والثانية ما تسميها المقدمة «المبادئ الجديدة، الضرورية جداً في عصرنا».

مبادئ سنة ١٧٨٩ وقوانين الجمهورية: تنص المقدمة: «يؤكد الشعب الفرنسي بصورة علنية على حقوق وحريات الإنسان والمواطن المكرسة في بيان الحقوق لسنة ١٧٨٩ وعلى المبادئ الأساسية المعترف بها في قوانين الجمهورية».

ويجدر بنا أن نوضح مدى إعادة التأكيد على المبادئ الأساسية «المعترف بها في قوانين الجمهورية» فالأمر يتعلق هنا بالحريات التقليدية أو بالحقوق ذات الطابع الاجتماعي أو النقابي المكرسة بالقوانين العادية في ظل الجمهورية الثالثة أو في ظل الأنظمة السابقة التي لم تكن دائماً جمهورية:

١- هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ص ١٧٩.

- حق الإضراب، المعتبر غير مشروع في ظل الإمبراطورية الثانية بموجب قانون ٢٥ أيار ١٨٦٤.

- حرية الصحافة، المكرسة إلى حد كبير بقانون ٢٩ تموز سنة ١٨٨١.
- حرية التجمع، المقررة في قانون ٣٠ حزيران سنة ١٨٨١.
- الحرية النقابية، المكرسة بقانون ٢١ آذار سنة ١٨٨٤.
- حرية الجمعيات المقررة بقانون أول تموز سنة ١٩٠١.
- حرية المعتقد والأديان، المنظمة على أسس جديدة (فصل الكنائس عن الدولة) بموجب قانون ٩ كانون الأول سنة ١٩٠٥.

وهناك مجال لإبداء لبعض الملاحظات:

أ- إن حرية التعليم لم تكرر فيها، فخلال المناقشات حول المقدمة، وتجاه معارضة الحزبين الشيوعي والاشتراكي، حرصت الحركة الجمهورية الشعبية بأنها لن تجعل من هذا الإغفال سبباً للتقاطع، ولكنها تحتفظ لنفسها بالعمل على الاعتراف رسمياً، فيما بعد بحرية التعليم، مثلاً بموجب قانون عادي، ومعلوم أن مثل هذا الاعتراف قد تكرر فعلاً، منذ يضع سنوات.

ب- هناك عدد من المبادئ المؤكدة منذ سنة ١٧٨٩، والتي يمكن أن تكون مقصودة بالتعبير، بالمبادئ الأساسية المعترف بها بقوانين الجمهورية، أقرت في ملحق المقدمة، وكذلك الحال، خصوصاً بشأن الحرية النقابية وبشأن حق الإضراب.

ج- ونشير إلى وجود تناقضات بين التذكير بمبادئ سنة ١٧٨٩ والقسم الثاني من المقدمة، ومثاله أن إعلان سنة ١٧٨٩ يعتبر الملكية كحق مقدس لا يمس، في حين أن الفقرة ٩/ من المقدمة، بتأكيداً على ضرورة تأميم بعض الممتلكات، هي منطقياً لا تتوافق مع هكذا مفهوم لحق الملكية.

د- نذكر، بأنه وفي معرض الحديث عن أحد هذه المبادئ الأساسية المقررة بقوانين الجمهورية، أصبح من الحق إقامة جمعيات دون ترخيص مسبق، هذا المشروع لم يراع الأحكام المهمة لقانون سنة ١٩٠١. فدمج الديباجة، ولا سيما الجزء الأول بالدستور الحالي يظهر كذلك جلياً مع مراعاة التناقضات التي أشرنا إليها، ولكن محل عند الاقتضاء بفضل سلطة تحكيم المجلس^(١).

١- هوربو القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ص ١٨٥.

ثانياً: المبادئ الجديدة ومعناها العام:

وتقصد، المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية، هذه المعادلة، اليسارية تقريباً، هي اعتراف بالصعوبات التي واجهها واضعو الدستور، لا من أجل صهر مبادئ سنة ١٧٨٩ والمبادئ الجديدة، بل من أجل إيضاح تعريف المقدمة الحديثة بالنسبة إلى مقدمة سنة ١٧٨٩.

