

الأكاديمية العربية الدولية



الأكاديمية العربية الدولية
Arab International Academy

الأكاديمية العربية الدولية المقررات الجامعية

اسم الكتاب	رواد الفكر السياسي الغربي الحديث
اسم المؤلف	د/ فضل الله محمد إسماعيل
رقم الإيداع	٢٠٠٥/ ١٩١٧٣
الترقيم الدولي	I.S.B.N 977-393- 051- 3
الطبعة	الأولى
الناشر	مكتبة بلستان المعرفة

كفر الدوار - الحدائق - ٦٧ ش الحدائق بجوار نقابة التطبيقيين
☎ : ٠٤٥/٢٢٢٤٢٢٨ الإسكندرية ٠١٢٣٥٣٤٨١٤ & ٠١٢١١٥١٢٣٧

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر
ولا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو إنتاج هذا المصنف أو أي جزء منه
بأية صورة من الصور بدون تصريح كتابي مسبق من الناشر.

مُتَكَلِّمًا

يتحدث هذا الكتاب عن رواد الفكر السياسي الغربي في العصرين الحديث

والمعاصر وينقسم الكتاب إلى تسعة فصول:

يتناول الفصل الأول الفكر السياسي عند هوبز ذلك الفيلسوف الذي رأى أن

العلاقة بين الحاكم والمواطنين علاقة عقدية ولكن هذا العقد الحاكم ليس طرفاً فيه بل

هو عقد بين رعابا ورعابا، مما ترتب عليه القول بالسلطان المطلق.

أما الفصل الثاني فيتناول الفكر السياسي عند جون لوك ذلك الفيلسوف الذي

نادى بالعقد أيضاً ولكنه نادى في نفس الوقت - على عكس سابقه - أن يكون الملك طرفاً

فيه، كما نادى بالحرية والمساواة وفصل السلطات وحق الثورة على الحاكم الجائر.

أما الفصل الثالث فيتناول الفكر السياسي عند مونتسكييه صاحب فكرة روح

القوانين وأشهر من نادى بفكرة الفصل بين السلطات في العصر الحديث.

أما الفصل الرابع فيتناول فكر روسو السياسي من خلال حديثه عن الإرادة

العامة التي ارتبطت باسمه.

أما الفصل الخامس فيتناول الفكر السياسي عند كانط من خلال مشروعه

للسلام الدائم وسيره على طريق روسو في القول بالديمقراطية.

أما الفصل السادس فيتناول فكر بنثام السياسي الذى أفسح المجال للإرادة العامة بالظهور إنطلاقاً من أنها الضمان الأكيد لصحة التشريع.

أما الفصل السابع والثامن فقد تناولا فكر هيغل وبوزانكيث اللذان خلطا بين الإرادة العامة وإرادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل إرادة الأمة، ومن ثم فقد وجدنا في نظرية الإرادة العامة منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز الذى لا يعبأ بالانتخاب ولا بالمؤسسات التشريعية.

أما الفصل التاسع فقد تناول أثر الفكر السياسى الحديث فى الأنظمة السياسية المعاصرة، فلقد إتخذت نظرية الإرادة العامة كما قال بها فلاسفة العصر الحديث - أساساً لنظامين مختلفين فيما بينهما اشد الاختلاف وأقواه. فإذا فهمنا هذه النظرية على أساس الإيمان بقيم جميع الأفراد، نتج عن هذا الفهم النظام الديمقراطى. أما إذا فهمناها على أساس أنها إيمان بالأفراد الممتازين فقط، نتج عن هذا النظام الديكتاتورى والتسلط الفردى.

الفصل الأول
الفكر السياسي عند هوبز

الفصل الأول

الفكر السياسى عند هوبز

تقديم:

نشأ هوبز^(*) فى فترة جروب أهلية فى إنجلترا، فقد كان هناك أولاً قضية الحرية الدينية، إذا كان النقد الموجه إلى الكنيسة الإنجليزية أنها كنيسة رسمية بمعنى أنها تابعة للدولة تأتمر بأوامرها، كذلك عاب عليها الكثيرون تشابه نظمها ونظم الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ولم تستطع الأصوات التى طالبت بالحرية الدينية تحقيق أى تقدم.

وكانت القضية الثانية التى أشعلت نار الحرب الأهلية ذات صبغة دستورية تدور حول صاحب السيادة فى إنجلترا، هل هو الملك أم البرلمان وممثلوا الشعب.

أما القضية الثالثة فكانت اجتماعية اقتصادية إذ إتصلت بالمدى الذى يجب أن يمثل فيه المحامون والتجار ورجال المال فى الطبقات الحاكمة وفى الأجهزة التشريعية فى إنجلترا.

وفى هذه البيئة المتصارعة دموياً نشأ توماس هوبز الذى قرأ اللاتينية والإغريقية وهو صبى لم يتعد السادسة من عمره، وانتسب إلى جامعة أكسفورد وهو فى الخامسة عشرة ليعمل بعد تخرجه معلماً للابن الأكبر للورد كارفندش، وكانت تلك الأسرة إحدى العائلات الأرستقراطية

(*) فيلسوف إنجليزى عاش بين عامى ١٥٨٨ - ١٦٦٩م.

الكبيرة في إنجلترا، وعن طريقها استطاع هوبز أن يلتقى بكثير من رجال الفكر والعلم في العالم مثل بيكون وهارفي وديكارت وجاليليو.

وقد سافر هوبز طويلاً وكثيراً بمفرده وفي صحبة هذه العائلة إلى مدة طالت إلى عشرين عاماً عبر أوروبا، إلا أن باريس كانت محببة لديه فقتضى معظم وقته في الخارج، وهكذا استطاع أن يشهد عن كثب التطورات العلمية والفلسفية في تلك الآونة، وتأثر وهو يسوق فلسفته بما ساد القرن من علوم طبيعية، ولذلك كان من أوائل من ثاروا على المنهج اللاهوتي الذي قام عليه مجتمع العصور الوسطى، ليقيم فكراً علمياً منطقياً ويفسر الكون تفسيراً مادياً حركياً^(١).

كان هوبز نصيراً للسلطة الملكية، واستخدم نظرية العقد الاجتماعي لتأييد الحكم الملكي المطلق الذي اعتبره أسمى نظم الحكم وأكثرها كمالاً واستقراراً، وإن كان اهتمامه الأكبر بالحكم المطلق أكثر من الحكم الملكي، وقد انتهج هذا الخط في كافة كتاباته، وهو ما جعله يتخذ "التنين" رمزاً للدولة والسلطة السياسية الضخمة في مواجهة الرعايا.

وجوهر مؤلفه هو أن أي حكومة تستطيع أن تسيطر واقعياً، تعتبر حكومة شرعية يجب الخضوع لها تماماً، تحقيقاً لصالح الأفراد أنفسهم الذين أوجدوا الدولة^(٢).

هالة الطبيعة:

ينتقد هوبز القول بأن الناس في حالة الفطرة الأولى امتازوا بالمساواة، فالمساواة من وجهة نظره لا يمكن أن تتحقق، حيث أن الأثوياء

بدناً والأذكىاء عقلاً يستأثرون بغالبية الثروات والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلى الحيلة والذكاء إلا القليل.

من هنا تنتج حالة صراع من أجل البقاء، والمحافظة على الذات، وتحقيق الرغبات المتفاوتة، وحالة الصراع أو النضال هذه، يمكن أن تنتج - بالإضافة إلى ما سبق - من منابع رئيسية هي:

١- المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر فى سبيل تحقيق الرغبات.

٢- الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، مما يفوق الإنسان قوة أو ذكاء.

٣- اشتهاؤ الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً.

يقول هوبز إن ما سبق يترتب عليه حتماً حالة حرب الجميع ضد الجميع A war of all against all، ما دام كل إنسان عدو لكل إنسان آخر.

ولقد اتسمت حياة الإنسان أيضاً فى تلك الفترة بأنها كانت منعزلة وفقيرة، ووحشية، وقصيرة، فأصبح الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذى نعرفه، ولم تكن ثمة قيم أو مثل لقد كان كل إنسان يعطى لنفسه الحق كل الحق فى الحصول على ما ينبغى، لم يكن ثمة تشريع ولا قانون، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفاً من هجوم الآخرين عليه^(٣).

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التى كان عليها الإنسان ما يلى:

- ١- لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ، لقد كان الإنسان مدفوعاً برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه، ولم يكن في الإمكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته، لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد.
- ٢- لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم، فما دام القانون لم يوجد بعد، فلا يمكن أن توجد العدالة.
- ٣- لم يكن ثمة ملكية محددة تخص فرداً واحداً لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها^(٤).

يقول هوبز: كان الإنسان الأول حينما يقوم برحلة يقوم بتسليح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يغلّق صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلّق صندوق ثيابه. ألا يشهد هذا على اتهام الإنسانية بالأفعال، تماماً كما اتهمها أنا بالكلمات.

هكذا صور هوبز حالة الطبيعة الأولى، وهكذا رسم سورة الإنسان الأول.

الحق الطبيعي والقانون الطبيعي

في حالة الطبيعة كان الحق دائماً للأقوى، ولم يكن هناك أي إمكانية لتأكيد حقوق ثابتة على أي شيء، ولكن هوبز يميز في هذه الحالة بين الحق الطبيعي Natural Right والقانون الطبيعي Natural Law فذهب إلى أن: الحق الطبيعي يشير إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحق له البقاء في الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية.

أما القانون الطبيعي فيشير إلى ما هو أعمق من تلك الحرية، إذ أنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تعوق أى فعل لا يؤدي إلى حفظ النقاء.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحق الطبيعي إلى إرضاء رغباته ونزواته أياً كانت، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعي أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته.

إن الحقوق الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لا بد وأن تنتهي بحالة الحرب، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقمها العقل لكي يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة.

العقد الاجتماعي

ذهب هوبز إلى أن الناس سئموا حالة الصراع والقتال وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على تنظيم حياتهم للتخلص من هذه الشرور، ورأوا أن ذلك لن يتسنى لهم إلا إذا بحثوا عن السلام واتبعوه.

ولكى يخل السلام محل الحرب اجتمع الجميع واتفقوا على أن يتنازلوا عن كل حقوقهم - دون قيد أو شرط - وبهذا الاتفاق والتنازل ينتقل هؤلاء الناس من حالة الفطرة إلى المجتمع المدني.

ولكن إلى من يكون هذا التنازل؟ يقول هوبز: يكون هذا التنازل لرجل واحد يملك كل الحقوق، ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن.

وعلى الرغم من أن الإنسان سوف يخسر في هذا الاتفاق استقلاله إلا أنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال إنه يكسب الأمن والطمأنينة والأمان.

يقول هوبز: إذا تنازل كل فرد عن سلطته، وعن حقه في حكم ذاته إلى ذلك الشخص الذي اختاره لكي يمثلهم جميعاً، تكون الوجود الحقيقية أي الدولة، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تدوب فيها كل الإرادات أو تتصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة في إرادة واحدة هي إرادة وقوة الحاكم.

يقول هوبز إن العقد أكبر من مجرد الرضى أو القبول، حيث هو وحدة حقيقية تضم الأفراد جميعاً في شخص واحد قام بتعاقد كل فرد مع الآخر على نحو معين، يقول فيه الإنسان لزميله: إنى أخول السلطة وأتنازل عن حقي في حكم نفسي لهذا الشخص على شرط أن تتنازل أنت أيضاً عن حقلك إليه، وتخوله السلطة على نمط مشابه، وبعد أن تم ذلك أطلق على جمهور الناس الذين اتحدوا في هذا الشخص الواحد اسم الدولة أو المجتمع المدني^(٥)

والعقد الاجتماعي بذلك عند هوبز هو عقد بين رعايا ورعايا، وليس بين حاكم ورعايا، لأن الحاكم ليس طرفاً فيه، وطبقاً لذلك لا يستطيع الحاكم أن يرتكب أى خرق للعقد حيث أنه لم يشارك، فى إقامته، ثم إن المواطن بمشاركته فى خلق الحاكم يكون قد شارك فيما يتم عليه الحاكم من أعمال، ولذلك فليس له أن يظهر الشكوى من أى تصرف له، لأنه إنما يشكو نفسه حينئذ.

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة، فالقوة لا تتجزأ أو لا تتفصل عن صاحبها، ولا يمكن التنازل عنها لآخر، لذلك فإنه يهاجم أى نظام يضعف من القدرة الكلية للدولة، ويعترض بشدة على تقسيم القوة وتجزئتها. وكم كان يرى أن الحرب فى إنجلترا كان بالإمكان تجنبها لو لم تكن السيادة مقسمة بين الملك واللوردات ومجلس العموم^(١).

من هنا فقد نادى هوبز بأن سيادة الحاكم مطلقة لا تحدها حدود أو قيود، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعى عما كان لديهم من حريات وحقوق فى حالة الطبيعة، وهو تنازل كامل وغير مشروط، وإلا أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد. ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الناس بشئ لأنه لم يكن طرفاً فى العقد، اللهم إلا بتوفير الأمن لهم، وبما أن الحاكم لم يكن طرفاً فى العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته بل أنه احتفظ بهما، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء.

وليس لدى الإنسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة. ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملاً معترفاً به ومن ثم توجد الدولة، أو لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى.

وقد حدد هوبز لعقده الاجتماعى ملاحظ أساسية تمثلت فيما يلى:

١- أن المشتركين فى هذا العقد هم الأفراد، وليس الجماعات من أى نوع، إن الأفراد وهم متساوون فى الحقوق الطبيعية يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة لا تكون مشتركة فى هذا التعاقد.

٢- يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التي عينت السلطة يكون مادة رئيسية في ذلك العقد، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الأقلية بل للحاكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لفعله أدنى مسحة لا شرعية.

٣- إن غاية المتعاقدين، وهو تحقيق الأمن الداخلي، ومقاومة الخطر الخارجي، مادة رئيسية من مواد العقد، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي في الوجود الدائم للدولة^(٧).

السيادة

يقرر هوبز أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تمتلك سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية، في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة وينتج عن ذلك ما يلي^(٨):

١- إن كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل، إيا كانت قيمة هذا الفعل. ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقاً مع إرادة الله، فإنه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة.

٢- لما كان العقد الاجتماعي بمثابة اتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة، فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي، ومن ثم فينتج عن ذلك أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل، لأن عدم العدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد، وهو لم يشترك فيه.

٣- إن الأقلية التي لم توافق على انتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية، وإلا أقيم الحرب عليها، لأنها لعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح جرب الجميع ضد الجميع.

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة، ولا يجوز الاعتراض عليها، أو سحب الثقة منها أو عدم طاعتها من قبل أى فرد، وهى تدعم ذاتها بقوة رهيبه وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها فى السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية.

الحرية:

إن الإنسان بتخليه طواعية عن إرادته لصاحب السيادة، فإن حريته تكون مقيدة بالقوانين التى وضعها صاحب السيادة أو صاحب السلطة المطلقة.

أما حرية صاحب السيادة أو صاحب السلطان المطلق فهى مطلقة بلا حدود، لا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد، لأن صاحب السيادة لم يكن طرفاً فى هذا الاتفاق أو العقد.

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعى ونصوص القانون، ومارس حريته الطبيعية، وأثر عدم إطاعة السيادة، واعترض على كل شئ، انقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضّر إلى حالة الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وصراع وحروب، وانتهت العدالة وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين^(١).

إن خطر السيادة أقل بكثير من عدم وجودها، لأنها لو انتهت تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى، بسبب ممارسة الأفراد لحريتهم التلقائية الطبيعية، وتعذر على السيادة أن تبنى بمتطلباتها، وتعذر عليها حماية الأفراد.

أشكال الحكومات:

إن مفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظريته عن الحكومة وعن القانون Government and Law، وهوبز لم يميز - كما يقول الدكتور على عبد المعطى - بين السيادة وبين الحكومة ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسي برمتها إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها.

والدولة عند هوبز ذات اشكال ثلاثة هي:

(أ) الموناركية: حينما تتركز السلطة في يد فرد واحد.

(ب) الأرسقراطية: حينما تتركز السلطة في يد هيئة حاكمة.

(ج) الديمقراطية: حينما تكون السلطة في يد الأغلبية.

وليس ثمة شكل آخر؛ عدا هذه الأشكال الثلاثة، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط. أما الطغيان والأوليغاركية والفوضى فليست أشكالاً، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود في الدولة فيسمون الموناركية طغياناً، ويسمون الأرسقراطية أوليغاركية، ويسمون الديمقراطية فوضى.

يقول هوبز: إن الذين أضرروا من الموناركية Monarchy يسمونها طغياناً Tyranny، وأولئك الذين أضررتهم الأرسقراطية Aristocracy يسمونها أوليغاركية Oligarchy، وأولئك الذين أساءت إليهم الديمقراطية Democracy يسمونها فوضى Anarchy^(١).

ويرى هوبز أنه في كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة، وسائر الصفات المتعلقة بها في عنصر السيادة، ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذلك في تحقيق السلم والأمن.

ولقد غلب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين، وذلك لانه رأى أن الإنسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور، لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا، وإذا كان في يد الأغلبية ازدادت الشرور أكثر فأكثر، أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يتركز على فرد واحد^(١١).

الدولة والسلطات الثلاث عند هوبز:

لم يتحدث هوبز عن فصل السلطات ولا التعاون بين السلطات، بل يقول إن الهيئات المختلفة التي توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية، أو الهيئة القضائية، أو الهيئة التنفيذية إنما تستمد سلطاتها من إرادة الحاكم، كما أن حياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة.

القانون:

يرى هوبز أن قانون الطبيعة ليس قانوناً على الحقيقة، ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا. أما القانون الحقيقي فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق في أن يأمر الجميع، فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذي لا يخضع هو لهذا القانون^(١٢).

فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هي ارتباط القانون بالسيادة، ذلك لأن القانون لا يصبح قانوناً لأنه أثبت صلاحيته أو معقوليته، ولكن لأنه نابع من إرادة السيادة.

أما القانون الإلهي Divine Law فهو ذلك الذي يصدر عن إرادة الله، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعي Law of Nature صادراً عن الله على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهي، ولكن على مجموعة من المبادئ المؤسسة على العقل.

ولكن إذا كان هناك تعارض ظاهر بين الأمر الإلهي وبين أمر الحاكم، فأى أمر نتبع، يجيب هوبز أن الأمر الإلهي يجب أن يسود كل سلطة^(١٣).

الثورة عند هوبز

بناء على ما سبق نكره فإنه لا يجوز الثورة على الحاكم، أى أن هوبز لا يقر الثورة طالما أن الحاكم يحقق الهدف من التعاقد، أى طالما أنه يؤمن الأفراد على أرواحهم وممتلكاتهم أى ملأهم يحقق الحماية.

ولكن ماذا إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد؟ أو إذا أساء الحاكم استخدام سلطاته واستبد بالأفراد؟ فهل يجوز للأفراد أن يثوروا عليه؟

يرى هوبز أنه إذا فشل الحاكم فى تحقيق الهدف من العقد فإنه يحق للأفراد الثورة عليه لأنه يكون قد عاد بهم إلى حالة الفطرة الأولى، على أن يكون ذلك بتصريف جماعى وليس فردياً.

أما إذا استبد بهم وأساء استخدام سلطاته فلا يحق لهم الثورة فى هذه الحالة، لأنهم أعطوا له سلطة مطلقة ولم يقيدوه بوسائل فى ممارستها.

وقد ذهب هوبز إلى حد القول بأ مساعلة الحاكم عن إساءة استخدام سلطاته تعتبر عدم عدالة، لأن الأفراد - الرعايا - هم الذين اختاروه وهو نتاج لاتفاقهم وإرادته تعبير عن إرادتهم. فاستبداده بهم ليس إلا متطلباً لكبح جماحهم والتغلب على نزعاتهم الأنانية. فهوبز إذن لا يقر حق الثورة^(١٤).

تعقيب:

يعتبر هوبز أول فيلسوف إنجليزي يقدم نسقاً يقف على قدم وساق مع الانساق الكبرى في التاريخ، ولقد رفعت أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدل كبير بين المفكرين السياسيين، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدل كبير بين المفكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها، أو من قبل الذين قبلوها.

وقد كان هوبز واحداً من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعي، ذلك المذهب الذي استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدني المتحضر.

ولكن على الرغم من مكانة هوبز في تاريخ الفكر السياسي إلا أننا من الممكن أن نسجل عليه بعض المآخذ، والتي نتلخص فيما يلي:

١- نظرة هوبز إلى حالة الطبيعة الأولى نظرة متشائمة جداً، وتصويره للإنسان الأول بأنه كان ذنباً لأخيه الإنسان، نظرة تحتاج إلى إعادة نظر، وعلناً نجد تفسيراً آخر أكثر موضوعية في تفسير لوك وروسو لحالة الطبيعة للإنسان البدائي.

٢- إن عقد هوبز لا بد وأن يتنازل فيه الرعايا عن كل حقوقهم، فكيف يتم ذلك وهناك حقوق لا يمكن التنازل عنها بسهولة لأنها غريزية في الإنسان مثل حق التملك؟ وهل كان الإنسان الأول ساذجاً لهذه الدرجة في عملية التنازل لدرجة أنه يتنازل عن كل شيء بدون قيد أو شرط؟

- ٣- هل ثبت فعلاً أن الناس اجتمعوا وتعاقدوا؟ أم أن فكرة العقد فكرة خيالية؟
- ٤- رأى هوبز أن الحاكم لا يجوز محاسبته أو إدانته على خرق التعاقد لأنه ليس طرفاً فيه، فهل يجوز ذلك.
- ٥- لا يجوز للمحكومين الثورة على الحاكم حتى ولو استبد بهم وساء استخدام سلطاته فكيف يتم ذلك؟
- ٦- للحاكم - عند هوبز - الحق في أن يراقب ويمنع أى أفكار يعبر عنها في الدولة وتعتبر مخالفة لإرادته. فكيف يمكن للمجتمع أن يزدهر في ظل هذه الديكتاتورية؟
- ٧- إن تفضيل هوبز للشكل الموناركي قد يقوده إلى الشمولية في عملية الحكم.
- ٨- كيف تتوقف صحة القانون على مجرد أنه صدر عن الحاكم؟ هل هذا الحاكم ملهم أم أنه معصوم من الخطأ؟
- ٩- خلط هوبز بين الدولة والحكومة، واعتبرهما شيئاً واحداً، واعتقد أن سقوط الحاكم معناه زوال الدولة والعودة إلى حالة الفطرة فهل الدولة هي الحكومة، وهل زوال الحكومة يترتب عليه زوال الدولة؟
- ١٠- أكد هوبز على أن الحرية ما هي إلا حرية الدول، أى حرية الحاكم وليس حرية الأفراد، وهذا يدل على تدعيمه للحكم المطلق.
- ولعلنا بعد ذلك كله نستطيع أن نستخلص الداعي الرئيسي الذى جعل هوبز ينادى بإطلاق سلطة الحاكم - على الرغم من معيشته فى قلب العصور الحديثة التى نادى بحرية الإنسان واستقلاله - ويكمن ذلك فى رغبته الأكيدة فى أن يرى وطنه الذى تمزقه الصراعات الدينية والسياسية وقد سلم منها تماماً، ولن يتأتى له ذلك - من وجهة نظره - إلا عن طريق حاكم له مثل هذه السلطات.؟

هوامش الفصل الأول

- (١) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بدون) ص: ١٥٧
- (٢) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٨٦) ص: ٣٦٠.
- (٣) على عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، المرجع السابق، ص: ٢٢٨.
- (٤) على عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، المرجع السابق، ص: ٢٢٩.
- (٥) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٥٩.
- (٦) نفس المرجع، ص: ١٦٠.
- (7) Dunning, Political Theories, Book II, 279.
- ونقلًا عن محمد علي محمد، على عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤) ص: ١٤٨.
- (٨) محمد علي محمد، على عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٠.
- (٩) على عبد المعطي محمد، فلسفة السياسة بين الفكرين الإسلامي والغربي (الإسكندرية: دار المعرفة، ١٩٩٨) ص: ١٣٢.
- (10) Hobes, The Leviathan, ch. XIX.
- ونقلًا عن محمد علي محمد، وعلى عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٢.
- (11) Maxey, Political Philosophies, P: 227.
- (12) Hobes, The Leviathan, ch. XV.
- نقلًا عن محمد علي محمد، على عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ١٥٣.
- ١٣- نفس المرجع، نفس الموضوع
- ١٤- حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٣٧.

الفصل الثاني

الفكر السياسي عند جون لوك



الفصل الثاني

الفكر السياسي عند جون لوك

تقديم

إذا كانت الكتابات السياسية تعبر عن شخصية صاحبتها، وتعكس الخبرات التي عاشها خلال فترة حياته، فإنها تصبح عظيمة الشأن إذا استطاعت بالإضافة إلى علاقتها الوثيقة وتعبيرها عن وقتها أن تضيف إلى ذلك لمسة عالمية في علاجها للمشاعر البشرية بصورة عامة، حيث أنه إذا اقتصرنا هذه الكتابات على وقت محدد لا تتعداه فلن تكون إلا مجرد نشرات دعائية.

ومن ناحية أخرى فإن الكتابات السياسية إذا لم تكن ذات صلة بالعصر الذي كتبت فيه، فسوف تصبح فكراً مجرداً غير عملي لا يستطيع أن يخطو إلى ما وراء محيطه.

وتبهاً لذلك كله يمكن للباحث أن يقول - في هذا الفصل الذي يخصصه لدراسة نشأة نظرية الفكر السياسي عند جون لوك^(١) أن كتابات لوك لم يكن يستطيع أحد أن يكتبها دون أن تكون له الخبرة العملية التي أتاحت للوك، فلولا روح الحرية التي سيطرت عليه لما أصبحت "المقالتان" أنجيل الفكر الحديث.

حالة الطبيعة والعقد

رأى لوك أن المجتمع السياسي، قد تأسس على وجود عقد انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، وأن الإنسان كل مشبعاً في حالته الطبيعية بروح العدالة، وكان يتمتع بالحرية التامة في ظل القانون الطبيعي دون الإضرار بالآخرين أو الاعتداء على حرياتهم^(١).

(١) (١٦٣٢ - ١٧٠٤)

فإنسان كان فى حالة فطرة إذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانوناً طبيعياً سابقاً يسمو على جميع القوانين الاجتماعية ويلزم الناس جميعاً، وفى هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحراراً متساوين.

ولابد أن نضع فى الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعنى أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل، إذ أن القانون الطبيعى يمنعهم من ذلك وإلا قضاوا على الحرية الطبيعية لكل منهم^(٢).

وقد وصف أحد الكتاب تحليل لوك هذا بقوله: "إن حالة الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هى مجتمع سياسى بالفعل"^(٣).

والأفراد وإن كانوا فى حالة مرضية فى حياة الفطرة، فقد تطلعوا إلى حالة أفضل فأنشأوا الجماعة حتى يضمّنوا تنظيم الحريات التى يتمتعون بها فى حياة الفطرة ومنعاً للاعتداءات الممكنة وقوعها عليهم.

وقد سلكوا فى سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لإقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم، فحياة الفطرة لا ينقصها إلا التنظيم الذى يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين^(٤).

وهم إذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفاً فى التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبياً عن العقد، بل سيلتزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا فى هذا العقد عن كل حقوقهم^(٥) لأن منها حقوقاً لا يمكن التنازل عنها أصلاً حتى لو أراد الأفراد، فهى حقوق متأصلة فى الفرد Inalienable وسابقه على تكوين المجتمع، ويحدد لوك هذه

الحقوق بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية – وإنما نزلوا فقط عن القدر اللازم لإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع^(١).

إن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع – وليس إلى الحاكم – عن حق تنفيذ قانون الطبيعة، وحق عقاب من يخرج على هذا القانون، ويظل القدر الباقي من الحقوق الطبيعية قائماً في عهد المجتمع السياسى كقيد يرد على حرية السلطان.

ويقول الدكتور على عبد المعطى معقياً: "إن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك أو السلطان أو الحكومة، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره، ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون.

ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان فكرة السيادة المطلقة التى يتمتع بها الحاكم، فالسيادة هنا رجعت إلى الشعب، وإلى الشعب وحده^(٢).

إن المجتمع السياسى يتكون – كما يرى لوك – حينما تتحد مجموعة من الأفراد وذلك بمحض إرادتهم، ثم يقومون بتعيين الحكومة التى يرون أنها صالحة لتولى قيادة المجتمع^(٣)، وبهذا يكون الفرد قد شارك سياسياً فى إدارة شئون مجتمعه عن طريق اختيار قادة هذا المجتمع^(٤).

وقد استنتج لوك عن هذا التصور:

١- أن الحاكم إذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد، انفسخ العقد، وحق لكل فرد أن يعود إلى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد^(٥). بل يحق للشعب إبعاد هذا الحاكم وإحلال من يحل مكانه.

٢- يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسى للمجتمع، فهى مصدر السلطات تشريعاً وتنفيذاً ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة فى الأغلبية.

٣- أن الحاكم يمارس مهامه طبقاً للقانون، مراعيًا فى ذلك الحقوق المتضمنة فى قانون الطبيعة، ومقيداً بنصوص العقد الاجتماعى الذى كان هو أحد أطرافه^(١١).

فالحاكم يجب أن يكون مختاراً من قبل الشعب، وذلك عن طريق موافقة جميع الأفراد أو عن طريق موافقة الأغلبية التى تعبر عن إرادة الشعب، و عن طريق مجلس النواب الذى يختاره الشعب ليعبر عن إرادته^(١٢).

فالسيادة إذن هى سيادة الشعب، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى، والسلطة أيضاً مستمدة من الشعب، وكذلك لا قوة عظمى لإقوة المجتمع.

وقد آمن لوك بأن الإرادة الحقّة ليست إرادة الحاكم أو الملك، إن الإرادة الحقّة عنده هى الإرادة العامة، وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعباً وحكومة، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع^(١٣).

ومن ثم فإن الحاكم عند لوك لا يعلو على المساعلة، ذلك لأنه فرد من أفراد المجتمع، وصل إلى الحكم بفضل الشعب، ليتولى تحقيق الآمال التى عقدها عليه الشعب، والتى تتمثل أساساً فى حماية حقوقهم الطبيعية.

والمجتمع عند لوك كائن أخلاقى، وبعد أن يصبح الإنسان عضواً فيه تصبح عليه التزامات أخلاقية يجب أن يلتزم بها تجاه أخيه الإنسان، وأهم هذه

الالتزامات: احترام الحقوق^(١٤)، كما أنه يخضع لسلطة الحكومة وذلك من أجل حماية هذه الحقوق^(١٥).

المجتمع والحكومة:

يرى لوك أن العقد الاجتماعي، حينما ينهى الحالة الطبيعية، فإنه في نفس الوقت يؤدي إلى خلق جماعة أو هيئة تمسك بزمام الأمور وهي الحكومة.

ويفصل لوك بين المجتمع والحكومة، فالمجتمع هو الأكثر أهمية ودواماً، وانحلال الحكومة لا يعنى انحلال المجتمع بل العكس هو الصحيح بمعنى أنه في حالة انفراط المجتمع تزول الحكومة وتنتهى^(١٦).

وتتضح فكرة الإرادة العامة في فكر لوك - أكثر - في كيفية اختيار الحكومة، فقد كان لوك يؤمن بنظام الحكم الذي يقوم على أساس موافقة الشعب على تعيين الحكومة، أو على الأقل الحصول على موافقة الأغلبية، حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا في المجتمع وله حق تعيين الحكومة وحق تغييرها^(١٧).

وإذا كانت الأغلبية هي صاحبة القرار النهائي في المجتمع، فيجب أن تحترم الأقلية قرارها حتى يمكن التوصل إلى القرارات الرشيدة التي تساهم في تقدم المجتمع^(١٨).

والحكومة عند لوك هي تلك الهيئة التي تتولى تحقيق الأمن والسلام للمجتمع، وهي التي تعمل على تحقيق الغايات التي أقيم من أجلها هذا المجتمع، وهي حماية الحقوق الطبيعية للأفراد. كما أن الحكومة تعمل على حماية المجتمع ضد أي اعتداء خارجي، كما تعمل على تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد.

من هنا يمكن القول بأن الحكومة المطلقة لا يمكن أن تكون شرعية، ولا يمكن إعتبرها حكومة مدنية، لأن رضى البشر بالحكومات المطلقة أمر لا يمكن فهمه. فكيف نتصور أن يريد الناس أن يضعوا أنفسهم فى وضع أسوأ مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة الأولى^(١٩).

والحكومة تكونت بعد أن تكون المجتمع، لذا قلن من أهم واجباتها أن تقوم بسن القوانين التى تحافظ على مصالح الشعب - الذى اختارها - وما يقتضيه ذلك من فرض العقوبات اللازمة لردع من تسول له نفسه الخروج على القوانين أو الإضرار بمصالح الشعب^(٢٠).

أشكال الحكومات:

يحدد لوك أشكال الحكومات وفقاً لمركز السلطة التشريعية فيها: فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ فى يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفى فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون فإن الحكومة تكون ديمقراطية Democracy.

وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركية Oligarchy.

أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركيا Monarchy^(٢١).

ويرى لوك أن النظام الديمقراطى ليس هو النظام الوحيد الشرعى، بل يمكن أن يصبح كل من النظامين الموناركى والأوليجاركى شرعياً إذ ما أعتمد فى قيامه على موافقة الشعب أو على موافقة الأغلبية، أما إذا لم يعتمد

أى من النظامين على موافقة الشعب فإنه سيفقد شرعيته حيث أن الشعب هو صاحب الكلمة العليا في البلاد^(٢٢).

ومن ثم فإن لوك لم ينكر وجود النظام الموناركي أو الأوليغاركي، ولكن كل ما أنكره هي شرعية هذين النظامين إذا لم يعتمدا على موافقة الشعب.

الفصل بين السلطات:

تأثر لوك في نظريته هذه بالخلاف الذى كان قائماً بين الملوك من جانب، والبرلمان الإنجليزى من جانب آخر، وكان لذلك أثره، فوضع نظريته على أساس أن كل نظام صحيح يجب أن يحكمه مبدأ الفصل بين السلطات.

وأساس ذلك عند لوك أن الفرد فى حياة الفطرة كان يمتلك سلطات معينة، وحينما انتقل إلى حياة الجماعة، نزل عنها للجماعة، ومن ثم يكون للجماعة عدة سلطات:

الأولى: سلطة التشريع، وهى التى حلت محل سلطة الفرد فى حياة الفطرة، والتى كانت تتمثل فى إتخاذ الإجراءات الكفيلة لحماية نفسه وغيره من الأفراد، فأصبحت الجماعة تباشر هذه السلطة فى صورة قوانين. والثانية: سلطة التنفيذ، ذلك أن الفرد فى حياة الفطرة كان يملك معاقبة من إقترب جرماً للقوانين الطبيعية، فأصبحت السلطة التنفيذية للجماعة هى التى تختص بمباشرة هذه السلطة، فتسهر على تنفيذ القوانين فى الداخل والعمل على احترامها^(٢٣).

والثالثة: السلطة التعاهدية (أو الفيدرالية، وتختص بالمسائل الخارجية، كعقد الاتفاقيات، وإعلان الحرب وتقرير السلام^(٢٤)).

أما السلطة القضائية فلم يعتبرها لوك سلطة قائمة بنفسها، كما لم يعتبرها جزءاً من السلطة التنفيذية - التي وظيفتها تنفيذ القوانين الداخلية أو المحلية - بل اعتبرها جزءاً من السلطة التشريعية^(٢٥).

على أن لوك لم يكتف بتقرير وجود سلطتين للشئون الداخلية، وهما التشريع والتنفيذ، بل أوجب كذلك ضرورة فصل هاتين السلطتين بعضهما عن بعض واستند في ذلك إلى اعتبارين:

الأول عملي: يتمثل في أن عمل السلطة التنفيذية يتطلب بقاءها بصفة دائمة ومستمرة للسهر على تنفيذ القوانين وإجبار الأفراد على احترامها، في حين أن عمل السلطة التشريعية الذي يقتصر على إصدار القوانين لا يتطلب مثل هذا الأجراء.

والثاني نفسى: ويتمثل في أن وضع السلطتين في يد واحدة من شأنه أن يؤدي إلى إساءة استعمالهما^(٢٦).

كما أوجب لوك أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية، لأن كلاً من هذه السلطات تنتمي إلى أصل مختلف^(٢٧).

ومع أن لوك قد اعتبر أن السلطة التشريعية بمثابة الروح التي تمنح الحياة والشكل والوحدة للدولة، وبالتالي فهي مقدسة، ولا يجوز أن تغتصب ممن أعطيت لهم، كما أنه نادى بسيادتها على ما عداها حيث هي التي تمثل إرادة الشعب، ووضع السلطة التنفيذية في المرتبة الثانية، إلا أنه أوجب عليها - التشريعية - الإلتزام بمبادئ معينة^(٢٨) لا ينبغي لها أن تتخطاها وهي: أولاً: ان تشريع القوانين يجب أن يكون لصالح الجميع دون تعسف.

ثانياً: ضرورة تطبيق القوانين على الجميع دون تمييز، بغض النظر عن طبيعة من تطبق عليهم هذه القوانين.
ثالثاً: لا يحل للسلطة التشريعية أن تفرض ضرائب بدون موافقة الشعب لأنه صاحب السلطة في الدولة.
رابعاً: لا يحق للسلطة التشريعية أن تتنازل عن حق تشريع القوانين حيث أنها هي السلطة المنوطة بذلك.

فجون لوك يرى أن أهم واجبات السلطة التشريعية وضع القوانين لتي تحافظ على الحقوق الطبيعية لأعضاء المجتمع^(٢٩)، لذا يجب أن تكون هذه السلطة موضع ثقة من الشعب، وذلك حتى يقبل الشعب ما تفرضه من عقوبات وما تشرعه من قوانين^(٣٠).

ومع أن لوك قد اعتبر السلطة التشريعية أعلى سلطة في الدولة – كما سبق ذكره – إلا أنه يعترف بأن السلطة التنفيذية يجوز لها أن تشترك معها في وضع القوانين فتنفيذ كل من السلطين التشريعية والتنفيذية بالأخرى، كما جعل السلطة التنفيذية مسؤولة أمام الشعب^(٣١).

ولقد جعل لوك من القانون سياجاً يحمي به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة، ومنع الدولة أن تتدخل للحد من هذه الحقوق، غير أنه كان يرى انه لا يوجد تضارب بين المحافظة على المصلحة الخاصة، والمحافظة على المصلحة العامة^(٣٢).

وكان يؤكد أن القوانين مستمدة من إرادة الأشخاص الذين يلتزمون بها، فالأحكام التي لم يقرها الشعب طوعاً بإرادته ليست بقوانين بل هي طغيان محض^(٣٣).

حق الثورة:

فى معرض مقاومة السلطة وشق عصا الطاعة على الحاكم، يعلن لوك أن الحاكم الديكتاتورى متمرد خارج على القانون، ومن ثم يحق للشعب أن يثور ضده، حيث أنه يستخدم القوة بلا شرعية، وفى هذه الحالة لا بد وأن تقابل القوة بالقوة^(٣٤).

ويجب ألا يفهم من ذلك أن لوك كان يقصد أن تكون القوة هى أساس الحكم، فهو يميز بين القيم الخلقية والقيم الغاشمة، كما فعل روسو فيما بعد^(٣٥).

إلا أنه كان يؤكد أن السلطين التشريعية والتنفيذية تفقدان السلطة الموكلة إليهما من الفرد، إذا قامتا بعمل شئ مخالف لهدف الدولة فى المحافظة على حياة المواطن وأملاكه. "لأن كل سلطة أعطيت للوصول إلى هدف تكون محددة بهذا الهدف، فإذا أهملته بوضوح أو عارضته يجب سحب الثقة منها، وإعادة السلطة إلى أصحابها، الذين يمكنهم وضعها من جديد فى يد أخرى تسهر على أمنهم وحمايتهم"^(٣٦).

وهكذا تحتفظ الجماعة دائماً بسلطة عليا Superme Power لإنقاذ نفسها من محاولات وخطط أى تكتل آخر حتى ولو كان مشرعياً، عندما يبلغون من البلاء أو الشر حد وضع أو تنفيذ خطط ضد حريات وممتلكات المواطن.

وليس لأى إنسان أو جماعة الحق فى تسليم الوسائل الضرورية لحياتهم إلى إرادة فردية أو سيطرة عشوائية، وعندما يحاول أى إنسان الذهاب بهم إلى حالة العبودية، فسوف يكون لهم الحق دائماً فى المحافظة على ما لا يستطيعون الاستغناء عنه. وليخلصوا أنفسهم من هؤلاء الذين

يهاجمون الحق الرئيسي والمقدس والذي لا يمكن الاستغناء عنه في المحافظة على النفس والذي من أجله قاموا بتكوين المجتمع^(٣٧).

وهناك أسباب عديدة يكون للشعب بمقتضاها الحق في القيام بالثورة

أهمها:

١- تغيير مركز السلطة التشريعية^(٣٨)، فعندما يأخذ شخص أو أكثر، على عاتقه أن يضع قوانيناً، بدون تكليف من الشعب، فإنه يسن قوانيناً لا سلطة له في سنها، ومن ثم فالناس لا يكونون ملزمين بطاعتها، ولذا يكون للشعب الحق في أن يقاوم السلطة الحاكمة ويخلعها، ويقم مشروعاً جديداً كما يتراءى له^(٣٨).

٢- عدم محافظة السلطة التشريعية على الأمانة التي وكل إليها الشعب صيانتها، وعجزها عن حماية حريته وحقوقه الطبيعية وتحقيق خيره العام.

٣- إذا استبدت السلطة وجنحت إلى الحكم المطلق^(٣٩).

٤- إذا حاولت السلطة التنفيذية منع السلطة التشريعية من الاجتماع أو تغيير طريقة الانتخابات.

٥- إذا تدخلت السلطات الحاكمة في حياة الناس وممتلكاتهم^(٤٠).

فإذا كان لوك قد أعطى القانون سمة أساسية وجوهرية، واعتبره العنصر الأساسي للحكومة والمجتمع، إلا أنه رفض رفضاً قاطعاً أن يعترف بسيادة واضعي القانون المطلقة^(٤١).

وجدير بالذكر أن الثورة البرلمانية قامت في إنجلترا حينما أراد الملك شارل الأول فرض ضرائب جديدة دون الحصول على موافقة البرلمان، كما

(٣٧) بالتوريت مثلاً

أن الثورة الأمريكية التي قامت فيما بعد ترجع إلى نفس السبب، الأمر الذي يؤكد مدى ما للملكية من تقديس^(٤٢).

وقد ظلت مبادئ لوك بالنسبة لقادة الثورة الأمريكية النبراس الذي يهتدون به، بل إن توماس جيفر سون الذي كان نصيراً للحرية مؤمناً بنظرية لوك كان يتخيل كل ذلك وهو يسوق عبارته التي أثرت عنه من أن شجرة الحرية لا بد وأن تروى من وقت لآخر بدماء المواطنين والحكام الطغاة^(٤٣).

ويرى الباحث هنا أن حق المقاومة وشرعية الثورة على هذا النحو كانت نتيجة حتمية لعقد لوك لأن جميع أفراد المجتمع أطراف فيه بما في ذلك الذين يتولون السلطة العامة، كما يرى أيضاً أن تحليل لوك لهذا العقد على هذه الصورة فيه تأكيد لسيادة الشعب وإعلاء لكلمته وخضوع الحكام لإرادته العامة.

تعقيب:

بعد أن عرضنا أهم الأفكار التي حاول من خلالها لوك أن يعلى من شأن الإرادة العامة، تبين لنا أن لوك من كبار الفلاسفة السياسيين الذين دعوا إلى الحرية والمساواة ولقد كانت لأفكاره آثارها الواضحة على فلاسفة السياسة الذين أتوا من بعده، فمن المسلم به أن "روح القوانين" لمونتسكييه، و "الرسائل الفلسفية" لفولتير و "العقد الاجتماعي" لروسو تحمل في ثناياها كثيراً من آراء لوك في السياسة والدين والتربية^(٤٤).

كذلك كان لأفكار لوك تأثير كبير على الحركة الديمقراطية في العصر الحديث، فقد أخذت المبادئ والمثل التي أعلنها لوك يشار إليها في

بيانات سياسية هامة مثل إعلان الاستقلال الأمريكي وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية.

كما أخذت هذه المثل تتحقق منذ القرن التاسع عشر في سياسة الدول التي سادت فيها ثقافة أوروبا الغربية، وقد كانت هذه المثل تدور حول الحريات المدنية مثل حرية الفكر والتعبير والاجتماع، وأمن الملكية، ورقابة رأى عام على المؤسسات السياسية، بالإضافة إلى ذلك أن يستقر مركز السلطة السياسية داخل هيئة تشريعية تمثيلية، وأن تكون كل أفرع الحكومة مسئولة أمام الناخبين.

ولكن على الرغم من انطواء نظرية لوك على كل هذه الأسس الهامة التي تعلى من شأن الإرادة العامة، إلا أن بها بعض الثغرات تتمثل فيما يلي:
١- يرى البعض أن لوك قد ميز في حالة الطبيعة بين مرحلتين متناقضتين: المرحلة الأولى: وهي المرحلة التي كان يسودها السلام والأمن، وهي ما تسمى باسم حالة الطبيعة State of Nature.

المرحلة الثانية: وهي التي كانت تسودها رغبة متبادلة من جانب كل إنسان لتدمير الآخر، وهي ما يسميها لوك باسم حالة الحرب State of War، وهي تشبه حالة الطبيعة عند هوبز. ويرى لوك أن حالة الحرب هذه تنشأ نتيجة أن الغالبية العظمى من الناس لا يحترمون الحقوق الطبيعية للأخرين^(٥).

ومن ثم يظهر لوك متناقضاً مع نفسه، فكيف يشير إلى أن حالة الطبيعة حالة سلام وطمأنينة ثم يعود ليقرر أنها حالة تسودها رغبة متبادلة من جانب كل إنسان لتدمير الآخر.

٢- يجعل لوك موافقة جميع المواطنين شرطاً أساسياً لقيام المجتمع السياسي، ولا يقف عند هذا الحد، بل ينادى بأن كل مواطن غير ملزم بالعقد الاجتماعي مالم يوقع عليه، أى مالم يوافق عليه^(٤٦).

ويبدو هنا أن الموافقة العامة أو الرضا التام شبه مستحيل، كذلك فإن في ذلك مبالغة غير معقولة، إذ أن الابن لابد أن يوافق من جديد على العقد الذي وقعه أبوه هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كيف يمكن أن يتصور عملياً أن يكون أبناء الحادية والعشرين غير ملزمين بالنظام السياسي في بلادهم ما لم يجيزوه، ويوقعوا على الدستور القائم عليه هذا النظام.

٣- إذا كانت الموافقة شرطاً ضرورياً لتحقيق الالتزام السياسي، فلا بد إذن أن ترفع سلطة الحكومة عن كل من لم يوافق على مبادئ الدستور الرئيسية. وعلى ذلك يكون من العدوان الصارخ محاسبة الشيوعيين بنصوص الدستور الأمريكي، كما يكون من التعدي السافر محاسبة الليبراليين بمقتضى الدستور الروسى. فلا سلطان على هذا الأساس للحكومة على من لا يريد الالتزام بالدستور الذى تحكم بمقتضاه.

ولاشك أن هذا الوضع يودى فى نهاية الطريق إلى ضعف سلطة الهيئة الحاكمة بل وإلى تفكك المجتمعات السياسية فى مدى قريب أو بعيد.

ويبدو أن لوك كان يدرك سلفاً حرج هذا الموقف، فقال إن الاستقرار فى أى بلد، والتزوج طبقاً للقوانين المعمول بها فيه، دليلاً على الموافقة الضمنية على نظامه السياسي^(٤٧).

ولكن هذا غير صحيح ولا يتفق مع أحكام العقل والمنطق، فقد يريد الإنسان الحياة فى بلد ولكن بغير الشروط التى يتضمنها دستور هذا البلد، فالشيوعيون فى الولايات المتحدة لا يوافقون قطعاً على دستور هذه البلاد، ولكنهم مع ذلك حريصون على الإقامة هناك.

٤- إن مبدأ الموافقة كما دعى إليه لوك يلزم الأقلية بالخضوع لرأى الأغلبية، بلا تحفظات أو شروط.

ولكن أفليس من حق الأقلية أن تقاوم الأغلبية إذا ساورها الشك فى أحكامها ونواياها؟

إننا إذا أقررنا بحق الأغلبية المطلق فى الحكم لأنتهى بنا الأمر إلى إقرار نوع من الحق المقدس للملوك، فالطغيان هو الطغيان سواء مارسه فرد أو أغلبية حاكمة.

كذلك فإن هذا التحليل يتضمن نقطة ضعف خطيرة فى نظرية لوك، فما دامت حقوق الأفراد الطبيعية ثابتة لا يمكن نزعها، فإن خضوع الفرد لقرارات الأغلبية يجعل هذه الحقوق عرضة للضياع، إذ قد تنتزع الأغلبية هذه الحقوق انتزاعاً كلياً أو جزئياً، فتقضى عليها. ألم يكن يخطر ببال لوك أن الأغلبية يمكن أن تتحول إلى سلطة مستبدة؟ ثم لماذا يتنازل الفرد عن ملكه الشخصى لمجرد أن خصومه أكثر منه عدداً؟

٥- جعل لوك العقد الاجتماعى ملزماً للحكومة بقدر ما هو ملزم للأفراد، الذى يكون من حقهم، طبقاً لأحكام العقد، الثورة على الحكومة، بل وإسقاطها إذا أخلت بالتزاماتها، التى نص عليها هذا العقد، وبذلك يكون لوك قد خطا خطوات واسعة نحو تطبيق نظرية الإرادة العامة.

ولكن هذه النظرية سريعاً ما تضيق وذلك بفعل الأهمية المفتعلة التى الصقها بالملكية الخاصة حيث نادى بأن من لا يملكون لا يحسبون من عداد المواطنين.

٦- يرى صاحب المدخل، إن الإبهام يكاد يكون صبغة فلسفة لوك، كما أن نظريته فيها من روح الفردية أو الذاتية مثل ما فى نظرية هوبز، فهو يرى أن المجتمع لم ينشأ إلا لحماية الحقوق الطبيعية للفرد، وهى حقوق لم يخلقها المجتمع، بل ان المصلحة الذاتية للشخص هى التى بررت وجود المجتمع، فالنظرية على هذا الوضع نظرت إلى الفرد، وأهملت المجموع إهمالاً تاماً. ولقد جعل لوك من القانون سباجاً يحمى به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحريات الخاصة - كما سبق ذكره - ومنع الدولة من أن تتدخل للحد من هذه الحقوق^(٤٨).

٧- إن الفرد يتنازل عن حقوقه للمجتمع - كما يقول لوك - لذا يجب أن يكون للمجتمع شخصية معنوية يمكن أن تقبل هذا التنازل، فأين توجد هذه الشخصية؟

٨- نادى لوك بمبدأ فصل السلطات، ولكن مع تسليم لوك باختلاف السلطة التنفيذية عن السلطة التعاهدية والفيدرالية ورؤيته وجوب فصلهما، إلا أنه يعود فيقرر ضرورة إتحاد هاتين السلطتين، بحيث يتيسر لأصحاب التنفيذ أو أصحاب السلطة التعاهدية العمل فى اتجاهين متضادين^(٤٩). فهل أستقر على الفصل أم على الإتحاد ليخرج من هذا التناقض، ولماذا لم يقل بالتعاون ليخرج من هذا المأزق؟

٩- يقرر لوك - وكذلك روسو من بعده - فصل الدولة عن الدين، ومن ثم تقتصر سلطة الحكومة على المسائل الدنيوية، دون الاهتمام بشئون الآخرة^(٥٠)، وفى نفس الوقت يقرر بأن المجتمع، كائن أخلاقى، فكيف يتحقق ذلك؟

١٠- وضع لوك قيوداً على السلطة التشريعية تتمثل فيما يلى^(٥١):
أ- أنها ليست مطلقة أو نهائية، لأن الأفراد الذين أقاموها لا يملكون السلطة المطلقة أو النهائية.

- ب- ان حكمها لا يمكن أن يكون بناء على أوامر، لأن الأفراد لا يضمنوا تطبيق القوانين عن طريق قضاة عادلين.
- ج- ان نزاعها للملكية لا يتم إلا بالقبول، والمراد هنا قبول الغالبية العظمى.
- د- لا يمكنها أن توكل سلطتها إلى هيئة أخرى لأن المجتمع هو الذى يملك ذلك.
- هـ- للمجتمع حق تغييرها إذا أخلت بالثقة التى وضعها فيها.

ويتضح من ذلك أنه على الرغم من قول لوك بأن الشعب قد وكل الهيئة التشريعية توكيلاً مؤقتاً، إلا أن الشعب لا يمكنه استرداد هذا التوكيل ما دامت الهيئة التشريعية أمينة على واجباتها.

وهذا الاعتقاد يجعل سلطة المجتمع التشريعية مقصورة على أداء عمل واحد هو تأسيس الهيئة التشريعية، ثم تشل يد المجتمع عن الحقوق التشريعية، وحتى إذا أراد المجتمع أن يسترجع سلطته التشريعية فإنه لا يستطيع ذلك إلا بعد خلع الحكومة، وهذا قد لا يتفق مع روسو - الذى سيأتى الحديث عنه فيما بعد - الذى لا يضع أية قيود على سلطة الشعب الدائمة، وحقه المستمر فى حكم نفسه بنفسه.

ولكن قد يكون رأى لوك هذا راجعاً إلى تقديره للدستور الإنجليزى، لأنه يحفظ التوازن بين القوى الكبرى فى الدولة، أى بين الملك والنبلاء والشعب، وهو يؤمن بحق الملك والنبلاء والكنيسة، كما يرجع رأيه هذا أيضاً إلى رغبته فى إيجاد الاستقرار الدائم فى الدولة، ومعنى ذلك أنه يرى أن يحد من التمادى فى حق الثورة.

١١- إن لوك ليس لديه فكرة واضحة عن طبيعة السيادة أو عن محلها، فهو يتحدث مرة عن القوة العليا للشعب، أو بعبارة أخرى المجتمع، ومرة

أخرى يتحدث عن القوة العليا للمشرع، وصحيح أن المشرع قد يكون المجتمع، ولكنه قد يكون أيضاً هيئة من النواب يعينهم المجتمع.

كما أن لوك يذكر أنه "عندما تكون الهيئة التنفيذية ممثلة في شخص واحد له نصيب في الجهاز التشريعي أيضاً، فإن هذا الشخص الواحد يمكن أن يسمى أيضاً "القوة العليا" بمعنى مقبول تماماً^(٥٢).

ولعل ذلك يدعونا أن نتساءل: أى شخص واحد يقصد لوك؟ هل هذا الشخص هو الملك... أم الشعب؟

بيد أن لوك ليس لديه أية إجابة محددة على هذا السؤال، فاهتمامه بالسيادة كان أقل منه بحقوق الفرد.

ويبدو أن لوك قد رأى أن السيطرة النهائية، أو معقد السيادة الأخير، ليس للمشرع ولا حتى للمجتمع من وراء المشرع، ولكن لنظام من القانون الطبيعي يدعم الحقوق الطبيعية.

هوامش الفصل الثاني

- 1- Locke, Essay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unwin 1960),P:68.
٢- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٩٢.
- 3- E. Barker, Social Contract (New York: Doubleday, 1922) See Introduction.
- 4- G. Sabine, A Theory of Political Thought (London: Jinsdale, Illinois, Dryden Poss, 1973), P:445.
- 5- Bertrand Russil, History of western Philosophy (London: Macmillan Co., 1954) P:654.
- 6- John Plamenatz, Man and Society, Vol. 1 (London: Longman Green Limited, 1963) P:221.
- ٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٦١-٢٦٣.
- 8- Lockw, Hume, Rousseau, Social Contract (London: Oxford University Press, 1948)PP. 61-62.
- 9- FrancisWilliam Coker, Reading in Politieql Philosophy (U.S.A: Macmillan Co., 1959) P:551.
- ١٠- محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص:٩٨.
- ١١- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص٢٦٤.
- 12- William Archibld Dunnig, Ahistory of Political Theories from Luther to Montesquieu (New York: The Macmillan Co., 1961) P:381.
- 13- John Plamentaz, Man and Society, op. cit., P:220.
- ١٤- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص:١٧١.
- 15- W.T. Jones, Masters of Political Thought (Boston: Houghter Mifflin Co., 1941) P: 174.
- ١٦- إذا كان لوك قد أوجب الرضا والقبول من كل فرد على حده - كما يقول الدكتور حسن صعب - وذلك لأن السلطة المدنية لا يمكن ان تكون مشروعة إلا إذا كانت مستمدة من حق كل فرد فى حماية نفسه

وممتلكاته — إلا أنه يرى أن القرارات الهامة في المجتمع لا يمكن أن يؤخذ فيها رأى كل فرد على حده، بل يؤخذ فيها رأى الأغلبية التي تعبر عن رأى الشعب.

راجع فى ذلك:

- Kramnick, Isaac (Editor) Essays in the History of Political Thought (New Jersey: Prentice Hall Englewood Cliffs, 1969) P:221.

- حسن صعب، علم السياسة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦) ص:١١٨.

١٧- شوفالبيه، المؤلفات السياسية الكبرى من مكيافيللى إلى أيامنا، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠) ص:٩٧.

18- W.T. Jones, Masters Political Thought, op. cit., P:175

١٩- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٢٦٦.

20- John Locke, Civil Government, op. cit., P:134

٢١- شوفالبيه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:٩٣. وكذلك ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٣٢ وما بعدها.

٢٢- وقد كانت هذه السلطة بمثابة النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالى فى انجلترا.

راجع فى ذلك:

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٥. وكذلك: عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية (بدون، ١٩٨٢)

ص:١١٥.

٢٣- محمد بكر حسين، النظم السياسية (الدولة والحكومة) مرجع سابق، ص:٢١٩.

٢٤- شوفالبيه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ٩٥، وكذلك:

- رفقى زاهر، أعلام الفلسفة لحدیثة (القاهرة: المكتبة الحدیثة، ١٩٧٩) ص: ٨٤ وكذلك: مصطفى أبو زید فهمى، النظرية العامة للدولة (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥) ص: ٦٣.
- ٢٥- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٦٧.
- 26- William Ebnestein, Great Political Thinkers, Tird Edition, op. cit., P:409.
- 27- John Plamenatz, Man and Society, Vol. 1 op, cit., P:130.
- 28- John Locke, Civil Government, op. cit P:151
- 29- S. Plamkrecht, The Moral and Political Philosophy of J. Locke (New York: The Macmillan Co. 1961) P:65
- ٣٠- حسن صعب، علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١٣٤.
- ٣١- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٠.
- 32- Locke, Hume, Rousseau, Social Contract, op. cit., P:388.
- ٣٣- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٩.
- 34- Locke, Essay Concerning the True Origin, Extent and end of Civil Government, op. cit., P:148.
- 35- Ibid., P:149
- 36- Ibid., P:151
- 37- B. Russell, History of Western Philosophy, op. cit., P:655.
- ٣٨- إبراهيم دسوقى أباطة، عبد العزيز الغنم، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.
- ٣٩- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق ص: ٢٦٩.
- ٤٠- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٣٥.
- ٤١- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٣
- ٤٢- عبد الرحمن خليفة، قلات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٢.
- ٤٣- إبراهيم بيومى منكور، يوسف كرم، دروس فى تاريخ الفلسفة (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣) ص: ١٨٥.

44- C.B. Mepheron, The Political Theory Possessive Individualism, Hobbes to Locke (Oxford: University Press, 1962) PP: 239-241.

وكذلك:

- Richard H. Cox, Locke and Peace (Oxford: at the Clarendon Press Great Britain, 1960) P:73.

٤٥- عبد الفتاح حسنين العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص: ٢٦٥.

٤٦- عبد الفتاح العدوى، المرجع لسابق، ص: ٢٦٧.

٤٧- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المخل البيع علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٧.

٤٨- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢١٨.

٤٩- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١١٦.

٥٠- بطرس غالى، محمود عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٨.

٥١- لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: دار سعد مصر للطباعة والنشر، بدون) ص: ٢٨.

الفصل الثالث

الفكر السياسي عند مونتسكييه

الفصل الثالث

الفكر السياسي عند مونتسكييه

كان مونتسكييه من أشد المعجبين بشخصية لوك الذى أطلق عليه اسم المعلم الأكبر للبشرية، وقد كان للصحافة الإنجليزية، وما هى عليه من قوة وحرية رأى أثرها القوى على فكر مونتسكييه، وذلك بالمقارنة بزميلتها الفرنسية وما كانت عليه من فساد وانحلال وما عانت من رقابة مفروضة عليها. إلا أنه فى نفس الوقت أدرك بثاقب فكره ما كانت عليه السياسة البريطانية من فساد فى بعض نواحيها. ولكن بالمقارنة مع ظروف الحياة الاجتماعية والسياسية لفرنسا فى تلك الآونة، كان حكمه بلا شك لصالح النظام الإنجليزى، وكان المؤلف الرئيسى لمونتسكييه والذى كان محور شهرته هو:

روح القوانين L'Esprit des Lois:

صدر هذا المؤلف فى عام ١٧٤٨، وعلى حد قول مونتسكييه فقد توافر على كتابته طوال حياته، وقد أحدث هذا المؤلف أثراً بعيداً فى المجالات السياسية والعقلية، وكم كان مونتسكييه متفانلاً مثل بقية فلاسفة فرنسا خلال القرن الثامن عشر مؤمناً بقدره الجنس البشرى على إحراز انتصم عن طريق العقل، والكتاب كما يوحى عنوانه يذهب إلى ما وراء القانون حيث يؤكد على روح القانون أكثر مما يؤكد على النص ذاته^(١).

يقول مونتسكييه: "إننى ما كتبت هذا الكتاب إلا لأثبت أن روح الاعتدال يجب أن تقود المشرع، وأن الصالح السياسى وبالذات الخاص بالتقاليد يقع دائماً بين حدين"^(٢).

وقد بدأ مونتسكييه أفكاره ونظريته العامة بفكرة القانون الطبيعي، فعرّف القانون بأنه "العلاقة التي تحتمها طبيعة الأشياء". ومع ما في هذا التعريف من إيهام فإن الغرض منه بيان أن القانون معناه القاعدة التي تسيطر على سلوك الإنسان، والتي يجب أن تتبع، وإن كان يحدث كثيراً ألا تتبع^(٣).

وما دام القانون يعبر عن علاقة قائمة بين حقائق موجودة في الواقع لذا كان أول قانون من قوانين الطبيعة هي قانون السلام والأمن.

فبعد تحقيق حفظ البقاء كان على الإنسان الأول أن يحاول إرضاء رغباته وشهوته عن طريق الاتصال بالآخرين والتزاوج، ومن ثم ظهر القانون الطبيعي الثاني، وهو قانون السعادة الناتجة عن الاحتكاك والاتصال بالآخرين.

ولقد نتج عن الاجتماع بالآخرين وعن التزاوج والتناسل قانون ثالث هو قانون حب الحياة الاجتماعية، وحينما بدأ العقل في النضوج، ظهر على المسرح قانون طبيعي رابع، وهو قانون الرغبة العاقلة في الحياة في مجتمعات^(٤).

إن الطبيعة كانت قبل ظهور القانون الوضعي هي التي توفر للأفراد مستوى من العدالة المجردة. ونظراً لأن القانون الطبيعي يسود في مجتمعات متنوعة، ويعمل في أوساط مختلفة فقد كانت له نتائج متنوعة، أيضاً ومختلفة^(٥).

وقد كان جل اهتمام فلسفة القانون الطبيعي هو تقليل الاختلافات والفروق بين القوانين إلى أقل قدر ممكن والنظر إليها كشيء عرضي وليس على أنها أمور تتصل بجوهر القانون.

لهذا فإن مونتسكييه كان يقصر تصور القانون الطبيعي على حالة الطبيعة قبل قيام المجتمع، فإذا ما قام المجتمع ووحدت الحكومة كان هناك ثلاثة أنواع من القوانين.

أولها: قانون الأمم: The Law of Nations الذى ينطبق على الشعوب والدول فى حالة إختلاطها واحتكاكها ببعضها (مثل القانون الدولى).

وثانيها: القانون السياسى: Political Law الذى ينطبق على العلاقات بين الحكومة والمحكومين، وما ينتج عنها من قضايا (مثل القانون الدستورى، والإدارى).

وثالثها: القانون المدنى: Civil Law الذى ينظم علاقة المواطنين ببعضهم (مثل قانون العقود)^(١).

ومن الواضح أن هذه الأنواع الثلاثة من القوانين ترتكز على العلاقات، وواضح أيضاً أن قانون الأمم قانون عام ينطبق على كل المجتمعات، ويؤسس المبدأ القائل بأن على كل أمة أن تفعل كل خير فى حالة السلام وأقل ضرر فى حالة الحرب، فى حين أن القوانين السياسية والمتحيزة تختلف من دولة إلى أخرى، وتنتج من تفاعل العقل الإنسانى مع الظروف الخاصة بكل دولة على حده^(٢).

ويقدر مونتسكييه وجهة النظر التقليدية الكلاسيكية تجاه القانون، بأنه العقل مجرداً عن الهوى أو بأنه العقل البشرى على قدر ما يتحكم ويحكم على سكان الأرض، والقوانين المدنية والسياسية لكل أمة ينبغى أن تكون حالات خاصة تستخدم العقل الإنسانى، إلا أنه يتضح أن مونتسكييه كان مهتماً بالتطبيقات الخاصة أكثر منه بالقانون بصفة عامة^(٣).

ويتحدث مونتسكييه عن نظريته فى دمج الاتجاه العقلى — الذى يدعو إلى العالمية — بالمنهج التاريخى — الذى يؤكد على الفردية — وذلك حين

ينتظر إلى القوانين على أنها ينبغي أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذى وجدت من أجله، من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، إلى المهن الرئيسية التى يعمل فيها المواطنون، ودياناتهم وعقائدهم التى يؤمنون بها، وميولهم، ومقدار ثرائهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وكذلك يجب أن تعبر القوانين عن الدستور والمدى الذى يذهب إليه فى تحقيق الحرية وصيانة الملكية وتطبيق العدالة^(٩).

أشكال الحكومات:

تخلى مونتسكييه عن التصنيف التقليدى للحكومات - ديمقراطية، أرستقراطية وموناركية - وقسم هو الحكومات إلى: جمهورية، موناركية، واستبدادية، إلا أن هذا التقسيم الثلاثى يصبح رباعياً عندما يقسم مونتسكييه الجمهورية إلى قسمين: ديمقراطية وأرستقراطية^(١٠). وفيما يلى يمكن التعرض لكل نوع من هذه الأنواع:

١- الحكومة الجمهورية Republic:

ويرى مونتسكييه أنها هى التى يكون للشعب فيها القدرة السيادية وتنقسم إلى:

أ- الجمهورية الديمقراطية Democracy

يعرف مونتسكييه الجمهورية الديمقراطية بأنها: ذلك النظام الذى تتركز فيه السلطة فى يد الشعب بكامل فئاته، فهو الذى يقوم باختيار الحكام الذين يصبحون مجرد وكلاء أو مندوبين عنه فى حكم البلاد^(١١).

ويرى مونتسكييه أن الذى يتحكم فى كيان الجمهورية الديمقراطية وفى تكوينها، هو طبيعتها التى تتمثل فى تقسيم الشعب إلى مظهرين متكاملين ومتعارضين. ففى أحد هذين المظهرين يكون الشعب حاكماً، وفى الآخر يكون محكوماً^(١٢).

ويكون الشعب حاكماً بواسطة الانتخابات التى يعبر بها عن إرادته العامة. ولذلك تكون قوانين الانتخابات حجراً أساسياً فى شكل نظام الجمهورى الديمقراطى.

وقد كان مونتسكييه من أنصار توسيع القاعدة الانتخابية كي يتمكن أفراد الشعب من المشاركة فى إدارة شؤون بلادهم. فيجب أن تسود الحكم الديمقراطى المساواة التامة بين جميع أفراد الشعب حتى يتمتع الشعب كله بما يتمتع به أولئك الذين اختارهم لتولى مقاليد الحكم، وتسود المجتمع روح العدالة^(١٣).

وبوصفه "صاحب السيادة" يقوم الشعب بنفسه بانجاز كل المهام التى يستطيع القيام بها، ويترك تنفيذ الأمور التى لا يستطيع القيام بها إلى وزراء وموظفين يقوم هو باختيارهم^(١٤).

وتلعب مساحة الدولة دوراً كبيراً - فى عملية الحكم - عند مونتسكييه، فمن طبيعة الحكم الديمقراطى أن تكون مساحة أرضه صغيرة، وإلا لما استطاع الشعب القيام بالحكم.

كما أن الصالح العام الذى يضحى به باستمرار فى الجمهورية الكبيرة يكون فى جمهورية صغيرة أكثر صلابة وأسهل فى التعرف عليه وأقرب إلى الوطن. وهذه هى الشروط المفيدة للاحتفاظ بالحجر الأساسى للديمقراطية^(١٥)، ويبدو هنا تأثير مونتسكييه بما كان مطبقاً فى المدن اليونانية القديمة.

أما المبدأ الذى تقوم عليه الديمقراطية والذى يقوم بتحريكها فهو فى الواقع القوة الخلقية أو الفضيلة Virtue، والمقصود هنا الفضيلة السياسية التى تتطلب من الإنسان التضحية المستمرة بنفسه وبأنانيته وفوضويته ورغباته وكل ما يميل إليه فى سبيل الدولة : والصالح العام^(١٦).

وبما أن الدولة لا يمكنها الاستغناء عن الفضيلة، لذا يجب على الحكومة الديمقراطية العناية بالتربية حتى يمكن تعليم الأطفال حب القانون

والوطن مما يجعلهم يفضلون الصالح العام على مصلحتهم الشخصية. ويجب على الإنسان أن يحب الحكومة لكي يعمل على بقائها.

ويجب على القوانين أن تحرم البذخ والترف بما فى ذلك توزيع الملكية فالترف يقود الإنسان إلى السعى لتحقيق رغبات لا حد لها. وينحرف بل ينحدر نظام الحكم إذا إنتفت روح المساواة كلية أو حتى إذا ما بولغ فيها، وبالتالي تفقد الفضيلة قيمتها.

ويحدث ذلك عندما لا يتحمل الإنسان أى إنسان آخر يعلوه، وعندما يرغب الإنسان فى المساواة مع الآخرين الذين قد اختارهم ليكونوا أعلى منه وليحكموه، عندئذ لا يتحمل الشعب السلطة التى وضعها بنفسه فوق نفسه. وفى مثل هذه الحالة يظهر حاكم فردى ويفقد الشعب كل شئ وخصوصاً حريته، ولا يستطيع الاحتفاظ بأى مساواة وتعم الفوضى^(١٧).

ب- الجمهورية الأرستقراطية Aristocracy:

وهى الحكومة التى تكون السلطة فيها فى يد جماعة من أفراد الشعب هم الأشراف أو النبلاء، وكلما كان عدد هذه الجماعة كبيراً، كلما كانت الحكومة أقرب إلى الديمقراطية وبالتالي كانت أكمل^(١٨).
فالأرستقراطية عند مونتسكييه نوع محدود ومركز يتناول فيه السلطة أشخاص بحكم مولدهم وتربيتهم.

أما مبدأ الأرستقراطية فهو ليس الفضيلة، فهناك حيث تتفاوت الملكية الفردية تفاوتاً كبيراً، تتعم الفضيلة، ولذلك يجب على القوانين أن تنادى بروح الاعتدال - هذه الروح التى يجب أن تسود فى الطبقة الحاكمة - طبقة الأمراء - حتى تحد من سلطان هذه الطبقة^(١٩).

هذان هما النوعان اللذان تنقسم إليهما الحكومة الجمهورية عند مونتسكييه، ومن الجدير بالذكر أن مونتسكييه لم يناد بإقامة الحكومة

الجمهورية لأن الحكم الجمهورى فى رأيه حكم مضى عهده حيث أنه لا يصلح إلا فى الدويلات الصغيرة مثل الدويلات اليونانية والرومانية القديمة، ولأن الدول فى عصره اتسعت وزاد حجمها ومن هنا يصعب إقامة مثل هذه الحكومة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فقد رأى مونتسكييه أن الجمهورية الديمقراطية تقوم على مبدأ الفضيلة، والناس فى عصره تتكالب إلى طلب الرفاهية مما أدى إلى القضاء على الفضيلة^(٢٠).

٢- الحكومة الموناركية أو الملكية Monarchy:

وهذه الحكومة التى تكون السلطة فيها لفرد واحد ولكنه يحكم بقوانين ثابتة ومقامة، وهى عين أسس المملكة، قوانين أساسية يكون ثباتها عقبة أمام إرادة الملك المؤقتة وذات النزوات^(٢١).

ويرى مونتسكييه أنه فى ظل نظام الحكم الملكى توجد جماعات ولكل جماعة فضائلها وشرفها وروحها الخاصة، وكل من هذه الجماعات تسمو بنفسها على الأخرى أو تتنافسها، ومن هنا تولد الامتيازات التى ينفرد بها فريق دون فريق فكل من هذه الجماعات تعمل من أجل الحفاظ على بقائها والدفاع عن امتيازاتها.

من شأن هذا الإتجاه أن يحد من السيادة فى جميع وجوها ويجعل من الملكية المطلقة - فى أصلها - ملكية مختلطة تضم إلى جانب الملك طبقة النبلاء التى بغيرها تتحول الملكية إلى استبداد، وطبقة رجال الدين التى لا تلتقى فى مصالحها مع الجمهورية ولكن مع الملكية، والمجالس النيابية التى تسهر على رعاية القوانين الأساسية، أضف إلى ذلك المدن بامتيازتها المتباينة والجماعات والهيئات بما تتضمنه من أوجه اختلاف فيما بينها^(٢٢).

وتعمل هذه المؤسسات جميعاً كوسيط Pouvoirs Intermediaires فتقوم بتوصيل أوامر الملك إلى الشعب، والحد من قوة إندفاع هذه السلطة.

وبقاء الملكية رهين ببقاء هؤلاء الوسطاء، وهذه الامتيازات المختلفة لأنها تقوم على التوفيق بين هذه المصالح المتعارضة المتضاربة وخضوع الحاكم المطلق لقوانينها الأساسية، أما إذا ألغيت هذه الامتيازات آلت الملكية إلى دولة شعبية أو إستبدادية^(٢٣).

والفضيلة السياسية التي يركز عليه النظام الملكي والتي تزيد من قوة القوانين هي الشرف أو المركز الاجتماعي لكل شخص ولكل طبقة^(٢٤).

ومن هنا يتضح أن المقصود من الشرف ليس هو القيمة الأخلاقية العامة ولكن معنى خاص أقرب إلى شئ شريف منه إلى الشرف نفسه، وهي الرغبة في الحصول على وسامات وتشريفات.

ولكن هذه الحكومة التي ترتبط بمثل هذا المبدأ الحساس سرعان ما تكون معرضة لخطر الانحراف عندما تسلب سلطات الوساطة من واجباتها بحيث لا يستطيعون الوقوف أمام السلطة المطلقة للملك، عندئذ تنقلب الملكية إلى حكم فردي.

فالملكية تذهب وتتلاشى عندما يعتدى الملك على امتيازات الهيئات، وامتيازات المدن فيرد كل شئ إلى نفسه، يرد الدولة إلى عاصمته، ويرد العاصمة إلى بلاطه، ويرد البلاد إلى شخصه^(٢٥).

ويبدو أن مونتسكييه كان يقصد بذلك لويس الرابع عشر وما جمعه بين يديه من تركيز هائل للسلطات.

٣- الحكوم الاستبدادية Despotism

وهى الحكومة التى تعتمد على شخص واحد دون قواعد أو قوانين، وهذا الشخص يعتمد فى إدارته للدولة على إرادته الخاصة^(٢٦).

ويرى مونتسكييه أن مبدأ هذا الشكل هو الخوفِ Fear حيث يقوم الحاكم الطاغية بالبطش والتكيل واستخدام القوة والعنف والإرهاب ضد كل من يبدي رأياً، أو يبتكر عملاً، أو يتقوه بقول، وبديهي أن الحاكم هنا يخاف الجماهير، كما تخاف الجماهير الحاكم^(٢٧).

إن النظام الاستبدادى يهدف فقط إلى السيطرة على مقدرات الدولة وليس إلى تحقيق الخير للأفراد، وهو فى ذلك لا يشعر بما تعانيه الرعية من ظلم وآلام، كما أن القرارات لتي تصدر عن الحاكم تتسم بأنها غير مبنية على أساس سليم، حيث أنها قرارات حماسية تصدر عن إنفعالات جامحة وليس عن ترو وحسن إدراك لحالة الشعب ومطالبه^(٢٨).

فى الوقت الذى كان النظام الموناركى يوفر الحماية للنبل والأشراف ورجال الدين فإن النظام الاستبدادى لا يوفر الحماية لأحد إنطلاقاً من أن الكل متساوون والكل يخضعون خضوعاً تاماً للحاكم.

إلا أن هذه المساواة التى تسود بين الشعب فى ظل النظام الاستبدادى يختلف مفهومها عن مفهوم المساواة فى ظل النظام الديمقراطى، فالنظام الديمقراطى ينظر إلى الناس على أنهم متساوون من حيث هم أفراد ينتمون إلى شعب واحد، فيهم ومن أجلهم قامت الدولة، والشعب هو الحاكم والرعية فى نفس الوقت.

أما المساواة فى النظام الاستبدادى فتعنى تساوى الجميع من حيث أنهم لا يعنون شيئاً، فالجميع تافهون لا يساوون شيئاً، وهم يتساوون فى العبودية والخضوع لإرادة الحاكم المستبد، وليس لهم أى إرادة فى حكم البلاد.

إن مونتسكييه قد أقام تقسيمه لأشكال الحكومات على أساس الطبيعة Nature — أى طبيعة النظام — من جهة، وعلى أساس المبدأ Principle من جهة أخرى.

فمن حيث طبيعة النظام فقد لاحظ مونتسكييه أن عنصر السيادة فى النظام الجمهورى أما أن يتمثل فى الشعب كله أو فى جزء منه، أما النظام الموناركى فإنه يقوم على حكم فرد واحد يحكم بالقانون. أما الحكم الاستبدادى فهو يقوم على حكم فرد واحد لا يلتزم ولا يحكم بالقانون.

أما من حيث المبدأ المسيطر فى كل شكل من أشكال الحكومات، فيذكر مونتسكييه أن النوع الديمقراطى مبدؤه الفضيلة، والأرستقراطى مبدؤه الاعتدال، والموناركى مبدؤه الشرف، والاستبدادى مبدؤه الخوف^(٢٩).

كذلك يرى مونتسكييه أن القوانين والتشريعات تختلف من شكل إلى آخر فالقوانين فى الديمقراطيات يجب أن تتجه إلى تأكيد حب المساواة وممارسة الأمور الاقتصادية ممارسة سليمة ومتوازنة. وفى الأرستقراطيات يجب أن تتجه القوانين نحو الحد من إتجاه الطبقة الأرستقراطية نحو الثراء والغنى على حساب المحكومين. وفى الموناركيات يجب أن تتجه القوانين نحو حماية وتمجيد سمات النبالة Nobility. أما الحاكم المستبد فلا يستند إلى قانون ولا يرتبط بأى تشريع^(٣٠).

ومن ناحية حجم الدولة يرى مونتسكييه أن كل نوع من أنواع هذه الحكومات يكون ملائماً لحجم خاص من أحجام الدول، فالحكومة الجمهورية - ديمقراطية وأرستقراطية - تلائم شعباً محدود لعدد، والحكومة الملكية تلائم شعباً متوسطاً، أما الاستبدادية فأنها تناسب شعباً كبير العدد^(٣١).

ولكن ما هو نظام الحكم الأمثل عند مونتسكييه؟

إن مونتسكييه لا يرى في الديمقراطية المحضة نظاماً يطفى ظمأه ويحقق حلمه، ذلك لأنها قد تنزلق إلى الاستبداد حينما تستبد الأغلبية بأرائها، لذا يتجه صاحب "روح القوانين" إلى الأرستقراطية ليرى فيها نظاماً معتدلاً ينشد فيه غايته، إلا أن كراهيته للاستبداد جعلته يرى أن في الأرستقراطية ما يجعلها تنزلق هي الأخرى إلى الاستبداد إذا ما حاول الملك القضاء على القوانين التي يحكم بمقتضاها، وإذا ما حاول أن يقضى على الهيئات التي تعاونه في حكم البلاد من نبلاء ورجال دين.

لقد وجد مونتسكييه ضالته في الحكومة المختلطة، في حكومة تتجمع لديها مزايا أشكال الحكومات المختلفة فتوفق بينها، في حكومة تتجمع فيها كل القوى لتقف بالمرصاد لذلك الفناء الذي يهدد الدول على الدوام ألا وهو الاستبداد.

إنها الملكية الأرستقراطية المحاطة ببعض النظم الديمقراطية، فالملكية نظام ممتاز إذا ما تضمنت هيئات تتوسط بين الملك والشعب مثل هيئات النبلاء ورجال الدين، والهيئة التي تعمل على حماية القوانين، وهي هيئة مقيدة لملك وحامية للشعب، تتمتع بالذاتية والإستقلال وعدم القابلية للعزل. ثم يأتي الشعب - بعد هذه الهيئات - ليشارك في إدارة الشؤون العامة، عن طريق ممثلين ينوبون عنه في حكم البلاد^(٣٢).

ذلك هو كيان الحكومة التي ينشدها مونتسكييه: ملك، ثم هيئات من أشراف ونبلاء ورجال دين من ناحية، وهيئة أمينة على القانون من ناحية أخرى ليقفوا جميعاً بينه وبين الشعب، ذلك الشعب الذي يختار ممثلين له في إدارة شئون بلاده.

فالشعب — كما يقول مونتسكييه — يمكن أن تتاح له الفرصة أن يشارك مشاركة فعالة إذا كانت تتولى عملية الحكم فيه حكومة معتدلة، تحكم وفق قوانين ودرساتير معينة، كما يمكن للشعب أن يشارك في إدارة شئون بلاده إذا ما سادت في المجتمع قيم المساواة والعدل والحرية^(٣٣).

الحرية وفصل السلطات:

إن نظرية مونتسكييه عن الحرية هي أعظم نتاجاته، وأكثر أفكاره خصوبة وبراء، ومن ثم فقد احتلت مكانة سامية في نسقه السياسي والفلسفي^(٣٤).

ولعل السبب في ذلك هو ما كانت تعانيه فرنسا في هذا الوتس س الخضوع تحت نير الحكم الاستبدادي المطلق، فكان مونتسكييه يريد أن يخلص بلاده من هذا الاستبداد الذي كان يعتبره مرض النظم السياسية الذي يهددها بالفناء.

وقد رأى مونتسكييه أن الحريات السياسية توجد في الحكومات المعتدلة إلا أن ذلك ليس بالقاعدة العامة، فقد لا توجد هذه الحريات في بعض الحكومات المعتدلة. ويقترب من الحكومة المعتدلة كل نظم الحكم ما عدا الحكم الفردي المبني على القوة، ومع ذلك فقليل من الحكومات يصل إلى درجة الحكومات المعتدلة^(٣٥).

ويتساءل مونتسكييه عن مفهوم الحرية السياسية لأن كلمة الحرية تحتوى على معان كثيرة فقد أطلق كل فرد على نظام الحكم الذى يتفق وعاداته وميوله لفظ حرية. وليست الحرية السياسية أن يفعل الإنسان ما يريد ولكن أن يستطيع الفرد أن يفعل ما يريد فى حدود ما تسمح به القوانين، ولا يجبر على فعل ما لا يرغب وما هو ممنوع^(٣٦).

فالحرية عند مونتسكييه مستمدة من سلطة القوانين، وسلطة القوانين تعنى حرية الشعب. ولأن الحرية هى الحق فى أن يفعل الإنسان كل شئ فى حدود ما تسمح به القوانين، فإنه إذا ما استطاع أى مواطن أن يفعل ما تحرمه القوانين فإنه يفقد بذلك حريته، لأن الآخرين يتمتعون بنفس الحرية. ولكى يحصل الإنسان على الحرية السياسية يجب أن تتخذ الحكومة شكلاً خاصاً لا يخاف فى ظله المواطن الحر^(٣٧).

ولكن كيف يمكن المحافظة على هذه الحرية؟ إن السبيل الوحيد الذى يضمن المحافظة على الحرية هو ضرورة الفصل بين السلطات.

وقد كان مونتسكييه متأثراً فى ذلك بالفكر والواقع الإنجليزى، فلقد ميز لوك - كما سبق الذكر - بين السلطات، وجاء مونتسكييه فخرج فكرة لوك عن التمييز بين السلطات تخريجاً جديداً، جاعلاً منها مبدأ من مبادئ المذهب الحر، ثم أخذ يستعين بالنظام البرلمانى الإنجليزى، كما كان قائماً فى زمنه كنظام مثالى فى نظره لأنه نظام مختلط، قوامه ملك وهيئات تتوسط بينه وبين الشعب، وبرلمان يتولى التشريع، بينما يتولى الملك التنفيذ^(٣٨).

ومونتسكييه إذ يطيل فى كتاب "روح القوانين" الكلام عن ذلك النظام الإنجليزى يريد أن يجعل منه مثلاً لحكومته المختلطة التى لا تدع مجالاً للأستبداد، ويأمن فى ظلها المواطن على حريته بفضل فصلها بين السلطات.

ولقد أكد مونتسكييه على فكرة الفصل هذه اقتناعاً منه بأنه ما من فرد يتمتع بسلطة الإيميل إلى التعسف في استعمالها، وهو بلاشك مستمر في تصفه مصر عليه حتى يصدم بمن يوقفه، ولا يوقف السلطة إلا السلطة ولا سبيل لوقف السلطة بالسلطة إذا تولى مباشرة السلطات الثلاث - تشريع القوانين، وتنفيذها، الفصل في منازعات الأفراد - رجل واحد أو هيئة واحدة سواء أكانت من النبلاء أو من لشعب. وأنه لا حرية في ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية في شخص واحد أو في هيئة واحدة، ذلك لأن هذا الوضع يمكن ذلك الفرد أو تلك الهيئة من تشريع قوانين جائزة وتنفيذها بطرق جائزة أيضاً.

كذلك لا حرية البتة إذا لم تتفصل السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية، ذلك لأن اجتماعها مع التشريع لشخص أو لهيئة واحدة من شأنه أن يجعل السلطة على حياة المواطنين وحررياتهم تحكيمية لأن القاضى سيصبح في هذه الحالة مشرعاً أيضاً.

وإذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية استطاع أن يكون له جبروت مطلق. أما إذا اجتمعت السلطات الثلاث لشخص واحد أو لهيئة واحدة، فتلك هي مأساة الحرية وطامتها الكبرى⁽³⁹⁾.

هكذا فقد ميز مونتسكييه بين ثلاث سلطات تقوم في الدولة هي:

- ١- السلطة التشريعية Legislative Power: وهي التي تصدر القواعد لعامة التي تحدد سلوك الأفراد في المجتمع، هذه القواعد التي تتمثل في شكل نصوص عامة أو قوانين تسرى على كافة المواطنين.
- ٢- السلطة التنفيذية Executive Power: وهي التي تقوم بتنفيذ القوانين، تنفيذاً يومياً، كما تسهر على استقلال الوطن وسلامة أراضيه، وحمايته من الاعتداء الخارجي، وتنتشر الأمن والطمأنينة لكل المقيمين فيه.

٣- السلطة القضائية Judjial Power: وهى التى تقوم بالفصل فى الخصومات التى يمكن أن تنشأ بين الأفراد، وتعاقب على الجرائم التى يمكن أن يرتكبوها^(٤٠).

وعلى الرغم من أن مونتسكييه لم يكن أول من قال بهذه الفكرة، فإنه يظل صاحب الفضل الأول فى نشرها بما خلعه عليها من عمق وفكر وأصالة.

فقد جعل من القضاء سلطة مستقلة وليس مجرد هيئة تابعة للسلطة التنفيذية فكشف بذلك عن إدراك سليم لمكانة القضاء فى التأكيد على الحريات العامة وحمايتها.

وجعل السلطة الاتحادية عند لوك جزءاً من السلطة التنفيذية - وليست سلطة مستقلة - وقد وفق فى ذلك كل التوفيق. فالعلاقات الدولية - وكل ما يتصل بالحرب والسلام والتعامل مع الدول الأجنبية - هو فى الحقيقة نشاط أصيل فى السلطة التنفيذية، هذه السلطة المكلفة بحكم طبيعتها بالسهر على الأمن الداخلى، والأمن الخارجى للدولة.

كذلك فإن ثمة ملاحظة هامة وأساسية ينبغى عدم إغفالها، وهى أن مونتسكييه لم يقل بالفصل التام بين هذه السلطات الثلاث.

لقد كانت نظريته فى الفصل بين السلطات مكونة من شقين:

• الشق الأول: أنه يجب التمييز بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، فوضع كل منها فى يد مستقلة. فالتمييز أو الفصل، بين السلطات هو تمييز موضوعى، وعضوى فى نفس الوقت.

فكل سلطة لها نشاطها الخاص، وكل سلطة تقوم عليها هيئة أو عضو لا يقوم على الهيئات الأخرى.

* الشق الثاني: أن هذا الفصل بين السلطات يجب أن يكون محققاً للغاية التي قام من أجلها، وهذه الغاية تتمثل في عبارة مونتسكييه: "يجب أن توقف السلطة السلطة"^(٤١).

ولكى تتحقق هذه الغاية يجب أن تنظم السلطات لثلاث بشكل يجعل كل واحدة منها مستقلة عن الأخرى إلى حد كبير، بحيث تستطيع أن تقف في وجهها إذا استبدت وطمغت.

فالسلطة التنفيذية يجب أن تكون لها القدرة على الاعتراض على القوانين التي تتعارض مع مصلحة المجتمع. والسلطة القضائية يجب أن تكون لها - هي أيضاً - القدرة على الوقوف في وجه أعمال السلطة التنفيذية المخالفة لقانون.

وتحقيق هذه الغاية يحتم بالضرورة ألا يكون الفصل تاماً. فخير وسيلة لأن توقف السلطة السلطة أن يكون لكل منها "القدرة على المنع" Faculter d'empêcher أى القدرة على منع السلطات الأخرى من المضي في طغيانها، وهذا يتطلب بالضرورة أن يكون هناك حد أدنى من الصلة بين السلطات الثلاث^(٤٢).

ومن ثم فإن ذلك يعنى الإشارة إلى تنسيق الجهود والتعاون مما يؤكد أن الفصل بين السلطات ليس جامداً أو مطلقاً وإنما هو فصل مرن^(٤٣).

ومن الجدير بالذكر أن هذا التعاون في صالح السلطة التشريعية، حيث يجب أن تشارك السلطة التشريعية السلطة التنفيذية في حكم البلاد، وهذا يحول الحكم من حكم فردي إلى حكم شعبي، كما أن هذا من شأنه أن يجعل الشعب هو الحاكم وليس الملك^(٤٤).