ويجب الإشارة إلى الفوارق النظرية التي تفرق بين المبادئ التقليدية والمبادئ الجديدة، بإعلان الحقوق لسنة ١٧٨٩، ككل الإعلانات الصادرة في آخر القرن الثامن عشر نظاماً سلبياً للفرد، فهو يعرف الأهليات التصرفية الممنوحة لكل فرد، دونما أي عون أو مطلب خاص يقدمه المجتمع، من شأنه تسهيل مهمة صاحب الحق بهذه الحريات، وإعلانات الحقوق في القرن الثامن عشر تهتم فقط بالفرد، وليس بالمجموعات الاجتماعية التي تحيط به: كالعائلة والمهنة الخ..

والاتجاهات الحديثة التي أخذت تبرز منذ أكثر من قرن، وعقب سنة ١٨٤٨ بصورة خصوصية، والموجودة ثانية في إعلانات الحقوق المرفقة بالرسائل المنشورة عقب الحرب العالمية الأولى (دستور ويمار مثلاً) تجهد في تنظيم نظام إيجابي للفرد، إنها تنظر إلى فرد موضوع في المجتمع أو محاط به.

أ- الحقوق التي تكرسها هذه الرسائل تتحول إلى التزامات تتعهد الدولة بتقديمها للأفراد.

ب- لهذه الحقوق، الصفة الجماعية، فهي تكرس أمان العائلة والمهنة، الخ..

ج- وأحياناً يتعلق الأمر، بمبادئ السياسة الاقتصادية كالتأمين مثلاً.

وهذا الفرق في التوجيه، في الحقوق المعترف بها للمواطنين يؤدي إلى تغيير في «الممثلين الحقوقيين».

في المفهوم الليبرالي، يعتبر الأفراد أنفسهم هم الممثلون القانونيون المكلفون بتحقيق الحقوق والحريات ووضعها موضع التنفيذ.

وفي المفهوم الحاضر. تقتضي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية عملاً إيجابياً من جانب الدولة، الصانع القانوني الرئيسي للحقوق والحريات الجديدة.

والدولة، المعنية بهذا الشكل، تتلقى، دعوات أكثر مما تتلقى أوامر، والإخلال «بالحقوق - الموجبات» أصعب إثباتاً من الإخلال بالحريات الفردية الكلاسيكية.

ثالثاً: تعداد المبادئ الجديدة:

أ- نجد فيها، أولاً - المساواة بين الجنسين، المكرسة بهذه الكلمات في الفقرة ١٢/:

«يضمن القانون للمرأة، في كل المجالات، حقوقاً مساوية لحقوق الرجل». وقد وضع هذا المبدأ موضع التنفيذ، منذ سنة ١٩٤٦، بموجب قوانين متعددة تفسح في المجال أمام النساء حول الوظيفة العامة.

ب- وتتعترف المقدمة، بحقوق العمال: «لكل الحق في العمل والحق في الحصول على وظيفة ولا يضار أحد بعمله أو في وظيفته، بسبب أصله أو آرائه أو معتقداته، وكل إنسان يستطيع الدفاع عن حقوقه وعن مصالحه عن طريق العمل النقابي كما يستطيع الانتساب إلى النقابة التي يختار».

وهذا الحكم الأخير، هو ركيزة الحق النقابي للموظفين، فحتى سنة ١٩٤٦ كان مجلس الدولة يعترف للموظفين بحق التجمع في جمعيات تعاونية، استناداً لقانون أول تموز سنة ١٩٠١، ولكنه كان ينكر إمكانية التذرع بقانون ٢١ آذار سنة ١٨٨٤ المتعلق بالنقابات المهنية، وفي الوقت الحاضر، يمكن للموظفين - شرط التقيد بالصفة المهنية النقابية، لأن «النقابة السياسية» غير مشروعة - أن يتجمعوا في نقابات مهنية، وأن ينتسبوا إلى الاتحاد الكونفدرالي العمالي العام.

ج- وتوضح المقدمة أيضاً: «أن حق الاضطراب يمارس في نطاق القوانين التي ترعاها، وكل عامل يساهم جماعياً بواسطة مندوبية في تحديد شروط العمل وفي إدارة المشاريع»، وقد وضعت هذه المبادئ الأخيرة موضع التنفيذ بالقوانين المتعلقة بالاتفاقات الجماعية وقوانين لجان العمل وفيما يتعلق بمشكلة إضراب الموظفين الصعبة، وضع القرار (مجلس الدولة في تموز ١٩٥٠) المبادئ التالية: «هناك حق للموظفين بالاضراب، ولكن هذا الحق يمكن أن يكون محدوداً بمقتضيات المصلحة العامة». وجاء قانون ٣١ تموز سنة ١٩٦٣، «ينظم» ممارسة حق الإضراب الذي يقوم به الموظفون العموميون: خطر الإضراب «المتحرك»، وجوب توجيه علم مسبق إلى السلطة التسلسلية (منعاً للإضراب المفاجئ) الخ.... الحقوق الاجتماعية الصرفة:

هذه الحقوق مذكورة في الفقرات ١٠/ و١١/ و١٢/ من الدستور الفرنسي:

أ- «تؤمن الأمة للفرد وللعائلة الظروف اللازمة لنموها»

ب- «وهي تضمن للجميع، وخصوصاً، للطفل وللأم، وللعمال العجزة، حماية الصحة والضمان المادي، والهدوء والراحة، ولكل إنسان لا يستطيع العمل بسبب عمره، أو حالته الجسدية أو العقلية، أو بسبب الظروف الاقتصادية، الحق بالحصول على سبل العيش الكريم من المجموعة».

ج- «تعلن الأمة تضامناً ومساواة جميع الفرنسيين أمام الأعباء الناتجة عن الكوارث».

د- «تعلن الأمة تضامناً ومساواة جميع الفرنسيين أمام الأعباء الناتجة عن الكوارث الوطنية».

هـ- «تضمن الأمة توفير الفرص المتكافئة لحصول الولد والراشد على التعليم وعلى التثقيف المهني وعلى الثقافة. وتنظيم التعليم الرسمي، المجاني والعلمي، على جميع المستويات هو واجب على الدولة».

- قواعد التنظيم الاقتصادي - تضع الفقرة ٩ / مبادئ التنظيم الاقتصادي، وعلى الأخص، القواعد الدستورية للتأميم «كل مال، وكل مشروع يكون لاستثماره، أو يكتسب استثماره صفات المرفق العام الوطني أو صفة الاحتكار الفعلي يجب أن يصبح ملكاً للمجتمع».

أحكام القانون الدولي:

تضع الفقرتان ١٤ / و ١٥ / عدداً من مبادئ القانون الدولي:

أ- «تلتزم الجمهورية الفرنسية، بحكم تمثيلها مع تقاليدها، بقواعد القانون الدولي العام. «فهي لا تقوم بأي حرب من أجل مقاصد توسعية، ولا تستعمل أبداً قواتها ضد حرية أي شعب».

ب- «تلتزم فرنسا، شرط المعاملة بالمثل، بحدود السيادة الضرورية لتنظيم وحفظ السلام».

تقويم عام لتجربة الإعلان في الغرب:

مما تقدم يبدو لنا أن الغرب اجترح تجريته الحضارية في صيغة الإعلان لحقوق الإنسان، لكن هذه الصيغة لم تكن نهاية المطاف، بل أخذت بالتخلق والنمو والاتساع والتعمق إلى أنواع جديدة لم تكن موجودة، وإذا بنا نرى هذا الصرح القانوني الذي تواكب مع مراحل النهضة: عصر التنوير - الثورة الصناعية - الحداثة - الخ.

وواقع الأمر أن كل مخلوق يتحجر ويتكلس إذا لم ينم ويتقدم، فهل هذه شيمة
وسمة بناتنا القانوني.

لا شك أن القانون حجر الزاوية في أي نهضة ويتعذر علينا تصور وجود تقدم دون
نهوض قانوني يتواكب مع النهوض العام.

ماذا حدث في الدار العربية؟؟ ما نلمسه يقيناً هو التراجع الحقوقي المتواكب مع
التراجع العام، وهو ما ألمسه وأعيش فيه روحياً وبصفتي محامياً منذ ثلث قرن، فما هو
الحل القانوني العام العربي المبتغى والمرتجى ومتى تعلق الأجراس وكيف تعلق
الأجراس؟؟

ربما يمكننا أن نستلهم حكمة ابن خلدون في قوله: "الجماعات لا تتقدم إلا بتقدم
الفرق، والفرق لا تتقدم إلا بتقدم الأفراد، والأفراد لا يتقدمون إلا بتقدم
الأسرة، والأسرة لا تتقدم إلا بتقدم الرجل، والرجل لا يتقدم إلا بتقدم
الدين، والدين لا يتقدم إلا بتقدم الأخلاق، والأخلاق لا تتقدم إلا بتقدم
العلم، والعلم لا يتقدم إلا بتقدم العقل، والعقل لا يتقدم إلا بتقدم النفس، والنفس
لا تتقدم إلا بتقدم الروح، والروح لا تتقدم إلا بتقدم الله".

ربما يمكننا أن نستلهم حكمة ابن خلدون في قوله: "الجماعات لا تتقدم إلا بتقدم
الفرق، والفرق لا تتقدم إلا بتقدم الأفراد، والأفراد لا يتقدمون إلا بتقدم
الأسرة، والأسرة لا تتقدم إلا بتقدم الرجل، والرجل لا يتقدم إلا بتقدم
الدين، والدين لا يتقدم إلا بتقدم الأخلاق، والأخلاق لا تتقدم إلا بتقدم
العلم، والعلم لا يتقدم إلا بتقدم العقل، والعقل لا يتقدم إلا بتقدم النفس، والنفس
لا تتقدم إلا بتقدم الروح، والروح لا تتقدم إلا بتقدم الله".

ربما يمكننا أن نستلهم حكمة ابن خلدون في قوله: "الجماعات لا تتقدم إلا بتقدم
الفرق، والفرق لا تتقدم إلا بتقدم الأفراد، والأفراد لا يتقدمون إلا بتقدم
الأسرة، والأسرة لا تتقدم إلا بتقدم الرجل، والرجل لا يتقدم إلا بتقدم
الدين، والدين لا يتقدم إلا بتقدم الأخلاق، والأخلاق لا تتقدم إلا بتقدم
العلم، والعلم لا يتقدم إلا بتقدم العقل، والعقل لا يتقدم إلا بتقدم النفس، والنفس
لا تتقدم إلا بتقدم الروح، والروح لا تتقدم إلا بتقدم الله".

ربما يمكننا أن نستلهم حكمة ابن خلدون في قوله: "الجماعات لا تتقدم إلا بتقدم
الفرق، والفرق لا تتقدم إلا بتقدم الأفراد، والأفراد لا يتقدمون إلا بتقدم
الأسرة، والأسرة لا تتقدم إلا بتقدم الرجل، والرجل لا يتقدم إلا بتقدم
الدين، والدين لا يتقدم إلا بتقدم الأخلاق، والأخلاق لا تتقدم إلا بتقدم
العلم، والعلم لا يتقدم إلا بتقدم العقل، والعقل لا يتقدم إلا بتقدم النفس، والنفس
لا تتقدم إلا بتقدم الروح، والروح لا تتقدم إلا بتقدم الله".

ربما يمكننا أن نستلهم حكمة ابن خلدون في قوله: "الجماعات لا تتقدم إلا بتقدم
الفرق، والفرق لا تتقدم إلا بتقدم الأفراد، والأفراد لا يتقدمون إلا بتقدم
الأسرة، والأسرة لا تتقدم إلا بتقدم الرجل، والرجل لا يتقدم إلا بتقدم
الدين، والدين لا يتقدم إلا بتقدم الأخلاق، والأخلاق لا تتقدم إلا بتقدم
العلم، والعلم لا يتقدم إلا بتقدم العقل، والعقل لا يتقدم إلا بتقدم النفس، والنفس
لا تتقدم إلا بتقدم الروح، والروح لا تتقدم إلا بتقدم الله".

ربما يمكننا أن نستلهم حكمة ابن خلدون في قوله: "الجماعات لا تتقدم إلا بتقدم
الفرق، والفرق لا تتقدم إلا بتقدم الأفراد، والأفراد لا يتقدمون إلا بتقدم
الأسرة، والأسرة لا تتقدم إلا بتقدم الرجل، والرجل لا يتقدم إلا بتقدم
الدين، والدين لا يتقدم إلا بتقدم الأخلاق، والأخلاق لا تتقدم إلا بتقدم
العلم، والعلم لا يتقدم إلا بتقدم العقل، والعقل لا يتقدم إلا بتقدم النفس، والنفس
لا تتقدم إلا بتقدم الروح، والروح لا تتقدم إلا بتقدم الله".

خاتمة

مضمون الميثاق العربي المقترح:

قلنا إن هنالك عوامل عدة دفعت الغرب إلى الملاذ بهذا الإطار القانوني تعبيراً عن تجربته الحضارية.

ولعل في مطلع تلك العوامل انتصار الإنسان واكتشافه والركون إليه - كصاحب حق وحرية - والتدليل بوجوده خارج الدولة وقبل أن تنشأ الدولة تعبيراً عن روحه وعقله وعواطفه وسيادته على عالم حياته في مواجهة سيادة السلطة أي اعترافاً بسيادة مقابل سيادة^(١).