تَعْقِيب:

مما سبق يتضح أنه كان للتشكيلة الفريدة في فكر مونتسكييه والمكونة من التاريخ والعقل والدراسة التامة بالماضي والاهتمام بالمستقبل والملاحظة الموضوعية والرغبة في الإصلاح أثرها في أن جعلت منه واحداً من أكثر المفكرين السياسيين البارزين في العصر الحديث.

وكان مبدأ فصل السلطات من أهم ما جاء به مونتسكييه من فكر، فلم يقتصر أثر هذا المبدأ على الصعيد المحلي بل أنه صار معتقداً عالمياً فالمادة السادسة عشرة من اعلان حقوق الانسان تقضى بأن "كل مجتمع لا تتأمن فيه ضمان الحقوق، ولا يتكرس فيه مبدأ فصل السلطات، ليس له دستور"^(٤٥).

كذلك كان لفكرة مونتسكييه عن الحرية ولأسلوبه في حمايتها أثر كبير في نفوس رجال ثورة ١٧٨٩ الفرنسية مما كان له صداه في وثائق هذه الثورة وديساتيرها، وكان له أثره أيضاً في دستور الولايات المتحدة الأمريكية من قبل^(٤٦).

ولكن على الرغم مما خلفه مونتسكييه من شهرة عالمية وأثر على الثورتين الأمريكية والفرنسية، إلا أن الباحث من الممكن أن يسجل عليه بعض الملاحظات:

١- رأى بعض المفكرين أن فكرة الفصل بين السلطات بالشكل الذى تصوره زعماء الثورتين غير ممكنة التحقيق عملياً، بل انها ضارة فى نفس الوقت، إذ تؤدي إلى قلقة مستمرة فى عملية الحكم^(٧).

كذلك تعرض مبدأ فصل السلطات للنقد على أساس أنه يؤدي إلى ضعف الحكومة وتعطيلها، كما أنه يؤدي إلى الانتقاص من سيادة الشعب الممثلة فى المجلس التشريعى المنتخب.

هذا فضلاً عن أن مبدأ فصل السلطات يكتفى بالتركيز على عدم السماح لأى من السلطات الثلاث بأن تتجاوز حدود اختصاصها دون أن يحدد مجال عمل كل منها بدقة بحيث يمكن الفصل بينها فعلاً، ولذلك فهو غير عملى ولا يطابق الواقع، فالقول مثلاً بأن الهيئة القضائية مستقلة تماماً عن السلطة التنفيذية غير صحيح لأن تعيين القضاة لابد وأن ينتهى آخر الأمر إلى هذه السلطة.

كذلك فإن مونتسكييه لم يؤسس هذا المبدأ على أساس من المنطق، وإنما اقامة على أساس ما لاحظته فى انجلترا، فهو يقرر أن كفالة الحريات وصيانتها فى انجلترا يرجع إلى أن سلطات الدولة هناك موزعة بين عددهيات بشكل لا يمكن لاحداها أن تطغى على حريات الأفراد، وذلك على عكس الحال فى البلاد التى تتجمع فيها سلطات الدولة فى يد واحدة^(٨).

^(٧) هناك رأى سائد بين علماء السياسة مفاده أن مونتسكييه أخطأ فى فهمه للأوضاع الانجليزية، أو على الأقل بالغ فيها، إذ أن الواقع يقرر أن الدستور الانجليزى لم يأخذ بمبدأ فصل السلطات فى ذلك العهد البعيد.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على إبراهيم السيد، جـ؛ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٥٩.

- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢١.

ولعل هذا السبب هو الذى جعل روسو يوجه إليه بعض الانتقادات – رغم اعجابه الشديد به – هذه الانتقادات مفادها أن مونتسكييه لم يعالج العلم السياسى بشكل متكامل لأنه اقتصر على ملاحظة القانون الوضعى كما هو مطبق فى بعض الأنظمة كما جعله يتوقف فى منتصف الطريق، ولا يصل إلى المبادئ التى تؤدى إلى بناء الدولة بصورة مثالية.

ففى الوقت الذى كان مونتسكييه يعتبر أن ما كتبه ولاحظه، انطلاقاً من الواقع المطبق، هو الغاية رأى روسو أن فى ذلك مصدر قصور عن بلوغ الهدف لأنه يعتبر أن ما يجب أن يعالج هو ما يجب أن يطبق وليس ما هو مطبق فعلاً^(٤٥).

وهكذا يبدو الاختلاف وكأنه بين أفكار ونظريات مثالية يؤمن بها روسو وبين أخرى واقعية وتجريبية أخذ بها مونتسكييه^(٤٨).

ومن هنا فقد انتقد روس مبدأ فصل السلطات – كما سيأتى فيما بعد – على أساس رأيه فى الإرادة العامة وأنها غير قابلة للتجزئة، ومن ثم فلا يمكن تصور توزيعها بين هيئات مختلفة، فالسيادة عند روسو تتركز فى السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب أن يباشرها الشعب وحده. وقد كان من نتيجة هذا الهجوم على مبدأ فصل السلطات وفشل محاولات تطبيقه عملياً أن نبذته معظم الدساتير الحديثة، وصار الاتجاه العام فى الوقت الحاضر إل تأكيد مظاهر التعاون بين أجهزة الحكم المختلفة مع التسليم بقدر من الاشراف الشامل للجهاز التشريعى والأجهزة الشعبية الأخرى، واتخاذ بعض الضمانات الخاصة بالقضاء^(٤٩).

^(٤٥) مع أن الباحث قد يختلف مع روسو هنا فى ان ما هو مطبق أيضاً لا مانع من اصلاحه.

فمبدأ فصل السلطات إذن يعتبر مبدأ وهمياً غير مستطاع التحقيق، لأنه من غير المستطاع أن تباشر هيئات مستقلة بعضها عن بعض خصائص السيادة الثلاث، لأن هذه الخصائص كأعضاء الجسم البشرى متصلة ببعضها اتصالاً طبيعياً، فكما أن سير الآلة يقتضى محركاً واحداً، كذلك فإن وظائف الدولة المختلفة تحتاج إلى قيادة واحدة مركزية، فلا يمكن فصلها وإسنادها إلى هيئات مختلفة مستقلة حتى لا يقضى هذا الفصل على وحدة الدولة، ويؤدى إلى تعطيل أعمالها ويعرضها للخطر خصوصاً فى أوقات الأزمات التى تحتاج إلى تجميع القوى وإبقاء الانسجام فى الأعمال حتى يمكن التغلب على الأزمات.

٢- رأى مونتسكييه ان القوانين يجب أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلاد الذى وجد من أجله من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، وللمهن وللدينات والعقائد والميول ومقادير الثراء والعادات والتقاليد^(٥٠).

ويتساءل الباحث هنا هل ينبغى على القوانين أن تكون عامة أم من الممكن أن تبيح أفعالاً معينة لمهن معينة دون أخرى؟ وكذلك للدينات - فى البلاد ذات الديانات المتعددة - هل ستكون القوانين نسبية؟ وهل يخضع وضع القوانين للأهواء والميول ونسب الثراء والعادات والتقاليد؟

٣- ان مونتسكييه لم يلتزم بأساس واحد لتقسيم الحكومات، فهو يميز بين الحكومات على اساس العدد تارة، وعلى أساس الحكم تارة أخرى، بالإضافة إلى أن الأنواع التى ذكرها أنواع قديمة قدم التفكير السياسى ذاته^(٥١).

كذلك فإن مونتسكييه يربط بين حجم الدولة وشكل الحكومة، فلقد رأى أن الحكومة الديمقراطية يناسبها مقاطعات صغيرة، أو يوافقها حجماً أقل، وأن الحكومة الأرسنقراطية يناسبها اتساعاً معتدلاً أو حجماً أكبر، وكذلك

الملكية، أما الحكومة الاستبدادية فيناسبها حجماً ضخماً ومقاطعات أكبر وأعظم، ويستتبع ذلك أن أى تغير فى حجم الدولة لابد وأن يتبعه تغير فى شكل الحكومة ذاتها، وطبقاً لهذه القاعدة تحظى الديمقراطية بدوام أقل.

ومعنى هذا أن الحكومات الديمقراطية لا تثبت أن تتحول إلى حكومات أرستقراطية فملكية فاستبدادية طبقاً للانتساع التدريجى فى مساحات الأراضى والمقاطعات، وبالطبع فإن هذا يضير بالديمقراطية ويضير الملكية إلى حد ما ويكون فرصة سانحة للحكومات الاستبدادية ويفيد الطغاة المستبدون أكثر من غيرهم.

٤- دعا مونتسكييه إلى توسيع القاعدة الانتخابية، ولكنه لم يقر صفة الناخب لأولئك الذين وصلوا إلى حد أدنى من الفقر، حيث أنهم يكونون مسلوبى الإرادة.

كذلك مما يؤخذ على مونتسكييه أنه قصر اتصالاته - خلال اقامته فى انجلترا - على الطبقات الراقية والعلماء فقط، ولم يبذل أى جهد لدراسة الطبقات الفقيرة، لذلك فإن انعكاساته عنها لم تكن تحمل أى رد فعل عن الأحياء البسيطة الفقيرة.

٥- تأثر مونتسكييه - وكذلك روسو من بعده - بما كان فى اليونان من اعلاء لفكرة الإرادة العامة، الممثلة فى الديمقراطية المباشرة، وقد سبق نقد اليونان فى قولهم بالديمقراطية وتقسيمهم الشعب إلى ثلاث طوائف، وما يجره ذلك التقسيم من اعاقبة لنظرية الإرادة العامة.

٦- عندما تحدث مونتسكييه عن الدين، قرر أن ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، واعتبر الدين المسيحى أحسن وأعمق الأديان، الا انه رأى ان هذا الدين لا يناسب كل المجتمعات وكل الحكومات، وذلك

لأن الحالات الخاصة بكل مجتمع تحدد سمات الدين المقبولة لديه، وعلى هذا قرر أن الدين الإسلامي يوافق الحكومات الاستبدادية أكثر من الدين المسيحي، وأن الدين المسيحي يناسب نوعين فقط من الحكومات الكاثوليكية تناسب الملكيات والبولتسانتية تناسب الجمهوريات^(٥٢).

ولكن إذا كان من المقبول أن يقرر مونتسكييه أنه ليس من وظيفة المشرع أن يفرض الدين على الشعب، فإنه من غير المقبول أن يتحدث عن الأديان السماوية بهذه الطريقة.

فمن أن يأتي مونتسكييه بالقول أن المسيحية أحسن وأعمق الأديان؟ وإذا كانت فعلاً كما يقول فكيف عاد مرة أخرى وقرر أنها لا تناسب كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وهل هناك ديانة سماوية لا تلائم كل المجتمعات وكل الحكومات؟ وكيف يمكن القول بأن الحالات الخاصة بكل مجتمع هي التي تحدد سمات الدين المقبولة لديه؟

ثم أنه على أي أساس حكم مونتسكييه على الدين الإسلامي أنه يوافق الحكومات الاستبدادية؟ هل درس مونتسكييه الدين الإسلامي دراسة متعمقة وخرج بهذه النتيجة؟ وهل ناك دين سماوى — حتى ولو لم يكن الإسلام — يقر الاستبداد أو يوافقه؟

ان عدم معرفة مونتسكييه بالدين الإسلامي جعلته يجهل أن هذا الدين قد نادى بمبادئ أساسية عظيمة، تصلح لنظام الحكم فى كل زمان ومكان، وتمثل هذه المبادئ فى البيعة والشورى والعدل والمساواة والحرية والمسئولية.

من هنا يرى الباحث أو مونتسكييه كان أبعد كثيراً من أن يخوض فى مثل هذه المسائل.

هوامش الفصل الثالث

- ١- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٢.
 - 2- Montesquieu. The Spirit of Laws, Tranlated by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co., m 1949) P : 2.
 - ٣- جان جاك شوفالبييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ١٤٦.
 - 4- Maxey, Political Philosphies, P:309.
- نقلًا عن: على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٧٧.
- ٥- مونتسكييه، روح القوانين ترجمة عادل زعيتز (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣) ص: ٢٢١.
 - ٦- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص: ٣٧٤.
 - ٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٧٩-٢٧٨.
 - ٨- جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد، (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣) ص: ٣٦٢.
 - ٩- جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، المرجع السابق، ص: ٣٦٣، وكذلك: عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٥.
 - ١٠- جان جاك شوفالبييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١١٢.
 - 11- F.J.C. Hearnshaw, The Sociql Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason (New York, Barnes & Noble Inc., 1931) P: 123.
 - ١٢- مونتسكييه، روح القوانين مرجع سابق، ص: ٢٢٣.
 - 13- F.J.C. hearnshas, The Social & Pol'itical Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason, op. cit. P: 131.
 - 14- C.P. Courtney, Montesquieu and Burke, op. cit., P:163.
 - ١٥- مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٢٥.

١٦- جان جاك شوفالبييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١١٤.

17- Vedel, Manuel élémentaire de Dr. Constitutionnel, op. cit., P:16.

١٨- جان جاك شوفالبييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١١٦.

١٩- ابراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الغنم، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص:٢٣٥.

وكذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩) ص:١٩٧.

20- Louis Althusser, Politics, & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, Translated from the French by: Brewster, N.L.B. (New York: Harcourt Bruce, Iovanich Inc., 1972) PP: 63-65.

٢١- جان جاك شوفالبييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١١٧.

22- C.P., Courtney, Montesquieu, op. cit., P:167.

٢٣- مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص:٢٢٥.

24- Louis Althusser, Politics & History Montesquieu, Rousseau, Hegel & Marx, op.cit., P:66.

25- Vede;, Manuel, op. cit., P:19.

٢٦- جان جاك شوفالبييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص:١٢٠.

٢٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص:٢٨١.

28- Louis Althusser, Poitics & History Montsquieu, Rousseau, Hegel & Marx, op. cit., p: 69.

٢٩- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص:٢٨٠.

- ٣٠- المرجع السابق، ص: ٢٨١-٢٨٢.
- ٣١- مونتسكييه، روح القوانين، مرجع سابق، ص: ٢٣٠.
- ٣٢- محمد طه بدوى، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩١-٢٩٢.
- ٣٣- المرجع السابق، ص: ٢٩٣.
- ٣٤- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٢٨٤.
- ٣٥- إبراهيم دسوقى، أباظة، عبد العزيز الغنم، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٣٧.
- 36- Montesquieu, The Spirit of Laws, op. cit., P:214
- 37- Ibid., P:221.
- ٣٨- طه بدوى، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٤.
- ٣٩- طه بدوى، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٥ وكذلك إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنم، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٣٨.
- ٤٠- مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٨٠.
- ٤١- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٩١.
- ٤٢- مارسيل بريلو، المرجع السابق، ص: ٢٩٣.
- 43- Houriou, Le Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, Montchestien (Paris: Sirey, 1970) P:240.
- 44- Louis Althusser, Politics & History Montesquieu, Rousesau, Hegel & Marx, op. cit, P:88
- ٤٥- جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣١١.
- ٤٦- طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٢٩٦
- ٤٧- عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية

- (الإسكندرية: منشأة المعارف ١٩٧٤ ص: ٨٥).
- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة على إبراهيم السيد، ج٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ٦٩٥.
- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٥٩.
- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢١.
- ٤٨- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٤٣.
- ٤٩- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسي، مرجع سابق، ص: ١٤٦.
- ٥٠- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٥.
- ٥١- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٨٠.
- ٥٢- على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، ص: ٢٨٤.
- ٥٣- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٩٢-٢٩١.

الفصل الرابع

الفكر السياسي عند جان جاك روسو



الفصل الرابع

الفكر السياسي عند جان جاك روسو

مهَيِّدًا

لقد كانت الأفكار التي أطلقها روسو^(*) ذروة الدعوة التحريرية التي بدأها أسلافه من المفكرين من أمثال اسپينوزا ولوك مونتسكييه.

وقد جاء مؤلفه العقد الاجتماعي Social Contract عام ١٧٦٢ ليرسي دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة.

وعلى الرغم من معالجة المفكرين السياسيين — السابقين لروسو — لموضوع العقد الاجتماعي والحالة الطبيعية، فقد أدخل روسو أفكاراً جديدة تتعلق بموضوع الحرية والمساواة اللتان وجدنا في حالتى الطبيعة والمجتمع، إلا أن وجودهما فى المجتمع المدنى أضحى ذا صبغة أخرى تختلف عن تلك فى حالة الطبيعة.

وإذا كانت السيادة قد ارتبطت عادة بالحكومة، فقد جاء روسو — ومن قبله من سام فى نظرية الإرادة العامة — ليفرق بينهما، وليجعل السيادة فى يد أخرى غير يد الحكومة، الأمر الذى سيعالجه الباحث فى هذا الفصل.

أولاً: المجتمع السياسي والعقد:

نظر روسو إلى حالة الإنسان الطبيعية فرأى أن الإنسان الأول كان خيراً بطبعه، وأن حال الفطرة تُتسم بالحرية الكاملة والمساواة والسعادة

(*) ١٧٧٨-١٧١٢

والهناك لبني البشر، بل أن روسو كان يرى أن هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للإنسان من المجتمع المدني، ذلك أن "الفطرة يجب أن تكون هي قاعدة الإنسان في المجتمع"^(١).

وقد أدى ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقتصادي إلى زيادة حدة التوتر في عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكاملها، كذلك فإن النمو الاقتصادي شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتحلّى عن بساطتها المعهودة وتنتج نحو التعقيد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبة في المجتمع واستشعر الناس فقدان الأمن^(٢).

وهكذا وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار، فإن عليهم أن يقيموا مجتمعاً مدنياً على أساس العقد الاجتماعي وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها، فهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة، فمصدر الدولة واصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعي الذي تم بين جميع الأفراد الذين أمضوا هذا العقد الاجتماعي^(٣).

إن حالة الطبيعة حالة حسنة، وإذا كان الأفراد قد أرادوا أن يغادروها فلكى يصلوا إلى ما هو أحسن لقد أرادوا أن يقيموا المجتمع السياسي ليجدوا فيه قدراً أكبر من المزايا.

يقول روسو "أن العقد الاجتماعي قد أبرم بين أفراد أحرار متساوين، وكان الهدف منه أن يحصل هؤلاء على الأمن والطمأنينة دون أن يتنازلوا على الاطلاق عما يتمتعون به من حرية أو مساواة، ولذلك فلم يكن أمامهم

سوى شئ واحد فقط، أن ينزل كل فرد نزولاً كلياً عن حقوقه للجماعة بأسرها، وكلما كان النزول كلياً وبلا تحفظ كان الاتحاد اكمل⁽⁴⁾.

وهذا النزول لا يعدم الحرية والمساواة الطبيعيتين، بل على العكس، فإن طابعه "الكلي" الشامل هو الذى يحافظ عليهما فالتنازل باعتباره تاماً وكلياً فهو متساوى بالنسبة للجميع وهكذا يبقى مبدأ المساواة⁽⁵⁾.

ونفس الشئ بالنسبة للحرية، فمن حيث أن الأفراد متساوون فإن ايا منهم لن تكون له مصلحة فى جعل التنازل مرهقاً للآخرين فكل فرد حين يعطى نفسه للكل لا يعطيها لأحد⁽⁶⁾.

ولا يستمد العقد قوته من رضا الأفراد فقط، بل تتوقف صحته أيضاً على طريقة استعماله، والغاية التى يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحاً ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التى تسودها الحرية والمساواة.

وإذا كان روسو قد اتفق هنا مع لوك فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفى أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد، فإنه قد اختلف معه فى تكييف ذلك العقد، وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه.

فإذا كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فإن روسو قد رأى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أساس أن لهم وجهين أو صفتين: من حيث كونهم أفراداً طبيعيين كل منهم فى عزلة عن الآخر، ومن حيث كونهم متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قيامها.

أى أن روسو يقرر أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية، وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل وبدخلها طرفاً فى العقد، والأفراد الطبيعيين طرفاً آخر^(٧).

وإذا كان العقد الاجتماعى عند لوك ينزل الأفراد فيه عن حقوقهم نزولاً جزئياً وبالقدر اللازم فقط لاقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع، وكذلك فالسلطة عنده لا بد أن تكون مقيدة فإن روسو يسلك مسلكاً مخالفاً للوك، إذ يرى ان الأفراد ينزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع.

على أن النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائياً، لأنهم سيستعيضون عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى اقاموها، بل أن وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت إلا لحمايتها^(٨).

فإذا كان لوك قد اعتمد على هذه النظرية فى تقييد الملكية، فإن روسو اتخذها لينادى عن طريقها بنظرية الإرادة العامة^(٩).

^(٧) يقول سباين: أنه ليس من المحقق ما إذا كان روسو أو ديرو هو أول من اخترع هذا التعبير، ولكن روسو بالتأكيد جعله تعبيراً خاصاً به.

- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على إبراهيم السيد، جـ، مرجع سابق، ص ٧٨٩. وكذلك يرى جورج بورودو أن روسو لم يخلق هذه النظرية، ولكنه كان سبباً فى سعة انتشارها جورج بورودو، الديمقراطية، ترجمة سالم نصار (بيروت: دار الاتحاد، بدون) ص: ٣٦.

- كذلك يرى الدكتور أحمد سويلم العمري أن روسو يعتبر من أهم بناءة فكر الإرادة العامة فى العصر الحديث بعد لوك.

أحمد سويلم العمري: أصول النظم السياسية المقارنة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

ثانياً الإرادة العامة عند روسو:

١ - مفهوم الإرادة العامة:

يعرف روسو الإرادة العامة The General Will فى كتابه الاقتصاد السياسى Political Economy بقوله: "أن للمجتمع السياسى شخصية معنوية، ذات إرادة هى الإرادة العامة، التى تتحو دائماً نحو تحقيق وصيانة الرفاهية للمجتمع... وهى مصدر القوانين، وتتكون من كل الأفراد فى علاقتهم بالدولة وفى علاقتهم بعضهم ببعض وحكمها دائماً عادل غير جائر"^(٩).

والمقصود بالإرادة العامة، الخير العام، فهى اذن ارادة كل المواطنين عندما يرغبون فى الصالح العام وليس فى صالحهم الشخصى، فهى صوت الكل لصالح الكل. ويقول روسو. "أن أراذلى التى تبغى الصالح العام ومصالح الدولة أفضل بكثير وأكثر واقعية من ارادتى التى تنشده مصالحى الشخصية"^(١٠).

فروسو يرى أن كل مجتمع سياسى يحتوى على جماعات صغيرة ذات اهتمامات متنوعة وقواعد خاصة تستخدمها فى توجيه سلوك اعضائها، وهى تدخل بذلك فى نوعين من العلاقات: النوع الأول علاقتها بأعضاء المجتمع وهذه تسمى باسم الإرادة العامة والنوع الثانى من العلاقات هو علاقتها بأعضائها وهذه تسمى بالإرادة الخاصة، وحينما يقوم الفرد بأداء التزاماته نحو المجتمع فإنه بذلك يساهم فى صنع الإرادة العامة.

فالإرادة العامة أذن هى الطريقة التى يعبر بها الإنسان عن حريته كعضو فى مجتمع، وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الإرادة العامة هى تعبير عن حرية الدولة، تلك الدولة التى قامت أصلاً من أجل حماية حرية الفرد^(١١).

ان الارادة العامة هي ارادة المجتمع بأسره، وهي تنزع دائماً لأن تكون إرادة مستقلة، وعلى الفرد أن يشارك بإرادته فيها، فيشارك بذلك في اتخاذ كل قرار يتخذه المجتمع لأنه عضو من أعضائه.

وقد قرر روسو أن الارادة العامة هي الارادة الشرعية الوحيدة في المجتمع، وهي تتضمن ارادة كل فرد من أفراد المجتمع، ولكنها تختلف عن هذه الارادات حيث أنها تتفاعل ارادات أفراد المجتمع جميعاً^(١٢).

ويرى روسو أن أساس الإرادة هو المنفعة، وأن الارادة العامة هي التي تهدف إلى تحقيق المنفعة للجميع، حيث أن هذه المنفعة هي التي تجعل من الممكن قيام الدولة، ومعنى ذلك أنه إذا استحال انصهار الارادات الفردية في بوتقة الارادة العامة لاستحال قيام الدولة^(١٣).

٢- صفات الإرادة العامة:

١- الإرادة العامة لا تتحاز لأن مصدرها الجميع، ويجب أن تنطبق على الجميع^(١٤).

٢- الإرادة العامة ثابتة ودائمة Constant ولا تفتى Incorruptible كما إنها تتميز بالنقاء Pure. وهذه الصفات مشتقة من تصميم الأفراد على ضرورة الوصول إلى الغاية التي تم إنشاء المجتمع من أجلها، وهي تحقيق ما فيه الخير لهم، وتحقيق السلام Peace والوحدة Unity والمساواة Equality.

إن الإرادة العامة بثباتها على مبدأ تحقيق الخير المشترك تعتبر العامل الوحيد الذي يستطيع أن يحافظ على بقاء الدولة واستمرارها في الوجود^(١٥).

٣- الإرادة العامة مرتبطة بزمان معين ومكان معين: حيث أنها تعبر عن إرادة شعب معين يعيش في مكان وزمان معينين^(١٦).

٤- لا يمكن لها أن تتنازل عن سلطتها في سن القوانين لأحد أيا كان، بل يجب أن تبقى هي وحدها سيدة التشريع، يقول روسو: "إن الإرادة الأكثر عموماً هي دائماً الأكثر عدلاً... إن صوت الشعب هو في الحقيقة صوت الله"^(١٧).

٥- لا يمكن أن تطبق وتنفذ الشرائع التي تسنها، بل تعهد بذلك إلى موظفين تحت إشرافها، وهؤلاء هم السلطة التنفيذية^(١٨).

٦- الإرادة العامة أخلاقية Moral، فقد رأى روسو أن الإرادة العامة ليست البتة جمعاً حسابياً بسيطاً وخالصاً للرادات الخاصة، وليست بشكل متساو إرادة المجموع أو إرادة العدد الأكبر، إنها إرادة أخلاقية، تعصمها الفضيلة من الاستبداد والطغيان^(١٩).

ولكى تكون الإرادة العامة متفقة مع المبادئ الخلقية يجب أن تكون منبعثة من عواطف الحب والإخلاص، وروح الكرم والعدالة والتضحية والإيثار، وسائر المبادئ الخلقية، والمثل العليا، كما يجب أن تتبدى هذه الإرادة قوية، ناصعة، في مرآة الأمانة والوطنية^(٢٠).

وروسو هنا يريد من كل فرد أن يعمل بباعث من ضميره الأخلاقي، وأن يتجرد من أنانيته ومصالحته الشخصية، وعندئذ تصبح مصلحة الفرد هي مصلحة الجماعة.

وكان الأخلاق التي نادى بها روسو - هنا - هي نفس الأخلاق التي نادى بها الفيلسوف الألماني كانط - فيما بعد - حينما قال: افعل، بحيث يصبح عملك قاعدة أخلاقية كلية، وهذا الأمر الأخلاقي المطلق، لا يفرضه على الإنسان غير ضميره الذاتي، وإرادته الطيبة^(٢١).

٧- الإرادة العامة مرنة، قادرة على استيعاب رأى كل الأفراد الداخلين فى تكوين الدولة، طالما أن هؤلاء الأفراد يلتزمون جادة الصواب والخلق القويم^(٢٢).

٨- الإرادة العامة تحدد نفسها بنفسها، بمعنى أنها تحدد بنفسها نطاق عملها، وما يجب عليها عمله وما لا يجب، فالباعث الذى يبعث هذه الإرادة على التصرف هو باعث تابع منها وحدها، فلا يمكن أن يكون باعثها على التصرف نابغاً من أى إرادة أخرى. فصاحب الإرادة لا يمكن أن تلزمه إرادة أجنبية بالتصرف على نحو معين، وهو لا يلتزم بالتصرف على نحو ما إلا إذا أراد هو ذلك^(٢٣).

ولا يخرج عن هذا المعنى ما ذهب إليه اسمان Esmein من أن هذه الإرادة لا تعترف مطلقاً بسلطة أعلى منها أو مساوية لها فيما تنظمه من علاقات^(٢٤). وما قرره لافاريير Lafferriere من أن الإرادة العامة سلطتها أصيلة Original بمعنى أنها لا تصدر عن أية سلطة أخرى، وأن سلطتها سلطة عليا Supreme بمعنى أنها لا توجد سلطة أعلى منها، ليس ذلك فحسب، بل لا توجد سلطة مساوية لها. كما أنها لا تتميز فقط بالقدرات التي تتطوى عليها - كعمل الدستور والقانون - ولكنها وقبل كل شئ تتميز بدرجة السلطة التي تصل إليها، فسلطتها سلطة عليا بل هي قمة السلطة^(٢٥).

ونتيجة لذلك فإن الإرادة العامة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات من قبل إرادة أخرى، فمن الجائز أن يكون لها حقوق، أما أن يفرض عليها لزامات فإن هذا أمر لا يمكن تصوره.

ذلك أنه إذا تصورنا امكانية فرض التزامات عليها فإن معنى ذلك أنه تكون مقيدة بإرادة أخرى، ومن ثم فلا يمكن القول بأنها تحدد نفسها بنفسها، ولهذا السبب فإن روسو يقول: "أنه لا يتفق مع طبيعة النظام السياسى نفسه أن يفرض على الإرادة العامة قانوناً لا تستطيع أن تخالفه أو تنقضه"^(٢٦).

ونتيجة لذلك أيضاً وما دامت هذه الإرادة لا يمكن أن يفرض عليها أية التزامات، فإنها تكون أمرة دائماً، فهي إرادة أعلى من كل الإرادات الموجودة فى الدولة.

ولهذا السبب فهي لا تتعامل مع الإرادات الأخرى بطريق التعاقد ولكن عن طريق فرض الأوامر، فهناك دائماً بين صاحب السيادة والرعايا علاقة التابع بالمتبوع. فالأفراد الذين يعبرون عن الإرادة العامة هم فى مستوى أعلى من الآخرين، يتصرفون إزاءهم بطريق واحد هو طريق إصدار الأوامر إليهم، وعلى هؤلاء تنفيذ هذه الأوامر ليس بسبب مضمونها أو فحواها ولكن لأنها صادرة عن إرادة هي بطبيعتها أعلى من إرادتهم^(٢٧).

٩- الإرادة العامة معصومة من الخطأ: فهي على صواب دائماً، وتهدف إلى النفع العام باستمرار^(٢٨).

ويجب على الأقلية عند روسو أن تفهم أنها تكون مخطئة إذا عارضت الإرادة العامة، ويرجع هذا الخطأ إلى الجهل، وبمجرد زوال الجهل، فإن الأقلية ستفهم أن إرادتها لا تختلف عن الإرادة العامة.

ويصل روسو من ذلك إلى ان إكراه الأقلية على الخضوع للإرادة العامة تجعلهم أكثر حرية مما لو استقلوا برأيهم: " والواقع أن لكل فرد - بوصفه إنساناً - ارادة خاصة مختلفة عن، أو متناقضة مع، الإرادة العامة التي يسهم فيها باعتباره مواطناً، إذ أن مصلحته الخاصة قد تملى عليه تصرفات غير تلك التي تقتضيها مصلحة المجموع تماماً^(٢٩).

ولكى لا يصير الميثاق الاجتماعى إذن مجرد صيغ جوفاء، فإنه يشمل ضمناً على ذلك العهد الذى يستطيع وحده أن يضى على المجموع قوة، وهو: "أن كل ما يرفض طاعة الإرادة العامة، لا بد أن يقوم المجموع باكراهه على الخضوع، ولا يعنى ذلك أكثر من أنه سيرغم على الحرية، حيث أن الحرية هى ذلك الوضع الذى يجع كل مواطن جزءاً من وطنه وبذلك تحميه من كل خضوع شخصى، وهى أيضاً الأساس الذى يقوم عليه كل جهاز سياسى وتمده بالقوة اللازمة له.^(٣٠)

فالإرادة العامة كما ذكر روسو مراراً وتكراراً، تكون دائماً على حق، وهذه مجرد حقيقة بديهية، لأن الإرادة العامة تمثل الخير الاجتماعى الذى هو نفسه معيار الصواب، وما ليس بصواب يكون مجرد شئ آخر غير الإرادة العامة^(٣١).
ويترتب على ذلك أن:

١٠ - الإرادة العامة مستتيرة: فلكى تملك بيانها جيداً، يجب أن تكون دائماً مستتيرة^(٣٢).

ويميز روسو بين ارادة المجموع The will of all وبين الارادة العامة General will فيرى أن الإرادة العامة تسعى إلى تحقيق الخير للجميع، وتنزع إلى الحق والخير والعدل والمساواة، وتتحقق حينما يتفق الأفراد على

تحقيق المصلحة العامة في المجتمع، كما أنها لا تفضل مصلحة خاصة لفرد معين على آخر^(٣٣).

أما ارادة المجموع فتهدف إلى تحقيق المصلحة الخاصة، وهي مجموع ارادات الأفراد كل على حده. وقد تكون متناقضة مع بعض الأشياء التي تهتم افراد المجتمع ككل.

ففي بعض الأحيان يقتضى الأمر موافقة اجماعية من جانب الأفراد لكي يمكن أن يتوصلوا إلى صيغة قانون معين، ولكن تحت دافع مراعاة المصلحة الخاصة قد لا يتوصل الأفراد جميعاً إلى هذا القانون، وهذا بالطبع لا يمكن اعتباره أساساً للإرادة العامة^(٣٤).

ولذلك يفضل روسو أن تترك مهمة وضع القوانين لإرادة الشعب كله — تلك الإرادة المستتيرة — ولا يترك هذا الأمر لإرادة كل فرد على حده، حتى لا يراعى مصالحه الخاصة^(٣٥).

وهكذا تحدث روسو عن ثلاثة أنواع من الإرادات:

الأولى: هي إرادة الفرد (الإرادة الفردية) Individual Will وهي إرادة أنانية لأنها تعبر عن مصالح الفرد، والثانية هي إرادة المجموع The Will of all، وهي ارادة معيرة عن الاختلافات داخل الجماعة، فهي ارادة الجماعات المختلفة داخل المجتمع وهي تتميز أيضاً بالأنانية لأنها مجرد تجميع لإرادات الأفراد، أى للمصالح الأنانية الفردية دون صهرها، أى دون التعبير عن إرادة الجماعة أو مصالحها. والثالثة هي الإرادة العامة التي تمثل إرادة الجماعة ككل^(٣٦).

وقد ركز روسو على الإرادة العامة، على اعتبار أنها تمثل إرادة الجماعة ككل كشخصية اعتبارية ينصهر فيها الأفراد وإراداتهم، وتحل محل الشخصية الخاصة لكل متعاقد.

١١- الإرادة العامة لا يمكن اتلافها: فإذا اجتمع عدد من الناس واعتبروا أنفسهم جسداً واحداً، فسوف يكون لهم إرادة واحدة تحافظ عليهم وعلى رفاهيتهم. وعندئذ تكون بواعت الحيوية في الدولة قوية، وتكون مبادئها واضحة ولا يوجد مطلقاً مصالح ملتبسة ومتناقضة ويبدو الخير العام في كل مكان واضحاً، ولا يتطلب سوى الإرادة السليمة لمعرفته^(٣٧).

ويرى روسو أن السلام والاتحاد والمساواة أعداء للتحايل السياسي، فمن الصعب خداع الرجال المستقيمين، فالتمويه والحجج المنمقة لا تؤثر فيهم مطلقاً^(٣٨).

كما يؤكد روسو أنه عندما يبيع الشخص صوته بالمال، فإنه لا يطفى جذوره الإرادة العامة في نفسه، ولكنه يتهرب منها، والخطأ الذي يرتكبه هو أنه يغير صيغة السؤال ويجيب على ما يسأل عنه، بحيث أنه بدلاً من أن يقول بصوته: "أن هذا في صالح الدولة" يقول: "أنه من صالح هذا الرجل أو تلك الفئة أن يمر هذا الرأي أو ذلك"^(٣٩).

٣- كيف تتكون الإرادة العامة:

يرى روسو أن الإرادة العامة تتكون عندما يتعلم كل فرد كيف يضحى بمصلحته الفردية في سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام، فينتج عن تمسك الأفراد بالصالح العام - دون سواه - روح عامة تهدف دائماً إلى تحيية هذا الصالح العام، وهذه الروح هي ما تسمى بالإرادة العامة^(٤٠).

يقول روسو: "إن أسمى إرادة لى هى تلك التى تريد أسمى صالح للدولة، وهى تفوق الإرادة التى لا تريد إلا الصالح الخاص، وهى أعم إرادة، وهى صوت الكل الذى يعبر عن صالح هذا الكل، وهى أكثر الإرادات عدلاً"

والإرادة العامة ليست إرادة الأفراد، حيث انها ثمرة تفاعل إرادات هؤلاء الأفراد ومن ثمة فهى ذات عقل جمعى - كما قال دور كايم فيما بعد - مركب من إرادة المواطنين الذين يريدون تحقيق أفضل صالح للدولة^(٤١).

فإذا كانت الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن فإن كل مواطن يملك جزءاً من عشرة آلاف جزء من السلطة للعبء، وهكذا فإن حق التصويت يجب أن يمنح للمجتمع طبقاً "لمبدأ الاقتراع العام" وعلى أن يعد من الحقوق للصيغة بشخص أى فرد^(٤٢).

فإذا جرت عملية التصويت فى أمر من الأمور، ولم تجمع الأصوات على رأى معين، كيف نستخلص الإرادة العامة للشعب؟ هنالك أغلبية، وهنالك أقلية، وقد إعتبر روسو ان رأى الأغلبية هو المعبر عن الإرادة العامة للشعب^(٤٣).

وفى خلال العملية التى يتم الوصول بها إلى أى قرار جماعى، وأثناء الوقت الذى تستغرقه هذه العملية، توجد دائماً الفرصة لكى يعدل كل فرد من موقفه، ويغير من اتجاهه وفكره بحيث لا يكون مركز الاهتمام بالنسبة له هو محاولة جذب الجميع إلى محوره، بل محاولة التوصل إلى حل يرضاه الجميع ويوافقون عليه.

فعملية المناقشة والبحث وتمحيص وجهات النظر المختلفة، غالباً ما تؤدي إلى قرار كان من المستحيل الوصول إليه بطريق آخر، لأن مثل هذا القرار لم يكن له وجود سابق في ذهن أي فرد من الأفراد، بل تفتت عنه المناقشة وتمخض عنه بحث وجهات النظر المختلفة.

ولذلك يشعر كل فرد بأنه ملتزم بهذا القرار، لا لأنه قرار الأغلبية فحسب، بل لأنه يمس من جانب أو آخر مصلحة الفرد الخاصة، ويرضى إلى نحو ما فكره واتجاهه^(٤٤).

ثالثاً: الإرادة العامة والسيادة:

إن العقد الاجتماعي عند روسو - كما سبق من ذكره الباحث - قام على أساس تنازل كل فرد عن شخصيته وحقوقه إلى الجماعة. وبمقتضى ذلك ينشأ شخص عام تكون له السيادة فالسيادة إذن للشعب بأكمله، وليست لفرد معين بذاته أو أفراد معينين بذواتهم.

يقول روسو: "إن العقد الاجتماعي يعطى المجتمع السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه، وهذه السلطة المطلقة - التي تتولاها إرادة عامة - تحمل اسم السيادة، فالسيادة التي ليست سوى ممارسة الإرادة العامة - لا يمكن أبداً التصرف فيها، وصاحب السيادة - الذي هو كائن جماعي - لا يمكن لأحد أن يمثله أو ينوب عنه سوى نفسه" ويضيف روسو إلى ذلك أن "السلطة العليا لا يمكن تقييدها، ذلك أن تقييد السلطة العليا معناه تحطيمها"^(٤٥).

ويرى روسو أن الالتزام الاجتماعي والخضوع للسلطة لا يمكن أن يكون أساسهما القوة، ذلك أن تأسيس السلطة على القوة وحدها يعنى انكار فكرة الحق كلية^(٤٦).

كذلك لا يمكن أن يستند الالتزام الاجتماعي - كما يقرر روسو - إلى فكرة السلطة الطبيعية التي للأب على أبنائه فالأسرة وهى أقدم الجماعات البشرية ليست ظاهرة طبيعية غير إرادية، بل هى ظاهرة ارادية اتفافية، ذلك أن الأطفال لا يرتبطون بأبيهم إلا لزم من محدود بحاجتهم إليه فى المحافظة عليهم ورعايتهم وبمجرد أن تزول هذه الحاجة ينحل ذلك الرباط الطبيعى ويعفى الأبناء من واجب الطاعة نحو آبائهم، كما يعفى الآباء من التزام الحماية والرعاية لهم، ويسترد هؤلاء وأولئك حريتهم الطبيعية، فإذا بقيت الأسرة رغم ذلك قائمة واستمرت الرابطة بين الآباء والأبناء، فلن يكون ذلك إلا نتيجة لاتفاق حر ورغبة مشتركة فى الإبقاء على الأسرة^(٤٧).

وهكذا يبين روسو أن السيادة لا يمكن أن تجد مصدرها المشروع لا فى القوة ولا فى تنظيم الأسرة، ان صاحب السيادة هنا هو الشعب كله، وهو سيد مطلق، وله حقوق مطلقة، وكل فرد عبد لهذا "الكل" الذى له أن يفرض ما شاء من القيود.

إن هذا السيد المطلق "الكل" يتسلط بقوانينه المعبرة عن الإرادة العامة على الفرد إذ يعبر عن الإرادة العامة بقانونه المدنى، والسياسى، والدينى، ان هذا "الكل" يملك جسدك ووعيك وروحك، إنه ينشئك ويرببك على الايمان بسلطاته بوصفك مواطناً، وعلى الإيمان بدينه بوصفك متفكراً، وقوانينه فى هذا كله لا مبدل لها ولا معقب عليها لأنها هى المعبرة عن الإرادة العامة^(٤٨).

من هنا فإن أفراد الشعب جميعاً يجب ان يحملوا فى ذاتهم كل الصفات التى تؤهلهم لممارسة السيادة حتى لا يتعرضوا للظلم الذى قد يقع عليهم من قوة أخرى متفوقة عليهم، ولا يمكن أن تسمح هذه السيادة بأن يكون

هناك قانون آخر فى المجتمع سوى القانون الذى يكون من صنعها، وذلك لأن السيادة الشعبية هى مصدر القوانين ومصدر كل السلطات، وفى ذلك يقول روسو: لا يمكن أن يفرض على هذه السيادة قانون آخر ليس من صنعها لأن ذلك يتناقض مع طبيعة المجتمع السياسى^(٤٩).

فروسو هنا قد حول السيادة - بعقده الاجتماعى - للشعب جاعلاً منه سيداً فى دولة لا تعرف الطغيان، فليستبد "الكل" عن طريق القانون الذى يعبر عن الإرادة لاعامة ما شاء له أن يستبد ولكن جوراً ما لا يتصور وقوعه على الفرد إذ لا يعقل أن يقع من الفرد جور على نفسه^(٥٠).

إن الفرد إذ يمثل للقانون يظل مستقلاً له ذاتيته وحرية، ذلك أن له نصيباً فى السيادة فضلاً عما تتمتع به الإرادة العامة من صواب على الدوام، ومن ناحية أخرى فإن تنظيم حرية الفرد عن طريق الدولة ضمان لتلك الحرية وكفالة للمساواة، إذ على حد تعبير روسو إن كل عمل من أعمال السيادة، أى كل عمل رسمى من أعمال الإرادة العامة يلزم المواطنين جميعاً على قدم المساواة.

ولكن لما كان الجسد السياسى، أو صاحب السيادة، يستمد كيانه ببساطة من قدسية العقد فإنه لا يمكن أن يلزم نفسه حتى قبل الغير بما يخرج عن هذا العقد، فليس له مثلاً أن يتنازل عن جزء من نفسه أو أن يخضع ذاته لصاحب سيادة آخر، فنقضه للعقد الذى تكون بمقتضاه يعنى تدميره لنفسه^(٥١).

وكذلك لما كان الشعب وهو صاحب السيادة لا وجود له خارج الأفراد الذين يتكون منهم، فإنه لا مصلحة له، ولا يمكن أن تكون له مصلحة، خلاف مصلحتهم، وبناء عليه فالسلطة صاحبة السيادة لا تحتاج إلى تقديم

ضمان إلى رعاياها^(٥٢). حيث انه من المستحيل أن يهدف الجسد إلى ايداء أعضائه جميعاً، كما لا يستطيع أيضاً أن يؤدي أى فرد، فصاحب السيادة بمجرد كونه ذاته، يكون دائماً كما يجب أن يكون^(٥٣)

من هنا يتضح أن روسو قد مزج بين مفهومى السيادة والإرادة العامة، وجعلهما مفهومين لا يمكن لأى منهما أن يفصل عن الآخر. ويحدد روسو الخصائص التى يجب أن تتوفر فى السيادة فيما يلى:

١ - السيادة غير قابلة للتصرف فيها: **Inalienable**

إن صاحب الحق فى السيادة - كما يرى روسو - لا يمكن أن ينقلها إلى آخر، ذلك أنه لما كانت السيادة فى حقيقتها ارادة، فإنها لا يمكن فصلها عن صاحبها فالإنسان لا يمكن أن يتصرف فى ارادته وإلا كان ذلك انتحاراً حقيقياً^(٥٤) أن السلطة من الممكن أن تنتقل لهيئة أخرى، أما السيادة فلا يمكنها القيام بذلك^(٥٥).

فالإرادة العامة هى صاحبة السيادة العليا فى المجتمع، وهى التى تحكم بما يحقق المصلحة العامة لأفراد المجتمع. ولذلك فإن السيادة فى المجتمع هو سيادة الإرادة العامة ولذلك أيضاً فهى سيادة لا يمكن التنازل عنها ولا يمكن أن تنتقل إلى أية هيئة أخرى، فالسلطة هى سلطة المجتمع بأسره، ولا يمكن أن تخضع هذه السلطة للتمثيل النيابى ويجب أن تظل فى أيدى الشعب^(٥٦).