هذه هي المشكلة التي انطلقت منها الأشعة، وعلى هدي ذلك تتابعت الخطى بحثاً عن المداميك التي ترسخ الأقدام وتعلي البنيان.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل تصلح هذه التجربة القانونية تقنية لخطانا وإطاراً لخبرتنا في اكتشاف وإعلاء بنائنا الحضاري، وتحقيق مصائرنا المرتجاة لا سيما إن إعلانات الحقوق الغربية صدرت عن جمعيات وطنية لها الصفة الوضعية بعكس منظماتنا الشعبية التي لها ليس لها هذا الحول والطول.

نحن ندرك هذه الحقيقة، لكن لا أحد يستطيع أن يستخف بواقع النقاء الإرادة الشعبية العربية بطلاعتها وقياداتها على الأفكار الأساسية المستشرفة والمستشفة، زد على ذلك فنحن نواجه إفلاساً حاداً في الثقة بالظاهرة الحاكمة، وليس أمامنا إلا الطريق الشعبي المحض، ويجب أن تبتدئ رحلة الألف ميل بخطوة واحدة، لكنها الخطوة العلمية الرشيدة الوثيدة ولكن الأكيدة.

وفضلاً عن ذلك فتجربتنا مع الميثاق الشعبي يجب أن تحتضن الصبر والأناة واليقظة والثقة، والتوثب والعيون الساهرة.

١- هوربو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية ج ١، ص ٧٤.

والميثاق أداء التوحيد إذ بالإمكان تضمينه الخطوط العريضة المحفوفة بالتنوع والمرونة ومراعاة الواقع.

إن وطننا العربي يضم عدداً من الإثنيات والجماعات الدينية، والميثاق يستوعب هذا التنوع، وهذا اللون الخاص شريطة الالتزام بالمصير المشترك الذي أداته المواطنة، وبالتالي فإنه إذا كانت القوة في الوحدة فإن في التنوع قوة أخرى تضاف إلى القوة الأصلية الأم، وتعد أقاليم الوطن العربي وتجاريه التاريخية يحتاج إلى مثل هذه الوثيقة التاريخية التي تتسع لوجهات النظر المتعددة.

ونكرر ما أكدناه من إن الميثاق كأداة للإرادة العامة يتعامل مع المستقبل وعباً وثقة ويقظة وأملاً، ويتعامل مع الماضي بمقاومة التراجع ورغبة الحاكم بالانقضاء على المكتسبات، وهذا الميثاق يورث الثقة بالمواطن الذي ساهم في إنشائه ويعطيه المزيد من التفاؤل كما أنه يعطيه جرعات من المرارة الإنهاضية في حال انتكاس الحاكم، قال تعالى: «...فَمَنْ نُكِّتْ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ...»^(١) والميثاق المقترح يجب أن يتضمن في ديباجته نصاً موجزاً عن خصوصية كل قطر عربي وثوابت خبرته وثمره نضاله ومواقفه الإنسانية وبداهة أن النص العام يأتي تنويحاً جامعاً لما جاء في خصوصية وتنوع الديباجة، وهذا الميثاق يجب أن ينص على مكونات النهوية: الإيمان بالله ثم العروبة كياناً ووجوداً وتمكيناً واقتداراً.

كما يتضمن المسائل المصيرية: المواطنة - الوحدة - الحرية - الديمقراطية - القيم الروحية النابعة من الأديان.

وإذا ما قبلت دولة عربية الميثاق، فإن هذا القبول يصبح وضعياً قانونياً فوق الدستور بحيث إن الرقابة الشعبية والقانونية تعصمه من كل اعتداء...

والآراء التي عرضنا لها مجرد وجهات نظر، ويبقى الرأي الأخير للمؤتمر الشعبي العربي الذي يعقد لهذا الخصوص ابتداء من منظمة عربية جامعة - كالمؤتمر القومي العربي أو لنقابه المحامين العرب أو الأطباء العرب - تضع الخطوط العريضة للميثاق ثم تدعو منظمة عربية أخرى لذلك، وهكذا دواليك في دعوة التعابير العربية الشعبية.

فلنقرع ثم ندق أبواب المستقبل العربي المشرق بكل إرادة مفعمة بالثقة والعزيمة والنصر والله المستعان الموفق.

١- سورة الفتح: الآية ١٠.