يقول روسو إن الإرادة لا يمكن أن تمثل فقط، إنها تكون نفسها أو تكون إرادة أخرى، وليس هناك قط حد وسط، وبما أن السيد ليس إلا كائناً جماعياً، فإنه لا يمكن أن يمثل إلا بنفسه^(٥٧).

فروسو يرى أن فكرة وجود ممثلين للشعب فكرة حديثة أتت من الحكم الإقطاعي الظالم الذي أهين فيه الجنس البشرى^(٥٨).

إن الشعب فى الجمهوريات القديمة، وحتى فى النظم الملكية — هكذا يقول روسو — لم يكن لديه أبداً ممثلون: إن هذه الكلمة لم تكن معروفة هناك "ولكن الذى أدى لا تباع هذا الطريق — وجود ممثلين — هو الفتور فى حب الوطن، ونشاط المصلحة الخاصة والمساحة الشاسعة للدولة، والفتوحات، وتعسف الحكم^(٥٩)."

إن نواب الشعب — كما يرى روسو — ليسوا ممثلين ولن يكونوا كذلك، إنهم ليسوا إلا مفوضيه، انهم لا يستطيعون أن يبرموا شيئاً بصفة نهائية، إن كل قانون لم يصادق عليه الشعب شخصياً هو باطل، ولا يعتبر قانوناً قط.

إن الشعب الانجليزى يظن بأنه حر، انه يخدع نفسه كثيراً، فهو ليس كذلك إلا أثناء إنتخاب البرلمان، ولكن حالما ينتخب هؤلاء يصبح عبداً، لا يساوى شيئاً. إن استعماله لحرية فى لحظات قصيرة يودى لأن يستحق فعلاً أن يفقدها^(٦٠).

ومع علم روسو بان الشعوب القديمة مثل "اليونانيين" كانت تجهل الممثلين التشريعيين وتقوم بنفسها بكل ما عليها أن تقوم به حينما كانت تتجمع بشكل دائم فى الساحة، ومع علمه أيضاً بأن نظام العبودية هو الذى كان يسمح لها أساساً بإقامة هذا النظام الديمقراطى المباشر، ومع علمه ثالثاً بالأسباب التى من أجلها نبى الشعوب الحديثة فى بيوتها" وتستخدم نواباً عنها

إلا أن هذا لم يمنع روسو من القول بأنه منذ اللحظة التي يعطى فيها شعب ما نفسه لممثلين فإنه "لا يعود حراً" إن الشعوب الحديثة ليس لديها عبيد قط، لكنها هي كذلك.

إن روسو يرى أن السيد يمكنه الاحتفاظ بالممارسة المباشرة لحقوقه إذا كانت المدينة صغيرة جداً وأن الشكل الكونفدرالي – للمدن – سيكون هو الحل^(١١).

٢- السيادة واحدة ولا تقبل التجزئة Indivisible

ووحدة السيادة معناها أنه على الأقليم الواحد لا يمكن أن توجد سوى سيادة واحد أى سلطة عليا واحدة. ذلك إن وجدت سيادتان على إقليم واحد، وأصدرت كل منهما أمراً مناقضاً للأمر الذى أصدرته الأخرى، ففى هذه الحالة لا يمكن تنفيذ الأمرين معاً لأنهما متناقضان. والأمر بعد ذلك لا يعدو أحد حلين: إما ألا ينفذ الأمران، وحينئذ لن تكون هناك أية سيادة على الإطلاق، وإما أن ينفذ أمر واحد منهما، وفى هذه لحالة سوف تكون الإرادة التى أصدرت هذا لأمر وحدها صاحبة السيادة^(١٢).

كذلك فإن السيادة لا يمكن أن تقبل الانقسام، وهذا معناه أنه لا يمكن تقسيم السيادة إلى أجزاء مختلفة توزع على أعضاء متميزين، فالسيادة إرادة، والإرادة إما أن تكون كاملة وإما ألا تكون على الإطلاق أما أن توجد بصفة جزئية فهو ما لا يمكن حدوثه^(١٣).

ومن ناحية أخرى فإننا إذا افترضنا تقسيم السيادة بين عضوين أو أكثر، ففى هذه الحالة إما أن تكون هذه الأعضاء المختلفة كلها صاحبة سيادة

وهذا مستحيل ما دمنا قد قلنا بوحدة السيادة، واما ألا يكون لأى منها سيادة،
وفى هذه الحالة لن تكون هناك سيادة على الإطلاق^(١٤).

يقول روسو إنه نظراً لعدم امكانية تجزئة السيادة من حيث المبدأ،
فإن سامتنا يجزئونها من حيث الموضوع: إلى قوة وإرادة، وسلطة تشريعية،
وسلطة تنفيذية، وحقوق ضرائب وقضاء وحرب، وإدارة داخلية وسلطة
تعامل مع الخارج، وهم أحياناً يخلطون جميع هذه التقسيمات بعضها ببعض،
 ويفصلون بينها أحياناً أخرى^(١٥).

إنهم يجعلون من السيد كائناً خيالياً مؤلفاً من أجزاء متلاصقة، وكأنهم
يؤلفون الإنسان الواحد من أجساد متعددة لأحدها أعين وللآخر أذرع وللثالث
أرجل، ولا شئ أكثر من ذلك.

فإذا كان مشعوذو اليابان — كما يشاع — يقطعون الولد إرباً أمام
أعين المشاهدين، ويقذفون باعضائه فى الهواء، فتتساقط مكونة الولد كاملاً
على قيد الحياة — فإن هذا هو ما يفعل رجال السياسة عندنا تقريباً، إذ بعد أن
يمزقوا الهيكل الاجتماعى بشعوذة تليق بالأسواق، يجمعون الأجزاء بطريقة
لا يعلمها أحد^(١٦).

ويرجع هذا الخطأ إلى عدم تكوين أفكار مضبوطة عن السلطة
السياسية، وأعتبر ما يصدر عن هذه السلطة اجزاء منها، ومن ثم اعتبر مثلاً
أن إعلان الحرب وعقد السلم من اعمال السيادة، بيد أن الأمر ليس كذلك،
حيث أن كلا من هذين العملين ليس قانوناً، بل هو مجرد تطبيق للقانون.

وإذا امعنا النظر بنفس الطريقة في التقسيمات الأخرى سنجد أن المرء يخطئ في كل مرة يظن فيها ان السيادة مجزأة، وأن الحقوق التي يأخذها المرء على أنها اجزاء من هذه السيادة حقوق جميعها تابعة للسيادة^(١٧).

لقد كان روسو ، يحرص على التشهير بهذا الغموض الذي كان يساعد الملوك ضد حقوق الشعب.

وبناء على ما تقدم فإن روسو قد انتقد مبدأ فصل السلطات، ومن ثم فلا يمكن توزيع السيادة بين هيئات مختلفة، وعنده أن مظهر السيادة الوحيد يتركز في السلطة التشريعية، وهذه السلطة يجب ان يباشرها الشعب وحده^(١٨).

ويستتبع ذلك أن تصبح السلطة التنفيذية مجرد أداة للسهر على تنفيذ القوانين التي تعد تعبيراً عن الإرادة العامة.

حقيقة إن وجود السلطة التنفيذية يقتضى أن يتخصص بعض الحكام في تأدية وظيفة هذه السلطة. بيد أن هذا التخصص لا يعدو أن يكون تقسيماً للعمل وفصلاً بين الوظائف، ولكنه لا يعنى فصلاً بين السلطات من شأنه أن يضع السلطة التنفيذية على قدم المساواة والسلطة التشريعية^(١٩). بالإضافة إلى أن مبدأ الفصل بين السلطات يؤدي إلى تعدد الهيئات العامة في الدولة التي يتخصص كل واحد فيها في ممارسة جانب بعينه من الجوانب المختلفة التي تتحلل إليها فكرة السيادة^(٢٠).

٣- السيادة مطلقة:

يبدأ روسو في الفصل الرابع من الكتاب الثاني من العقد وعنوانه "في حدود السلطة السيادية" بالتركيز على الطابع المطلق لهذه السلطة، ثم ينتهي بفرض الحدود التي لا يمكن لها تجاوزها، والتي يسميها: "بالاتفاقيات العامة".

يقول روسو: "إذا كانت الدولة أو المدينة السياسية مجرد شخص معنوي تقوم حياته على اتحاد أعضائه، وإذا كان أهم واجباتها هو المحافظة على سلامتها، فإنه يجب أن تكون لديها قوة إكراه عامة يستطيع بواسطتها توجيه كل جزء من أجزائها بما يتفق ومصصلحة المجموع.

فكما تعطى الطبيعة كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه، كذلك يعطى الميثاق الاجتماعي للجسد السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه^(٧١).

وهذه السلطة، التي توجهها الإرادة العامة، تسمى بالضبط سيادة، وهذه السيادة مقدسة وذات حرمة لا يمكن انتهاكها^(٧٢).

وهي مطلقة لأنه لا توجد فوق سيادة الأمة سلطة بشرية أخرى أعلى منها، وأن حقوق الأمة وامتيازاتها لا تتحدد في الدستور وتقتصر عليه، كما أنها لا تنتقد به^(٧٣).

أما كون السيادة مقيدة فيراد بذلك أنها لا تمارس بصفة شخصية، ولا توجه ضد فرد معين، وإنما تستخدم للصالح العام ولخير الجميع، فههدف السيادة يقيد استخدامها، ويحكم توجيهها بحيث لا تحيد عن طريق المصلحة العامة، أي مصلحة الأمة كوحدة^(٧٤).

فما تقوم به السلطة صاحبة السيادة من أفعال إنما يعتمد أساساً على اتفاق قد تم إبرامه بين المجتمع ككل وبين كل فرد من أفرادها، ويتسم هذا الاتفاق بالصفات الآتية:

١- أنه عادل: Just، لأنه مشترك بين الجميع نصوصه من نصوص العقد الاجتماعي.

٢- أنه مفيد: Useful، لأنه يراعى مصلحة جميع أعضاء المجتمع، وليس له هدف سوى تحقيق الفائدة المشتركة لكل الأفراد.

٣- أنه دائم: Permanent، لأنه يمثل قوة المجتمع والسلطة العليا فيه، ويدوم بدوام المجتمع.

٤- أنه وطيد الأركان: لأنه كلا من القوة العامة والسلطة العليا تضمنانه (٧٥).

إن روسو يؤكد على أن كل إنسان يحتفظ بموجب هذا الاتفاق بالقدرة على التصرف بشكل تام بما ترك له من أمواله وحرية.

إن هذا الاتفاق هو اتفاق شرعي، والسيادة التي يعبر عنها هذا الاتفاق هي سيادة شرعية أيضاً، إنها سيادة لا تربط المتعاقدين من الأدنى إلى الأعلى، لأنه اتفاق أبرمه الجسم السياسي مع كل واحد من أعضائه، وطالم أن الرعايا لا يخضعون إلا له، فإنهم لا يطيعون أى شخص وإنما يطيعون فقط إرادتهم الخاصة. إن قاعدة المساواة التي تتضمن قاعدة المقابلة بالمثل، تريد أن تجبرهم جميعاً على حد سواء، وتحاببهم جميعاً على حد سواء^(٧٦). صحيح أن كل واحد منهم تنازل، بموجب الميثاق الاجتماعي، عن الجزء الذي يعتبر استعماله مهما للجماعة، لكنه لم يتنازل إلا عن هذا الجزء فقط. ويرى روسو أن السيد وحده هو الذي يقرر مدى أهمية هذا الجزء للجماعة^(٧٧).

ولكن ما هو الضمان الذي يمنع السلطة المطلقة من الغرق فى الاستبداد، ويمنع دولة الشعب من التحول إلى لوفياتان؟

الجواب: ان السيد باعتباره ما يجب أن يكون، لابد أن يكون أميناً لقانون العقل، ولذا لا يمكنه أن يكبل الرعايا بأى قيد غير نافع للجماعة. انه لا يستطيع حتى أن يريد ذلك. إن هذا ينجم بالضرورة عن طبيعته، وعن ماهيته. وينجم عن ذلك أيضاً أنه لا يحق له مطلقاً أن يتقل على أحد الرعايا أكثر من الآخر^(٧٨).

فلو كان هذا السيد فرداً حقيقياً، فرداً عادياً، بدل أن يكون جسماً معنوياً وجماعياً، ولو كان باستطاعة أعماله أن تكون شيئاً آخر غير كونها إعمالاً للإرادة العامة، وقوانين، فانه سيكون من المعقول بشكل بديهى أن يسئ استعمال سلطته المطلقة.

حينئذ يجب أن تعين له حدود دستورية صارمة، لكن ما يصلح بالنسبة لسيادة غير شرعية يفقد كل معنى تجاه السيد الوحيد الشرعى لذى يعترف به روسو.

أن الشعب كجسم، أى تجمع الناس الأحرار المتساوين فى الحقوق، الذى تحركه وترشده الإرادة العامة لا يمكن أن يضل، أن هذا السيد، حسب كتاب "العقد" طيب من حيث ماهيته، إنه لن يسئ أبداً استعمال سلطته المطلقة^(٧٩).

فصاحب السيادة إذن ذو سلطة مطلقة، ومع ذلك فقد انتقلت إليه كل حقوق الأفراد وحررياتهم الطبيعية ليمنحهم — عوضاً عنها — حقوقاً مدنية

يُميزها - عند روسو - أنها أصبحت حقوقاً حقيقية بحكم ما تتمتع به من حماية السلطة العامة^(٨٠).

إن حياة الأفراد نفسها، التي يكرسونها للدولة تصبح في حماية الدولة دائماً، وإذا تعرضوا للخطر دفاعاً عنها، فهم يفعلون ذلك دفاعاً عن أنفسهم، وما من فرد فيهم يكون مضطراً إلى القتال في سبيل الدفاع عن نفسه، أليس من الأفضل لضمان سلامتنا أن نتعرض لبعض المخاطر دفاعاً عن أنفسنا لو فقدنا نعمة هذه السلامة^(٨١).

٤- السيادة غير قابلة للتملك بمضى المدة Imprescriptible، وإنما هي دائمة خالدة مركزة ومستقرة في الشعب، فإذا ما استطاعت شخصية من الشخصيات أو هيئة من الهيئات أن تفرض سلطانها مدة ما مهما طالت، فإنها لا تستطيع رغم ذلك أن تدعى شرعية سلطتها أو شرعية سيادتها، فاغتصاب السيادة يستمر بوصف بأنه اغتصاب مهما طال عليه الأمد، ولا يمكن أن يتغير بمضى الزمن إلى وضع شرعي^(٨٢).

وقد نصت دساتير عصر الثورة الفرنسية على هذه الخاصية، ويذكر الدكتور عبد الحميد متولى أن مبررات هذا النص تتلخص في أمرين:

الأول: هو رد فعل ضد آراء بعض الكتاب الذين كانوا يصرحون بأن السيادة وإن كانت في الأصل ملكاً للشعب، إلا أن ملوك فرنسا قد تملكوها بعد ذلك بمضى المدة.

والثاني: أن مبدأ قابلية الدومين^(٨٣) الملكي للتملك بمضى المدة، كان من المبادئ السائدة في العهد الملكي القديم. ولقد كان الدومين الملكي يشمل — كما نكر الباحث — حقوق السلطان، أي الحقوق المتعلقة بمزاولة شؤون الحكم. وحينما انتزع رجال الثورة السيادة من الملك ونقلوها إلى الأمة، نقلوها بخصائصها التي كانت عليها، ومن تلك الخصائص عدم قابلية السيادة للتملك بمضى المدة^(٨٣).

رابعاً: الإرادة العامة والقانون:

يتمتع القانون بمكانة خاصة عند روسو تذكرنا بمكانة السلطة التشريعية عند لوك، وترجع أهمية القانون إلى ما يضعه من قواعد عامة، تملك أن تؤثر في حقوق الأفراد وحررياتهم، فسيادة الشعب إنما تزاول من خلال هذا القانون^(٨٤).

ولكن ما معنى القانون عند روسو؟

يقول روسو: "عندما يضع الشعب كله قواعد تطبق على الشعب كله، فإنه إنما يتعامل مع نفسه، وتكون العلاقة الناجمة عن ذلك علاقة بين الكل من جهة والكل أيضاً من جهة أخرى بلا أية تجزئة للكل. وهكذا فإن ما تتعلق به القواعد الموضوعية يكون عاماً مثل الإرادة العامة التي وضعتها وهذا هو ما أسميه قانوناً"^(٨٥).

ويرى روسو أن هدف القانون عام دائماً، أي أن القانون يتناول الرعايا في مجموعهم، كما أنه يتناول التصرفات مجردة، ولا ينظر أبداً إلى

^(٨٣) كان يقصد بالدومين حقوق الملك المتصلة بمزاولة السلطة Droits regaliens كحق القضاء والحقوق الضريبية، ذلك بالإضافة إلى الأراضي وما يتصل بها من غابات وأشجار.
- عبد الحميد متولى، المنفصل في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص ٣١٩.

شخص بوصفه فرداً، ولا إلى تصرف معين بذاته، وإلا فقد قوته ولم يعد قانوناً^(٨٦).

ومؤدى هذه النظرة، أنه من المتعين أن يتسم القانون بالعمومية من حيث مصدره ومن حيث محله. ويكون القانون عاماً من حيث مصدره حينما يريده جميع المواطنين، ويكون عاماً من حيث محله حينما ينطبق على الكافة دون تمييزاً أو مفاضلة أو استثناء بينهم^(٨٧).

ويرى روبرت وولف أن هذه العمومية يترتب عليها نتيجتان أساسيتان. تحصل الأولى من أنه لا قيام لسلطة الشعب إلا بالديمقراطية المباشرة، ذلك أن تنازل المواطن عن حقه في التشريع أو رفضه يرادف تصرف المواطن في إرادته المستقلة، وذلك أمر غير جائز ديمقراطياً فالديمقراطية هي أساساً الممارسة المباشرة لسلطة الحكم من جانب المواطنين.

وتتحصل النتيجة الثانية من أن سلطة الشعب تتطلب الموافقة الاجتماعية للمواطنين وليس أغلبيتهم، وهذا الشرط يكفل وحده احترام استقلال الجميع فكل سيطرة تناقض الديمقراطية ولو كانت سيطرة الأغلبية على الأقلية. فمن حق الأقلية أن تتمتع بالاستقلال أسوة بالأغلبية، ولا يسوغ أن تخضع إلا للقوانين التي وافقت عليها، فالديمقراطية تعنى الحرية والمساواة، وهما نقيضان للإكراه، حتى ولو وقع هذا الإكراه على مواطن واحد، واحترام شرط الاجماع هو الذى يحقق الانسجام بين واجب الاستقلال ومقتضيات السلطة^(٨٨).

ومن ثم يؤكد روسو أن القانون يجب ألا يصدر عن حكومة تفرض إرادتها على المحكومين، لأن مثل هذا القانون يكون وسيلة للإكراه ومظهراً لهيمنة الحكام على المحكومين^(٨٩).

كذلك فإن إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الإنسان هو المعضلة الكبرى فى السياسة، ان روسو كان يشبها بمعضلة تربيع الدائرة فى الهندسة^(١٠).

وعلى أساس هذه الفكرة يتضح أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عن من له الحق فى إصدار القوانين، حيث أنها من أعمال الإرادة العامة، أو ما إذا كان الأمير فوق القانون، لأن الأمير عضو فى الدولة، أو ما إذا كان من الممكن أن يكون القانون ظالماً، لأنه ما من إنسان يكون ظالماً لنفسه.

وقد أعلن روسو - فى نفس هذا الفصل الخاص بالقانون - أنه يطلق اسم "جمهورية"^(١١) على كل دولة يحكمها القانون أياً كانت صورة الحكم فيها لأنه عندئذ فقط تكون المصلحة العامة هى التى تحكم^(١٢).

وينادى روسو بحق الشعب فى التشريع حتى لو كان من أعضائه من هم غير قادرين على ذلك، فيقول: "ان الشعب الذى عليه أن يخضع للقوانين يجب أن يكون هو مشرعها، ولا حق لغير هؤلاء الذين يكونون المجتمع فى وضع شروطه"^(١٣).

ويتفق روسو هنا مع لوك فى القول بوضع السلطة التشريعية فى يد الشعب، ولكن لوك يختلف عنه فى القول بأن التشريع يتم عن طريق ممثلين ينتخبهم الشعب.

^(١٠) يؤكد روسو أنه لا يقصد بهذه الكلمة صورة الحكم الاستقرائية أو الديمقراطية فحسب ولكنه يقصد كل حكم يخضع للقانون الصادر عن إرادة اعامه.
- لوك ، هوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ١١٩.

ولكن كيف يشرع الشعب؟ وكيف يحدد القوانين؟ هل يتم ذلك باتفاق عام أم بوحى مفاجئ؟ وهل للجسد السياسى جهاز خاص يعبر عن إرادته؟ وما الذى يكفل له بعد النظر الذى يتطلبه سن القوانين؟ أو كيف يسن القوانين عندما تدعو الحاجة إليها؟ وكيف يتسنى للجماهير العمياء التى لا تعرف ماذا تريد فى كثير من الأحيان أن تقوم بنفسها بهذا العمل الضخم العسير من وضع نظام تشريعى؟

يقول روسو: أن الشعب يريد الخير دائماً من تلقاء ذاته، ولكنه لا يعرفه دائماً من تلقاء نفسه، والإرادة العامة دائماً مصيبة، ولكن الحكم الذى يوجهها لا يكون عادة مستثيراً. ولذا يجب العمل — دائماً — على جعله يرى الأشياء على حقيقتها، وأحياناً كما يجب أن تكون، وإرشاده إلى السبيل الصحيح لما يبحث عنه، وحمايته ضد إغراء الإرادات الخاصة، وتقريب الأزمنة والأمكنة إلى ذهنه، وتعليمه أن يوازن بين المزlia الحالية الواضحة والأخطار البعيدة الخفية.. ومن هنا كانت الحاجة إلى المشرع^(١٣).

مشرع بالمعنى القديم، مثل سولون، وبالنسبة لليهود مثل موسى، وبالنسبة لجينيف مثل كالفن فى العصور الحديثة، إنه فرد استثنائى ملهم بشكل حقيقى، وله نفس كبيرة تضطلع بأكثر المهام مهابة وصعوبة، مهمة تأسيس شعب، أى إعطائه نظام التشريع، المدعو لتنظيم حياته الجماعية لمستقبل بعيد، وفى نفس الوقت، الأخلاق والعادات، والرأى، وكل ما يحفظ شعباً ما وفقاً لروح مؤسسته، ويحل بشكل غير ملموس قوة العادة محل قوة السلطة^(١٤).

ويعتبر روسو أن ظهور مشرع كبير هو أمر نادر بخلاف ظهور أمير كبير، لأن الأول يقترح النموذج الذى ليس على الآخر إلا اتباعه، انه يخترع الآلة التى ليس على الآخر إلا أن يسيرها.

ان مهمة سن القوانين للبشر، والتجرو على الشروع فى تأسيس شعب، هو مهمة لا نظير لها، انها تتطلب صفات متنوعة، وتقريباً متناقضة، ان روسو الذى يشعر بأن لديه - فعلاً - هذه الموهبة يصيح قائلاً "بأنه يجب أن يكون هناك آلهة من أجل سن القوانين للبشر"^(١٥).

يقول روسو "ان تأسيس شعب ليس بشئ أقل من تغيير للطبيعة البشرية، وتحويل للفرد الذى يشكل بحد ذاته كلاً متكاملًا ومنعزلاً، إلى جزء من كل كبير يتلقى منه هذا الفرد، بشكل ما حياته ووجوده، وتبديل لتكوين الإنسان من أجل تقويته. ان من الواجب بكلمة واحدة، أن تنتزع من الإنسان قواه الخاصة، من أجل عطائه القوى التى هى غريبة عنه، والتى لا يستطيع أن يستعملها دون معونة الآخرين"^(١٦).

وكما قضى على هذه القوى وتلاشت كانت القوى التى يكتسبها أشد وأدوم، وكان النظام أيضاً أمتن وأكمل، بحيث أن كل مواطن لا يكون شيئاً ولا يستطيع شيئاً إلا مع الآخرين، وأن القوة التى يكتسبها الجميع تكون إما مساوية لمجموع القوى الطبيعية لجميع الأفراد وإما أكثر منها، وعندئذ يمكننا القول بأن المشرع قد بلغ منتهى ما يستطيع أن يصل إليه من كمال"^(١٧).

بعد البرهان على ضرورة المشرع، ذلك الشخص الاستثنائى بعبريته، يبقى ن نفهم جيداً أنه استثنائى أيضاً بعمله - كما يقول روسو - ولكنه رغم ذلك، ليس سيداً ولا حاكماً، لأنه لا يقود البشر، انه لا يقود إلا القوانين. انه يؤسس الدولة، لكنه لا يشكل فقط جزءاً من الدستور. انه يصيغ القوانين لكنه لا يعطيها قوة تنفيذية"^(١٨).

^(١٥) ويرى روسو أن القانون يستطيع أن يقرر امتيازات، ولكنه لا يستطيع أن يمنحها إلى شخص معين، وللقانون أن ينشئ طبقات متعددة بين المواطنين، وأن يحدد الصفات التى ينتمى على أساسها الأفراد لكل -

إن الشعب وحده هو السيد، وهو الذى يمتلك الحق التشريعى، وهو حق لا يمكن نقله للغير، انه حق التعبير عن الإرادة العامة، إن الإرادة العامة وحدها تستطيع إجبار الأفراد، إننا لا يمكن أبداً أن نتأكد من أن أى إرادة خاصة - حتى ولو كانت إرادة المشرع - متفقة مع الإرادة العامة إلا بعد إخضاعها للتصويت الحر للشعب^(٩٨).

ويؤكد روسو على أن أكبر مشرع وأحكم مؤسس لا يعطى للشعب القوانين التى يريد، إن صيغة قوانين جيدة فى حد ذاتها لا تكفى، انه يجب أيضاً أن نتفحص ما إذا كان الشعب المعدة له هذه القوانين جديراً بتحملها، مثلما يسير المهندس غور الأرض ليرى ان كان بإمكانها تحمل وزن البناء الكبير المزمع إقامته، إن المسألة هنا ليست مسألة حق أو مبدأ، وإنما هى مسألة "ملاءمة" مسألة تتعلق بالشروط الملموسة للزمان والمكان^(٩٩).

إن على المشرع أن يلتقط فترة النضج - التى من الصعب معرفتها، والتى سيفشل العمل فيما لو التقطت قبل الأوان - كما أن من المهم أن تأخذ فى الحسبان: المدى أو المساحة التى يجب أن يكون لها حدود^(١٠٠).

إن الدولة يجب ألا تكون كبيرة جداً، لكى يكون من الممكن أن تحكم جيداً، ولا صغيرة جداً لكى تستطيع أن تصون نفسها بنفسها. إن إيجاد النسبة الأكثر ملاءمة لحفظ الدولة ليست الموهبة الأقل للسياسى، ولنصف أنه يجب

= طبقة، ولكنه لا يستطيع أن يعين هؤلاء أو أولئك بعينهم ليحلوا فى طبقة ما، ويستطيع أن يقرر أن صورة الحكم ملكية وراثية، ولكنه لا يستطيع أن يحدد ملكاً أو يعين أسرة ملكية.

- Ibid., 425.

تجنب تأسيس شعب أثناء العواصف، وعدم صنعه إلا فى فترة الرخاء والسلام، حيث يكون أكثر سهولة، وأقل قدرة على المقاومة^(١٠١).

ولكن من هو إذن الشعب الجدير بالتشريع؟

إن روسو يرى أنه من الصعوبة تجميع مثل هذا العدد من شروط النجاح، لهذا يقول أن القليل من الدول، مؤسسة تأسيساً جيداً، مع أنه يرى أن جزيرة كورسيكا - فى أوروبا - تستحق أن يقوم رجل حكيم بتعليم شعبها كيف يحافظ عليها، بعد أن استعاد هذا الشعب حريته من الجنوبيين. ويضيف روسو: "لدى بعض الحدس بأن هذه الجزيرة ستدهش أوروبا يوماً ما"^(١٠٢).

خامساً: الحرية والمساواة

يقول روسو : "إذا بحثنا عما يتكون منه بالضبط أكبر قدر من لخير للجميع، وما ينبغى أن يكون هدف كل نظام تشريعى، سنجد أنه يتلخص فى شيئين رئيسيين هما: الحرية والمساواة.

الحرية لأن كل تبعية خاصة هى قدر من القوة ينقص من جسد الدولة، والمساواة لأنه لا بقاء للحرية بدونها^(١٠٣).

فروسو يرى أن الهدف الذى تسعى إليه الدولة، هو المحافظة على الحرية والمساواة لمواطنيها، ويستحيل وجود الأولى فى غياب الثانية، وليس أدل على اعتزاز روسو بالحرية وإيمانه بها من قوله فى بداية "العقد الاجتماعى": "لقد ولد الإنسان حراً، وهو فى كل مكان مكبل بالأغلال، فرجل واحد يظن نفسه سيداً للآخرين، ولكنه يظل أشد عبودية منهم، كيف حدث هذا التغيير^(١٠٤)؟

والحرية التي يعنيها روسو حرية معنوية أخلاقية، تتمثل أساساً فى طاعة القانون، الذى شارك المواطنون أنفسهم فى سنه، والفرد ليس حراً إلا فى نطاق المجتمع السياسى، والإنسان يمتلك حريته بإطاعة القوانين، "فالشعب الحر يطيع ولكنه لا يسترق، له رؤساء، وليس له أسياء، يطيع القوانين، ولكنه لا يطيع إلا القوانين، وهو بقوة القوانين لا يطيع البشر" (١٠٥).

وروسو هنا لم يتناقض مع نفسه حينما دافع عن الحرية التى دعا إلى التنازل عنها عند توقيع العقد، ذلك أن الفرد سيظل محتفظاً بحريته كما كان من قبل ولن يفقدها، ولكن كل ما فى الأمر سيعدل من طريقة استخدامه لها، بحيث ستكون هناك طرق جديدة فى استخدام الإنسان لحريته تتلاءم مع وضعه الجديد كعضو فى مجتمع سياسى متحضر (١٠٦).

ويقول روسو الحرية فى صيغة بلاغية بقوله: "بينما يفر الفرس غير المروض، ويضرب الأرض برجله حينما يرى اللجام يقترب من فمه، يحتمل الفرس المروض، بصبر السوط والمهراز، كذلك يعصى عنق الإنسان غير المتحضر النير الذى يحنى له الإنسان المتحضر عنقه فى غير تذر، فيفضل الأول الحرية الأشد مشقة على الخضوع الأكثر راحة. لا تستطيع إذن أن تحكم على مؤهلات الإنسان الطبيعية للحرية أو للاستبعاد استناداً الى تحطاط الشعوب المستبعدة، بل بالأحرى، استناداً إلى الكفاح المستميت الذى خاضت غماره جميع الشعوب الحرة نوداً عن حريتها، أعرف .. جيداً أن الشعوب المستبعدة تميل إلى مديح السلام والأمان اللذين تتمتع بهما فى قيودها، ولكن حينما أرى تلك الشعوب التى تضحى باللذات وبالراحة وبالأموال، وبالحياة نفسها فى سبيل الحفاظ على هذه الحرية المعبودة التى يحتقرها أولئك الذين أضاعوها.. حينئذ أعلم أن العبيد غير جديرين بالتكلم عن الحرية" (١٠٧).

وعلى ذلك فإن الحرية فى نظر روسو تختلف عنها فى فكر لوك،
فبينما يربط لوك الحرية بالملكية، يقرنها روسو بالمساواة

والمساواة عند روسو — أيضاً — مساواة أخلاقية معنوية، فمن
واجبات الدولة أن تنتشر روح المساواة بين مواطنيها، ولكن لا يجب أن نفهم
بمدرك للمساواة أن درجات المقدره والثراء يجب أن تكون متساوية، بين
سائر المواطنين. بل أن تكون المقدره خالية من العنف، وألا تمارس إلا
بحسب للدرجة، وبموجب القوانين، وألا يخول الغنى صاحب القدره على
شراء الآخرين، ولا يجبر الفقر صاحبه على بيع نفسه إلى الآخرين: ليخفف
القوى من غلوائه، والغنى من جشعه، والضعيف من حقه، والفقير من
حسده^(١٠٨).

وإيماناً منه بأن المساواة، فى جانب من جوانبها، لها علاقة مباشرة
بالملكية الخاصة، وأن هذه الأخيرة صورة من صور سيطرة الإنسان على
الإنسان، فإنه يرى وجوب وضعها — الملكية الخاصة — تحت رقابة الإرادة
العامة، لتي يجب أن تجعلها دوماً محدودة ومحصورة إلى أقصى حد^(١٠٩).

غير أننا نسارع فنسجل أن روسو لم يفكر إطلاقاً فى إقامة مجتمع
مبنى على المساواة المطلقة، بل مساواة نسبية، قصد بها إزالة الجور وتخفيف
الفوارق التى تباعد بين الأكثر فقراً والأكثر غنى.

فلقد كتب فى العقد الاجتماعى: "أتريدون أن تعطوا لدولة التماسك؟
قربوا بين الدرجات القصوى ما أمكنكم ذلك، لا تقبلوا وجود الأثرياء الكبار،
ولا المعونين، لأن الحاليتين مضرتان بالخير العام"^(١١٠).

وقد قرر روسو أن تبادل الحرية العامة يتم بين الأغنياء والفقراء دائماً: الأثريون يأخذون - يشترون - والآخرين يبيعون، ولكن روسو يعرف تماماً أنه من الصعب الوقوف عند هذا الحد، فهو لا يجهل أن المساواة ستكون بذلك واهية ومهددة، ولذلك يعتمد على المشرع لكي يواجه الأمر الواقع "ولأن قوة الأشياء، تنزع دائماً إلى الإخلال بالمساواة، فإن قوة التشريع يجب أن تعمل على الاحتفاظ بها"^(١١١).

من هنا يربط روسو بين المساواة وبين تشريع القانون - التي هي من أهم وظائف الإرادة العامة - وذلك لأن الناس جميعاً يجب أن يشتركوا في عملية التشريع، لا فرق بين غني وفقير ولا بين قوى وضعيف، فالشعب كله يجب أن يشارك في تشريع القانون ولكن بشرط توفر الصفات التي حددها روسو في المواطن الذي يكون مؤهلاً للاشتراك في عملية التشريع^(١١٢).

سادساً: الإرادة العامة والحكومة:

يفرق روسو بين السيادة والحكومة، فالأولى تكمن في الشعب، أما الأخرى فهي وكيل مؤقت عنه، وعليه أن يمارس سلطاته عليها بكل أجهزتها.

فكل فعل حر - كما يقول روسو - له سببان يجتمعان لإنتاجه: أحدهما معنوي، وهو الإرادة التي تحدد الفعل، والآخر مادي، وهو القوة التي تنفذه، فحينما أسير نحو هدف ما، يجب أولاً أن أريد الذهاب إليه، وثانياً أن أستطيع قدامى أن تحملني إليه.

والجسد السياسي تحركه نفس البواعث: الإرادة والقوة الأولى تدعى السلطة التشريعية، والثانية تدعى السلطة التنفيذية^(١١٣).

والسلطة التشريعية - كما سبق القول - لا تكون إلا من حق الشعب^(٩)، ومن حق الشعب وحده، الذي يجب أن يشكل جمعية عامة من كل المواطنين لهذا الغرض، بمعنى أنها بالتحديد لا يمكن أن تفوض سلطاتها لأحد، ومن مهامها وضع الدستور، وسن القوانين بصفة عامة، كذلك عليها أن تعين جهازاً تنفيذياً هو الحكومة، أى أن للهيئة التشريعية مهمتان لا تتفصمان: سن القوانين والحفاظ عليها، ثم الإشراف على السلطة التنفيذية^(١١٤).

أما السلطة التنفيذية أو الحكومة فينحصر دورها فى وضع قرارات الإرادة العامة موضع التنفيذ، ومن المؤكد أنه ليس لها أن تشارك فى أعمال السيادة، فهى مجرد هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة، وصيانة الحريات المدنية، والممتلكات، ولا سلطان لها، إذ السلطان الوحيد فى المجتمع للشعب وحده، وهى مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التى تسنها الدولة^(١١٥).

إن تنفيذ القوانين، وهو العمل ذو الموضوع العام، والتعبير عن الإرادة العامة للسيد - أى للشعب كجسم - لا يمكن أن يتم من خلال أعمال خاصة تستهدف مواضيع خاصة. وهذه الأعمال لا يمكن أن تصدر إلا من الإرادة الخاصة لجسم خاص ومحدود العدد يعطيه روسو هذا التعريف "هو جسم متوسط قائم بين الرعايا والسيد من أجل اتصالهما المتبادل، ومكلف بتنفيذ القوانين"^(١١٦).

(٩) احتل موضوع "شعب" أربعة فصول من الكتاب الثانى من العقد الاجتماعى وهى الفصول من السابع إلى العاشر، وعناوينها على التوالى: "فى الشرع" ص: ٨٢ - ٦٨، "فى الشعب" ص: ٨٧ - ٨٩، "فى الشعب" - تابع" ص: ٩٠-٩٢، "فى الشعب تابع" ص: ٩٣ - ٩٦.

تلك هي الحكومة، كما فهمها روسو، أو كما يريد أن يفهمها — على الأقل في أغلب الأحيان — وهو يعطى لهذا الاسم معنى ضيق، في حين أنه قبل كتاب العقد كان يعطى له معنى ما زال صالحاً منذ ذلك الحين^(١١٧).

وأعضاء هذه الهيئة يطلق عليهم الموظفون أو الملوك، أى الحكام، وتحمل الهيئة كلها اسم الأمير. ومن هنا كان أولئك الذين يذهبون إلى أن التصرف الذى يخضع بمقتضاه الشعب للرؤساء ليس عقداً، على حق إلى حد بعيد — فهو ليس سوى تكليف، أو وظيفة يقوم بمقتضاها مجرد موظفين من موظفى معقد السيادة بممارسة السلطات التى يأتهم عليها، وهم يمارسونها باسمه، وهو يستطيع تقييدها وتعديلها واستردادها.

يقول روسو: قد تحاول الحكومة الاستيلاء على السلطة من الشعب، وفى هذه الحالة يجد المواطن نفسه غير ملتزم بطاعتها^(١١٨).

إن المسألة بالنسبة للحكام ليست فى أن يتعاقدا، وإنما فى أن يطيعوا انهم لا يقومون، فى تحملهم لأعباء الوظائف التى تفرضها عليهم الدولة، بشئ أكثر من الوفاء بواجباتهم كمواطنين، وليس لهم بأى شكل الحق فى المناقشة فى الشروط.

ولكن ما هى إذن مؤسسة الحكومة هذه التى ليست عقداً؟ يقول روسو: إنها عبارة عن عمل معقد جداً مؤلف من عملين آخرين، الأول: عبارة عن قانون يقيم جسم حكومة بهذا الشكل أو ذلك، والثانى: عبارة عن عمل خاص يقوم الشعب بواسطته بتسمية الرؤساء الذين سيكلفون بأعباء الحكومة القائمة^(١١٩).

ولكن - أيضاً - إذا كان الناس يعيشون في سلام فما الذي يدعوهم إلى إقامة الحكومة؟ يجيب روسو على ذلك بقوله: "إن الناس جميعاً ليسوا على مستوى واحد من العقل بحيث يتيح لهم العيش في سلام، فقد يكون هناك من يراعى مصلحته الخاصة مضحياً بالمصلحة العامة، كما أنه بدون هذه الحكومة سوف ينتشر الظلم لأن كل فرد سيستخدم سلطته لأنه لن يكون خاضعاً لأى قانون، لأنه لا يمكن أن يقال أن جميع الأفراد سوف يكونون موافقين على جميع القوانين، و أنها من اختيارهم، فالمجرمون مثلاً لا يوافقون على القوانين التي تنزل بهم أشد العقوبات نتيجة لما أترفوه من جرائم، ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى وجود حكومة لضبط المجتمع وتنظيم شئونه"^(١٢٠).

ويرى روسو أنه من الممكن تمييز ثلاث إرادات للحاكم، الأولى: تلك الإرادة الفردية التي تركز على رغباته الشخصية، والثانية: الإرادة المتصلة بأعمال الحاكم، وهي تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة، والثالثة: إرادة المجمع ككل التي تتجلى بأروع صورها في الإرادة العامة"^(١٢١).

وهذه الإرادة تهدف إلى تحقيق الخير للمجتمع كله من ناحية، وتهدف إلى تحقيق الخير لكل عضو من أعضاء الحكومة على أنهم يمثلون جزءاً من المجتمع من ناحية أخرى"^(١٢٢).

ويرى روسو أن الإرادة الأولى تغلبت على الإرادة العامة في حالة المجتمع الطبيعي الأول، ولكن هذه الإرادة الأخيرة تتغلب على الإرادة الفردية في حالة المجتمع المنحضر"^(١٢٣).

ولا يمانع روسو في إعطاء الحكومة سلطات أوسع من السلطات التي يسمح بها لوك. وذلك لتقته أن الشعب يعرض رقابته عليها، إذا ما أساعت استعمال السلطة^(١٢١).

أشكال الحكومات:

على الرغم من كل هذه المبادئ التي وضعها روسو، فإنه لا يرى مانعاً من أن يكون هناك أنواع عدة من الحكومات، وهو أمر أربك المحللين لأنه يتناقض مع القول بحصر السيادة في الشعب، وهو أمر تنبه إليه روسو فقال:

يجب قراءة هذه المقاطع بانتباه كلي، وأنتى لن أكون واضحاً أمام من لم يكن متنبهاً إذ يجب علينا أن نتذكر أن بناء الدولة من جهة وتشكيل الحكومة من جهة أخرى هما أمران متميزان تماماً وأنتى لم أخلط بينهما مطلقاً^(١٢٥).

ولا يبدو أمر التمييز بين الدولة والحكومة جديداً، فقد قال به بودان^(١٢٦) من قبل معتبراً أن السيادة هي القدرة على إيجاد القوانين، فسى حين أن الحكومة هي التي تطبق هذه القوانين^(١٢٧).

وقد وافق روسو على التقسيم القديم للحكومات، ورأى أنها لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة الموناركية والأرستقراطية، والديمقراطية، وأصاف إليها شكلاً رابعاً هو الحكومة المختلطة^(١٢٨).

^(١٢١) توماس هوبس، *السياسة المدنية*، لندن، ١٦٥٣ - ١٥٩٦ م.

ويرى روسو أنه ليس هناك نظام أفضل من الآخر بصورة مطلقة. بل هناك نسبية، لأن شكل الحكم مرهون ومتعلق بالأوضاع المحلية، وأنه من الخطأ فرض شكل معين منها فى كل مكان، فقد تتحول أفضلها — أو ما يعتبره كذلك — فى ظروف معينة، إلى الأسوأ عندما تتغير الظروف^(١٢٨).

وتكتسب الدولة شرعيتها — فى رأى روسو — عندما يمارس الشعب برمته — وهو صاحب السيادة — السلطة التشريعية، وبالتالي تكتسب كل حكومة شرعيتها عندما لا تتنافس صاحب السيادة فى سلطاته، بل تبقى أداة فى يده لتنفيذ إرادته.

ويبين روسو أن الحكومة الديمقراطية توائم الدول الصغيرة، والأرستقراطية توائم الدول المتوسطة، والموناركية توائم الدول الكبيرة، وذلك على النحو التالى:

الديمقراطية:

من المعروف أن الديمقراطية تعنى شكل الحكم الذى يتولى فيه الشعب كجسم ليس فقط التصويت على القوانين، وإنما يقرر التدابير الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها.

إن السلطة التنفيذية تلحق هنا بالسلطة التشريعية، وهذا يعنى إندماج السلطات أى النظام المتكامل الذى يقوم فيه العدد الأكبر بكل شئ: بالأعمال الخاصة والأعمال العامة^(١٢٩).

ومن الواضح أن روسو يفضل هذا الشكل، ويقول أنه أكمل أشكال الحكومات، بشرط ألا يوجد فيه أى نوع من الطغيان الذى لا أساس له من العقد الاجتماعى ولا من القانون^(١٣٠).

ولكى تتحقق الديمقراطية يحدد روسو بعض المتطلبات التي تقتضيها قيام هذه الحكومة والممثلة في: إقليم صغير يسهل فيه اجتماع الشعب، ومواطنون يعرف كل واحد منهم الآخر، وبساطة الأخلاق والمساواة بين الطبقات في الثروات، وقلة من الترف أو لا ترف على الإطلاق.

كذلك يجب أن يتحلى هؤلاء المواطنون بالفضيلة والشجاعة، ومن ثم ينتهى روسو إلى القول بأن هذا النظام يمكن أن يسود فقط لو كان هناك شعب من الآلهة^(١٣١).

ومن المعروف أن روسو كان يكره وسيلة التمثيل الديمقراطية — كما سبق وذكر الباحث — ويرى أن فكرة الممثلين هذه فكرة حديثة انحدرت إلينا من الحكم الإقطاعي، ذلك الحكم الباطل الذي في ظله انحدرت الإنسانية ولطخ العار اسم الإنسان^(١٣٢).

ويبدو واضحاً أن روسو وهو يتحرق شوقاً إلى العالم القديم، لم يكن يضمّر إلا القليل من العطف على الأنظمة الديمقراطية التي يعزى إلى كتاباته فضل نجاحها إلى حد كبير^(١٣٣).

الأرستقراطية:

وهي الحكومة التي تكون السلطة فيها في يد عدد قليل من الناس، ويرى روسو أن هناك ثلاثة أنواع من الأرستقراطية: طبيعية Natural ووراثية Hereditary وانتخابية Elective، والأولى لا تناسب إلا الشعوب البدائية، والثانية أسوأ الحكومات جميعاً، والأخيرة، أفضلهم، وهي الأرستقراطية بالمعنى الحقيقي^(١٣٤).

وتتميز هذه الحكومة - الأخيرة - باختيار أعضائها عن طريق الانتخاب، مما يساعد على وضع الضمانات للحكم الصالح.

وتتطلب الأرستقراطية بعض الفضائل، مثل الاعتدال لدى الأغنياء، والقناعة لدى الفقراء، إذ يبدو أن المساواة الكاملة هنا في غير محلها^(١٣٥).

يقول روسو: "إذا كانت هذه الصورة من صور الحكم تقتضى قدرًا معيناً من التفاوت في الثروة، فإنه أمر حسن حتى تكون إرادة الأمور العامة بيد من يستطيعون أن يكرسوا لها وقتهم كله، ولكن ليس لأن الأغنياء، مفضلين على الفقراء دائماً، بل على العكس من ذلك، ينبغي اختيار بعض الفقراء للقيام بالحكم أحياناً حتى يدرك الناس أن هناك عوامل في التفضيل أكثر أهمية من الثراء"^(١٣٦).

الموناركية:

يرى روسو أن الموناركية من أكثر أشكال الحكومات قوة وعتفواناً، فكل نوابض آلة الحكم تحركها يد واحدة، وكل شيء يسير نحو هدف واحد، فليس هناك قط حركات متعارضة تدمر بعضها بعضاً. إنه النظام الوحيد الذي يمكن فيه لأقل جهد أن ينتج أكبر عمل^(١٣٧).

إلا أن روسو لا يوافق على هذا النوع من الأنظمة لأنه يؤدي مع الزمن إلى أن تصبح الحكومة أقوى ممن بيده السيادة، وذلك لأن الجمعية الوطنية من أجل أن تضع القوانين فإنها تجتمع لفترات متباعدة، في حين تبقى الحكومة، أي السلطة التنفيذية لها صفة الاستمرار وهذا ما يؤدي مع الزمن إلى التناول على السلطة التشريعية وإنهاء الوجه الديمقراطي للنظم^(١٣٨).

المختلطة:

يقول روسو: "انه لا يوجد حكم بسيط بمعنى الكلمة، فرئيس الدولة إذا كان فرداً - يمثل النظام الموناركي - فلا بد له من تابعين يأتمرون بأوامره، وإذا كان الحكم شعبياً - يمثل النظام الديمقراطي - فلا بد له من رئيس".

كما أن هناك دائماً في تقسيم السلطة التنفيذية تدرجاً من الأعداد الكبيرة إلى ما هو أصغر منها، أو العكس، فقد يعتمد العدد الكبير تارة على الصغير وقد يحدث العكس.

وأحياناً يكون التقسيم متساوياً، سواء عندما تكون الأجزاء المكونة لهذه السلطة في حالة تبعية متبادلة أو عندما يكون كل جزء من أجزاء هذه السلطة مستقلاً عن الآخر، وفي هذه الحالة يعتبر غير كامل. وهذا الشكل لا يعتبر شيئاً، لأنه لا تكون هناك أي وحدة في الحكم وتفتقر الدولة إلى السلطة^(١٣٩).

ويرى روسو أن الحكم البسيط أفضل من المركب لسبب واحد كاف وهو أنه بسيط^(١٤٠).

ويبدو أن روسو قد تأثر كثيراً بمونتسكييه، ويتضح ذلك من إيمانه بأثر المناخ والبيئة على الأنظمة، فيرى أن كل أمة يجب أن يكون لها التشريع الملائم بها، فليس هناك دستور مطلق^(١٤١).

كما أن نظام الحكم الذي في ظله - وبدون مساعدات خارجية، وبدون محاولات مصبوغة بصبغة طبيعية، وبدون مستعمرات - يزداد

المواطنون ويتكاثرون يكون يقيناً أفضل الأنظمة، وأما الذى فى ظله يتضاءل،
الشعب ويتحلل فهو أسوأ الأنظمة^(١٤٢).

وقد اعتقد روسو - مثل مونتسكييه - أن المؤسسات ليست شيئاً
بدون الآداب، وأنه يجب الاهتمام بإعداد المواطنين^(١٤٣).

كذلك فإن المشكلة الكبرى بالنسبة إلى روسو هى تأمين التضامن فى
الجسم الاجتماعى. ولن يتم ذلك إلا بالتربية، وبالدين، وبمثال مشترك من
حب الوطن، والواجبات المدنية، وبالبساطة والفضيلة^(١٤٤).

هوامش الفصل الرابع

- (1) Dunning, A History of Political, theories Vol. 3, op. cit., p. 13.
- (٢) على عبد المعطى محمد، محمد على محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص: ٣١٥.
- (3) W. T. Jone, Masters of Political Thought, op. cit., p.p 268-270.
- (4) Rousseau, Social Contract (Oxford: University Press, 1948) Livre I Chap. VI, p. 99.
- (5) Maxey, Political Philosophies, op. cit., pp. 353 – 355.
- W. Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., pp. 444 – 446.
- (6) Stephen Ellenburg, Rousseau's Political Philosophy (Press. London, 1970) p. 159.
- (7) Rousseau, Social Contract, op. cit., p. 100
- (8) Ibid., p. 101.
- (9) Harmon, M. Judd; Political Thought, op. cit., p. 306.
- (10) W. Ebnestein, Great Political Thinkers, 3rd., ed., op. cit., p. 438.
- (11) Rousseau, Social Contract. Op. cit., p. xxx 111, xxxv.
- (12) G. D. H. Cole, Essays in the Social Theory (London: Oldbonrne Science Library, 1962) pp. 116 – 117.
- (13) Idib., p. 119.
- (١٤) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤١٥.
- وكذلك: حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣١٥.
- (15) Ronald Grimsely, Du Contrat Social (Oxford: at the Charedon, 1972), p. 76.
- (16) Ibid.. p. 28.
- (17) Runkle, Gerald, A History of Wistern Political Theory (New York: The Ronald Press Co., 1968), p, 327.
- (18) Ibid., p. 328.
- (١٩) جان جاك جوفالبيه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٤٩.

- (٢٠) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٥.
- (٢١) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، "هيجل" (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦)، ص: ١٠٠.
- (٢٢) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية، وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٦٥.
- (23) Duguit, Souveraineté et Lberte (Paris: Sirey, 1922) pp. 48 – 85.
- (24) A. Esmein, Elements de Droit Constitutionnel Francais et Comparé (Paris: Press Universitaires de France, 1927), p. 43.
- (25) Lofferrière, Mannuel de Droit Constitutionnel 2nd ed., (Paris: Sirey, 1947), pp. 358 – 359).
- (26) Duguit, Lecons de Droit Public Général (Paris: Press Universitaires de France, 1976), p. 116.
- (٢٨) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٧.
- (29) Chister C. Maxey, Political Philosophies, op. cit., p. 351.
- (٣٠) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٨-١٠٩.
- (٣١) سباين، تطور الفكر السياسى، ج١، مرجع سابق، ص: ٧٩٧.
- (٣٢) شوفالبيه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق ص: ٥٠١.
- وكذلك: لوك، هيوم، رسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٠٧.
- (33) Jhon Bowle, Western Political Thought, op. cit., p. 427.
- (34) Ibid, m p. 428.
- (35) W. T. Jones, Masters of Political! Thought, op. cit., pp. 270 – 275.
- (٣٦) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤١٤.
- (٣٧) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٩٧.
- (٣٨) نفس المرجع، نفس الموضوع.
- (٣٩) المرجع السابق، ص: ١٩٩.

- (٤٠) حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى والمدارس السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٦) ص: ٢٣٤.
- (٤١) المرجع السابق، ص: ٢٣٥.
- (٤٢) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢
- (٤٣) المرجع السابق، ص: ٧٢.
- (٤٤) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٢٥٢.
- (45) Rousseau, Contract Social, op. cit., pp. 185-186.
- (46) Ibid., P. 186.
- (47) Ibid., P. 190.
- (٤٨) طه بدوى، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٠١.
- (49) Ronald Grimsley, De Contrat Social, op. cit., P.24
- (٥٠) طه بدوى، أصول علوم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٠٢.
- (٥١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٩٤.
- (٥٢) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، الكتاب الرابع - الفصل السابع، ص: ١٥.
- (٥٣) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ٩٢.
- (٥٤) فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ٩٢.
- (٥٥) إبراهيم نسوقى أباطة، عبد العزيز الغنم، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٤٦.
- (56) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P.207.
- (57) Ibid., P. 208.
- (٥٨) جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٨.
- (59) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P.294.
- (60) Ibid., P. 97.
- (٦١) جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٩.
- (62) Duguit, Lecons de Droit Public General, op. cit., P.116.
- وكنلك: طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية

ونظم الحكم، مرجع سابق، ص. ١٤١.

(63) Duguit, Soiverainite et Liberte, op. cit., P.79.

(64) Duguit, lecons de Droit Public General, op. cit., P. 117.

(65) W. Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit., pp. 448-449.

- F.W. Caker, Reading in Political Philosophy, o.cit., P.643.

(٦٦) جان جاك شوفالبييه، المؤلفات السياسية الكبرى، مرجع سابق، ص: ١٥٣.

(٦٧) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١٠٥-١٠٦. وكذلك شوفالبييه، المرجع السابق، ص: ١٥٣..

(٦٨) ويرى الدكتور علاء حمروش أن روسو قد أقترح بدلاً من مبدأ فصل السلطات الاستفتاء الشعبي العام في جميع الأمور السياسية الهامة.

- علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، (القاهر: دار التعاون، ١٩٨٦) ص: ١٣٧.

وكذلك محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٦٤-٥٦٥.

(٦٩) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سبق، ص: ١٢٤.

(٧٠) عبد الحميد متولى، المفصل في القانون الدستوري، مرجع سابق، ص: ٣١٨.

(71) Rousseau, Contrat Social, op. cit., Live2, Chap. 4.

(٧٢) شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٥٠١.

(٧٣) محمد كامل لية، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٥.

(٧٤) نفس المرجع، نفس الموضوع.

(75) W.T. Jones, Masters of political Thought, op. cit., P. 280

وكذلك: لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١١٢.

(٧٦) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ١١٣.

(77) W.T. Jones, Masters of political Thought, Op. cit., PP.281-282., P.297.

- (٧٨) شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٠٢.
- (٧٩) شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسى، المرجع السابق، ص: ٥٠٣.
- (80) John W. Chapman, Rousseau, Totalitarion or Liberal? (New York: Mentor Book, 1956), P.75.
- (٨١) لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١١٣.
- (٨٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٩٣، كذلك:
فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة، مرجع سابق، ص: ٩٣.
- (٨٣) عبد الحميد متولى، المرجع السابق، ص: ٣٢٢.
- (٨٤) مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢.
- (85) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P.450.
- وكذلك: نجيب المستكاوى، روسو (حياته، مؤلفاته، غرامياته، القاهرة: دار الشرق، ١٩٨٩) ص: ٣٠٥.
- (86) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., P. 298.
- (87) Rene Capitant, Ecrits Constitutionnels, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique (Paris: Sirey, 1982), P. 198.
- (88) Robert paul Wolff, Plaidoyer pour L'anarchisme, in Collection de Formation Anarchiste No. 15 (Paris: Press universitaires de France, 1981), P.14.
- (89) Rene Capitant, ecrits Constitutionnels, Editions du Centre Nationalla Recherche Scientifique, op. cit., P.214.
- (٩٠) شوفالبييه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٨٩-٤٩٠.
- (٩١) نفس المرجع، نفس الموضوع.
- (٩٢) إبراهيم دسوقي اباطة، عبد العزيز الغنم، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٤٨.
- (93) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P. 453.
- (٩٤) شوفالبييه، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٩٥.
- (٩٥) نفس المرجع، نفس الموضوع.

(96) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P. 497.

(97) Ibid., P. 498.

(٩٨) شوفالبييه، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٩٦.

(99) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., PP. 295-296.

(100) Ibid., P. 297.

(101) Rousseau, Contrat Social, op. cit., P. 499.

(١٠٢) شوفالبييه، تطور الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٤٩٨.

(103) Rousseau, Contrat Social, op. cit P.34.

وكذلك: مجموعة باحثين، تطور الفكر السياسي، ط٢ (القاهرة: مطابع الشروق، ١٩٩٠) ص: ٥٩

(١٠٤) ويربط روسو بين الحرية وبين كون الإنسان انساناً وما دام الإنسان انساناً فإنه يجب أن يكون حراً، وإن فقد حريته فقد انسانيته: "إن تخل المرء عن حريته هو تخل عن صفته كإنسان، عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته، فليس هناك أي تعويضاً يمكن لمن يتنازل عن كل شيء، إذ أن تنازلاً كهذا مناف لطبيعة الإنسان، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقياته من أفعاله.

- روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ٣٥-٤٢.

(١٠٥) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٣٦.

(106) W. Ebenstein, Great Political Thinkers. Op. cit., P.444.

(١٠٧) أندريه كريسون، روسو: حياته - فلسفته - منتخبات، ترجمه نبيه

صقر، ط٣ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٢) ص: ١٤٤-١٤٥.

(١٠٨) ويبيّن روسو أن (الميثاق الأساسي، بدلاً من هدم المساواة الطبيعية،

يقيم مكانها، على العكس مساواة معنوية، ان البشر إذ لا يمكنهم أن يكونوا

متساوين في القوة أو في العبقرية يصبحون جميعاً متساوين بالتعاقد

وبالحق)

روسون العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: ٦٠.

- (١٠٩) حسن الظاهر، دراسات فى تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣٦١-٣٦٢.
- (١١٠) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣٤٠.
- (١١١) نفس المرجع، نفس الموضوع.
- (١١٢) وضع روسو بعض الشروط فى الشخص الذى يمكن أن يشارك فى صنع القوانين، وهذه الشروط هى: أن يكون قد وصل إلى سن الرشد، وأن يكون فى كامل قواه العقلية، وان يكون ذكراً، ومن حق الأفراد أن يلجأوا إلى القانون حينما يريدون ذلك، ولو حدث وانتكح الفرد القانون فإنه يحرم لفترة من الوقت من حقه فى المشاركة فى صنع القوانين.
- J.G. Merquior, Rousseau and weber (London: Roulledge and Regan, 1980) p.22.
- (١١٣) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص:١٠٥.
- (١١٤) حسن الظاهر، دراسات فى تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٣٦٣.
- (١١٥) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ٣١٤
- (١١٦) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص:١٤٣.
- (١١٧) جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٥٠٣.
- (١١٨) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص:١٤٣، وكذلك:
- J.Bowle, Western Political Thought, op. cit., P. 306.
- (١١٩) جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٥٠٣.
- (120) W.T. Jones, Jones, Masters of Political Thought, op. cit., P.306.
- (١٢١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٣١٤.
- (122) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., P. 300.
- (١٢٣) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق،

ص: ٣١٥.

(١٢٤) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة،

مرجع سابق، ص: ١٠٦.

(١٢٥) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع

سابق، ص: ٢٤٨.

(١٢٦) (مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع

سابق، ص: ٢٤٨.

(١٢٧) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:

٣١٥.

(١٢٨) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١١٦.

(١٢٩) جان جاك شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٠٩.

(١٣٠) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:

٣١٥.

- W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 302-303.

(132) J.Bowle, Western political Thought, op. cit., P. 420.

(133) Idib., P. 451.

(١٣٤) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سبق، ص: ١٥٧.

(135) Andrew Hocker, Political Theory Philosophy, Ideology, Science (New York: The Macmillan Co., 1961) p.219.

(136) Idib., p.298.

(١٣٧) شوفالبيه، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سبق، ص: ٥١٠.

(١٣٨) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق،

ص: ٢٤٩.

(١٣٩) روسو، العقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص: ١٦٥.

(140) W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., pp. 309.

(141) J.Bowle, Western Political Thought, op. cit., P. 45.

(142) Idib., P. 453.

(١٤٣) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٣٧.

(١٤٤) نفس المرجع، نفس الموضوع.

الفصل الخامس
الفكر السياسي عند كانط

الفصل الخامس

الفكر السياسي عند كانط

تمهيد:

عندما قدم روسو في كتابه "العقد الاجتماعي" نظرية "الإرادة العامة" تلقفها أتباعه من الباحثين في النظريات الديمقراطية، فرأى بعضهم أن الخير كله يكمن في افساح المجال لهذه الإرادة بالظهور، انطلاقاً من أنها الضمان الأكيد لصحة التشريع.

إلا أن البعض الآخر قد خلط بينها وبين إرادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل إرادة الأمة، أو الإرادة العامة، وبذلك وجد فلاسفة القوة في نظرية الإرادة العامة، منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز، الذي لا يعبأ بالانتخاب، والمؤسسات البرلمانية.

وعلى ذلك فسوف يتناول الباحث الحديث عن الإرادة العامة والحرية، والتي يقتصر البحث فيها على نموذجين من الفلاسفة رأى كل منهما في نظرية الإرادة العامة دعوة إلى الحرية، هذا الفيلسوفان هما: كانط وبنثام. كما يتناول الباحث فيما بعد الحديث عن الإرادة العامة والجبرية مركزاً على فيلسوفين آخرين، رأى كل منهما في نظرية الإرادة العامة الدعوة إلى التسلط والديكتاتورية، هذان الفيلسوفان هما: هيغل وبوزانكيث^(*).

^(*) يود الباحث أن يشير هنا إلى أن الدعوة إلى التسلط والديكتاتورية من خلال نظرية الإرادة العامة، لا يقتصر على هذين الفيلسوفين فقط، بل أن هناك فلاسفة آخرين - من أمثال نيتشه - فهموا هذه النظرية على أساس أنها إيمان بالأفراد الممتازين فقط فنيتشه ١٨٤٤ - ١٩٠٠ - قد نادى بنظرية "الإيمان" =

أولاً: الإرادة العامة والحرية:

رأى بعض أتباع روسو فى نظريته فى الإرادة العامة فرصة كبرى
للدعوة إلى الديمقراطية، وكان من هؤلاء الفلاسفة كانط:
كانط:

تجنب كانط^(١) فى بداية حياته كل ما يتعلق بالدولة، وأجهزتها
السياسية، حتى أننا نكاد نجهل آراءه السياسية لولأنه نشر فى أواخر أيامه،
وأثناء الثورة الفرنسية سنة ١٧٩٥م كتاباً مهماً أسماه "مشروع للسلام الدائم"
ولهذا الكتاب عدة جوانب فهو يمثل أولاً أمنية كانط فى شكل الحكومة، ويمثل
ثانياً رغبته فى تحديد شكل جديد للنظام السياسى العالمى، مما يعتبر إضافة
إلى ما ضمنه من آراء مهمة فى فلسفة التاريخ.

وقد كان كانط من أشد المعجبين بروسو^(١)، وقال أنه كان عليه أن
يقرا كتب روسو عدة مرات، لأن جمال الأسلوب كان يمنعه من الانتباه إلى
الموضوع^(٢).

ويؤكد كانط على أن الإنسان اجتماعى بطبعه، ومن هنا تأتى أهمية
تنظيم المجتمع بطريقة تسمح لكل عضو فيه أن يمارس حريته، وأن يحقق
غايته الأخلاقية، ومبادئ التشريع فى رأى كانط هى القدرة على تحديد أطر
وجوانب هذا التنظيم^(٣).

= الأعلى الذى لا يجب أن يستوى على نفس القاعدة مع غيره من الأفراد الماديين ولقد مهد لنظريته هذه
بالإشادة بالفردية، لأنها هى السبيل الوحيد لخلق الأستقراطية التى ينشدها.

- راجع فى ذلك: كتاب "تيشة" للدكتور عبد الرحمن بدوى.

(١) (١٧٢٤-١٨٠٤)

وقد اهتم كانط بالقانون وقسمه إلى قانون خاص وهو القانون الطبيعي، وقانون عام وهو القانون السياسي^(١).

الدولة والسلطات الثلاث عند كانط:

يعرف كانط الدولة بأنها وحدة عدد من الناس تحت سلطة قوانين تشريعية^(٥) وتستند لدولة بصفقتها منظمة اجتماعية، أي منظمة بقوانين الحق، إلى المبادئ العقلانية التي تدور حول المفاهيم التالية:

- ١- حرية جميع أفرادها بصفقتهم الإنسانية.
- ٢- مساواة — بعضهم بعضاً — بصفقتهم محكومين.
- ٣- استقلال جميع الأفراد بصفقتهم مواطنين.

وليست هذه المبادئ قوانين تسنها الدولة عندما توطد أركانها بقدر ما هي أسس لا يمكن للدولة أن تبنى إلا عليها وحدها، وبمقتضى المبادئ العقلانية للحق الإنساني بوجه عام^(٦).

فكانط اعتبر أن الدولة جملة أشخاص متميزين، وهو بذلك يعنى أنهم أحرار، وأن الدولة ذات طبيعة تعاقدية، تقيم علاقة بين الحكام والمحكومين على أساس نسق من الحقوق والواجبات، فكما أن للمواطن حقوقاً، فإن عليه واجبات، وكذلك الأمر بالنسبة للحاكم له مجموعة من الحقوق والواجبات يتم الاتفاق عليها في ثنايا العقد الاجتماعي، وهذه النظريات التعاقدية خصوصاً عند لوك وروسو وكانط تختلف عن النظريات السياسية التي تمنح الحاكم حقوقاً وسلطات مطلقة ولا ترتب عليه أية واجبات كالحال في النظم الديكتاتورية^(٧).

كما رأى كانط أن كل دولة يجب أن تشتمل في ذاتها على ثلاث سلطات، أى أن الإرادة العامة يجب أن تكون موحدة في ثلاثة أشخاص السلطة ذات السيادة، وتقوم في شخص المشرع، والسلطة التنفيذية، وتقوم في شخص من يحكم وفقاً للقانون، والسلطة القضائية - التي تنسب إلى كل واحد حقه وفقاً للقانون - في شخص القاضى^(٩).

فالسطة التشريعية التي تقرر الحرب، يجب أن تكون صادرة - عند كانط - عن إرادة الشعب، وأن تفصل عنها السلطة التنفيذية فصلاً تاماً، وهذا النوع من الحكومة هو انسب الأنواع لمبدأ الحرية والمساواة، وهو أيضاً أنسبها لاستتباب السلام، لأن نظام الدولة الدستورية يجعل من يتعرضون لمعاناة شرور الحرب هم أولئك الذين يطلب اليهم تقريرها، في حين أن حاكماً مطلقاً قد يرمى في الحرب ملهة يتلهم بها، ويترك مهمة الاهتمام إلى أسباب معقولة لتبريرها للهيئة الدبلوماسية، وهي دائماً على استعداد لهذه المأمورية^(١٠).

فالشعب إذن هو مصدر السيادة العامة، لأنه لا يمكن أن يوجد سيد غيره - بموجب قوانين الحرية - وهو صاحب الحق في التشريع، أما الحاكم فهو مجرد وكيل يمثل الإرادة العامة، بل أن السلطة القضائية مصدرها الشعب^(١١).

من هنا يمكن القول بأن النظام الديمقراطي هو الشكل العقلى للدولة - عند كانط أو هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص. ويتميز هذا النظام بالفصل بين السلطات والتتمثيل النيابى.

كما أن هذا النظام يختلف عن نظام الحكم الاستبدادي الذي لا يفصل بين السلطات، فرئيس الدولة ورجاله في الحكم الاستبدادي، ينفذون القوانين التي شرعوا بأنفسهم، كما أنهم هم الذين يتولون أو يتدخلون في أمور القضاء. ومن ثم يأتي فساد الدولة، ويقضى على حرية المواطنين وسيادة الشعب^(١٢).

الدستور:

يعنى كانط أهمية كبرى للدستور فيقول: "إن وضع دستور مدني للمجتمع من أهم وقائع التاريخ الإنساني، وهو واقع فريد من نوعه حقاً".

كذلك يرى كانط أنه "يجب أن يكون دستور المدينة في كل دولة دستوراً جمهورياً، ان الدستور الوحيد المستمد من فكرة العقد الأصلي والذي يجب أن يقوم عليه كل تشريع قانوني لشعب من الشعوب هو الدستور الجمهوري"^(١٣).

وإذا ما لاحظنا طبيعة النظام الاستبدادي البروسي الذي عاش في ظلله كانط، أدركنا مدى جرأة هذه الآراء، فهو يرى في الملكية — وخاصة المستبدة — أساس كل الأخطاء، وكل الجمود الذي يصيب الأمم، بل انه يعتبرها من مسببات الحروب الرئيسية، كما أنه أظهر رغبته الصادقة في أن تتواجد دساتير لا تقيم لامتياز الطبقات وزناً، بل تعامل الجميع على أساس المساواة المطلقة^(١٤).

ومن ثم يعد كانط من أكبر المناهضين للنظام الاقطاعي، فيعطى الدولة الحق في نزع ملكية النبلاء مقابل تعويض عن الملكية المنزوعة، على أسس أن الامتيازات الطبقيّة ينبغي على الدولة أن تعالجها بطريقة تدريجية.

فمالك الأرض هو الشعب، وليس للدولة الحق في أن تمتلك هذا، الأرض، بل عليها أن تملكها للأفراد وبالطرق القانونية^(١٥).

ولكن كانط يعود فيعترف في موضع آخر من "مشروعه" بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور الذي يتمناه، فيقول: "والدستور الجمهوري، وهو وحده المطابق لحقوق الإنسان، أصعب الدساتير قياماً، وهو على الخصوص أقلها استتباباً، ولذلك ذهب كثيرون إلى أن قيام مثل هذا الدستور يقتضى شعباً من الملائكة، وأن الناس بما طبعوا عليه من ميول الأثرة والأنانية عاجزون عن بلوغ مثل هذا^(١٦). النظام الرفيع ولكن إذا كان الأمر كذلك فما دعامة قيام مثل هذا النظام في رأيه؟

الإرادة العامة:

ينتقل كانط هنا إلى الإرادة العامة الكامنة في الشعب فيقول: "... ولكن الطبيعة تسخر هذه الميول – الأثرة والأنانية – نفسها لتكون في عون الإرادة العامة، التي تقوم على العقل، ولكنه على الرغم مما لها من احترام وتقدير تظل في قصور من حيث العمل والتطبيق، ومن أجل ذلك يكفي لتنظيم الدولة تنظيمًا حسنًا – وهو امر في مقدور الناس قطعاً – أن تتألف القوى البشرية تآلفاً يجعل بعضها يحد من الآثار البغيضة لبعضها الآخر، أو يقضى عليها قضاء مبرماً^(١٧).

كره كانط استبداد حكام الدولة البروسية العسكرية، ورأى أن الاستبداد سيقود الأمة حتماً إلى الحرب، وأن الوسيلة الوحيدة لمنع هذه الحرب استبدالها بإصلاحات متتابعة تكمن في التشريعات والنظم الديمقراطية^(١٨).

وتبلغ الجراءة بكانط — ذلك الرجل الهادئ النظامي — بأن يصرح باستحالة تحقيق هذه التشريعات والأنظمة إلا عن طريق الثورة، وإذا تذكرنا بأن كانط أصدر كتابه "مشروع السلام الدائم" سنة ١٧٩٥ — أي بعد نشوب الثورة الفرنسية — أدر كنا مدى أهمية هذه الثورة في نظره، باعتبار أنها ستكون البادرة الأولى لتحرير أوربا من أنظمتها الاستبدادية العتيقة، واستبدالها بأنظمة جمهورية، وبقيام نظام دولي يرتكز على الديمقراطية، ولا مكان فيه للعبودية والاستغلال^(١٩).

ولكن لماذا اعتبر كانط النظام الديمقراطي التمثيلي أمراً جوهرياً في التوصل إلى خير المجتمع؟

في الواقع، أنه لا يمكن الإجابة على ذلك إلا على أساس الإرادة العامة، التي آمن بها كانط واعتبرها الممثل الحقيقي عن إرادة الطبيعة ذاتها، وأن كل الخير يكمن في إفساح المجال لهذه الإرادة بالظهور.

إن الإرادة العامة هي التي تجمع بين أفراد الشعب كله، وتكمن في ذوات هؤلاء الأفراد، فإذا كان التشريع مستمداً من هذه الإرادة كان ذلك ضماناً أكيداً على صحته "وهو وحده التشريع الكامل" وإذا ما اجتمعت لدى كل أمة قوانينها المستمدة من روحها — إرداتها العامة — عن طريق تمثيل الشعب كله، توصلنا إلى إيجاد قوانين صحيحة كاملة فقوانين الدولة يجب أن تتال رضا الشعب وموافقته^(٢٠).

أن الحق — في رى كانط — لا يمكن التوصل إليه عن طريق العقل التجريبي، أو العملي — أي عن طريق المعرفة المتأنية عن طريق التجربة المادية — بل عن طريق روح الجماعة، ويوسع كانط هذا المفهوم بفضل عقده باسم "مبدأ الجماعة" فيقول: "إن جميع الجواهر، من حيث أنها موجودة،

تكون فى جماعة كاملة، أى فى حالة معاوضة - وهى التبادلية بين المناوع
- الواحد منها للآخر^(٢١).

وتستند الإرادة العامة عند كانط على الناحية الأخلاقية للحكومة،
ويظهر هذا المبدأ فى مفهوم العقل الكانطى الذى يسوغ معاملة الإنسان العاقل
بشئ من الاحترام.

يقول كانط: "عامل الناس، جميعهم، وكأنهم غايات بحد ذاتهم لا
وسائل" ويقصد بهذا المبدأ عدم معاملة الناس بطريقة تسمى إلى أدميتهم، بل
يجب أن يعامل الناس - فى رأيه - معاملة تخضع لمبدأ بسيط معروف أو
قانون معترف به، ويرتكز هذا القانون على العقد الاجتماعى الذى هو من
عمل الناس المتعقلين، والذى يخول من يعيشون فى ظله - بطاعتهم له
وانتباهم للحدود التى يضعها فى سبيلهم - أن يحتفظوا بحريتهم^(٢٢).

من هنا يمكن القول بأن السياسة الديمقراطية - عند كانط - تربط
بين مفاهيم الاحترام والعقل والقانون والحرية والالتزام السياسى وسد
الحاجات الإنسانية، أو إذا شئت خدمة مصالح الأفراد ويبدو أن هذا هو ما
حمل هيجل على أن يؤكد أن فلسفة كانط تمجيداً لحرية الإرادة الإنسانية^(٢٣).

كما أن هناك أقوالاً كثيرة تدل على تحمس كانط للحرية واستهجانه
للعبودية، يقول كانط: لا مصيبة عند من تعود على الحرية أشد هولاً من أن
يرى نفسه مسلماً إلى من يرغبه على الامتثال لهواه الخاص، والعمل بما يريده
ذلك الشخص" ويقول فى نص آخر "...ولذا لا يوجد فرع أكثر من ذلك الذى
يستشعره الإنسان ضد العبودية. ان الطفل يبكى وينزعج إذا لزم أن يعمل له
الآخرون ما يريد أن يعمل هو". ويقول فى نص ثالث: "... وكل انسان فى

دستورنا مهان ما دام خاضعاً، في أي درجة عالية كان" ويقول في نص رابع: "الإنسان الخاضع لغيره، لم يعد إنساناً، لقد فقد تلك المكانة، انه ليس إلا تابعاً لذلك الآخر"^(٢٤).

ولقد كان لأراء كانط هذه أثر كبير على الحركة القومية الألمانية في القرن التاسع عشر، وما لبثت هذه الأراء أن صار لها دوى سياسى عظيم غير وجه ألمانيا، بل التاريخ الأوربى بأسره، وكان ذلك البداية الأيديولوجية لعهد القوميات فى العالم^(٢٥).

تعقيب:

على الرغم مما كان لأراء كانط من عظمة وأثر على الفلاسفة الألمان من بعده، وعلى الحركة القومية فى ألمانيا وفى العالم، إلا أن آراءه لا تخلو من بعض جوانب النقد المتمثلة فيما يلى:

١- إن نقطة الاطلاق عند كانط هى مبادئ عقلانية^(٢٦) ومن أبرز هذه المبادئ ذات العلاقة بالسياسة، الحرية والمساواة. نعم قد يكون لهذه المبادئ نتائج تطبيقية، ولكن ليس لها أى وزن فى التحقق من صحتها أو عدم صحتها، إن ما يقرر هذه الصحة - أو عدمها - اعتبارات عقلية قبلية بمعزل عن كل اختبار.

وكانط - نفسه - لا ينكر أن أغلب براهينه قبلية، وعذره فى ذلك أن العصر الذى لديه سجلات تاريخية عنه قصير جداً لا يكفى لاكتشاف أى شئ عام، فالمشروع الذى قدمه ليس طريقاً مختصراً لاكتشاف الوقائع التاريخية بل هو وسيلة للنظر إلى الحقائق بعد إكتشافها^(٢٦).

٢- بعد أن وضع كانط مبادئ دستوره الجمهورى، اعترف فى موضع آخر من "مشروعه" بصعوبة تحقيق مثل هذا الدستور. ويظهر من ذلك مدى التناقض الموجود فى فكر كانط، فكيف يقول بدستور مثالى من الناحية

النظرية ثم يعود فيذكر أن تطبيق مثل هذا الدستور صعب؟ وكيف ينكر أن هذا الدستور أقل الدساتير استتاباً؟ وهل يمكن لدولة من الدول أن تقدم على تطبيق دستور اعترف واضعه بعدم امكان استتابه؟
٣- يؤكد كانط أنه ينبغي علينا أن نفعل كما لو كنا نعامل كل انسان كغاية في ذاته.

ويمكن اعتبار ذلك شكلاً مجرداً لنظرية حقوق الإنسان، ولكن لو أخذنا هذا للمبدأ أخذاً جاداً، لأصبح من المستحيل الوصول إلى قرار، حيث تصطرع مصالح الأفراد.

والمصاعب واضحة بشكل خاص في مجال السياسة، الذي يستلزم مبدأ ما، مثل مبدأ لياثر الأغلبية، الذي يمكن به، عند الضرورة، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين.

ولكن إذا كانت الحكومة تحرص كل الحرص على مراعاة الجانب الأخلاقي، فلنكن غايتها هي تحقيق خير الجماعة، مراعية في ذلك مبدأ العدالة.

٤- أراد كانط أن تكون الهيئتان التنفيذية والتشريعية منفصلتين - وبغض النظر عن عيوب الفصل المطلق الذي سبق وذكره الباحث - إلا أن كانط لا يقصد بذلك ألا يكون هناك ملك، فهو في الواقع يرى أن أسهل الأمور هو الحصول على حكومة، كاملة في كنف الملكية^(٢٧).

ولكن إذا كان كانط قد كتب ذلك تحت وطأة حكم الإرهاب، فقد كان يرتاب في الديمقراطية، فهو يقول أنها بالضرورة استبداد، ما دامت تقيم سلطة تنفيذية، فالشعب كله كما يدعونه، الذي يفرض مقاييسه، ليس في الواقع

كل الشعب، وإنما أغلبية فقط، ومن ثم تكور الإرادة العامة هنا متناقضة مع نفسها ومع مبدأ الحرية^(٢٨). ويكشف هذا الأسلوب عن تأثير روسو.

٥- مع أن كانط يقر بوجود استعدادات اجتماعية لدى البشر، فإنه يركز اهتمامه على الاستعدادات غير الاجتماعية التي تجعل في الإنسان رغبة في مقاومة الآخرين، لأن هذه المقاومة هي التي توقظ كل قوى الإنسان، فتحمله على قهر ميله إلى البطالة، وعلى أن يحقق لنفسه - مدفوعاً بالطموح والنزعة إلى التملك والسلطان - مكانة بين اخوانه الذين لعله لا يحتلمهم، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يفترق عنهم.

ولا يكتفى بهذا القول بل يقرر أن ذلك هو البداية الحقيقية التي تنقل الإنسانية من البداوة والسذاجة إلى الحضارة. فالحمد للطبيعة إذن على الشقاق الاجتماعي، والعبث المتسابق المتحاسد، والطمع النهم في التملك والسلطان، فلولاها لبقيت كل الاستعدادات الطبيعية في الإنسان راقدة لم تظفر بحظها من النماء^(٢٩).

وهكذا يسفر كانط عن آرائه في ضرورة التنافس الدائم على التملك والسلطان لخدمة المصلحة العامة حينما يبين أن المشكلة الكبرى للنوع الإنساني، والتي أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلاً، هي الوصول إلى تكوين مجتمع منى - بورجوازي - يحكمه قانون عام، هذا المجتمع البورجوازي هو ما يراه كانط أجمل نظام اجتماعي، حيث أنه يحوج نفسه بنفسه إلى التهذيب، وبالتالي تنمو بذور الطبيعة عن طريق الصناعة المبدعة تنمية كاملة^(٣٠).

٦- يعترف كانط بصعوبة إيجاد سلطة عليا توفق بين مبدأ التنافس والاجتماعية، وبين ضرورة الخضوع للقوانين وتنفيذ العدالة اللازمة للميول الاجتماعية، بل يكاد يعتبره مستحيلاً^(٣١).

ولكن إذا كان هذا التوافق مستحيلاً - على حد قول كانط - فكيف يمكن الوصول إلى الحق الذي رأى كانط أنه لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق روح الجماعة؟ وأين روح الجماعة هنا في ظل عدم وجود سلطة تستطيع أن توفق بين التنافس والاجتماعية وبين الخضوع للقوانين وتنفيذ العدالة؟

كما ان المنافسة والطيش الاجتماعى يتعارضان مع المبدأ الذى بنى عليه كانط فلسفته الأخلاقية حيث رأى أن على الإنسان أن يطبق الواجب الخلقى حتى ولو أضر بمصالحه الخاصة، لأن الواجب شئ أسمى وأعظم من القيم الخيرية التى يتعارف عليها البشر فى حياتهم الاجتماعية^(٣٢).

٧- كتب كانط تحت تأثير كتابات روسو، أن هناك قانوناً مقدساً لا يمكن خرقه، بل ومن الجرم مجرد الشك فيه هذا القانون ليس مصدره البشر، وإنما هو نابع من سلطة تشريعية عليا ومعصومة، هذا القانون هو: "أن صاحب السيادة فى الدولة ليس له إلا حقوقاً فى مواجهة رعاياه، وليس عليه اطلاقاً أية واجبات"^(٣٣).

ولكن من أين أتت قدسية القانون هنا؟ وإذا لم يكن هذا القانون مصدره البشر فما مصدره؟ وأين هى السلطة التشريعية العليا المعصومة؟ وإذا كان صاحب السيادة فى الدولة ليس له إلا حقوق فى مواجهة رعاياه، وليس عليه اطلاقاً أية واجبات فأين هو العقد؟ ذلك ما لم يبينه كانط.

٨- اقتبس كانط من روسو - كما يقول هنري د. أيكن - الرأى القائل بأولوية الإرادة من وجهة نظر الأخلاق غير أنه على خلاف روسو، قد حرص على أن يلحق هذا الرأى بشرط يقول أن الإرادة الأخلاقية فى الوقت ذاته إرادة عاقلة لابد لها من تصور القانون.

إلا أن كانط لم يشارك روسو خوفه من العقل النظرى أو كراهيته له، ولم يشاطره رغبته فى اخضاع المعايير العقلية للمعانى الأخلاقية فقد يكون صحيحاً بمعنى معين، أن للقلب أسبابه التى لا يعرفها العقل، غير أن هذا، فى رأى كانط، لا يبرر على الإطلاق تخلينا عن قوانين المنطق لحساب الضمير^(٣٤).

هوامش الفصل الخامس

- (١) يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٨) ص : ٩٠ .
- وكذلك، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص : ٢١٤ .
- وكذلك، ملحم قربان، المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص : ٢١٦ .
- (٢) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص : ٢١٦ .
- (٣) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانط - فلسفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩) ص : ٥ .
- (٤) نفس المرجع، نفس الموضوع .
- (٥) علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص : ١٤٩ .
- (٦) كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٣) ص : ١١ .
- (٧) على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٣) ص : ٤٤٩ .
- (٨) المرجع السابق، ص : ٤٦٧ - ٤٦٩ .
- (٩) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص : ١٢ .
- (١٠) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص : ١٥ .
- (11) Word, A study of Kant, 1922, p: 82.
- نقلًا عن: علاء حمروش، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص : ١٤٩ .
- (١٢) ويرى الدكتور على عبد المعطى أن هذه افكرة الكانطية هامة جداً في تأسيس الدول وتحديد مساراتها، وهي فكرة قديمة تعود إلى أرسطو ذاته .
- على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص : ٤٦٤ - ٤٦٥ .
- (١٣) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص : ١٦ .

- (١٤) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٢.
- (١٥) زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، ط٢ (القاهرة: دار مصر، ١٦٧٢) ص: ٥٧.
- (١٦) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ٢١.
- (١٧) كانط، مشروع السلام الدائم، مرجع سابق، ص: ٢٤.
- (١٨) نفس المرجع، ص: ٤٨.
- (١٩) ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي - حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ص: ٤٨٧.
- (٢٠) وقد أطلق كانط هلى هذه القوانين اسم الضمير.
- W.T. Jones, Masters of Political Thought, op. cit., p: 259.
- (٢١) كانط، نقد العقل المجرد، ص: ٢٥٩، نقلاً عن:
عماد عبد السلام رؤوف، كانط "ملاحح حياته وأعماله الفكرية" (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٦) ص: ٥٠.
- (٢٢) ت.د. ولدن، لغة السياسة، ص: ٨٧ نقلاً عن:
ملحم قربان، المنهجية والسياسة، مرجع سابق، ص: ٣٣٤، وكذلك:
يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢٥٣، وكذلك:
برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٢٥.
- (٢٣) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، هيجل، مرجع سابق، ص:
٨٤.
- (٢٤) على عبد المعطى محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص:
٤٥١.
- وكذلك: عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانط، مرجع سابق، ص: ٤٥١.
- (٢٥) عماد عبد السلام رؤوف، كانط، مرجع سابق، ص: ٥٢.

(٢٦) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة:

دار المعارف، ١٩٦٢) ص: ١٦٧.

(٢٧) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣١٦.

(٢٨) نفس المرجع، نفس الموضوع.

(٢٩) كانط، فكرة عن التاريخ الكلى - أو العام - من وجهة نظر عالمية، ١٧٨٤.

- أصل هذا المقال فى المجلد الثامن من مجموعة مؤلفات كانط

الألمانية، برلين وليستك ١٩٢٣ عند الناشر فلتردى جرويتز. وقد قام

بنقلها إلى العربية الدكتور عبد الرحمن بدوى باسم "تظرة فى التاريخ

العام بالمعنى العالمى" وألحقها بكتابة "النقد التاريخى" لصادر بالقاهرة

سنة ١٩٦٣، ص: ٢٨٥ - ٢٨٦. وهى ترجمة كاملة محققة.

(٣٠) المرجع السابق، ص: ٢٨٧.

(٣١) المرجع السابق، ص: ٢٩٠.

(٣٢) عماد عبد السلام رؤوف، كانط، مرجع سابق، ص: ٨١ - ٨٢.

(33) Duguit, Lecons de Droit Public Général, op. cit.,p: 117.

وكذلك: طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم

الحكم، مرجع سابق، ص: ١٤١.

(٣٤) هنرى د. أيكين، عصر الأيدلوجية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة، مكتبة

الأنجلو المصرية، ١٩٦٣) ص: ٦٣ - ٦٤.

الفصل السادس

الفكر السياسي عند بنثام

الفصل السادس

الفكر السياسي عند بنتام

تمهيد:

أقام بنتام^(١). الدولة على أسس مبدأ المنفعة، وذلك على أساس أن الحياة يسودها "سيدان" هما الأكم واللذة، فها وحدهما اللذان يحددان ما يتعين الاقدام عليه من أفعال وما ينبغى التقاعس عن اقتراه. ويقوم مبدأ بنتام على خمسة أسس^(٢) أولها: أن السرور حسن وأن الأكم عاطل، وثانيها: أن السرور والأكم يمكن وضع قياس لهما مما يتيح للحاكم أن يشجع الأول ويهمل الثاني، وثالثها: أن كل إنسان يهدف إلى تحقيق سروره والابتعاد عن الأكم، ورابعها: يدعو بنتام الناس إلى تحقيق أكبر قدر من السرور العام الشامل لكل، وخامسها: يقول بنتام أن المشرع يجب أن يعتمد على مبدأ السرور والأكم لوضع تشريعاته، بحيث يكثر من الأول، ويخفف من الثاني.

كذلك يرى بنتام أن أى تشريع ينتج عن هذه المعادلة هو للصالح العام، انما يبقى ايجاد القوى التنفيذية لوضع هذه الشرائع موضع التنفيذ ولاجبار من يتناول عليها إلى التقيد بها^(٣).

وقد نادى بنتام بترك كل فرد حر فى تقدير مصلحته بدافع من أنانيته سعياً وراء اللذة، ودون خشية ضرر يلحق بالجماعة نتيجة هذا المسلك، وذلك نظراً لوجود انسجام تلقائى يؤدى إلى تحقيق حياة اجتماعية أكثر سعادة^(٤).

ويتساءل بنتام عن وظيفة المشرع في المجتمع، وعن الوسائل التي تمكنه من تحقيق السعادة لهذا المجتمع، وبمعنى آخر كيف يتمكن حكام القرن التاسع عشر من تخفيف البؤس والشقاء والظلم عن عاتق عامة الشعب؟

ويبدأ بنتام بحثه بتحليل وظيفة الحكومة فيقول: ان الوظيفة الأساسية للحكومة هي نشر السعادة في المجتمع عن طريق فرض العقاب، واعطاء المكافآت للأفراد، فما الحاكم إلا معلم وموجه للأفراد لتحقيق أغراضهم في الحياة، وعلى ذلك فوظيفة المشرع هي استعمال مبدأ العقاب والجزاء لنشر السعادة في أقصى حد ممكن، وتخفيف الألم إلى أقل حد، ولكي يصل المشرع إلى ذلك يجب عليه أن يتبع جدول السعادة والألم الذي وضعه بنتام، ويفرض العقاب أو يجزل للعطاء تبعاً لدرجة السعادة أو الألم الذي وقع به^(٥).