الفهرس

مدخل عام للكتاب ٥

الفصل الأول ٩

ولادة الدولة الحديثة

مقدمة ١١

البحث الأول ١٥

الاتجاه التاريخي في الغرب نحو ولادة الدولة الحديثة

الفرع الأول - في العصور الوسطى ١٥

الفرع الثاني - عصر النهضة ونظام الملكيات المطلقة ١٦

الفرع الثالث - المصادر الفلسفية للدولة الحديثة ١٨

المطلب الأول - مبدأ سيادة الأمة ٢٢

المطلب الثاني - سيادة الشعب ٢٣

تقويم عام لنظريتي السيادة ٢٦

البحث الثاني ٢٧

خصائص الدولة الحديثة

مقدمة ٢٧

الفرع الأول - في المعارضة ٢٨

المطلب الأول - عمومية التوأمين «سلطة - معارضة» ٢٨

المطلب الثاني - الابتكار الغربي ٢٩

المطلب الثالث - نتائج الابتكار الغربي ٢٩

الفرع الثاني - الثقة بالفرد ٣٢

المطلب الأول - دور العصور القديمة ٣٢

٣٣	المطلب الثاني - دور المسيحية.....
٣٤	المطلب الثالث - دور القرون الوسطى والإقطاع.....
٣٤	المطلب الرابع - الاندماج في عصر النهضة.....
٣٦	الفرع الثالث - الإيمان بفضيلة الحوار.....
٣٦	المطلب الأول - التعريف بالحوار.....
٣٧	المطلب الثاني - الحوار في المؤسسات السياسية الغربية الكلاسيكية.....
٣٧	الفرع الرابع - الميل إلى التنظيم العقلاني.....
٣٨	المطلب الأول - التنظيم السياسي يجب أن يكون بصورة رئيسية تمثيلاً.....
٣٩	المطلب الثاني - الممثلون، رقباء على الحكام.....
٤٠	المطلب الثالث - الانتخاب لمدة معينة.....
٤١	المطلب الرابع - الانتخابات مجالاً للتنافس.....
٤١	المطلب الخامس - إتباع رأي الأكثرية دون التقيد بمبدأ الإجماع.....
٤٢	الفرع الخامس - التوازن.....
٤٢	المطلب الأول - المعادلات الاجتماعية.....
٤٣	المطلب الثاني - المعادلات السياسية.....
٤٥	الفصل الثاني

الحرية

٤٧	البحث الأول.....
	التنظيم الوضعي للحرية ومسألة الحرية في وسط اجتماعي سياسي
٤٧	مقدمة.....
٤٧	الفرع الأول - الهدف الاجتماعي.....
٤٩	المطلب الأول - الخير العام أو الصالح المشترك.....
٥٣	تقديم عام.....
٥٦	الفرع الثاني - السلطة السياسية في ضوء المشروع الديمقراطي الحر.....
٥٩	المطلب الأول - السلطة السياسية في علاقتها مع الحرية.....
٥٩	المطلب الثاني - السلطة ضرورة اجتماعية.....
٦١	المطلب الثالث - تأسيس السلطة.....

- المطلب الرابع - نقد بعض التصورات للسلطة..... ٦٣
- المطلب الخامس - دور السلطة الديمقراطية الحرة..... ٦٨
- المطلب السادس - أساس الخضوع للسلطة..... ٧٠
- المطلب السابع - عمليات التوازن بين السلطة والحرية..... ٧٤
- المطلب الثامن - السلطة السياسية في مجتمع مؤسس على الديمقراطية قرينة على الحرية..... ٧٦
- الفرع الثالث - الطبيعة الذاتية للحرية..... ٨٠
- المطلب الأول - التعريف بالحرية..... ٨٠
- المطلب الثاني - الصالح المشترك إطار للحرية..... ٨١
- المطلب الثالث - المفهوم الإيجابي الطوعي للحرية..... ٨٣
- المطلب الرابع - الحرية ثمرة العلاقة بين الإرادة والاستطاعة..... ٨٤
- المطلب الخامس - بعض التصورات والمفاهيم حول الحرية..... ٨٥
- الفرع الرابع - أزمة الحرية في الحضارة الغربية من منظور قانوني..... ١٣٣
- المطلب الأول - اهتزاز مبدأ توازن السلطات ومسألة تضخم السلطة التنفيذية وتغولها على الحريات..... ١٣٣
- المطلب الثاني - العقيدة السياسية ودورها في إزكاء الأزمة..... ١٣٧
- المطلب الثالث - الوضعية القانونية تنأى تقيد الدولة بالقانون..... ١٤١
- المطلب الرابع - غزو الوضعية القضاء في الغرب..... ١٤٨
- المطلب الخامس - مذهب الموازنة بين الحرية والسلطة يجعل ممارسة الحرية مرهونة بالمناسبات..... ١٥١
- المطلب السادس - واجب القضاء في الظروف الاستثنائية المعاصرة..... ١٥٣
- المطلب السابع - تعارض الملكية الخاصة مع الحرية..... ١٥٣
- المطلب الثامن - السيطرة الاقتصادية على الحريات التقليدية..... ١٦٤
- الفرع الخامس - عصمة الحرية وحصانتها و ضمانات عدم الاعتداء عليها..... ١٧٠
- المطلب الأول - الرأي العام..... ١٧٢
- المطلب الثاني - المجتمع الديمقراطي إزاء وسائل التعبير عن الرأي..... ١٧٥
- المطلب الثالث - التربية على الحرية..... ١٧٦
- المطلب الرابع - الحكومة الذاتية Self government..... ١٧٧
- المطلب الخامس - إعلانات الحقوق..... ١٧٨