الدولة والسيادة عند بنتام:

تأثر بنتام بهوبز وبنظرته إلى طبيعة الإنسان، فالإنسان أناني بطبعه، ولا يبحث إلا عن سعادة نفسه ولكن هذه السعادة الأتانية سوف تتضارب مع بعضها ثم تقضى على نفسها^(٦).

ومن ثم فإن وظيفة المشرع هي العمل على تجنب المجتمع مغبة هذا العمل، والسعى لتحقيق توافق سعادة الفرد وسعادة المجموع، وطالما أن قيمة السعادة تزداد تبعاً لزيادة انتشارها فسوف يشعر الفرد بمزيد من السعادة إذا شملت هذه السعادة عدداً أكبر من الأفراد، هذا بالإضافة إلى أن الفرد شديد التأثر بعقوبات الرأي العام، وهنا تتحصر وظيفة الحكومة في نشر السعادة بين أغلبية الشعب لا بين مجموعة بذاتها^(٧).

فينثام يرى أن مصلحة المجموع تقوم على بواعث فردية، إن صالح الأفراد لا يعلو على صالح الجماعة، وإن أكبر سعادة جماعية ممكنة هي التي تتبع من سعى كل فرد لتحقيق سعادة نفسه لأن السعادة الجماعية ليست سوى مجموع هذه السعادات الفردية^(٨).

يقول بنثام، إن القانون المدني ينبغي أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، الرخاء، الأمن، والمساواة وحب بنثام للمساواة قاده مبكراً إلى الدفاع عن القسمة المتساوية لملكية الرجل بين ابنائه، وأن يعارض حرية الوصية، وقاده مؤخراً إلى معارضة الملكية والأرستقراطية الوراثية، وإن يدافع عن الديمقراطية الكاملة، بما في ذلك تصويت النساء^(٩).

وقد اقترح بنثام عدة تعديلات في الدستور الانجليزي، وذلك لضمان عدم تفضيل الحاكم لمصلحته الخاصة، وحتى لا تتضارب مصالح الطبقة الحاكمة مع مصالح المحكومين، ومن هذه الاقتراحات: تعميم حق الانتخاب حتى يضمن تمثيل الأغلبية في البرلمان، وحتى يتمكن كل مواطن بالغ من الإدلاء بصوته، فيكون الرأي العام ممثلاً تمثيلاً صحيحاً، ومنها أيضاً إعادة الانتخاب سنوياً حتى يظل ممثلو الأمة أو الطبقة الحاكمة على اتصال دائم بالمحكومين وحتى لا يفسد الممثلون إذ طالت مدة نيابتهم.

كذلك يرى بنثام أن البرلمان يجب أن يكون مندوباً عن الشعب لا ممثلاً له، وكان يخشى أن أعضاء البرلمان إذا اعتقدوا أنهم ممثلون للشعب فأنهم قد يبنذون مصالح المواطنين، ويعملون لتحقيق مصالحهم الخاصة، أما إذا كانوا مجرد مندوبين فإن هذا الخطر يقل إلى درجة كبيرة، وهنا يصل بنثام إلى ما وصل إليه روسو^(١٠).

ومن ثم يتضح ان بنثام كان يرى أن الحكم المثالي هو أن تكون الحكومة جمهورية، ولها مجلس واحد من مندوبين عن الشعب يعاد انتخابهم سنوياً، ومهمة البرلمان مهمة واسعة، فمن واجبه الموافقة على جميع القوانين اللازمة لتحقيق السعادة لأكبر عدد من المواطنين.

ولم يكن بنثام على استعداد لقبول فصل السلطات، بل كان يرى أن الشعب هو صاحب السيادة، فيجب أن تكون هناك رابطة قوية بين المندوبين والهيئة التنفيذية، كما يجب أن يكون للبرلمان إشراف تام على الهيئة التنفيذية^(١١).

ويقول بنثام أن السلطة تتبع من مصادر اربعة مميزة: سياسية، دينية، أخلاقية، جسدية، وما دام كل فرد هو افضل من يحكم على مصالحه الخاصة، فقد دعى بنثام إلى التقليل إلى حد بعيد من الضوابط الحكومية الإدارية^(١٢). وإذا زاد عمل الحكومة يجب أن يزيد إشراف الإرادة العامة على الإدارة، وإلا تعرض الموظفون الدائمون للعمل على مصالحهم الخاصة دون مصالح الشعب، وقد وضع بنثام وسائل للحد من هذا الخطر، أهمها، أن يكون لهيئة الناخبين حق فصل أى موظف عمومي عن طريق تظلم للبرلمان.

وبالرغم من ذلك نجد بنثام لا يعتقد بالسيادة المطلقة للأغلبية، فالأغلبية عرضة لنقطة ضعف وهي حساسية الفرد الزائدة، فالفرد يبحث دائماً عن السعادة، ولا يجدها إلا ضمن المحيط الذى يعيش فيه، وكل تغيير فى هذا المحيط يحدث رد فعل سريع على الفرد.

فالفرد يتأثر بالنزعات الدينية والتيارات السياسية، والتقاليد المرعية، والرأى العام، كما يتأثر أيضاً بالألم الجسدى الناتج عن تنفيذ العقوبات

القانونية، فهو - الفرد - كما قال مونتسكييه من قبل - من نتاج المحيط الذى يعيش فيه.

ولكن بنثام لم يترك المحيط دون تحديد كما فعل مونتسكييه الذى قال بأن المحيط هو من نتاج المناخ، فنثام يرى أن المحيط يحد من سيادة الشعب، والمحيط هنا له تأثير كبير على ترتيب الناموس الأخلاقى وعلى تحديد العقوبات الجنائية، والمحيط فى الواقع له رقابة تامة على أغلبية الشعب^(١٢).

ولعل أوفق ختام لنظرية بنثام فى الموافقة، هو تلخيص المبادئ التى نادى بها، واعتبرها لازمة لأى حكم ديمقراطى^(١٤)، فهذه المبادئ هى بعينها القواعد التى يجب ان تبنى عليها نظرية الإرادة العامة، بمعنى أنه إذا قامت السلطة السياسية، والتزمت بهذه المبادئ، فإنه يمكن القول حينئذ أنها سلطة تحكم بناء على موافقة الأمة وهذه المبادئ هى:

أولاً: من المسلم به انه يجب أن تكون هناك سلطة، سواء فى ذلك الدول الديمقراطية والدول الديكتاتورية، بيد أن الفرق بين السلطة هنا والسلطة هناك، يتجلى فى انه بدلاً من تركيز السلطة فى يد الديكتاتور، فانها فى الدول الديمقراطية تتوزع على جميع الهيئات والمؤسسات البرلمانية الحاكمة.

ثانياً: ان الأشخاص الذين يتولون السلطة لابد أن يستمدوها من الشعب عن طريق الانتخاب الحر المباشر، فالشعب هو مصدر السلطة، ولا مصدر لها غيره.

ثالثاً: أن السلطة لا تبقى إلى الأبد فى يد حكومة بعينها لا تتغير ولا تتبدل، بل يجب أن يتم، بين حين وآخر، تغيير الحكومات حتى تستطيع المصالح المختلفة التى تعبر عنها هذه الحكومات المختلفة، أن تتمازج

وتتألف، وتتعايش، وطريقة هذا التغيير الحكومى هو بالطبع الانتخابات،
التي تجرى بعد كل فترة محددة من الزمن.
رابعاً: الحكومة مسؤولة أمام الأمة، أى أن عليها قبل أن تمارس سلطتها ضد
الشعب، أن تقدم له المبررات المقنعة التي تدعوها إلى فعل ذلك.
خامساً: إن حرية الصحافة لا بد أن تصان وتكفل، أى أنه لا بد أن يكون هناك
ضمان بأن يستطيع كل فرد، بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمي
إليها، الإفصاح عن شكاواه وآلامه أمام المجتمع بأسره.
سادساً: أن تصان حرية التجمع، والمقصود بحرية التجمع هي حرية
الساخطين على السلطة في تبادل الأفكار والعواطف، وممارسة كل
أساليب المعارضة ما عدا الثورة، واللجوء إلى وسائل التخريب.

ومعنى ذلك أن أولئك الذين لا يوافقون على السلطة الحاكمة من
حقهم التعبير السلمى عن سخطهم في محاولة لكسب المؤيدين، فإذا تجاوزوا
هذا إلى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ إلى نفس الأسلوب
لقمعهم وإجبارهم على السير في الخط الذي ارتضته الأغلبية^(*).

تعقيب:

على الرغم من أن بنثام كان علمياً ومنطقياً في تفكيره إلى درجة
كبيرة، إلا أن ذلك لا يمنع من أن تؤخذ عليه بعض النقاط، والتي تتمثل فيما
يلى:

١- يقول بنثام: إن على الحاكم أن يفرض العقاب أو يجرى العطاء تبعاً
لدرجة السعادة أو الألم التي حدثت، وبهذا التحليل يعود بنا بنثام إلى فلسفة
العصور الوسطى التي كانت تعتقد أن وظيفة الحاكم هي تنفيذ قانون

^(*) وهنا يتضح أثر روسو على بنثام.

الخالق عن طريق فرض العقاب أو اجزال العطاء تبعاً لميزان الهى يحدد مدى الخير أو الشر، ولم يغير بنثام شيئاً من هذه العقيدة سوى إحلال فكرة البشر عن الخير ولشر محل القانون الإلهى، فالهيئة الحاكمة فى كلتا الحالتين لها سلطات واسعة، ولها صفة استبدادية.

٢- يرى بنثام أن وظيفة الحكومة تتحصر فى نشر السعادة بين أغلبية الشعب لا بين مجموعة بذاتها.

ومن الملاحظ هنا أن بنثام قد تجاهل الأقليات تجاهلاً تاماً ولم يهتم إلا بالأغلبية، وهو مؤمن بالمبدأ الذى أتى به لوك، والذى ينص على أن الأغلبية لا تخطئ، ولذلك فقد اهتم بالبحث عن تنظيم العلاقة بين الأغلبية وبين الحاكم، حتى يضمن تطبيق مبدأ السعادة لهذه الأغلبية.

٣- إن نظرية بنثام تبدو متضاربة، فقد تأرجحت هذه للنظرية تبعاً للوقت الذى كان يكتب فيه، وفى بدايه كتاباته، كان يؤمن بالمشروع المستنير الذى يعمل جاهداً لنشر أكبر كمية من السعادة لأكثر عدد من الشعب، ولم يبحث فى تغيير المشروع، أى أنه كان يؤمن بسيادة الحاكم المستنير على الشعب.

وفى كتاباته الأخيرة عدل عن هذا الرأى، ورأى أن السيادة الحقيقية يجب أن تعطى لأغلبية الشعب ويجب ان تشرف هذه الأغلبية اشرافاً تاماً على الجهاز الحكومى، أى أنه امن بسيادة الشعب على الطبقة الحاكمة، ودعاها إيمانه بسيادة الشعب، أو الأغلبية من الشعب على وجه أصح إلى الاعتقاد بأن الشعب لا يخطئ أبداً.

ويرى صاحباً المدخل أننا إذا تعمقنا في دراسة نظرية بنتام لأمكن أن نعرف أنه كتبها في فترتين مختلفتين من التاريخ الانجليزي، إذ أنه بدأ يكتب نظريته عن القانون والأخلاق قبل سنة ١٧٨٩، وحاول أن يجد أنصاراً له يؤيدونه، ولكن بدون جدوى، كما كان يحاول جاهداً أن تطبق نظرياته عن القانون في إصلاح القانون الانجليزي، ولكنه اخفق في ذلك اخفاقاً تاماً، وذلك لعدم شعور انجلترا بالإصلاح، وعدم اهتمام الشعب الانجليزي اهتماماً جدياً بالحركات الديمقراطية التي كانت سائدة في اوربا وخاصة في فرنسا.

أما بعد انتهاء حرب نابليون فقد بدأت حركة الإصلاح تزداد قوة في انجلترا، وبدأت الأفكار الديمقراطية تجد لها حقلأ خصيباً في انجلترا^(١٤). ولكن كل ذلك لا يبرر ما في النظرية من تناقض.

٤- ان نظرية بنتام القائمة على أساس السعادة كانت تحمل بين طياتها خطر القضاء عليها، إذ ان بنتام حاول تمجيد سلطات الهيئة التشريعية إلى أبعد مدى، مما يجعل سلامة الفرد في خطر مستمر فنراه يصور الدولة على انها واقعة تحت سلطة الهيئة التشريعية التي لها حق ملاحظة المجتمع وقيادته.

وبما ان أعمال السلطة التشريعية تمثل أغلبية الشعب فان لها كل الحق في التدخل في جميع أعمال الفرد، فكأنه جعل للهيئة التشريعية صفة السلطة العليا في الدولة.

وقد بدأ هذا الكلام يتحقق عملياً بعد الإصلاح الدستوري سنة ١٨٣٢، وبدأ خطر تطبيق النظرية عملياً يظهر واضحاً، ويهدد حريات الأفراد تهديداً مباشراً، وصارت القوانين التي يصدرها البرلمان أو الأغلبية بمعنى أصح

تحد تدريجياً من حرية الأفراد فى التمتع بالسعادة، وبذلك تعرضت حريات التفكير والعمل لخطر سيطرة الأغلبية.

كذلك فإن عدم قول بنتام بالفصل بين السلطات، يجعله يتعرض لنفس النقد الذى تعرض له روسو من قبل^(١٥).

٥- نادى بنتام بترك كل إنسان حراً فى تقرير مصلحته بدافع من أنانيته سعياً وراء اللذة، ولكن إذا ترك كل إنسان ليقرر مصلحته بدافع من انانيته فكيف يوضع تشريعاً عاماً للجنس البشرى، وكيف نضمن أن المشرعين أنفسهم لم ولن يضعوا تشريعات توافق لذتهم الخاصة؟

إن حب بنتام الغريزى للخير، وتحمسه الزائد لتحقيق السعادة، قد حجب عنه حل هذه المشكلة.

٦- كان لرسالة بنتام الإصلاحية أثر كبير فى لزيادة التدخل الحكومى الانجليزى فى النشاط الفردى للمواطنين، إذ تدخلت الحكومة للحد من حرية الطفل فى العمل، وكذلك للحد من حرية الوالد فى تشغيل اولاده، وذلك عن طريق إصدار القوانين لمنظمة لتشغيل الأحداث.

كذلك ظهرت قوانين المصانع التى حددت من سلطة صاحب العمل فى تحديد ساعات العمل وأوقاته، وبدأ الاتجاه واضحاً نحو لزيادة التدخل الحكومى فى تنظيم النشاط الاقتصادى فى الدولة، وذلك لرغبة الحكومة فى التقليل من الألم، والعمل على زيادة السعادة لأغلبية الشعب، وبذلك أخذت الأداة الحكومية تتسع لتساير نشاط الحكومة المتزايد.

٧- يرى بنتام أن أولئك الذين لا يوافقون على السلطة الحاكمة من حقهم التعبير السمي عن سخطهم في محاولة لكسب المؤيدين، فإذا تجاوزوا هذا الحد إلى المقاومة المسلحة، أصبح من حق السلطة أن تلجأ إلى نفس الأسلوب لقمعهم وإجبارهم على السير في الخط الذي ارتضته الأغلبية، وهنا ينطبق على بنتام النقد الذي سبق وانتقد به روسو في القول بإجبار المجتمع للفرد على أن يكون حراً^(١٦).

٨- يرى برتراند رسل أن نظرية بنتام التي جرى تسميتها بمذهب المنفعة العامة ليس فيها جديد، فلقد أيدها هنتسور منذ سنة ١٧٢٥، كما أنها متضمنة بالفعل في فلسفة لوك، وفضل بنتام لا يتمثل في النظرية، بل في تطبيقه لها تطبيقاً نشيطاً على مشكلات عملية متنوعة^(١٧).

٩- يقول بنتام، إن القانون المدني ينبغي أن تكون له أربعة أهداف: البقاء، للرخاء، الأمن، والمساواة.

ومن ثم يلاحظ الباحث أنه لم يشر إلى الحرية، والواقع أنه، رغم اعتباره من الفلاسفة الذين نادوا بالحرية، فإن عنايته بها كانت ضئيلة، فقد أعجب بالحكام المستبدين الذين سبقوا الثورة الفرنسية مثل كاترين العظيمة، والإمبراطور فرانسيس.

١٠- كان بنتام يكن ازدياداً كبيراً لنظرية حقوق الإنسان، فقد قال أن حقوق الإنسان لغو صرف، وحقوق الإنسان الأساسية لغو يمشى على ساقين طويلتين.

وعندما أذاع الثوريون الفرنسيون اعلانهم لحقوق الإنسان، دعاه بنثام عملاً ميتافيزيقياً بل غاية التطرف في الميتافيزيقا، وقال أنه من الممكن تقسيمه إلى ثلاث فئات:

١- المواد التي لا تعقل:

٢- المواد الباطلة.

٣- المواد التي لا تعقل والباطلة معاً^(١٨).

لقد كان مثل بنثام الأعلى، كمثل أبيقور، الأمن، لا الحرية، فالثورات والعواصف، من الأفضل أن نقرأ عنها، ولكن السلام والهدوء من الأحسن أن نعيش في كنفهما.

هوامش الفصل السادس

- (١) أسس جيرمي بنتام - ١٧٤٨ - ١٨٣٢ - المدرسة النفعية، التي كانت أحد المصادر الهامة التي أثرت على الفكر الديمقراطي، وقد أرست هذه المدرسة القانون والدولة والحرية على أساس نفعي.
- إكرام بدر الدين، الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية (بيروت: دار الجوهرة، ١٩٨٦) ص : ٤٩.
- (٢) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٨.
- (٣) ويظهر هنا أثر روسو.
- نفس المرجع، نفس الموضوع.
- (٤) اسكندر غطاس، أسس التنظيم السياسي، دراسة تأصيلية مقارنة (القاهرة: درا الهنا للطباعة، ١٩٧٢) ص : ٥٨.
- (٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ١٠٩ - ١١٠.
- (٦) محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية (القاهرة: المكتبة الحديثة، ١٩٦٣) ص : ٦٧.
- (٧) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص : ١١٠.
- (٨) محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية - مرجع سابق، ص: ٦٨.
- (٩) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٤١٥.
- (١٠) حسين فوزى النجار، الفكر السياسى الحديث (القاهرة: دار الكتاب العربى، ١٩٦٧) ص: ٦٠.
- (١١) وهنا يظهر أثر روسو أيضاً فى القول بعدم فصل السلطات.
- بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.

- (١٢) وكان بنتام يرى أن ما يضبط علاقات الأفراد بعضهم ببعض هو "العلم" الذي ينمي الشخصية الفردية ويدعوها إلى التصرف تصرفاً حسناً.
مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٨٩.
- (١٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.
- (14) Bentham, A Fragment on Government.
نقلاً عن: عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٢٧٧ - ٢٧٨.
- (١٥) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ١١١.
- (١٦) راجع الفصل الثالث فى الباب الثانى - من هذا المبحث.
- (١٧) راجع الفصل الثالث فى الباب الثانى - من هذا المبحث.
- (١٨) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٤١٤.
- (١٩) نفس المرجع، ص: ٤١٦.



الفصل السابع
الفكر السياسي عند هيجل

الفصل السابع

الفكر السياسى عند هيجل

إذا كان بعض أتباع روسو قد رأوا فى نظريته فى الإرادة العامة فرصة للدعوة إلى الديمقراطية والحرية، فإن البعض الآخر قد خلط بينها وبين إرادة الحاكم، عل أساس ان الحاكم يمثل الإرادة العامة. ومن هؤلاء: هيجل:

فى كتابه تطور الفكر السياسى يقول سباين: إن أهمية روسو فى تمجيد الإرادة العامة قد ظهرت فى الفلسفة الألمانية على يد هيجل^(١). الذى صور الإرادة العامة على أنها "روح الأمة" الأخذة فى تنمية وتضمين نفسها فى حضارة قومية، وخلق الأجهزة الناطقة بلسانها فى دستور تاريخى^(٢).

ويقول هيبوليت فى دراسة له بعنوان "المدخل إلى فلسفة التاريخ لهيجل": "إننا لا نستطيع أن نعطى معنى دقيقاً لما يقصده هيجل "بروح الشعب" باعتبار ان الروح تتحقق تاريخياً فى روح الشعوب وإذا نظرنا إلى تأملاته الأولى لوجدنا أن هذه العبارة لا تشير إلى تصور معين، ولكنها عبارة عيان للواقع وللحقيقة كما تراعت لهيجل. ويبدو أنه قد استخدم كلمة الروح ليشير بها إلى وحدة الشعب التى تتجاوز وتعلو على مجموع أفرادها^(٣).

إن الشعب عند هيجل لا يتألف من مجموعة من الأفراد — الذرات — ولكنه نظام عضوى، تكون هذه الأفراد بمثابة أعضاء له. ولقد افترض هيجل منذ مؤلفاته الأولى، ثمة انسجام أزلى بين روح الشعب، وروح الأفراد، فالفرد لا يمكن أن يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى الشعب، وهذا الانتماء هو الذى يكفل للفرد حرية واستقلاله^(٤).

(١) (١٨٢١-١٧٧٠)

إن الفرد الذى يشعر بحريته فى داخل الجماعة المشتركة، هو الذى اكتشف حقيقته فى تجاوز فرديته، وهذه النظرية الهيجلية نجد أصولها عند مونتسكييه وروسو.

فقد كان مونتسكييه من أوائل من اعترفوا "بروح الأمة" إن القوانين يجب ان تكون خاصة بالشعب الذى وضعت من أجله، وأنه من الخطأ أن تلائم قوانين أمة معينة أمة أخرى.

ولا شك فى أن هيجل قد تأثر بروسو و "بالعقد الاجتماعى" بالذات، ولكن ليس العقد هو الذى اهتم به هيجل، إنما كان اهتمامه بالإرادة العامة التى تعلق على إرادة الأفراد. هذه الإرادة العامة ليست مجموعة من الإرادات الفردية، ولكنها المثل الأعلى لها⁽⁴⁾.

ويشرح هيجل فكرة "الإرادة العامة" التى تستوعب فى باطنها كل إرادة فردية، فيقرر ان غاية الفرد لا بد أن تكون هى الغاية الكلية، وأن لغته لا بد أن تصبح هى القانون العام، وأن عمله لا بد أن يصبح هو عمل الجماعة بأسرها⁽⁵⁾.

والواقع أنه حينما يتسنى للإرادة الفردية أن تتسامى بذاتها إلى مستوى الإرادة العامة، فإنها تصبح عندئذ إرادة مواطن، لا إرادة انسان خاص، وعندئذ نراها تنزع نحو المشاركة — بطريقة مباشرة لا أثر فيها للانقسام — فى عمل الجماعة ككل، دون أن يكون لديها أى وعى ذاتى، اللهم إلا بقدر ما تشعر بغيرها من الذوات المشتركة معها فى تحقيق هذا العمل الجماعى الكلى⁽⁶⁾.

وقد ربط هيجل الدين بحياة الجماعة، فقرر أن ثمة ضرورة روحية باطنة تفرض نفسها على شتى مظاهر الحياة الروحية للبشر، بما فيها الدين، وهذه الصلة الوثيقة التي تجمع بين الدينى فى كل مجتمع - وبين رُوح الشعب" المعتقد لهذا الدين هى التى تعمل على إدماج الظاهرة الدينية فى صميم الصيرورة التاريخية^(٧).

فما دامت المهمة الأساسية للدين هى القضاء على أنانية الأفراد، فلا بد للروح الدينية الصحيحة أن تعمل على إذابة الأفراد فى حياة الجماعة، وعندئذ يكون فى وسع الفرد أن يعلو على فرديته الضيقة القائمة على العزلة والانفصال، كى يشارك فى حياة جماعية كلية تكفل له الشعور بغبطة الحياة.

الحرية والسلطة:

يرى هيجل أن التاريخ الكى لا يهتم إلا بالشعوب التى تكون الدول، ذلك لأن الدولة هى تحقيق للحرية، بوصفها الهدف المطلق لوجودها لذاتها، ويجب أن نعلم أن قيمة الإنسان وواقعه الروحى، لا يكون إلا بفضل الدولة، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يشعر بحقيقته الروحية إلا من خلال العادات والتقاليد، والحياة الأخلاقية والقانونية للدولة^(٨).

فالقوانين لا تتبثق إلا من سلوك الإنسان العملى الواعى ولا تتحقق إلا فيه، بحيث أنه إذا كان هناك مثلاً قانون للتقدم إلى صور الحرية يزداد علواً على الدوام، فإن هذا القانون لا يكون له تأثيره إذا لم يعترف به الإنسان ولم يخرج به إلى حيز التنفيذ^(٩).

ولكن إذا كانت الرغبات والاهتمامات الجزئية للناس هى الأصل الوحيد الذى ينبثق منه سلوكهم، فكيف يمكن أن يكون الوعى الذاتى بالحرية دافعاً إلى الفعل الإنسانى؟

للإجابة على هذا السؤال لابد أن نتساءل مرة أخرى: من هو الفاعل الحقيقي للتاريخ؟ ومن هو الذى يقوم بالعمل التاريخي؟ إن الأفراد ليسوا إلا ومقاط لتحقيق التاريخ، فوعيهم تتحقق فيه مصلحته الشخصية، وهم يقومون بإدارة أعمالهم، لا بصنع التاريخ، غير أن هناك بعض الأفراد الذين يرتفعون فوق هذا المستوى، فأفعالهم لا تكرر الأنماط القديمة، بل تخلق أشكالاً جديدة للحياة، هؤلاء الأفراد هم رجال التاريخ العالمي كالاسكندر وقيصرونغليون^(١٠).

صحيح أن أفعال هؤلاء تتبثق من مصالح شخصية، ولكن هذه المصالح، تتوحد مع المصلحة الكلية، وتعلو هذه الأخيرة بكثير على مصلحة أية جماعة بعينها^(١١).

ومع ذلك فإن رجال التاريخ - هؤلاء - ليسوا هم الموضوعات الحقيقية للتاريخ، إنهم ليسوا إلا منفذى إرادته، و"وسطاء الروح العالمية" وهم ضحايا ضرورة عليا، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم، فهم مجرد أدوات للتقدم التاريخي.

اما الموضوع الحقيقي للتاريخ فهو ما يسميه هيجل بالروح العالمية وحقيقة هذه الروح تكمن فى تلك الأفعال، والاتجاهات والجهود والنظم التى تتجدد فيها مصلحة الحرية والعقل.

ويؤكد هيجل فى فكرته عن الروح العالمية أن الإنسان لم يكن فى هذه الفترات السابقة من التاريخ المدون، سيداً لوجوده، واعياً بذاته، ففيها بدت القوة الإلهية للروح العالمية فى صورة قوة موضوعية تتحكم فى أفعال الناس^(١٢).

ان سيادة الروح العالمية، كما يصورها هيجل، تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلاً من أن يتحكم هو فيها، وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد في ماهيتها الحقيقية، فإنها تجلب من ورائها البؤس والدمار، عندئذ يبدو التاريخ وكأنه المذبح الذي يتضح عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفصائل الأفراد^(١٣). "إن التاريخ ليس مسرحاً للسعادة، بل إن فترات السعادة صفحات خالية فيه"^(١٤).

ويشيد هيجل في الوقت نفسه بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التي تتجم عنها، فالأفراد يحيون حياة تعسة، ويشقون ويهلكون، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هدفهم أبداً، فإن الأسى والانهازم الذي يعانونه، هو ذاته الوسيلة التي تستخدمها الحقيقة والحرية في سلوك طريقها^(١٥).

على أن هذا الموضوع الميتافيزيقي يتخذ صورة عينية بمجرد أن يثير هيجل السؤال عن الطريقة التي تتجسد بها الروح العالمية "من أى المواد تتشكل فكرة العقل؟"

يقول هيجل: "إن الروح العالمية تسعى إلى تحقيق الحرية، وهى لا تستطيع أن تتجمد إلا فى عالم الحرية الحقيقى، أى فى الدولة. هنا تتخذ الروح العالمية شكلاً مستقراً، وهنا تهتدى إلى الوعى الذاتى الذى عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله"^(١٦).

ومن ثم يمكن القول بأن الحرية عند هيجل هى حرية الدولة، أى تحقيق ذات الفرد داخل الدولة، وذلك عن طريق فرض القيود على الأفراد حتى يندمجوا فى الدولة بمعنى آخر فالحرية تعنى أن ينصهر الفرد فى الدولة ويخضع لها كلية.

فالدولة فى رأى هيجل أسمى من الفرد، وبالتالي فالحرية لا تعنى الحرية بالمعنى الليبرالى، بل تعنى تقييد سلطة الفرد بواسطة الدولة، فالدولة هى الحرية — عند هيجل — وهى مصدر حريات الأفراد، وتجسيد للحرية التى أطلق عليها الحرية الرشيدة أو العقلانية^(١٧).

فالحرية فى رأى هيجل، لا تعنى عدم وجود قيود على تصرفات الأفراد، ولكنها تعنى عمل الفرد كجزء من الدولة، كما تعنى أولوية الدولة فى مواجهة الأفراد، ومن ثم فإن الحرية الحقيقية للفرد تعنى قيامه بخدمة الدولة، وأن حياته تقوم على وضعه وواجباته كمواطن.

إن الدولة هى التى تضى على الفرد صفة المواطن الحر، إن هو أطاع القانون، الذى يعتبر الحالة الموضوعية، للروح، وهو الإرادة الصادقة، فمن أطاع القانون فقد اطاع نفسه، واستطاع أن يقضى على التناقض بين الحرية والضرورة ولن يكون هناك مجال للتفسير^(١٨). فحيثما وجد القانون وجدت الحرية^(١٩).

ليس ثمة حرية فردية — إذن — فى التصور الهيجلى، فحرية الفرد تستقى من حرية الدولة الكلية الضرورية، ومن منطق إتحاده العضوى بها.

فالحرية هنا حرية كلية، ومن ثم فهى تمثل حرية الجميع، لا حرية البعض أو حرية الفرد، يقول هيجل "أدرك العالم الشرقى أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One، وأدرك الأغرقيق والرومان أن الحرية هى حرية البعض Some — الصفوة أو القادة — وأدرك الألمان أن الحرية هى حرية الجميع All^(٢٠)".

وقد نطق البعض ان الديمقراطية قد تكون الصورة الملائمة لحكومة يكون فيها الكل أحراراً، ولكن ليس الأمر كذلك – عند هيجل – فالديمقراطية والأرستقراطية كلتا هما تنتميان إلى المرحلة التي يكون فيها البعض أحراراً، والاستبداد للمرحلة التي يكون فيها واحد حراً، والملكية للمرحلة التي يكون فيها الكل أحراراً^(٢١).

وقد أكد هيجل على انه من الخطأ أن نظن أن النظم السياسية المعاصرة أو الحديثة تقتدى بالنظم القديمة، فقد نفتدى بالفن القديم، أو بالفلسفة القديمة، أما في مجال السياسة، فهناك تطور في مفهوم الفضيلة والعدالة، فالدول اليوم أصبحت أكثر اتساعاً من الدول القديمة، وعدد المواطنين أصبح كبيراً إلى الحد الذي لا يسمح بأن يشاركوا جميعاً على نحو مباشر في نظام الدولة وبنسورها^(٢٢).

إن الفرد عند هيجل لا يمكن أن يحقق ذاته إلا في الدولة، كما أن كل القيم – في الواقع – ليست لصيقة بالفرد، بل أنها لصيقة بالدولة، لأن تحقيقها لا يكون إلا في ظل الدولة، والفرد يستمد كل ما له من قيمة حقيقية روحية من الدولة، التي تعتبر الفكرة المقدسة كما توجد في الأرض، والتي لا تحقق للفرد قيمته كمواطن فقط، ولكنها تضي عليه صفة المواطن الحر^(٢٣).

فالفرد محبوس ومحصور، إلى غير رجعة، بين الذاتية الخاصة، المتناهية، وبين رغبته في الوصول إلى الكلى. والحل الوحيد لهذه الرؤية انفرادية هو الدولة وفي الدولة فقط تتحقق الأخلاقية.

فالدولة حياة أخلاقية محققة، موجودة بالفعل، كما أن الحقيقة الروحية التي يملكها الكائن البشرى إنما يملكها فقط من خلال الدولة، ذلك لأن الحقيقة

هى وحدة الإرادة الكلية والإرادة الذاتية، فالإرادة الكلية تجدها فى الدولة، فى قوانينها، فى تنظيماتها الكلية والعقلية^(٢٤).

فهيجل لا يعترف للفرد بأخلاق خاصة به، وما هو ثمين فى الأخلاق يتحقق فى الدولة وبواسطة الدولة^(٢٥).

ويريد هيجل أن يثبت أن الدولة تكفل كل الحقوق الإنسانية المشروعة، وفى الوقت نفسه ينكر على الفرد حق أية مقاومة لسلطانها فيقول: "إن الأسرة هى بداية النظام الاجتماعى، وأن الأفراد فى كنف هذا النظام العائلى يرون فى الأسرة رمز الوحدة المقدسة، فى حين أنها صور زائفة أو عرضية فيها وهنا نلمح تبعية الحقوق للوضع الاجتماعى باعتباره صاحب الحق فى تحديدها وتكييفها، وليس للفرد أن يطالب بأى حق، وتلك حالة رغم انطباقها على الأسرة فى أول الأمر وفى معناها الضيق، إلا أنها يمكن أن تلمس فى المجتمعات الأخرى التى تخضع لنظام الاقطاع أو رياسة القبيلة^(٢٦)."

ويتساءل هيجل: "من الذى يضع دستور الدولة؟ هل هم الساسة أم الشعب؟" لقد رأى المفكرون فى عصره، وخاصة مفكرو فرنسا مثل روسو، أن الشعب وحده هو صاحب الحق فى التشريع. ولكن هيجل يرى ثمة خطورة فى هذا الزعم فمن يقول أن الشعب وحده يعرف الحق، وأنه صاحب العقل والحكمة؟ فكل جزء من الشعب يمكن أن يزعم أنه هو الشعب، والدولة بحاجة إلى معرفة طبقة متفقة لا إلى الشعب^(٢٧).

وإذا افترضنا أن الحرية السياسية فى الدولة، تقوم على أساس الحرية الفردية، وأن كل ما يصدر من أعمال فى الدولة، إنما يكون بموافقة الأشخاص، فإن هذه الدولة لا دستور لها وتبقى مجرد شئ مجرد ليس له سوى وجود عام فى المواطنين^(٢٨).

بـ «نمسور وحده هو الذى يسمح للدولة المجردة أن تحيا وتتحقق فى الواقع، ولذلك فإن الأفراد لا يجب أن يخضعوا للتغيير تحكيمياً وفقاً لإرادتهم المعارضة، كما لا يجوز استيراده من دولة أخرى»^(٢٩). والدولة — فى رأى هيجل — عبارة عن جهاز يوفق بين المعنويات الداخلية أو الذاتية للأفراد وبين العرف الخارجى والقانون^(٣٠).

من هنا فقد آمن هيجل إيماناً مطلقاً بالدولة وصل به إلى حد تقديسها، إذ رأى إنها تنتمى مباشرة لعالم الروح والفكر والإرادة واللائهائى المطلق، ونزهاها عن كل تبرير آخر يرسم أصلها فى الواقع أو فى مجال الفكر الفلسفى أنها كما قال "الفكرة الإلهية التى تقوم على الأرض"^(٣١).

ويبدو أن العوامل التى حفزت هيجل على المغالاة فى هذه النظرية التجريدية، والإخلاص لها، أنه، أولاً: كان بروتستانتياً، على طراز المصلح الدينى "لوتر" شديد التحمس لمعارضة سلطان الكنيسة، وبالتالي دعم كيان الدولة، وإيد سيطرتها. وثانياً: أنه كان من أشد المعجبين بنظام الحكم المطلق، أو الوجود المجرد، بمعنى أنه كان يفضل الكليات على الجزئيات، ويرى أن هذه الكليات ستكون أعظم، وأكثر ثباتاً إذا ما خضعت للقوة المنظمة.

فالجزئيات عنده ليس لها وجود مستقل بذاته، بل ترى فقط فى مرآة الكليات، أو لا ترى على الإطلاق فالكليات هى الوحدة الحقيقية التى لا وجود إلا لها. فالدولة هى الكل، وهى المطلق المطلق، ووجودها هو الوجود الحقيقى الذى لا يتوقف على وجود الأفراد^(٣٢).

فالدولة عند هيجل، تكون سليمة الكيان، قوية البنيان، إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة، ومن ثم فيجب أن

تتصهر الإرادات الفردية فى ثنايا الدولة، أو يجب على الإرادات الفردية أن تعمل داخل اطارها^(٣٣).

ولكن من يحكم هذه الدولة عند هيجل؟

إن الحكومة فى مفهوم هيجل هى حامية المصالح العامة الشاملة، لا المصالح الخاصة^(٣٤). والدستور مرتب بشكل نجد فيه ثلاث سلطات هى: السلطة التشريعية، والسلطة الإدارية، والسلطة الموناركية.

والسلطان الأولى والثانية لا تختلفان عما ذهب إليه الفلاسفة السابقون، أما السلطة الموناركية أو الملكية فلقد أعطاهما هيجل أهمية قصوى، لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التى توحد وتربط بين السلطتين الأخرتين، كما تمثل الفكرة المركبة Senthesis التى تجمع بين التشريع، وبين الادارة أو التنفيذ.

ومن ثم فإن الموناركية تحقق الكمال العقلى، كما أن تطور الدولة فى هذا الشكل يحقق نمطاً نموذجياً لها^(٣٥).

فالحكم الأمثل — فى رأى هيجل — هو الحكم المطلق المستبد الذى يجسد وحدة اتصاف الدولة بالصفة الكلية. كما أن إرادة الحاكم الفرد أو الملك المستبد لا يمكن أن يتسرب إليها التعسف والهوى، ذلك لأن هذا الملك المستبد يستقى سلطته من تقمصه لروح شعبه، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الإرادة^(٣٦).

من هنا يمكن القول أن هيجل قد انبثق فى ذهنه ذلك الحلم الأفلاطونى القديم، ألا وهو حلم قيام الفيلسوف على رأس المدينة، من أجل تحقيق التوافق بين "الروح" و "الواقع" على أكمل وجه إلا أنه فى مذهبه

السياسى، وفى سياسته العملية يشير إلى عدم قدرة الفيلسوف على تحاشي قصور عالمه الحاضر، وعدم قدرة أى مفكر على تجاوز عصره^(٣٧).

تعقيب:

من خلال عرض الباحث لأراء هيجل يتبين ما يلى:

١- قرر هيجل أن الحرية لا توجد بغير قانون، وهى بداية لا نجد من يختلف معه فيها، لأنه لابد للحرية من قانون يحميها وينظمها، وبدون ذلك تصبح كلمة فى الهواء، أو فوضى بغير ضبط ولكن هيجل يجنح بعد ذلك إلى إفساد هذا المعنى بالمضى إلى القول بأنه حيث يوجد القانون توجد الحرية بالتبعية والضرورة، ومن ثم ينكمش معنى الحرية عنده ويتحدد ويضيق، ويصبح محصوراً فى مجرد إطاعة القانون.

وإن كانت طاعة القوانين فى حد ذاتها واجبة على جميع المواطنين الأحرار، إلا أن القانون فى فلسفة هيجل يصبح قانوناً لمجرد أن الحاكم هو الذى أصدره، بصرف النظر عن الغاية التى يتوخاها من ذلك.

وهكذا تتقلب الحرية عند هيجل إلى مجرد طاعة الحاكم والولاء له، والعمل وفقاً للأوامر التى يلقبها، أو القوانين التى يصدرها.

٢- إذا كان القانون عند هيجل مصدره ارادة الحاكم أو ارادة الدولة - كما سبق وذكر الباحث - فكيف يضع الحاكم القانون ويخضع له، إنه لا خضوع - كما يقول دوجى - إذا كان هذا الخضوع مصدره محض إرادة الخاضع. إن القيد الذى ينشأ ويعدل ويلغى بارادة من يتقيد به ليس قيماً على الإطلاق^(٣٨).

والواقع أن التسليم بأراء هيجل هنا يساوى القول بانعدام القوة الإلزامية للقاعدة القانونية فى مواجهة الدولة سواء بسواء، ذلك أنه إذا كانت

إرادة الدولة هي الحكم أو هي التي تلزم نفسها، ولا شئ هناك خارج حدود هذه الإرادة يلزمها، فأنها تستطيع أن تتحلل مما التزمت به دون معقب عليها لأن الأساس هنا هو انتفاء المعقب على إرادة الدولة.

٣- لقد خلط هيجل بين الإرادة العامة وبين إرادة الحاكم، على أساس أن الحاكم يمثل إرادة الأمة، أو الإرادة العامة، وبذلك وجد هيجل في مبدأ الإرادة العامة، منطلقاً إلى فردية الحكم، أو حكم الفرد الممتاز، الذي لا يهتم بالانتخاب، والمؤسسات البرلمانية.

وقد حاول هيجل نفسه أن يوضح الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع، وهو يرى أن روسو كان يمكنه أن يقدم نظرية أفضل في تفسير طبيعة الدولة لو أنه استطاع أن يلمح الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع^(٩). وواضح أن هيجل يعتقد أن الفرق بين الاثنين هو الفرق بين إرادة الحاكم، وإرادة الشعب، وكان هو بالطبع في صف إرادة الحاكم ضد إرادة الشعب.

٤- لقد اعطت تعاليم هيجل، تبريراً فلسفياً لتسلط الدولة القومية، وعبادة الزعيم، وللرسالة التاريخية للأمة الجرمانية، وغير ذلك من دعائم الفلسفة النازية وبرنامجهما التطبيقي.

وقد وضع هيجل تلك التعاليم وهو مدرك تماماً لأهمية الفلسفة السياسية في تاريخ الدولة والشعوب، فهو يعزو الثورة الفرنسية إلى إنتشار فلسفة روسو^(١٠)، ويخشى أن يتسرب مذهب الأحرار إلى بروسيا ويهدد

^(٩) فهيجل يرى ان الإرادة العامة هي إرادة الحاكم المستبد، أما إرادة المجموع فهي إرادة الشعب، الذي لا يحظى منه إلا بكل استغفاف وإزدراء.

نظامها الأوتوقراطي بالإنقلاب، ومن ثم فقد عمل هيجل على بناء فكر سياسي خال من العناصر التحريرية.

٥- وجه هيجل الثناء إلى روسو، إذ جعل الإرادة العامة المبدأ الذي تقوم عليه الدولة^(٣٩)، ولكنه وإن كان قد استعار ذلك الجانب من فلسفته إلا أنه أعلن نفوره من تقييده فكرة الإرادة وحصرها في الفرد، وذهب إلى أن الإرادة العامة ناتجة عن مجموع إرادات الأفراد، ورأى أن مثل هذا التصوير يعطى الأفراد حق الانقضاء على الدولة وسحب إرادتهم من تأييدها عندما يرون مبرراً شخصياً لذلك.

وقد صاغ هيجل نظرية الإرادة العامة - كأساس للدولة - صياغة متطرفة، إذ أخرجها من حيز المحسوس إلى حيز المطلق، فأرادة الأفراد عنده إنما تصدر عن الإرادة لعامة المطلقة الخارجة عن حياتهم، وليس لهم بهذا أى سلطان على الدولة التى تمثلها فى تاريخ البشر^(٤٠).

٦- يرى هيجل أن الدولة هى "الفكرة المقدسة كما تحيا على الأرض" ويقول "أن كل ما للإنسان من قيمة ووجود روحى، يأتى إليه عبر الدولة"^(٤١).

وفى كتابه المسمى "فلسفة القانون" نرى نفس الفكرة أكثر وضوحاً وإصراراً، حيث يقول: "إن الدولة تجسد الفكرة الأخلاقية، والروح المعنوية، كإرادة مادية بارزة للعيان، واضحة لذاتها، تفكر، وتعرف نفسها، وتحقق ما تعرفه، بقدر ما تعرفه".

وهكذا تصبح الدولة فى نظر هيجل، كائناً عاقلاً يفكر، ويعرف، ويريد، وليس للأفراد وجود روحى، أو معنى إلا باعتبارهم أعضاء فيها.

ولقد وجدت هذه الفكرة طريقها إلى التنفيذ في النظامين النازي والفاشي اللذين قاما على أساس أن الدولة هي قمة الحياة السياسية وقاعدتها، وأن الأفراد لا وجود لهم إلا في ضوء هذه الحقيقة الكبيرة. ومن ثم فإن الزعيم الفاشي "موسوليني" يعلن في صراحة لا تدع مجالاً للمناقشة: "الفاشية تنظر إلى الدولة على أنها" مطلق "ولا يكون للأفراد أو للجماعات بالمقارنة بها إلا وجود نسبي يرى فقط من خلال علاقتهم بها.. إن الدولة في حد ذاتها كيان واع، ولها إرادتها وشخصيتها المستقلة"^(٤٢).

٧- يرى براتراند رسل أن هيجل يطالب للدولة، بنفس المكانة التي يطالب بها القديس أو غسطين - وخلفاؤه الكاثوليك - للكنيسة، ومع ذلك فهناك جانبان، يكون فيهما المطلب الكاثوليكي أكثر تعقلاً من مطلب هيجل.

أولهما: أن الكنيسة ليست مجرد إرتباط جغرافي، إنما هي مجموعة وحدتها عقيدة مشتركة، يؤمن أعضاؤها أن لها الأهمية العليا، فهي من ثم في صميم ماهيتها تجسيد لما يدعوه "هيجل" بالفكرة.

وثانيهما: أنه ثمة كنيسة كاثوليكية واحدة، بينما هناك دول كثيرة، فإذا جعلت كل دولة بالنسبة إلى مواطنيها مطلقة، على نحو ما يجعلها هيجل، فثمة صعوبة في أن تجد أي مبدأ فلسفي تنظم به العلاقات بين الدول المختلفة. والواقع أن هيجل عند هذه النقطة يتخلى عن حديثه الفلسفي، ويعود القهقري إلى حالة الطبيعة، وإلى حرب الكل ضد الكل عند هوبز.

كما أن الحديث عن الدولة، كما لو كان هناك دولة واحدة فقط، هي عادة مضللة، ما دام ليس هناك دولة عالمية^(٤٣).

٨- لا يعترف هيغل للفرد بأخلاق خاصة به، بل يرى أن ما هو ثمين في الأخلاق يتحقق في الدولة وبواسطة الدولة^(٤٤). ولا يكتفى بهذا القول بل يتصور أن العلاقة الأخلاقية بين المواطنين والدولة مماثلة لتلك العلاقة بين العين والجسم: فالمواطن في مكانه جزء من كل له قيمته، ولكنه إذا إنعزل كان معدوم الفائدة لإنعدام فائدة العين المنعزلة^(٤٥).

ولكن يبدو أن هذا الحكم الخاص بالمشكلة الأخلاقية ينقصه شيء من الدقة، فالعين في جسم حي مفيدة، أعنى أن لها قيمة كوسيلة، ولكنها ليست لها قيمة عندما تتفصل عن الجسم. أما الفرد فله قيمة عندما يقدر لذاته، لا كوسيلة لشيء آخر.

أضف إلى ذلك أن قيمة الدولة - التي يعتبرها هيغل كان له قيمته ويعتبر الأفراد وسيلة لقيامه - تستمد أساساً من قيمة أعضائها بل إن الدولة - ذاتها - تعتبر وسيلة وليست غاية، وقد تكون هذه الوسيلة حسنة إذا عملت على حماية أفرادها وإشعارهم بالأمن والأمان، وقد تكون وسيلة سيئة إذا قامت بشن حرب غير عادلة على دولة أخرى.

٩- وصف هيغل المجتمع المدني بأنه عالم ضرورة آلية، ومحصلة القوى اللامعقولة للرغبة التي تحكمها قوانين شبيهها بقوانين حركة الكواكب^(٤٦).

ومن هنا يمكن القول بأن المجتمع - في نظر هيغل - إذ نظر إليه مستقلاً عن الدولة، أضحى محكوماً بقوانين سببية غير أخلاقية، ومن ثم تسوده الفوضى من الناحية الأخلاقية، وكان من السهل أن يستتبع ذلك أنه شهد للدولة التي لا تسمح بالفوضى، بأنها العامل الأخلاقي الوحيد حقاً في العملية الاجتماعية بأسرها،

ومن الواضح إذن، أن الدولة ينبغي أن تكون مطلقة، نظراً لأنها – وحدها – تتجسد فيها القيم الأخلاقية، ومن الواضح أيضاً أن الفرد لا يبلغ الكرامة الأكاديمية والحرية إلا عندما يكرس نفسه لخدمة هذه الدولة.

ولا يقف هيجل عند هذا الحد، بل يأخذ في الدفاع عن الزعيم إلى الحد الذي جعله يفصل بين السياسة والأخلاق العادية، ويربط بينها وبين ما يسميه بالأخلاق الاجتماعية أو أخلاقيات الدولة^(٤٧).

ومن ثم فإن عظماء الرجال الذين هم حملة الرسالة في تاريخ العالم لا يخضعون لتطبيق مجموعة الفضائل الخاصة مثل "التواضع والاحسان والتسامح"^(٤٨). إذ أن أعمالهم متصلة بتاريخ العلم وبالفرض المطلق "لروح" أو "العناية الإلهية". وما تقعله العناية الإلهية، يسمو فوق الالتزامات^(٤٩).

ويجدد هيجل بهذه النظرة الفلسفية – إلى سلوك رجال السياسة والأبطال وعظماء التاريخ – فلسفة مكيافيللي، ليس هذا فحسب، بل إنه يجدد فكرة الحق الإلهي المقدس للملوك.

١٠- يرى سباين أن بيانات هيجل عن الحقوق السياسية الثابتة كانت غامضة إلى أقصى درجة، وغالباً ما كانت متعارضة بشكل سافر مع بعضها البعض، فهو بدأ بافتراض، أن الاختيار الشخصي، نزوى، ثم عاد ليقرر أن الحكم الشخصي على الأمور، وحتى الضمير، يكون مجرد شيء سطحي. وبهذا يكون قد وقع بسهولة في تناقض^(٥٠).

وقد يستدل من عبارات من هذا القبيل، على أنه اعتبر الواجب مجرد طاعة، أو على أن المواطنة الصالحة تنحصر بالنسبة له في مجرد المطابقة مع الحالة القائمة ومع القواعد التي تضعها الحكومات.

ففي مقدمة كتاب "فلسفة الحق" أنكر على الفلسفة السياسية حق توجيه الانتقاد إلى الدولة. وإذ بدأ مرة أخرى من الافتراض العام بأن خير الفرد يتطلب العثور على مركز هام في المجتمع، فإنه غالباً ما تحدث كما لو لم يكن هناك أى تضارب حقيقى فى المصلحة يمكن أن يبرز أبداً بين الأفراد والمجتمع الذى ينتمون إليه.

ونفس النوع من الخلط والحيرة يلزم اعتقاد هيجل بأن الدولة تجسم أسمى القيم. فكيف تستطيع دولة مفردة ليست فى النهاية سوى مظهر واحد للروح أن تشتمل على كل القيم الدينية والفنية، أو أن تنقل هذه القيم من ثقافة إلى أخرى؟^(٥١).

١١- مجد هيجل الدولة القومية، ورفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها، ورأى أن الدولة ما هى إلا المركب أو الحركة الثالثة فى سير النظم السياسية والاجتماعية، من أسرة تقوم على التعاون والمسئولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيراً إلى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم، وتوفق بين المسئولية العائلية وبين التنافس الفردى، بما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون.

غير أن الملاحظ أن هيجل قد استخدم الجدل هنا بطريقة تخدم أغراضه الخاصة، ولا يسير مع منطقته حتى النهاية. ذلك أنه من المفروض طبقاً للجدل الهيجلى أن تكون الدولة بدءاً جديداً لحركة دياكتيكية أخرى، لكن

هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخى فهى وحدها الأداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية، وليس لشعب من الشعوب أن يتحرك إلا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه إلا عن طريقها^(٥٢).

كما أن الديالكتيك — نفسه — ليس أمراً مستحدثاً فى الفلسفة، فقد استخدمه وقال به فلاسفة اليونان من قديم الزمان من أمثال سقراط وأفلاطون^(٥٣).

١٢- استخدم هيجل الأمة والشعب بمعنى واحد، مع أن المعروف أن هناك فرق بينهما، فإذا كانت الأمة هى جماعة من الأشخاص تحققت وحدتهم أولاً: على أساس وحدة الأرض أو الجوار، وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد أو الوطن، وهو ما يعرف بالوطنية، وثانياً: على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال، وما يتولد عنه من وحدة فى نمط الحياة وفى الحب المشترك للذكريات الموروثة، وهو ما يعرف بالقومية^(٥٤). فإن الشعب ليس من اللازم أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطبيعية.

فمن الثابت فى العلوم السياسية والقانونية المعاصرة، أنه لا يشترط بالضرورة فى شعب الدولة، أن يكون منحدرأ من أصلاب جنس بشرى واحد أو سلالة بشرية واحدة، أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة، أو أن يدين بدين واحد^(٥٥).

^(٥١) مثال ذلك دولة سويسرا.

والخلاصة: أن آراء هيجل في الدولة كانت مجردة للغاية، وينقصها الكثير من الدقة والعمق، كما أنها وضعت الدولة في برج ميثافيزيقي، فوق متناول القانون، بل وفوق أى نقد أخلاقي.

وكانت نظريته معادية للبرلمانية، ولم تتضمن أية إجراءات ديمقراطية، بل انطوت على الكثير من الآراء البيروقراطية المنظمة.

فقد افترضت حماية الفرد والملكية، واهتمام الحكومة بالرفاهية العامة، لكنها لم تعتمد لحماية ذلك أية مسئولية سياسية أمام الرأى العام.

ولقد كان هذا التمجيد الذى صاغه هيجل فى فلسفته السياسية عن الدولة سبباً فى إتهامه بأنه مسئول إلى حد ما عن الحرب العالمية الأولى بتمثيله الروح البروسية فى القرن التاسع عشر كما اشار إلى ذلك لنندزى^(١٠٩). وأنه فى ضوء الدعوة الهتلرية إلى التوسع وضرورة الحصول على مجال حيوى للأمة الألمانية خارج حدودها يمكن ترديد ذلك الإتهام الموجه إلى هيجل عن مسئوليته عن إنكاء روح الغزو والعدوان.

هوامش الفصل السابع

- (١) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، جـ٤، ص : ٨٠١.
- (٢) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ "هيجل"، مرجع سابق، ص: ١٢٢.
- (3) Hegel, The Phenomenology Nid, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols (N.Y. Macmillan Co., 1910). P:131.
وكذلك: هيجل، ظاهريات الروح، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثانى، العدد التاسع (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، سبتمبر ١٩٦٤) ص: ٧٢٥.
- (٤) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ "هيجل"، مرجع سابق، ص: ١٢٣.
- (5) Hegel, opilosophy of Right, Translated by: T.H. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942). P: 132.
- (٦) زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠) ص: ٣٦١.
- (٧) نفس المرجع، ص: ٣٩-٤٠.
- (٨) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) ص : ٢١٩.
- (٩) هربرت ماركيزوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩) ص: ٢١٩.
- (10) Hegel, The Philosophy of History, Trans. J. Sibree (N. Y: The Colonial Press, 1899). P: 26.
- (11) Ibid., p. 57.
- (12) Ibid., p.: 61
- (٦٦) هربرت ماركيزوز، العقل والثورة، مرجع سابق، ص : ٢٢١.
- (13) Hegel, Philosophy of istory, op. cit., p: 65.
- (14) Ibid., p: 63.
- (15) Ibid., p: 66.

- (١٦) حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤٥٢.
- (١٧) حورية مجاهد، الفكر السياسي، المرجع السابق، ص: ٢٥٣.
- (١٨) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦١.
- (١٩) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣٧٦.
- (٢٠) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦١. وكذلك يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص: ٢٨١.
- (٢١) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ "هيجل"، مرجع سابق، ص: ١٤٣.
- (22) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 157.
- (٢٣) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص: ٣٨٦.
- (٢٤) محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، دراسة فى الفكر الألمانى الحديث (بيروت: دار النهضة العربية لطباعة والنشر، ١٩٨٢) ص: ٥٨.
- (25) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 158.
- وكذلك: محمد بكير خليل، دراسات فى السياسة والحكم (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٧) ص: ٩٨.
- (26) Hegel, Philosophy of History, op. cit., p: 49.
- (٢٧) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ "هيجل"، مرجع سابق، ص: ١٤٢.
- (٢٨) حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٤٥٤.
- (٢٩) جان نوشار، تاريخ افكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٨٤.
- وكذلك: محمد عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عن الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٣٠) برتراند رسل، تاريخ لفسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦٤. وكذلك عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٤٨. (٣١) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٠.

(٣٢) مارسيل بريلو، جورج ليسكيبه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٢٢٩.

(33) Dunning, Political Theories, p: 162.

ونقلًا عن: على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٣٧٧.

(٣٤) إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٦) ص: ٩٨ وكذلك ولترستين، فلسفة هيجل، المجلد الثانى، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح (بيروت: دار الهلال، ١٩٨٣) ص: ١٠٠. (٣٥) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون)، ص: ٩٩.

(36) Hegel, Philosophy of Right, op. cit., p: 157.

(٣٧) محمد عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع (الإسكندرية: مطبعة الجامعة، ١٩٦٣) ص: ٩٥. (٣٨) نفس المرجع، ص: ٩٦.

(39) Hegel, The Philosophy of History, op., p: 66.

(٤٠) عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، مرجع سابق، ص: ٣٦٥.

(٤١) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٦٥.

(٤٢) عبد المعز نصر، فلسفة السياسة عند الألمان، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٤٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص: ٣٩٦.

(٤٤) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٧٤.

(٤٥) عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٣.

(46) Hegel, The Philosophy of History, op. cit., p: 67.

(٤٧) عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١٠٤.

(٤٨) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٧٥.

(٤٩) نفس المرجع لسابق، ص: ٨٧٦.

(٥٠) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:

٣٧٥.

(٥١) لمزيد من التفصيل راجع: عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع،

مرجع سابق، ص: ١١٠ وما بعدها.

(52) Ernest Barker, Reflections on Government (Oxford: Macmillan, 1958). P: XIV.

(53) Lindsay, Hegel, in Social and Political Ideas of the Age of Reaction and Reconstruction, p: 54.

ونقلًا عن عبد المعز نصر، فى الدولة والمجتمع، مرجع سابق، ص: ١١٥.

الفصل الثامن

الفكر السياسي عند بوزانكيت

1. The first part of the document discusses the importance of maintaining accurate records of all transactions and activities. It emphasizes that proper record-keeping is essential for transparency and accountability, particularly in financial matters. This section also touches upon the legal implications of failing to maintain such records, which can lead to severe consequences for individuals and organizations alike.

2. The second part of the document delves into the specific requirements for record-keeping, including the types of documents that must be retained and the duration for which they should be kept. It provides a detailed overview of the various categories of records, such as financial statements, contracts, and correspondence, and outlines the best practices for organizing and storing these documents to ensure they are easily accessible and secure.

3. The third part of the document addresses the challenges associated with record-keeping, such as the volume of data generated and the risk of data loss or corruption. It offers practical solutions and strategies to overcome these challenges, including the use of digital storage solutions and the implementation of robust backup and recovery procedures. This section also discusses the importance of regular audits and reviews to ensure the integrity and accuracy of the records.

4. The final part of the document provides a summary of the key points discussed and offers concluding remarks on the overall importance of record-keeping. It reiterates that maintaining accurate and complete records is not only a legal obligation but also a fundamental aspect of good business practice and governance. The document concludes by encouraging individuals and organizations to take proactive steps to ensure their record-keeping practices are up-to-date and effective.

الفصل الثامن

الفكر السياسي عند بوزانكيث

فى مؤلفه عن بوزانكيث يقول الدكتور على عبد المعطى أن بوزانكيث^(٢). قد تناول آراء جاك جان روسو، وأخذ فى تحليل عقده الاجتماعى، وقد رأى بوزانكيث أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية وقد قرر بوزانكيث بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الروح للكلية أو الذات العامة فى مجال الكل السياسى تتبدى لنا فى صورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will.

ويقتطف بوزانكيث من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها فى الاتجاه الكلى الذى ينظر إلى الإنسان الكلى على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذى يتبع الإرادة العامة وليس منفعتة الخاصة، بمعنى أن الإنسان الذى يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقى الذى تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصلية المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الإرتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعى^(١).

يقول بوزانكيث: "إن الحكم الذاتى لا يمكن تفسيره إلا إذا ألفت النفس ذاتها خارج الفرد، أى إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيث أننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائنة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقى فى المجتمع هو أكثر حقيقة من الفرد الواحد الظاهر، وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتى لا تكون كاملة وكلية إلا إذ ابتعدت عن

^(٢) فيلسوف إنجليزى ولد سنة ١٨٤٨ وتوفى ١٩٢٣.

الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت فى النهاية بالإرادة العامة^(٢).

إن الإرادة العامة عندما تتغلغل فى فرد فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته وانفصاليته وترفعه إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوى بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيث فى الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع.

إن التمييز بين ذلك التجمع من الارادات وبين الإرادة العامة التى تبغى الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسى بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية.

فالعقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات فى المجتمع، ويرى بوزانكيث أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم، من حيث نوع العقلية التى تسيطر على هذا و ذلك. فبينما الحشد ليس إلا تجمعاً، يكون التنظيم - كالجيش مثلاً - تنظيمياً تسرى فيه الإرادة العامة، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهى إضافات متعددة هى طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهى كلية، هى طابع الشئ المنظم^(٣).

وقد رأى بوزانكيث أن لكل مؤسسة غرضاً، وأن هذا الغرض إنما هو تعبير عن العقل الجماعى Collective أو العقل الاجتماعى Social، فالمؤسسات ليست سوى "مبادئ" أو "أفكار" يتمثل فيها أحد وجوه العقل، أو الغرض الجماعى أى الاجتماعى، وهذا العقل هو رابطة العقد، أو النقطة الوسط بين العقل العام، والعقل الفردى الذى يمكن تحليله إلى: سمات ينبغى أن تكون كل واحدة منها حالة فردية لمبدأ عام^(٤).

وبوزانكيت يرمى بذلك إلى أن كل وظيفة يؤديها الفرد، إنما هي مظهر من مظاهر أحد المبادئ العامة، ومن ثم فهي مظهر من مظاهر العقل الجماعى أو الغرض الجمعى.

وهكذا فإن الفرد حينما يقوم بعمل ما فى إحدى المؤسسات، فإنه بذلك يشارك فى تحقيق الغرض الاجتماعى، و يشارك فى الإرادة العامة، وهو يسمى هذه الإرادة العامة بإرادة الفرد الحقيقية Real تتميزاً لها عن إرادته الواقعية Actual أو إرادته الخاصة Particular، كفرد مجرد^(٥).

وتأسيساً على ذلك فإن الفرد حينما يؤدي واجباته تجاه المؤسسة التى هو عضو فيها سواء كانت هذه المؤسسة شركة تجارية، أو دولة، أو أمة، فإنه بذلك يتطابق فكراً وعملاً مع الإرادة العامة، وتتحقق له حريته التى ينشدها^(٦).

ويقول بوزانكيت – أخذاً بمفهوم روسو – إن هناك نوعين من الحرية، الأولى: هى الحرية الطبيعية، وهذه هى حرية الذات الأتانية التى تحيا تماماً بدوافعها لطبيعية.

والثانية هى الحرية المتحضرة أو الأخلاقية، وهذه حرية الذات المعنوية أو العاقلة.

ويذهب بوزانكيت إلى أبعد من ذلك فيقول: أن الحرية هى تحقيق للذات الحققة، وهى أن نحيا أفضل حياة لنا، ونكون نحن والكل واحداً. إن الحالة الكاملة للحرية – فى رأى بوزانكيت – هى تلك التى نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون، كما أن الإرادة الحرة هى تلك التى تريد ذاتها. ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية، وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة^(٧).

ويرى بوزانكيت أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية، أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات المعنوية، وذلك للإرتقاء بها، ولو بالقوة، عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأناية.

ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر في رأى بوزانكيت، والذي تفرضه علينا الإرادة العامة، ما هو إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحقّة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية.

وعن هذا القسر يقول بوزانكيت: "... وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذي يريد من حيث كونه كائنًا معقولاً، هو التفسير الحقيقي للقسر السياسى بمعنى آخر فإن القسر السياسى يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذى تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك كى توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقّة فى رباط كلى موحد^(٨).

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد — كما يرى بوزانكيت — هى تحقيق الحياة الأحسن^(٩) والحياة الأحسن هذه تكون متحققة فى الشعور، ذلك الذى يستطيع أن يتمثل هذه الحياة، وأن يتنوقها وهو تيار الخبرة الجارف، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس من الممكن أن ينحرف الشعور المنعزل عن خط السير العام أو الكلى، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب بوزانكيت هنا:

^(٨) يقول بوزانكيت يجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسى للطبيعة الإنسانية من حيث هى عاقلة.

نعم قد يحدث هذا، لذلك لا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية.

ومن ثم نجد بوزانكيت يقرر أنه لا بد أن يتوافر في الدولة عنصر القوة لكي تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية، والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين.

والخلاصة أن بوزانكيت قد رأى أن القسر أو العقاب أو القوة ما هي إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للإرتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة.

إن كل فعل للدولة - كما يرى بوزانكيت - هو أساس ممارسة الإرادة، الإرادة الحقيقية أو الإرادة العقلية، ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً في نسق الحقوق، أم كان داخلياً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية عند بوزانكيت^(١٠).

تعقيب:

يذكر الدكتور على عبد المعطى^(١٠) أنه بعد صدور الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن "النظرية الفلسفية للدولة" أثار الكثيرون أوجه نقد عديدة، لخصها بوزانكيت في ثلاثة أوجه رئيسية، ورد عليها في مقدمة الطبعة الثانية، من هذا الكتاب، وهي:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة. ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدول القومية ببعض الجهد، فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من

المجتمعات التي ظهرت في الحياة الحديثة، سواء أكانت إمبراطوريات أو حكومات فيدرالية، أو حكومات ذات نظام برلماني.

وغير مرنة، لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطي لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعينة، أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت أن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات أفضل الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة.

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول: "إن نظريته غير ضيقة بل على العكس، فهي واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية، وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل — كما يذكر الدكتور على عبد المعطى — لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية، بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق.

أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبر عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيت يرد على ذلك بقوله: إن كل النظم المتشابهة الموجودة في المجتمع هي معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

ثانياً: أن نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the Hindrance of Hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيت في سبيل تحقيقها للإرادة العامة، وفي سبيل تحقيق هدفها

النهائى، وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التى تقف أمام هذا التحقق وذلك الهدف.

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول: "إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له، إننى حينما أمتنع عن اتیان شئ، إنما أوجهك لسلوك إيجابى مضاد لما أمتنع عنه فى نفس الوقت.

ثالثاً: أن نظرية بوزانكيت فى الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهى، لأن الخبرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وتغلغلت الروح فى ثناياها. يقول بوزانكيت: "إن الخير الروحى هو وحده الحقيقى والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهى وهمية وخطرة وأساس كل نزاع.

ومن هنا يخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد إلى أن نظريته، كما وضعها فى الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة صحيحة.

إلا أن التسليم بصحة نظرية بوزانكيت لا يجعلها تخلو من بعض المآخذ التى تتمثل فيما يلى:

١- جعل بوزانكيت لكل فرد إرادتين، إحداهما هى الإرادة الواقعية، أى الإرادة الخاصة للفرد، والثانية هى الإرادة الحقيقية، أى تلك الإرادة التى تطابق الإرادة العامة ولكن لا يمكن تبرير هذه الدعوى على أساس واقعى- فالحالة الوحيدة التى يمكن أن يكون للفرد إرادتان هى حالة الشيزوفرانيا، أى انفصام الشخصية، وهى حالة مرضية شاذة لا يجوز اتخاذها مقياساً فى البحث العلمى السليم.

وحتى فى حالات الإرتهابك والتردد، الناجمة عن عدم القدرة على الاختيار والحسم، لا يكون للفرد ارادتان، لأن التردد لا ينتج عن تصارع الإرادات بقدر ما ينشأ عن انعدامها على وجه الإطلاق، فالفرد الذى يتردد ويحار فى الاختيار، يفعل ذلك لأنه لم يستطع بعد أن يكون لنفسه إرادة حاسمة، تعرف ما تريد وتسعى إليه.

٢- يرى بوزانكيت أن حرية الفرد تتحقق تلقائياً حينما يقوم بواجباته نحو المجتمع، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الواجبات - أى واجبات وظيفته - تتعارض مع أهدافه ورغباته الشخصية أم لا.

وهذا بالطبع كلام غير صحيح. فالجندى الذى يأمره الحاكم بإطلاق النيران على جموع شعبه المحتشدة، لا يمكن أن يشعر بالحرية وهو يؤدى واجبات وظيفته. بل إن الجندى الصربى الذى يقتل الشعب البوسنى - بما فيه من أطفال ونساء وشيوخ - من أجل قضية لا يؤمن هو بها لا يمكن أن يكون قد أحس بأنه يتصرف تصرف الأحرار وهو يقوم بواجبات وظيفته التى تتصادم بشكل صريح وواضح، مع حقيقة أحاسيسه، وإرادته الخاصة.

فليس من المحتم إن أن كل من يشغل وظيفة يحس بالرغبة الذاتية فى أدائها، فإذا ما أجبر الإنسان على أداء وظيفة لا يرغب فيها فلا يكون ذلك إلا إجباراً له على العمل ضد إرادته، والقول بأن المرء فى هذه الحالة لا يعمل ضد إرادته، بل وفقاً لإرادته الأخرى المشتقة من وظيفته، إنما هو قول متعسف لا يقبله العقل، ولا يستسغيه المنطق.

هوامش الفصل الثامن

- (١) على عبد المعطى محمد، بوزانكيٲ "قمة المثالية فى إنجلترا"
(الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣) ص: ١٧١.
- (٢) نفس المرجع، ص: ١٧٥.
- (3) Bosanquet, B., The Philosophical Theory of the State, p: 105.
- (4) Bosanquet, B., The philosophical Theory of the State, op. cit., p: 109.
- (5) Ibid., P: 110.
- (6) Ibid., P: 111.
- (7) Ibid., P: 136.
- ونقلأ عن على عبد المعطى محمد، بوزانكيٲ، مرجع سابق، ص: ١٧٣.
- (٨) على عبد المعطى محمد، بوزانكيٲ، المرجع السابق، ص: ١٧٤.
- (٩) لمزيد من التفصيل، انظر:
- على عبد المعطى محمد، بوزانكيٲ، المرجع السابق، ص: ١٧٧ وما بعدها
- (١٠) المرجع السابق، صفحات: ١٨٦ - ١٨٨.

الفصل التاسع
أثر الفكر السياسي الحديث في
الأنظمة المعاصرة

Faint, illegible text in the center of the page, possibly bleed-through from the reverse side.

الفصل التاسع

أثر الفكر السياسي الحديث فى الأنظمة المعاصرة

تسبب أهمية هذه الدراسة من حقيقة مفادها أنه إذا كانت النظم الغربية المعاصرة قد نشأت وتطورت بفعل الظروف والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المختلفة، فإنه مما لا جدال فيه أن ما صاغه المفكرون والفلاسفة من نظريات، ومحاولاتهم فهم وحل مشكلات الحياة السياسية والتنظيم الاجتماعى قد أسهم إسهاماً كبيراً فى تطور هذه النظم والنهوض بها وتحسين أداؤها. مما يجعل للفكر السياسى أهمية خاصة ودوراً بارزاً فى التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى شهدتها الحياة الغربية المعاصرة.

لذا تظهر هنا مجموعة من التساؤلات التى تفرض نفسها على الباحث وهو بصدد حديثه عن هذا الموضوع، أهمها:

- ١- هل هناك علاقة فعلية بين الفكر الفلسفى وبين الواقع السياسى؟
- ٢- هل أسهم الفلاسفة فعلاً فى حل مشكلات مجتمعاتهم السياسية، أم أنهم مازالوا يعيشون بمعزل عن هذه المجتمعات؟
- ٣- إذا كان الفلاسفة لا يعيشون فى أبراج عاجية بل يشاركون المجتمع آلامه وهمومه ويحاولون أن يسهموا مساهمة فعالة فى حل مشاكله بل وفى تطور نظمه بما يضعونه من نظريات فهل يأخذ الساسة بهذه النظريات ويضعونها موضع التنفيذ أم أن الفلاسفة فى واد والساسة فى وادٍ آخر؟
- ٤- ما مدى تأثير هذه النظريات فى النظم وفى الواقع السياسى المعاصر؟

لقد حفل الفكر السياسى الغربى الحديث بنظريات كثيرة أثرت التجربة الإنسانية فى مجال التنظيم السياسى، وأدت إلى تقدم أساليب الحكم

وتطور المؤسسات السياسية، من هذه النظريات نظرية العقد الاجتماعي تلك النظرية التي ازدهرت وبلغت أوجها في فلسفات القرن السابع عشر والثامن عشر على يد جون لوك وجان جاك روسو.

لقد رأى لوك - في كتابه الحكومة المدنية - أن حل المشكلة السياسية إنما يقع في الديمقراطية النيابية والتي من شأنها أن يسود البرلمان كقائماً عن الأمة.

أما روسو فقد انتهى إلى أن حل المشكلة السياسية يكمن في أن تكون السيادة الفعلية للشعب في جملته.

أما نظرية فصل السلطات التي جاء بها لوك ومونتسكييه فقد تأثر بها واضعو دستور الولايات المتحدة الأمريكية تأثراً كبيراً، فجاء كيان الحكومة فيه مستجيباً تماماً لتلك الفكرة.

ويسرى هيجل أن فلسفة التنوير كانت بمثابة المرحلة التمهيديّة الضرورية التي عملت على قيام الثورة الفرنسية وغيرها من الثورات.

أما قضية الحقوق والحريات فقد صدرت عن أيديولوجية معينة، هذه الأيديولوجية لم تتكون في بلد واحد، ولم يضع خطوطها مفكر واحد، وإنما تكونت في العديد من البلاد، وعلى أيدي كثير من الفلاسفة.

أما مبدأ سيادة القانون فقد كان ثمرة تطور فلسفي طويل، فإذا دققنا النظر في مواد "إعلان حقوق الإنسان" نلاحظ أن أفكار لوك ومونتسكييه وروسو ماثلة بوضوح في هذا الإعلان، مما يؤكد أن الفكر السياسي كانت له انعكاساته الواضحة على مواد هذا الإعلان.

وبعد ان وصل البحث إلى نهايته كان على الباحث أن يضع له خاتمة لا تكون ملخصاً لما جاء فيه بل حاول من خلالها أن يبين مدى التأثير المباشر الذي تأثرت به النظم السياسية من خلال إسهامات هؤلاء الفلاسفة.

وإذا كانت مناهج البحث في الفكر السياسي تتنوع حسب طبيعة الموضوع المراد دراسته فإن المنهج المستخدم في هذا البحث هو المنهج التحليلي.

**والله أسأل أن يهدينا إلى سبيل
الخير والرشاد**



الأساس الفلسفى للديمقراطية

يعتمد المبدأ الديمقراطى على أساس فلسفى، كما أنه يرتكز على أسانيد وحجج عملية^(١). والأساس الفلسفى لهذا المبدأ يعود إلى نظرية العقد الاجتماعى، تلك النظرية التى نادى بها كثير من الفلاسفة، وبلغت أوجها وازدهرت فى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر على يد جون لوك وجان جاك روسو^(٢).

لقد كان لوك يتصور فى كتابه "الحكومة المدنية" أن حل المشكلة السياسية إنما يقبع فى الديمقراطية النيابية والتى من شأنها أن يسود البرلمان كمناب عن الأمة، وكبديل لسيادة الملوك المطلقة والتى يتعين أن تكون مقيدة على مقتضى العقد الافتراضى البحت المنشئ للمجتمع السياسى، أو على أساس أن مصدر السلطة هو الرضا بها، ومن هنا كانت صلاحية فكر لوك كسند أيديولوجى لمبدأ سيادة الأمة ولمعظم النظم الغربية المعاصرة^(٣).

أما روسو فقد انتهى بعقده السياسى — الافتراضى أيضاً — إلى فكرة سيادة الشعب غير القابلة للتصرف فيها أو النزول عنها، وسيادة القانون المعبر عن الإرادة العامة، الأمر الذى لا تستقيم معه فكرة النيابة والنظم النيابية القائمة على مجالس منتخبة تتوب عن الأمة صاحبة السيادة فى ممارسة مظاهرها سيادتها^(٤).

(١) مصطفى كامل، شرح القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٢) ص: ١٣١.

(٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠، ص: ٤٨٤.

(٣) محمد طه بدوى، النظرية السياسية، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية: المكتب

المصرى الحديث، بدون) ص: ١٢١.

(٤) نفس المرجع، نفس الموضوع

إن حل المشكلة السياسية عند روسو يكمن في أن تكون السيادة الفعلية للشعب في جملته ومن ثم لمجموع المواطنين يمارسونها بأنفسهم، فالقانون السدى لا يقره الشعب مباشرة ليس قانوناً في شيء. ومن هنا كان تصور روسو للنظام النيابي الإنجليزي في عصره حين قال: "إن الشعب الإنجليزي يعتقد أنه حر والحقيقة أنه ليس حرّاً إلا أثناء عملية الانتخاب، حتى إذا ما انتهت هذه العملية انقلب عبداً للبرلمان الإنجليزي"^(١).

ومن هذا التباين بين فلسفة لوك وفلسفة روسو كان التباين في النظم السياسية التي نهضت انطلاقاً من أيهما.

الديمقراطية المباشرة: تطبيقاتها ومدى تحققها في حكومة الجمعية
يوشك أن يكون نظام حكومة الجمعية: *Gouvernement d' Assmblee* هو أقرب التطبيقات العملية لأفكار جان جاك روسو، ذلك أنه بمقتضى هذا النظام توجد كل مظاهر السلطة واختصاصاتها في يد جهة واحدة هي جمعية ممثلى الشعب.

وفي هذا النظام لا يكون هناك فصل بين السلطات، ذلك الفصل الذى أنكره روسو، وإنما هناك دمج بين السلطات جميعاً وجعلها كلها في يد ممثلى الشعب صاحب السيادة الأصيل ومنبع كل السلطة. وهكذا فإن ممثلى الشعب فى نظام حكومة الجمعية هم الذين يقومون — من الناحية النظرية — بكل الوظائف من تشريعية وتنفيذية وقضائية^(٢).

^(١) Rousseau, socialcontract (Oxford: university press, 1948) P:297

^(٢) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون) ص: ١٤٥.

إلا أنه إذا كان ذلك هو الأصل من الناحية النظرية فإنه من ناحية التطبيق العملي يقوم ممثلو الشعب باختيار من يقومون - تحت إشرافهم - بالوظيفتين التنفيذية والقضائية.

وليس من اللازم أن يكون ممثلو الشعب عبارة عن مجلس واحد بل يجوز أن يكونوا موزعين على مجلسين، ويقوم المجلسان معاً بمباشرة الاختصاصات سالفة الذكر كلها، بعض هذه الاختصاصات مباشرة وبعضها بطريق التفويض^(١).

وقد طبقت فرنسا هذا النظام في فترات متباعدة من تاريخها وكانت فترات قصيرة، فلجأت إليه في سنة ١٧٩٢ واستمر هذا الوضع حتى سنة ١٧٩٥^(٢).

وقد عادت فرنسا إلى الأخذ بهذا النظام عقب ثورة ١٨٤٨ ولكنه لم يدم طويلاً. وقد عهدت الجمعية الوطنية في ذلك الحين بمهمة الوظيفة التنفيذية إلى خمسة أشخاص يتولون أداءها نيابة عن الجمعية ثم انتهى الأمر أخيراً بأن تولى الجنرال كافينياك Cavaignac أعمال السلطة التنفيذية وحده وذلك بناء على تفويض من الجمعية الوطنية. وبعد سقوط نابليون الثالث سنة ١٨٧١ رأت فرنسا آخر تجربة لها مع هذا النظام^(٣).

(١) يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، المرجع السابق، نفس الموضوع

(٢) محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٦٧١

(٣) نفس المرجع، نفس الموضوع

ويتضح مما تقدم أن نظام حكومة الجمعية لم يطبق في فرنسا إلا في حالات استثنائية وعقب ثورات، وكان يستمر في المدة اللازمة لوضع دستور جديد للدولة، وينتهي عندما يتم وضع الدستور وتستقر أحوال البلاد.

وقد ظهر نظام الجمعية في بعض الدساتير الحديثة والمعاصرة التي صدرت بعد الحرب العالمية الأولى، ومن أمثلة هذه الدساتير دستور النمسا الصادر في سنة ١٩٢٠، وكثير من دساتير الولايات الألمانية الداخلة في تكوين الرايخ (الاتحاد المركزي الجرمانى) مثل دستور بروسيا ودستور بافاريا

كذلك فقد أخذت تركيا بهذا النظام - نظرياً - بعد أن ألغى مصطفى كمال أتاتورك نظام الخلافة الإسلامية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، ونقول نظرياً لأنه في الواقع كانت السلطات كلها مركزة في يد مصطفى كمال أتاتورك نفسه بدلاً من أن تكون مركزة في يد الجمعية المنتخبة^(١).

ولكن إذا كانت بعض الدول قد لجأت إلى هذا النظام في فترة من حياتها فإن هذا النظام قد صادف تطبيقاً مستقراً في الاتحاد السويسرى، فلا يكاد يذكر نظام حكومة الجمعية في النظم السياسية إلا ويتجه الذهن مباشرة إلى النظام السويسرى.

يقول الدكتور عبد الحميد متولى: من المعروف أن الديمقراطية المباشرة قد اندثرت تقريباً في الوقت الحاضر، اللهم إلا إذا استثنينا ثلاث

(١) محمد كامل ليلة، نظم سياسية، مرجع سابق، ص: ٦٧٥.
وكذلك يحيى الجمل، نظم سياسية معاصرة، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

وليات صغيرة من ولايات الاتحاد السويسرى حيث يسود فيها هذا النظام وهذه الولايات هي (unterwald-Glaris-Appenzell) ^(١).

ويقوم أفراد الشعب فى كل ولاية من هذه الولايات الثلاث بالاجتماع معاً فى جمعية الشعب *Assemblée populaire* مرة كل سنة فى يوم أحد من شهر إبريل أو من شهر مايو فى ميدان فسيح بالولاية حيث يقومون بمباشرة شؤون السلطة الخاصة بولايتهم.

والى جانب ذلك هناك ما يسمى بمجلس الولاية *Conseil cantonal*، وهو مجلس يقوم الشعب بانتخابه لتحضير مشروعات القوانين وعرضها عليه. لذا يقتصر دور الشعب عند اجتماعه فى الميعاد السنوى السابق على إقرار مشروعات القوانين وميزانية الولاية التى يقوم مجلس الولاية بتحضيرها وعرضها عليه.

^(١) عبد الحميد متولى (وأخرون) القانون الدستورى والنظم السياسية (الإسكندرية: منشأة

المعارف، بدون) ص: ١٠٨.

ويسرى الدكتور عبد المنعم محفوظ أن الولايات السويسرية التى أخذت بالديمقراطية المباشرة خمس ولايات من ٢٢ ولاية.

- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى وصوره الرئيسية دراسة مقارنة (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٨٢) ص: ٢٦٠.

- ويرى الدكتور ثروت بدوى أن هذا النظام لم يعد مطبقاً إلا فى نطاق محدود جداً وفى مقاطعة واحدة هى مقاطعة جلاريس *Glaris* وفى أربع أنصاف مقاطعات صغيرة هى: أو بقالدن *Obwalden* ونيوفالدين *Niedwalden* ورودس الداخلية *Rhodes intérieures* ورودس الخارجية *Rhodes extérieures* وكانت مقاطعة وري *Uri* هى آخر المقاطعات السويسرية التى تخلت عن نظام الديمقراطية المباشرة (أى عقد الاجتماعات الشعبية العامة) وأخذت بنظام الاستفتاء، وذلك فى سنة ١٩٢٨. ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٥) هامش: ٢٠١.

ويستمر الإقرار أو الرفض عادة دون مناقشة جدية تذكر، خاصة إذا ما تعلق الأمر بمسائل فنية أو قانونية حيث يتعذر على جمهور الشعب تفهمها كما يقوم الشعب باختيار قضاء الولاية وموظفيها الذين يقومون بممارسة الوظيفة التنفيذية. هذا علاوة على انتخاب النواب الذين يمثلون الولاية في المجلس النيابي الممثل للولايات بدولة الإتحاد^(١).

وإذا كان هناك بعض الاتفاق بين جمعية الشعب في مدن اليونان القديمة، وجمعية الشعب في الوقت الحاضر في الولايات السويسرية الثلاث من ناحية الاختصاص الداخلي، فإنه يتعين ملاحظة مدى الاختلاف من ناحية ممارسة الشئون الخارجية. إذ بينما كان لجمعية الشعب قديماً حق مزاوله أمور السيادة الخارجية للمدينة، فإنه يتمتع على جمعية الشعب في الولايات السويسرية النظر في هذه الأمور حيث تختص دولة الإتحاد وحدها بذلك دون غيرها نظراً لما يمليه نظام الإتحاد المركزي الذي تعنتقه الدولة السويسرية في هذا الخصوص.

مدى تحقق الديمقراطية المباشرة في النظم المعاصرة

إذا كان البعض^(٢) يرى أن نظام حكومة الجمعية حين يدمج السلطات كلها في يد الهيئة النيابية إنما يؤدي إلى استبداد البرلمان والقضاء على الحرية، ومن ثم فإن هذا النظام لا تقره الديمقراطية، وإنه يتعارض مع الديمقراطية الصحيحة. إلا أننا نتفق مع الدكتورين كامل ليلة ويحيى الجمل في القول بأن هذه الصورة من أنظمة الحكم أقرب إلى تحقيق إرادة الشعب من غيرها إذ تجعل للهيئة التي ينتخبها الشعب لتمثيله (أى البرلمان) والتحدث

(١) المرجع السابق، ص: ١٠٩.

(٢) السيد صبرى، مبادئ القانون الدستوري (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٤٩) ص: ١٧٠.

باسمه وتصريف شؤونه مكان الصدارة والكلمة العليا فى كل شئ، ولا نزاع فى أن هذا الوضع يعد ديمقراطياً سليماً.

لكننا نعود فننتسأل عما إذا كان نظام الحكم فى الولايات السويسرية يمكن أن يتصف فى حقيقته بالصفة الديمقراطية المباشرة، وما إذا كان يعد تطبيقاً حقيقياً للمبدأ الديمقراطى المباشر؟

لقد رأينا مدى اختصاص جمعية الشعب بمباشرة شئون السلطة حيث تركز المظهر الوحيد للديمقراطية المباشرة فى ميدان الوظيفة التشريعية وحدها حيث يقوم الشعب بإقرار أو رفض مشروعات القوانين، وحتى بالنسبة لهذا الأمر، فإن تحضير هذه المشروعات وتقديمها إنما يقع على عاتق مجلس الولاية المنتخب لا على عاتق الشعب ذاته، وانحصر اختصاص الشعب فى مجرد المناقشة والإقرار، تلك المناقشة التى تتم على نحو ظاهرى لا على نحو جدى حقيقى^(١).

أما بالنسبة للوظيفة التنفيذية والقضائية للولاية، فإن الشعب لا يمارسها على نحو مباشر. إذ يقتصر دوره فى هذا الخصوص على مجرد انتخاب من يمارس هاتين الوظيفتين نيابة عنه.

وإذا كان دور الشعب فى مباشرة شئون السلطة يقتصر أصلاً على مجرد تقرير مشروعات القوانين دون ممارسة الوظيفة التنفيذية والقضائية، فإنه لا يمكن وصف مثل هذا النظام بالوصف الديمقراطى المباشر حيث يستعين أن يمارس الشعب شئون السلطة من تشريعية وتنفيذية وقضائية بنفسه ويظهر فى ذلك بمظهر الهيئة الحاكمة لا الطبقة المحكومة.

(١) عبد الحميد متولى (وأخرون) القانون الدستورى والنظم السياسية. مرجع سابق، ص: ١١١.

من هنا يمكن القول إن النظام الديمقراطي المباشر في لنظم المعاصرة أصبح خرافة سياسية بل أصبح من الأمور التي يستحيل تطبيقها في الوقت الحاضر ويرجع ذلك إلى الأسباب التالية:

١- زيادة عدد السكان زيادة كبيرة في الدول المختلفة حيث يستحيل على الشعب من الناحية العددية مباشرة شئون السلطة بنفسه.

فلقد كان ضالة عدد السكان في مدن اليونان القديمة السبب في اعتناق الصورة المباشرة، وهو نفس السبب بالنسبة للولايات السويسرية الثلاث، حيث يقل عدد السكان في هذه الولايات على نحو ملحوظ، حتى انه أمام زيادة عدد السكان تركت بعض الولايات السويسرية الأخرى النظام المباشر بعد تزايد عدد السكان فيها، وهو ما فعلته ولاية Uri عام ١٩٢٨، وكذلك ولاية Shwytz عندما أصبح عدد سكانها يزيد على ٥٥ ألف نسمة^(١).

فالاحتكاك الفكرى المباشر لا وجود له، ومن ثم فلا أمل في التوصل إلى قرار يرضى الجميع، ويعكس صورة أفكارهم بشكل من الأشكال.

وإذا كان يتبادر إلى الذهن أن النظم الديمقراطية المعاصرة تستطيع دائماً التوصل إلى ما تريده عن طريق المناقشات وتبادل الآراء بواسطة وسائل الإعلام والمؤسسات البرلمانية المختلفة. إلا أن الذى لا خلاف عليه هو أن القرار الذى يتم التوصل إليه بالاحتكاك الفكرى المباشر غير القرار الذى تتمخض عنه المناقشات التى تدور بطول الأمة وعرضها عن طريق الأجهزة ووسائل الاتصال غير المباشر. ففي الغالب الأعم لا تدور هذه المناقشات غير المباشرة من أجل الوصول إلى اتفاق، بل من أجل الحصول على تأييد أغلبية الجماهير.

(١) عبد الحميد متولى، قانون استورى والنظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١١٠.

إن عملية التوفيق بين آراء أفراد الشعب - كلة - وإن كانت ممكنة في بعض الظروف، إلا أنها في أغلبها تكاد تكون متعذرة ومستحيلة.

فمسألة مثل مسألة الحرب والسلام، إذا وجه إلى أي شعب سؤال بخصوصها - عما إذا كان الشعب يريد الدخول في حرب أم لا - لانقسمت الآراء حول السؤال انقساماً خطيراً، وتصدعت تصدعاً كبيراً. في حين أن أي ديكتاتور يستطيع حسم هذه المسألة على نحو قد يحظى برضاء غالبية المواطنين^(١).

وهكذا تقف كثرة تعداد الشعب حائلاً مانعاً من الأخذ بنظام الديمقراطية المباشرة.