المطلب السادس - الإيمان بالعقل.....	١٨٠
المطلب السابع - عوامل التقارب الاجتماعي facteurs de rapprochement sociale.....	١٨١
المطلب الثامن - مقاومة الطغيان في القانوني الوضعي والشريعة الإسلامية.....	١٨٤
الفصل الثالث.....	١٩١

الديمقراطية

البحث الأول.....	١٩٣
------------------	-----

النظرية العامة للديمقراطية

تمهيد.....	١٩٣
الفرع الأول - التعريف بالديمقراطية.....	١٩٣
الفرع الثاني - أنواع الديمقراطية.....	١٩٤
المطلب الأول - الديمقراطية الاجتماعية و «مسألة التحرير».....	١٩٦
المطلب الثاني - مظهر الوحدة في أنواع الحكم الديمقراطي.....	١٩٦
الفرع الثالث - ميلاد الديمقراطية.....	١٩٨
الفرع الرابع - المبادئ العامة للديمقراطية التقليدية.....	٢٠٢
المطلب الأول - السيادة القومية «أشكال ممارستها والتعبير عنها».....	٢٠٢
المطلب الثاني - المثالية الديمقراطية في السيادة القومية.....	٢٠٣
المطلب الثالث - أشكال ممارسة السيادة القومية.....	٢٠٤
المطلب الرابع - المجتمع التعددي والمجتمع الإجماعي.....	٢٠٥
المطلب الخامس - فصل السلطات separation des pouvoirs.....	٢٠٨
المطلب السادس - اختيار المرشحين للانتخابات.....	٢٠٨
البحث الثاني.....	٢١١

العلاقة بين الحرية والديمقراطية

مقدمة.....	٢١١
الفرع الأول - التكامل والاتساق بين الحرية والديمقراطية.....	٢١١
الفرع الثاني - الحرية بوصفها الكلمة اللباز في الفقه الديمقراطي الحديث «ومسألة تأسيس الحرية للديمقراطية وبنيتها وفلسفتها».....	٢١٦
الفرع الثالث - الهوية بين التصور القانوني وبين الواقع «ومسألة معالجة الديمقراطية لذلك».....	٢٢٤

المطلب الأول - النظام العام وتقييد الحريات	٢٢٥
المطلب الثاني - تصوير الديمقراطية لسلطة الضبط الإداري «البوليس»	٢٢٩
المطلب الثالث - تنظيم الحرية وتقييدها في الفقه العربي «مسألة انحراف السلطة التشريعية»	٢٣٣
البحث الثالث	٢٤٣

مرتكزات ودعائم التوازن والاتساق بين الحرية والسلطة

«القاضي الإداري العربي (نموذجاً)»

الفرع الأول - المبادئ العامة للقانون	٢٤٥
الفرع الثاني - الاعتداء على الحريات العامة	٢٤٨
المطلب الأول - الحرية الشخصية la Liberté individuelle «حرية المواطن في ذاته»	٢٤٨
المطلب الثاني - حرمة المسكن inviolabilité du domicile	٢٥٤
المطلب الثالث - حرية الرأي والتأثير عليها	٢٥٦
المطلب الرابع - حرية التنقل	٢٧٢
المطلب الخامس - حرية تكوين الجمعيات	٢٨٠
المطلب السادس - حرية عقد الاجتماعات العامة	٢٨١
المطلب السابع - الاعتداء على الحرية الاقتصادية «مسألة التذرع بأعمال السيادة»	٢٨٧

الفصل الرابع

النهضة العربية الإسلامية «الثالثة»

«ومسألة استشراف رؤية حضارية عربية إسلامية»

تمهيد عام	٢٩٣
البحث الأول	٢٩٥

توجهات النهضة العربية الراهنة

البحث الثاني	٣٠٣
--------------	-----

النهضة العربية المرتجاة في ظل الثنائيات المتصارعة

عناصر المشروع النهضوي العربي

- الفرع الأول - مقولة الشخص البشري «اكتشاف الإنسان للإنسان»..... ٣٠٩
- الفرع الثاني - المجتمع المدني أو الأهلي..... ٣١٨
- المطلب الأول - المجتمع المدني..... ٣٢١
- المطلب الثاني - «المجتمع العربي الإسلامي»..... ٣٢٣
- تقويمنا وتقديرنا للمجتمع العربي الإسلامي..... ٣٢٩
- الفرع الثالث - الواقع العربي في رؤية المشروع الحضاري النهضوي العربي الإسلامي..... ٣٣٢
- تقدير وتقويم..... ٣٣٤
- الفرع الرابع - حقوق الجماعات..... ٣٣٥
- الفرع الخامس - العدل الاجتماعي (المعادلة الاجتماعية)..... ٣٣٨
- الفرع السادس - التنمية المستقلة في منظور المشروع الحضاري العربي..... ٣٤٢
- الفرع السابع - التجدد الحضاري..... ٣٤٧
- الفرع الثامن - القوى الاجتماعية والسياسية الحاملة للمشروع الحضاري النهضوي العربي..... ٣٥٤
- الفرع التاسع - تجسيد المشروع الحضاري النهضوي في الواقع العربي..... ٣٥٧
- الفرع العاشر - الديمقراطية..... ٣٦١
- الفرع الحادي عشر - الحرية..... ٣٦٢
- الفرع الثاني عشر - مطلب الوحدة..... ٣٦٣
- الفرع الثالث عشر - العولمة في منظور المشروع الحضاري العربي الإسلامي..... ٣٦٧
- الفرع الرابع عشر - ميثاق عمل شعبي عربي بمصانير الإنسان العربي وحقوقه الأساسية وحرياته العامة..... ٣٧٨
- المطلب الأول - أسباب وسم الموضوع بتسمية الميثاق..... ٣٧٩
- المطلب الثاني - أهمية تجربة الميثاق..... ٣٨١
- المطلب الثالث - الإطار القانوني للتجربة الحضارية الغربية في الإعلان..... ٣٨٢
- التجربة الفرنسية «نموذجاً»..... ٣٨٤
- تقويم عام لتجربة الإعلان في الغرب..... ٣٩٣
- خاتمة**..... ٣٩٥
- مضمون الميثاق العربي المقترح..... ٣٩٥

إمكانات ومكانة الحرية والديمقراطية

في المشروع النهضوي العربي الراهن

دلل أحد الفلاسفة بضرورة تغيير وفهم الواقع بالواقع، وطبعاً لم يكن محدثنا يقصد الوقوع في الواقع، وإنما الانطلاق منه إلى آفاق أفضل. ولعل هذا هو المنهج الذي تقضاه مؤلف هذا الكتاب، إذ وسمه بعنوان "إمكانات" قاصداً ضرورة تلمس ما تكنه مقولتنا الحرية والديمقراطية من فاعلية وطاقة في مشروع أمتنا، ثم أردف ذلك بكلمة "مكانات" قاصداً سلم الاعتبار والقيمة المطلقة لهاتين المقولتين.

وفي الحديث عن الحرية والديمقراطية في مستقبل الأمة العربية ينقسم الرأي بين متفائل ومتشائم. ولقد راهنا دائماً ونراهن على خصائص هذه الأمة لأنها مبنية على الروح والعقيدة والإيمان والأخلاق؛ بينما البناء التحتي للحضارة الغربية هو العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فما الذي يجعلنا ننكر مقولة ديقول "الأمة العربية محور سياسة المستقبل"؟ لاسيما أن أي أمة من الأمم تؤسس ذاتها على منظومة متكاملة من الرؤى والأمال والأريج الروحي؛ وأن الانتقاص من أي عنصر في هذه المنظومة يقودنا إلى الاضطراب والتشكيك.