٢- يعمل الطابع الفني الذي تتميز به شئون السلطة في الوقت الحاضر على استحالة الأخذ بالنظام المباشر. ذلك أن شئون الحكم في الوقت الحاضر قد تميزت في كثير من أمورها بنواحي فنية وعلمية تستلزم خبرة ودراية لا تتوفر لكثير من أفراد الشعب.

لذلك فإن الديمقراطية الغربية التي يتشددون بها وبأن فيها سيادة شعبية، إذا سبر الإنسان غورها، وأمعن النظر في دخالها، نعلم أن الذين تتكون منهم - هذه الديمقراطية - لا يسن كلهم القوانين، ولا ينفذونها جميعاً، بل يضطرون إلى تفويض سلطانهم إلى أفراد يختارونهم من بينهم ليضعوا هذه القوانين^(٢).

^(١) Bowel J., western political thought, (London: Jonathan Cope, 1954) P:429 et. s.

^(٢) فستحي عبد الكريم، الدولة والسيادة في الفقه الاسلامي دراسة مقارنة (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤) ص: ٣٢١.

الديمقراطية النيابية

الأنظمة الديمقراطية المعاصرة هي بصفة أساسية أنظمة نيابية أى تأخذ بالديمقراطية النيابية، فالديمقراطية المباشرة — كما سبق ذكره — صورة مثالية للديمقراطية التى طبقت فى يوم ما، ولكنها الآن فى ذمة التاريخ لاستحالة تطبيقها فى العصر الحديث لأسباب كان من أولها — كما ذكرت — كثرة عدد السكان فى الدول الحديثة مما يجعل ممارسة الشعب للسلطة بطريقة مباشرة أمراً مستحيلاً لذلك انتشرت الديمقراطية النيابية باعتبارها الأسلوب العلمى الممكن لتحقيق مبدأ السيادة الشعبية، فالشعب بدلاً من أن يحكم مباشرة يمارس الحكم والسلطة بأسلوب غير مباشر بواسطة نوابه المنتخبين فى البرلمان.

وقد رأى الدكتور طه بدوى أن انطلاق التنظيم السياسى لسلطة الدولة من فكرة ان السيادة للأمة — التى نادى بها لوك — لا مناص من أن ينتهى به الأمر إلى هيئات نيابية يُعد كل عضو فيها قد تلقى من الأمة بأسرها وكالة على سبيل التمثيل.

كما يرى أن الغلبة فى النظم الغربية الأوربية المعاصرة كانت لفكرة سيادة الأمة — على فكرة سيادة الشعب — فكانت النظم النيابية التى قوامها إسناد الوظائف السياسية للدولة وخاصة وظيفة التشريع إلى مجالس منتخبة لمدة معينة تنقطع أثناءها العلاقة بين أعضاء هذه المجالس وبين ناخبهم فلا يكلفون بتقديم حساب لهم وليس لناخبهم حق عزلهم قبل نهاية مدتهم، ونفس الشيء بالنسبة لكل من تلقى فى ظل هذه النظم وظيفة نيابية — أى بالانتخاب — باعتبار أنه قد تلقى هذه الوظيفة من الأمة مباشرة فلا يسأل إلا أمامها^(١).

(١) طه بدوى، نظرية سياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٢.

ولقد نشأ النظام البرلماني في إنجلترا - إلى جانب أفكار لوك - نتيجة لتطور تاريخي طويل، وثمره لأحداث وظروف سياسية خاصة بإنجلترا، وظروف اجتماعية خاصة بالشعب الإنجليزي.

وقد اكتملت أركان هذا النظام في القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس التوازن بين السلطتين التشريعية والتنفيذية، من وزارة مسنولة أمام البرلمان وحق السلطة التنفيذية في حل البرلمان، مع وجود قدر كبير من التعاون بينهما في القرن التاسع عشر^(١).

مبدأ الفصل بين السلطات والنظام الرئاسي الأمريكي^(٢)

درس مونتسكييه آراء من سبقوه ثم صاغها صياغة جديدة، وعرضها عرضاً واضحاً دقيقاً، بحيث ارتبط مبدأ فصل السلطات^(٣) باسمه، وأصبح ينتسب إليه مع أنه ليس أول القائلين به.

(١) راجع في ذلك - محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٩٧. محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستوري، ط٢ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١) ص: ٢٦٢.

- يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص: ١٧٧.

(٢) لمزيد من التفصيل عن النظام الرئاسي راجع:

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة، مرجع سابق.

- يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة، مرجع سابق.

- ثروت بدوي، النظم السياسية، مرجع سابق.

- سعيد الحميد متولى، (وآخرون) القانون الدستوري والنظم السياسية، مرجع سابق.

(٣) عن فصل السلطات عند مونتسكييه راجع:

- Montes quieu, the spirit of laws, Translated by Thomas Nugent (New York Hafner publishing co. m. 1949)

- Althusser, louis, politics 8. History Montsquiieu, Rousesau, Hegel & Marx. translated by: Bebrewster, N. L. B. (New York: Harcourt Brace. Jovanich Jnc, 1972)

ولقد أكد مونتسكييه - ومن قبله لوك - على فكرة الفصل هذه اقتناعاً منه بأنه ما من فرد يتمتع بسلطة إلا ويميل إلى التعسف في استعمالها، وهو بلا شك مستمر في تعسفه مصرّ عليه حتى يصطدم بمن يوقفه، ولا يوقف السلطة إلا السلطة، ولا سبيل لوقف السلطة بالسلطة إذا تولى مباشرة السلطات الثلاث - تشريع القوانين، وتنفيذها، والفصل في منازعات الأفراد - رجل واحد أو هيئة واحدة. فلا حرية في ظل اجتماع السلطتين التشريعية والتنفيذية، ذلك لأن هذا الوضع يؤدي إلى تشريع قوانين جائرة وتنفيذها بطرق جائرة أيضاً^(١).

وقد تأثر واضعو دستور الولايات المتحدة الأمريكية تأثراً كبيراً بفكرة لوك ومونتسكييه عن فصل السلطات فجاؤا كيان الحكومة فيه مستجيباً تماماً لتلك الفكرة.

ففي هذا الدستور يستقل البرلمان بالتشريع، وينفرد رئيس الدولة بالوظيفة التنفيذية، ولا سلطان لأى منهما على الآخر^(٢)، وتحققاً لذلك.

- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١)

- جان توشار، الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٢)

(١) محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٦) ص ٩٥. وكذلك إبراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الغنم، تاريخ الفكر السياسى (بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣) ص: ٢٣٨.

(٢) محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وأثارهم فى عالم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧) ص: ١٣٦.

١- يعين رئيس الولايات المتحدة الأمريكية بالانتخاب بواسطة الشعب لمدة أربع سنوات، مما يجعله يستمد سلطاته من الشعب مباشرة، وهذا يفسر سر تمتعه بسلطة سياسية لا يستهان بها.

ويختار شعب الولايات المتحدة الرئيس لشخصيته، أو على أساس برنامج الذي يعرضه على ناخبيه قبيل انتخابه والذي يجب عليه أن يعمل على تحقيقه ولو كره البرلمان. والدستور الأمريكي يعين الرئيس على تحقيق سياسته الشخصية لأنه لا يخول للبرلمان أية وسيلة فعالة للتأثير عليه أو على مساعديه من الوزراء.

٢- ليس للبرلمان الأمريكي أية وسيلة فعالة على رئيس الولايات المتحدة، فإذا وضعنا جانباً مسؤولية رئيس الولايات المتحدة جنائياً - أى جواز اتهامه جنائياً بواسطة مجلس النواب والحكم عليه بواسطة مجلس الشيوخ لارتكابه جريمة كبرى كالخيانة أو الرشوة - فإن هذا الرئيس لا يسأل سياسياً أمام البرلمان الذي لا يملك له شيئاً إبان مدة رئاسته التي عين لها بواسطة الشعب.

٣- ليس للبرلمان أية وسيلة فعالة على مساعدي الرئيس (الوزراء) إذ يعين رئيس الولايات المتحدة وزراءه ويقيلهم - وله مطلق الحرية في ذلك، وذلك لأن الوزراء هناك مساعدين للرئيس لا استقلال لهم، ولا يكونون لجنة حكم مستقلة عنه، عكس الحال في النظام البرلماني بالنسبة للوزراء - ولا علاقة لهؤلاء الوزراء بالبرلمان، فلا يجمعون بين عضويته ووظائفهم كمساعدين للرئيس، وليس لهم حق الكلام في البرلمان فإن حضروا جلساته فإنما يحضرونها بوصفهم من الجمهور.

وإذا أراد البرلمان أن يستفسر من الحكومة عن أمر معين كان له أن يستفسر عنه كتابة من الرئيس، وهو يستسمحه في ذلك، وإذا وضعنا جانباً مسؤولية الوزراء جنائياً - على نحو ما سبق - أمام البرلمان الأمريكي فإنهم

لا يسألون سياسياً أمامه فليس للبرلمان تجاههم حق السؤال أو الاستجواب -
على عكس الحال فى النظام البرلمانى - ومن ثم فهم ليسوا فى حاجة إلى
التمتع بثقة البرلمان للبقاء فى مناصبهم وإنما يكفيهم لذلك أن يظلوا متمتعين
بثقة الرئيس لأنهم تابعين له وتتحصص مهمتهم فى العمل على تحقيق سياسته
الشخصية وبرنامج كل فيما يخصه.

ولأن رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ينفرد بالوظيفة التنفيذية، فلا
تشركه فيها لجنة حاكمة (الوزراء فى النظام البرلمانى) مستقلة عنه وإنما
الوزراء هناك تابعون له ومسئولون أمامه فلا استقلال لهم، ولا يسأل عن
أدائهم أمام البرلمان.

٤- لا يملك الرئيس من جانبه أية وسيلة فعالة على البرلمان فليس للرئيس
حق اقتراح القوانين. والبرلمان ينعقد من تلقاء نفسه، وليس للرئيس حق
حلّه، على عكس الحال فى النظام البرلمانى، ومع ذلك فقد نص الدستور
الأمريكى على استثنائين مهمين تطبيقاً لحدّة هذا الفصل المطلق هما:

١- مقاسمة مجلس الشيوخ الرئيس بعض اختصاصاته التنفيذية. إذ أن
الرئيس لا يستطيع تعيين كبار موظفى الاتحاد - كالوزراء ورجال
السلك السياسى وقضاة المحكمة العليا، وإبرام المعاهدات الدولية إلا
بموافقة مجلس الشيوخ. ويرجع ذلك إلى أن مجلس الشيوخ الأمريكى
يمثل الولايات الداخلة فى الاتحاد فلا يقتصر اختصاصه على
التشريع وإنما يتعداه إلى كل ما يهم الولايات وخاصة فيما يتعلق
بالسياسة الخارجية.

٢- لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية حق اعتراض توقيفى على
القوانين التى يقرها البرلمان بمجلسيه. وهذه وسيلة خولها الدستور
للرئيس لكى يستطيع بمقتضاها أن يحقق سياسته الشخصية، لأن هذه

السياسة لا يمكن تحقيقها إذا كانت القوانين التي تصدر من البرلمان لا تسايرها.

وواضح أن مبدأ الفصل المونتسكي حين وضع موضع التطبيق في الدستور الأمريكي على هذه الصورة جاء بملامح مغايرة للنظام الإنجليزي الذي تصور مونتسكييه خطأ - وكذلك لوك من قبله - أنه يقوم على الفصل بين السلطات.

فالنظام الإنجليزي كان ولا يزال يتمثل أكثر ما يكون في تعاون بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، قوامه التمييز بين وظيفتيهما وإسناد كل وظيفة منهما إلى هيئة حاكمة تختص بها، عدا أن كل هيئة لا تستقل باختصاصها استقلالاً تاماً عن غيرها، وإنما توجد مناطق اختصاص مشتركة بينهما. وكذلك لا تبقى كل هيئة في عزلة عن الهيئة الأخرى، وإنما تملك كل واحدة منهما وسائل تؤثر بها على الثانية الأمر الذي يبعد النظام الإنجليزي عن فكرة الفصل التي تصورها لوك ومونتسكييه^(١).

ويؤكد رايت ذلك بقوله أن المؤسسات الأمريكية التي قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استعانتها بأراء لوك ومونتسكييه، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدي سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية، وميز بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية^(٢).

(١) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة على إبراهيم السيد، ج٤، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص: ٦٩٥.

- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٥٩.

- محمد بكر حسين، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص: ٢٢١

(٢) Wright. A History of Modern philosophy. P: 168

ونقلا عن علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ١٧٢

مبدأ الحقوق والحريات وأثره في النظم السياسية
إن قضية الحقوق والحريات قد صدرت عن أيديولوجية معينة، وهذه
الأيديولوجية لم تتكون في بلد واحد، ولم يضع خطوطها مفكر واحد، وإنما
تكونت في عديد من البلاد، وعلى أيدي الكثير من الفلاسفة.

فمفهوم الحرية الذي استقر لزمان طويل في الديمقراطية الغربية،
وحدده الوثائق الدستورية تأثر تأثراً واضحاً بالفكر السياسي الذي ساد في
العصر الحديث.

فاسبينوزا^(١) - مثلاً - أمن بقضية الحرية وقرر أنها كانت موجودة
في الحالة الطبيعية للإنسان في شكل تلقائي، وهي أيضاً موجودة في حالة
المجتمع المدني، الذي نشأ عن طريق التعاقد، ولكنها لا تتخذ الشكل السابق
وإنما تتخذ طابعاً عقلياً وفكرياً، بل إن من سمات الدولة الرئيسية تحقيق حرية
الفكر والقول، وقد كرس اسبينوزا حياته كلها لبيان أهمية الحرية في الفكر
والقول معاً^(١).

وفي معرض حديثه عن الحقوق الطبيعية أشار لوك إلى أن كافة
الناس سواسية في هذه الحقوق، فليس لفرد أن يتميز بقدر أكبر من
الآخرين^(٢).

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها في ثلاثة هي: الحياة، والحرية،
والملكية، وهذه الحقوق لا يتنازل الأفراد إلا عن جزء فيها - إلى المجتمع -
ويظل القدر الباقي منها قائماً كقيد يرد على حرية السلطان^(٣).

(١) (١٦٧٧ - ٦٣٢)

(١) على عبد المعطى، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٤٩

² Maxey, political philosophies (U.S.A.: The Macmillan Co., 1948) P: 252.

³ Russell B. History of western philosophy (London: Macmillan Co., 1954)

- Plamenatz J., Man and society, vol (London. Longman Green Limited. 1463)
P:221.

أما مونتسكييه فقد رأى أن الحرية مستمدة من سلطة القوانين، وسلطة القوانين تعنى حرية الشعب، ولأن الحرية هي الحق في أن يفعل الإنسان كل شيء في حدود ما تسمح به القوانين، فإنه إذا ما استطاع أي مواطن أن يفعل ما تحرمه القوانين فإنه يفقد بذلك حريته، لأن الآخرين يتمتعون بنفس الحرية. ولكي يحصل الإنسان على الحرية السياسية يجب أن تتخذ الحكومة شكلاً خاصاً لا يخاف في ظلّه المواطن الحر. وقد رأى مونتسكييه أن السبيل الوحيد الذي يضمن المحافظة على الحرية هو ضرورة الفصل بين السلطات^(١).

أما روسو فقد جاء بمؤلفة عن العقد الاجتماعي ليرسي دعائم الحقوق السياسية للفرد بصورة ثابتة^(٢).

وفي حديثه عن الحرية والمساواة يرى روسو أن الهدف الذي تسعى إليه الدولة هو المحافظة على الحرية والمساواة لمواطنيها، ويرى أنه يستحيل وجود الأولى في غياب الثانية، ويرى أن الشعب وحده هو السيد، وهو الذي يمتلك الحق التشريعي، وهو حق لا يمكن نقله للغير.

وقد أكد كانط^(٣) على أن الإنسان اجتماعي بطبعه ومن هنا تأتي أهمية تنظيم المجتمع بطريقة تسمح لكل عضو فيه أن يمارس حريته^(٣).

^(١) Montes quieu, the pirit of laws. op. cit.. P.221

^(٢) Rousseau, social contract, op. cit.. P:990

^(٣) (١٧٢٤-١٨٠٤)

^(٣) عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩) ص:٥.

ولقد كان لأفكار جون لوك ومونتسكييه وجان جاك روسو وكانظ
أثرها الواضح في الدساتير والنظم السياسية التي ظهرت بعد كتابتها، فبعض
الوثائق قد صدر متضمناً بعض عبارات لـ"لوك" و"مونتسكييه" و"روسو"
بل إن بعضها قد استند إلى أفكار هؤلاء الفلاسفة، بوصفها هدفاً ينبغي على
كل نظام سياسي أن يعمل على تحقيقه^(١).

يقول Maxy دعونا الآن نطالع أفكار لوك، ونكرر الاطلاع عليها،
فسوف يدهشنا أن نجد في صفحات مؤلفاته ما هو قابل للتحقيق والتطبيق في
مجتمعاتنا الحديثة، وسوف نكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى،
أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض
النظر عن ظروف وموضعه في الحياة، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن
الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق حقوق
وحریات وحياة أفرادها^(٢).

إن احترام حقوق الإنسان في الفكر الغربي الحديث يقصد به غالباً
احترام القواعد الدستورية أو ما يمكن أن نطلق عليه قواعد وأصول الشرعية
السياسية، ومدى الاستقرار التشريعي والدستوري، ومدى الالتزام بقواعد
الدستور في العمل السياسي. وسوف نلاحظ ذلك من خلال عرضنا لأثر فكر
هؤلاء الفلاسفة - لوك، ومونتسكييه، روسو - على النظم السياسية في كل
من أمريكا وإنجلترا وفرنسا.

(١) طه بدوي، رواد الفكر السياسي تحديث، مرجع سبق. ص: ١٣٥.

(٢) على عبد المعطي، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٧٢.

- ففي أمريكا:

وبعد أن ساءت العلاقات - في أواخر القرن الثامن عشر - بين إنجلترا ومستعمراتها الثلاث عشرة الواقعة على ساحل الأطلنطي بأمريكا الشمالية كان عزيزاً على سكان تلك المستعمرات ألا يتمتعوا بالحريات الإنجليزية وقد كانت ثمرة جهاد أجدادهم، ثم إن النابيين من هؤلاء السكان كانوا قد قرأوا كتابات لوك ومونتسكييه وروسو، فأمنوا بأن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة لا تنتزع.

فلما أعلنت المستعمرات الثلاث عشرة استقلالها في يوليو سنة ١٧٧٦ تضمنت وثيقة إعلان الاستقلال ديباجة تعد تعبيراً صادقاً عن أفكار هؤلاء الفلاسفة إذ جاء فيها:

لقد خلق الناس جميعاً سواسية متمتعين بحقوق خالدة لا تنتزع، من هذه الحقوق الحياة والحرية والسعي لبلوغ السعادة. ولقد نشأت الحكومات لتصون لهم هذه الحقوق^(١).

وضماماً لتحقيق الحرية في الوثائق والنظم الأمريكية فقد تضمن كل دستور من الدساتير الداخلية جزءاً يسمى "بقانون الحقوق" Bill of Rights، يعد الحقوق والحريات العامة التي يتمتع بها الأفراد، حقوقاً طبيعية لصيقة بشخص الإنسان، على اعتبار أنها أسبق في وجودها من الدولة، بحكم أنها تأتي من الطبيعة ذاتها، وتعلو في القيمة الدستورية على القانون الوضعي^(٢).

(١) طه بدوي، رواد الفكر السياسي الحديث، مرجع سابق، ص: ١٣٦.

(٢) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥)

وقد كانت ولاية "قرجينا" أسبق الولايات في هذا المضمار، فضمنت دستورها الصادر في الثاني عشر من يونيو ١٧٧٦ إعلاناً للحقوق أكد الحريات الفردية على أساس أنها حقوق طبيعية أسبق في النشأة من الدولة، فجاء في مادته الأولى: "أن الناس جميعاً يولدون أحراراً متساوين يتمتعون بحقوق طبيعية خالدة لا يستطيعون النزول عنها، وهذه الحقوق هي الحياة والحرية وحق التملك والبحث عن التقدم والأمن"^(١).

وقد رددت معظم الدساتير هذه المبادئ، فدستور، "ماساشوستس" مثلاً الذى صدر عام ١٧٨٠ نجد في مقدمته إعلاناً للحقوق، يعلن في قوة: "أن الناس جميعاً يولدون أحراراً ومتساوين" وأن لهم حقوقاً طبيعية، أولية ولا يمكن التنازل عنها، ومن بين هذه الحقوق حق التمتع بحرياتهم والدفاع عنها، وحق اكتساب الأموال والمحافظة عليها، والبحث عن التقدم والأمن وما يكفلهما، وأن أهداف أى نظام وأية حكومة تتمثل في كفالة وجود المجتمع السياسى والسماح للأفراد الذين يكونونه بالتمتع بحقوقهم الطبيعية في أمن ودعة، وفي كل مرة لا يتحقق فيها أى من هذه الأهداف فإن الشعب يملك حق تغيير الحكومة"^(٢).

إنها بذاتها أفكار جون لوك، وجان جاك روسو. حقوق طبيعية خالدة، أسبق في النشأة من الدولة، تتبع من طبيعة الإنسان ذاتها فلا تتقادم ولا يمكن التنازل عنها.

والحرية هنا لا تفهم على أنها قيد على سلطة التاج فحسب — كما كان الأمر في ذلك الحين في النظام الإنجليزى — بل إنها قيد على سلطات الدولة بأسرها والبرلمان في مقدمتها. وهذا تأكيد جديد لأفكار جون لوك.

^(١) مصطفى أبو زيد، النظرية العامة. المرجع السابق، ص: ٨٨.

^(٢) نفس المرجع، نفس الموضوع.

فجون لوك وإن كان قد وضع السلطة التشريعية في المكان الأول فإنه لم يجعلها سلطة مطلقة، وإنما تظل سلطة مقيدة بما تعهدت به الجماعة السياسية كلها - في العقد لاجتماعي - عندما قبلت أن يتنازل لها الأفراد عن بعض حرياتهم الطبيعية مقابل أن تحافظ لهم على ما تبقى منها.

وثمة ملاحظة مهمة ينبغي الإشارة إليها: وهي أن الدستور الاتحادي الصادر عام ١٧٨٧ قد خلا عند صدوره من إعلان الحقوق، ويرجع ذلك إلى أنه كان يهتم بتنظيم العلاقة بين الحكومة المركزية - في الدولة الاتحادية - وحكومات الولايات. ولكن ذلك لا يعني - على الإطلاق - أنه في مفهومه للحرية يختلف عن دساتير الولايات. فهذه الدساتير تظل مقيدة به، وهي إذا أجمعت على تنظيم واحد في أمر من الأمور فنذلك يعني أن هذا التنظيم يتفق كل الاتفاق مع الدستور الاتحادي القانون الأساسي للدولة الاتحادية بكل هيئاتها ومؤسساتها^(١).

لذلك فإننا إذا تأملنا في التعديلات العشرة الأولى للدستور الاتحادي فإننا نجد أنها تكون فعلاً إعلاناً لحقوق الإنسان يتفق - بدوره - كل الاتفاق مع فكرة الحرية كما أرادها جون لوك.

في إنجلترا:

خطت إنجلترا خطوات واسعة في طريق المحافظة على حقوق الإنسان في العصر الحديث، وقد سبق هذه الخطوات ومهد لها فلاسفة وكتاب عظام مثل جون لوك.

(١) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة، المرجع السابق، ص: ٨٩.

لقد انتقلت السلطة التشريعية منها إلى البرلمان والشعب، كما انتقلت السلطة التنفيذية إلى الوزارة المسؤولة أمام البرلمان والمعتمدة على الأغلبية فيه، وفي ظل الديمقراطية السياسية، وبالتزام مبادئها، استطاع العمال في إنجلترا الوصول إلى مواقع السلطة، والحصول على حقوقهم كاملة^(١).

وقد شهدت إنجلترا خلال القرن التاسع عشر والعشرين مجموعة من الإصلاحات الانتخابية كان أهمها الإصلاح الذي تم في عام ١٨٣٢، حيث ألغى قانون الانتخاب الذي أقره البرلمان عام ١٨٣٢م ١٤٣ مقعداً كان لمقاطعات زالت أهميتها أو قلت، ومنح حق الانتخاب لحواضر ومقاطعات كانت محرومة منه، وأنشأت الدوائر الانتخابية على أساس المساواة ومنح حق الانتخاب لأفراد الطبقة الوسطى.

وجاء إصلاح عامى ١٨٩٧، ١٨٨٤ وظهت الحركة المعروفة باسم "الحركة التعهيدية" ذات الأهداف الاجتماعية التي تتلخص في المطالبة بحق العامل في الحياة الطيبة والأجر المناسب، وإعطاء العمال حق الانتخاب، وقد طالب الشعب بعد إصلاح ١٨٨٤ بضرورة الرجوع إليه عن طريق الاستفتاء، ليفصل بنفسه في المسائل المهمة^(٢).

وقد صدر في عام ١٩١٨ قانون جديد للانتخاب — بالنسبة للرجال — يعلن حق الانتخاب لكل من بلغ سن ٢١ سنة وتقرر حق الانتخاب للنساء لكل من تبلغ ٣٠ سنة. وفي عام ١٩٢٨ صدر قانون انتخابى آخر سوى بين الرجال والنساء في شروط الانتخاب.

(١) القطب محمد طبلية، حقوق الإنسان في الإسلام 'دراسة مقارنة' (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٨٤) ص: ٢١٥.

(٢) القطب محمد طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، المرجع السابق، ص: ٢٢٩.

ومن المعروف أن حق الانتخاب وكذلك حق الترشيح في مقدمة الحقوق السياسية وفي قمتها، وكثيراً ما ترتبط الحقوق والحريات الأخرى – ومنها الحقوق الاجتماعية والحقوق الفردية – بهذه الحقوق السياسية.

الثورات وأصولها الفلسفية

قامت الثورات منذ فجر التاريخ لمقاومة العبودية والتسلط وللبحث عن الحرية، فكفاح الإنسانية – على مدى العصور – هو كفاح من أجل الحرية للإنسان ومحاولة توفير حقوقه تجاه السلطة الحاكمة، وتجاه غيره من الأفراد المكونين للجماعات الإنسانية.

وتتدلع الثورة حين يرسخ في ضمير الـ: هير أن لا فائدة من التعبير الكلامي – فقط – عن مطالبهم وآمالهم وحين تكون السلطة الحاكمة في واد وآمال ومتطلبات الجماهير في واد آخر، فالثورة محصلة الإحساس بالتخلف والإيمان بضرورة التخلي عن القيود المفروضة على الشعب.

وتهدف الثورات إلى إحداث تغييرات جذرية شاملة في الأفكار والقيم والمعايير السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في المجتمع^(١).

لقد سجل التاريخ العديد من الثورات في المجتمعات المختلفة الأمريكية والإنجليزية والفرنسية، هدفت جميعاً لتغيير نظم الحكم القائمة وتحقيق الأمال التي تراها الشعوب حقاً لها يجب الإسراع في إنجازها بأساليب وقيادات جديدة. فحين تقتنع الشعوب بأن مطالبها الجوهرية لن

(١) سعيد سراج، الرأي العام، مقوماته وأثره في النظم السياسية المعاصرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦) ص: ٤٠.

تستحق بالطرق القائمة، تسعى للتغيير السلمى، فإن عجزت لجأت لطريق الثورة^(*).

(*) تختلف الثورة عن الانقلاب اختلافاً جديراً، فالثورة يقوم بها الشعب - بعد اقتناع - من أجل إحداث تغيير شامل فى المجتمع، وإحلال قيادات سياسية وطنية محل القيادات السياسية التى ثبت فشلها فى تحقيق آمال الجماهير، فالوصول إلى السلطة من خلال الثورة ليس غاية فى حد ذاته، بل وسيلة لتحقيق الأهداف الشعبية. أما الانقلاب فيقوم به فرد أو أفراد بغيتهم الوصول للحكم لتحقيق مصالح خاصة بهم، وإن تستروا خلف هدف تحقيق مطالب الشعب.

ومن الملاحظ أن الثورات الحديثة تظهر فى صورة انقلابات عسكرية تقوم بها قلة من العسكريين، وتعتمد على الجيش فى الاستيلاء على السلطة بالقوة، ثم تحظى بتأييد الشعب. فإذا حظى الانقلاب بتأييد الشعب اعتبر ثورة، وإذا لم يحظ بتأييد الشعب فإنه يعد انقلاباً.

فالثورة تستند إلى مجموع الشعب أو إلى غالبيته، أما الانقلاب فهو حركة محدودة يقوم بها نفر قليل من الشعب مستنداً إلى بعض القوى الحكومية القائمة، مثل قوة الجيش أو قوة الشرطة.

فمعيار التمييز بين الثورة والانقلاب يكمن فى السند الشعبى للثورة وفى التغييرات الجذرية التى تحدثها، على خلاف الانقلاب الذى يقتعد إلى السند الشعبى.

والثورة لا تنشب فجأة، بل يكون لها مقدمات وشواهد، ويتوقع المتخصصون فى السياسة قيامها، وذلك لا يتوفر فى الانقلابات.

- راجع فى ذلك: ثروت بدوى، ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثورى فى مصر (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٤) ص: ٤٦
وكذلك: سعيد سراج، رأى العام، مرجع سابق، ص: ٢٤٨.

ويرى هيجل أن فلسفة التنوير كانت بمثابة المرحلة التمهيديّة الضرورية التي عملت على قيام الثورة الفرنسيّة وغيرها من الثورات، فهذه الثورات – من وجهة نظر هيجل – كانت نتيجة طبيعيّة حتمية للدعوة الفكرية التي نادى بها فلسفة التنوير^(١).

إن الأسباب الفكرية للثورة الفرنسيّة تأتي عند هيجل في المرتبة الأولى، وهو يؤكد في الصفحات الأخيرة من "الدروس في فلسفة التاريخ" بأن الثورة الفرنسيّة قد خرجت من الفلسفة، وذلك لأن الفلسفة التي نطلق عليها بحق اسم "الحكمة الكلية"، ليست فقط الحقيقة في ذاتها ولذاتها بوصفها ماهية خالصة، ولكنها "الحقيقة الحية في العالم الواقعي" ولا ينبغي لأحد أن يعترض على القول بأن الثورة قد وجدت الانتدفاعات الأولى في الفلسفة^(٢).

والمبدأ الفكري الأساسي الذي قامت عليه الثورة في فرنسا، هو مبدأ "حرية الإرادة" في مقابل الحقوق التي كانت سائدة. وهذه الحقوق قد تمثلت في الامتيازات التي كانت تتمتع بها طبقة الأغنياء الكبار، حتى النبلاء الذين قضى "ريشليو" على نفوذهم، ظلوا يحتفظون بكل حقوقهم، وكان الشعب وحده هو الذي يرضخ تحت قيود الذل والاستغلال^(٣).

ولكن إذا كان هيجل هنا يشير إلى فولتير وإلى كتاب روسو في العقد الاجتماعي^(٤)، فإن روسو وفولتير قد سبقهما فلاسفة عظام كان لهم السبق في الحديث عن هذا الموضوع.

(١) زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠) ص: ٣٦٠.
(٢) نازكي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، هيجل (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦) ص: ٧٩.

(٣) نفس المرجع، نفس الموضوع.

(٤) نفس المرجع، نفس الموضوع.

فقد رأى بودان (*) أن الثورة والتغير في المجتمع لا يمكن أن يقوموا إلا إذا تغير شكل الحكومة، وتغيرت بالتالي السيادة في المجتمع (١).

ولقد كانت نظرة بودان إلى الثورة علمية، إذ قرر أن ثمة عوامل طبوغرافية جغرافية تسهم في إحداث الثورات. وهنا يقرر Maxey أن بودان كان حديثاً بصورة أكبر من المفكرين المحدثين (٢).

أما اسبينوزا (**) فيرى أن علاج خطأ الدولة التي ابتعدت عن العقل إنما يتم بواسطة الثورة، والثورة حينئذ يكون لها دعامة قانونية لأنها تطيح بالحكومة التي تفشل في إبعاد الخوف وتحقيق الحرية للمواطنين وتأكيد الحياة المطمئنة لهم (٣).

وقد أعلن جون لوك (*) أن الحاكم الديكتاتوري متمرد خارج على القانون، ومن ثم يحق للشعب أن يثور عليه، حيث أنه يستخدم القوة بلا شرعية، وفي هذه الحالة لا بد أن تقابل القوة بالقوة (٤).

وهناك أسباب عديدة يرى لوك أنه يحق للشعب بمقتضاها أن يقوم بثورة أهمها:

(*) جان بودان Jean Bodin قانونى وسياسى فرنسى عاش ما بين عامى ١٥٣٠ - ١٥٩٦.

(١) Maxey, Political Philosophies, op. cit, p:110.

(٢) Ibid: P:170.

(**) باروخ بندكت دى سبينوزا Baruch Benedict de Spinoza ولد فى امستردام عام ١٦٣٢ وتوفى عام ١٦٧٧ بمدينة لاهاى.

(٣) Maxey, political Philos ophies. op. cit. P:289

(١٦٣٢ - ١٧٠٤)

(٤) Locke, Hume, Rousseau, Sociol Contract (London: Oxford university Press. 1948) P: 388.

١- تغيير مركز السلطة التشريعية، فعندما يأخذ شخص أو أكثر على عاتقه أن يضع قوانين، بدون تكليف من الشعب، فإنه يسز قوانين لا سلطة له فى سننها، ومن ثم فالناس لا يكونون ملزمين بطاعتها ولذا يكون للشعب الحق فى أن يقاوم السلطة الحاكمة ويخلعها، ويقيم لنفسه مشرعاً جديداً كما يتراءى له^(١).

٢- عدم محافظة السلطة التشريعية على الأمانة التى وكل إليها الشعب صيانتها، وعجزها عن حماية حريته وحقوقه الطبيعية وتحقيق خيره العام.

٣- إذا استبدت السلطة وجنحت إلى الحكم المطلق^(٢).

٤- إذا حاولت السلطة التنفيذية منع السلطة التشريعية من الاجتماع أو تغيير طريقة الانتخابات.

٥- إذا تدخلت السلطات الحاكمة فى حياة الناس وممتلكاتهم^(٣).

لقد ظلت مبادئ لوك النبراس الذى يهتدى به قادة الثورة الأمريكية، بل إن توماس جيفرسون الذى كان نصيراً للحرية مؤمناً بنظرية لوك، كان يتخيل ذلك وهو يسوق عباراته التى أثرت عنه من أن شجرة الحرية لابد وأن تروى من وقت لآخر بدماء المواطنين والحكام الطغاة^(٤).

فى إعلان الإستقلال الصادر فى يوليو ١٧٧٦ تأثر واضح بفكرة الحقوق الطبيعية المستمدة من القانون الطبيعى، فهو يؤكد أن مهمة الحكومات

(١) Locke, Essay Concerning the true origin, Extent and End of Civil Government (London: Allen and Unwin, 1960) P: 151.

(٢) Russell B., History of Western Philosophy. op. cit., P: 655.

(٣) إبراهيم نسوقى أباطه، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.

(٤) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص: ١٧٣.

أن يحفظ على الحقوق الطبيعية، فإذا ما عجزت عن ذلك وأصبح نظام الحكم خطراً. يهدد تحقيق هذا الهدف، فإن الشعب يستطيع - بل ويجب عليه - أن يعدل في هذا النظام أو يلغيه، ويقسم حكومة جديدة تحقق له السلام والرفاهية^(١).

إن حق الثورة الذي أكده جون لوك، يجد هنا تعبيراً لامعاً قوياً. إنه في هذا المجال يستعمل كدعامة - ليس فقط لتغيير أسرة مالكة كما حدث في ثورة ١٦٨٨ في إنجلترا - وإنما لإنشاء شخص دولي جديد بكل ما يتطلبه ذلك من سلطات.

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة، أهمها ذلك التطبيق الذي ظهر في إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦، فحينما رفضت الحكومة الإنجليزية التي كانت مسيطرة على الحكم في الولايات المتحدة في ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب في ممارسة حقوقه الطبيعية في الحياة والحرية والملكية، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة، معلنة قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب في الحياة والحرية والملكية^(٢).

أما جان جاك روسو^(٣) وإن كانت الآراء قد اختلفت في بيان ماهية أثر كتابه "العقد الاجتماعي" على الثورة الفرنسية، فذهب رأى إلى اعتبار هذا الكتاب "إنجيل الثورة" وبذلك أرجع أنصار هذا الرأى إلى روسو الفضل في إشعال الثورة الفرنسية^(٣).

^(١) مصطفى أبو زيد، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٨٧.

^(٢) Wright. A history of Modern Philosophy. P: 168.

ونقلا عن علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٢٧١.

^(٣) (١٧١٢ - ١٧٧٨)

محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ٤٦٨.

وذهب رأى آخر إلى القول بأن الثورة الفرنسية تترد في الحقيقة إلى أسباب عميقة الجذور في المجتمع الفرنسي تتصل بالعوامل الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة وقتئذ في فرنسا، فكان لهذه العوامل أثرها في تهيئة الجو لأفكار جديدة^(١).

إلا أن كتاب روسو "العقد الاجتماعي" ساعد على إذكاء الحالة النفسية التي كانت قائمة من قبل بما تضمنه من مبادئ سياسية واجتماعية.

وقد وضح أثر روسو فيما أخذه عنه رجال الثورة الفرنسية من مبادئ دستورية، أخصها مبدأ سيادة الشعب، وإن كانوا لم يرتبوا على هذا المبدأ نفس النتائج التي رتبها روسو، فلم يأخذوا بفكرة الديمقراطية المباشرة أو الاستراع العام، ولكنهم أسندوا ممارسة السيادة الشعبية إلى برلمان يتألف من ممثلين عن الشعب ينوبون عنه ويعملون باسمه^(٢).

وتضيف الدكتورة نازلي إسماعيل حسين أن الثورة الفكرية في فرنسا لم تكن من صنع كبار الفلاسفة وحدهم، بل كانت أيضاً من صنع عدد كبير من الكتاب المغمورين الذين لا نذكرهم اليوم إلا قليلاً. هؤلاء ساعدوا على نشر هذه الأفكار في الأوساط والبيئات المختلفة، وبعده وسائل، بالكتب والمذكرات بالجراند والمجلات.

نذكر مثلاً "ماتيو ماريه" و "برييه" المحامي و "دار جنسون" و "هولباخ" الذي كان يدعو إلى سيادة الشعب "إن المجتمع هو صاحب السيادة. والحاكم يجب أن يستمع إلى صوت الأمة". وهو يقول أيضاً: "إن الحاكم

(١) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٢٤.

(٢) عبد الحميد متولى، الوسيط في القانون الدستوري (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٦) ص: ٣١ وكذلك: مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٨) ص: ١٧٧.

يستمد سلطته من ممثلى الشعب، وهؤلاء يستمدون سلطتهم من إرادة الشعب^(١).

مبدأ سيادة القانون

يعد مبدأ سيادة القانون^(٢) من المبادئ المهمة التى تتادى بها حالياً كافة الأنظمة الديمقراطية الحرة، فهذا المبدأ يعد من أهم مقومات الثبات

(١) نازلى إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، مرجع سابق، ص : ١٠٠.
(٢) يميز الدكتور ثروت بدوى بين مبدأ خضوع الدولة للقانون أو نظام الدولة القانونية وبين مبدأ سيادة القانون.

١- فخضوع الدولة للقانون يعنى أن تخضع كافة السلطات بالدولة للقانون، سواء أكانت هذه السلطات تشريعية أو قضائية أو تنفيذية.

أما مبدأ سيادة القانون فينبع من فكرة سياسية تتعلق بتنظيم السلطات العامة فى الدولة، وتهدف إلى وضع الجهاز التنفيذى فى مركز أدنى بالنسبة للجهاز التشريعى. ومنع الأول من التصرف إلا تنفيذاً لقانون أو بتحويل من القانون.

٢- مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن كان أضيق نطاقاً من مبدأ سيادة القانون من حيث أن الأول يقتصر تطبيقه على الاجراءات التى تمس مصالح الأفراد بينما يمتد المبدأ الثانى إلى جميع أعمال الإدارة، إلا أن مبدأ خضوع الدولة للقانون أوسع نطاقاً من نواح أخرى.

فمبدأ سيادة القانون إنما يهدف إلى جعل الجهاز التشريعى - بوصفه منتخباً من الأمة - الجهاز الأعلى فى الدولة، وأن يجعل إرادته هى الإرادة العليا فيها. ومن ثم فهو لا ينطبق إلا على السلطة التنفيذية فى حين أن نظام الدولة القانونية يقضى باخضاع جميع السلطات العامة للقانون، أى أن هذا المبدأ الأخير لا يقيد السلطات الإدارية فقط، بل يقيد السلطة التشريعية أيضاً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مبدأ سيادة القانون يعنى خضوع الإدارة للقوانين الشكلية فقط، بيد أن نظام الدولة القانونية يعنى تقييد الإدارة ليس فقط بالقوانين، بل أيضاً باللوائح الإدارية، وذلك لأنه وفقاً لمبدأ خضوع الدولة للقانون لا يجوز للإدارة أن تلزم الأفراد إلا فى حدود القوانين واللوائح المعمول بها، ومن ثم فهى تخضع للقوانين الإدارية كما تخضع للقوانين طالما بقيت تلك اللوائح معمولاً بها.

والاستقرار لأى نظام سياسى، فهو الذى يحمى المواطن ويحقق التوازن بين ما للحاكم من سلطات وما للمحكوم من حقوق وحرىات.

وقد كان هذا المبدأ ثمرة تطور فلسفى طويل، فلقد أعطى لوك القانون سمة أساسية وجوهرية، واعتبره العنصر الأساسى للحكومة وللمجتمع، ولكنه رفض رفضاً قاطعاً أن يعترف بسيادة واضعى القانون المطلقة، إنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذى أتى به هوبز إلى الميدان السياسى^(١).

ولقد جعل لوك من القانون سياجاً يحمى به مصلحة الفرد، وجعله أداة للدفاع عن حقوق الملكية الخاصة والحرىات الخاصة، ومنع الدولة أن تتدخل

= ٣ - مبدأ سيادة القانون خاص بالنظم الديمقراطية حيث يتكون الجهاز التشريعى الذى يعمل بالقوانين من نواب عن الأمة يمثلون إرادتها العليا. أما مبدأ خضوع الدولة للقانون فهو متصور فى النظم المختلفة للحكم، ديمقراطية أو ديكتاتورية. ولذلك يمكن القول بأن الفكر الاشتراكى القومى الألمانى (النازى) لا يتعارض كلية مع مبدأ خضوع الدولة للقانون وإن لم يأخذ بمبدأ سيادة القانون، بمعنى سيادة البرلمان.

ورغم كل هذه الفروق، فإن كثيرين يسوون بين مبدأ خضوع الدولة للقانون ومبدأ سيادة القانون، ونجد الكثير من كتب الفقه المصرى والفرنسى على السواء، تستعمل التعبيرين على أنهما مترادفان.

ولعل ذلك راجع إلى حسبان النظام الفرنسى، وهو الذى يأخذ بمبدأ سيادة القانون الناتجة عن سيادة البرلمان، النظام المثالى للدولة القانونية. وهو نظر غير سليم - من وجهة نظر الدكتور بدوى - لأن المشرع الفرنسى فى الواقع لا يعرف قيوداً حقيقية على حريته، إذ تكعدم الرقابة على دستورية القوانين، ولا يكون نظام الدولة القانونية متحققاً بصورة كاملة ما لم تتقرر الضمانات التى تكفل احترام الدستور، وتضمن عدم مخالفة المشرع لنصوصه.

ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص: ١٧١ وما بعدها.

^(١) Dunning W., A History of Political theories Book 11(New York: the Macmillan Co., 1961) P: 359.

ساحد من هذه الحقوق، غير أنه كان يرى أنه لا يوجد تضارب بين المحافظة على المصلحة الخاصة، والمحافظة على المصلحة العامة^(١).

وكان يؤكد أن القوانين مستمدة من إرادة الأشخاص الذين يلتزمون بها، فالأحكام التي لم يقرها الشعب طرعا بإرادته ليست بقوانين بل هي طغيان محض^(٢).

أما مونتسكييه والذي أحدث كتابه "روح القوانين" أثارا بعيدة المدى في المجالات السياسية والعقلية كان متفائلاً مثل بقية فلاسفة فرنسا خلال القرن الثامن عشر مؤمناً بقدرة الجنس البشري على إحراز التقدم عن طريق العقل^(٣).

ويتحدث مونتسكييه عن نظريته في دمج الاتجاه العقلي الذي يدعو إلى العالمية - بالمنهج التاريخي - الذي يؤكد على الفردية - وذلك حين يتطرق إلى القوانين على أنه ينبغي أن تكون ملائمة للحالة الطبيعية للبلد الذي وجدت من أجله من جو وتربة وموقع ومساحة وعدد سكان، إلى المهن الرئيسية التي يعمل فيها المواطنون، وديانتهم وعقائدهم التي يؤمنون بها وميولهم ومقدار ثرائهم وعاداتهم وتقاليدهم.

وكذلك يجب أن تعبر القوانين عن الدستور والمدى الذي يذهب إليه في تحقيق الحرية وصيانة الملكية وتطبيق العدالة^(٤).

(١) حسن صعب، علم السياسة (القاهرة: دار العلم للملايين، ١٩٧٥) ص: ١٣٤.

(٢) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ١٧٠.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٨٤.

(٤) نفس المرجع، ص: ٣٨٥.

أما جان جاك روسو فقد تمتع القانون عنده بمكانة خاصة، وترجع أهمية القانون عنده إلى ما وضعه من قواعد عامة تؤثر في حقوق الأفراد وحررياتهم، فسيادة الشعب إنما تزاول من خلال هذا القانون والقانون تعبير عن الإرادة العامة، فهو يصدر عن كل الأفراد، ويخاطب كل الأفراد^(١).

ويرى روسو أن هدف القانون عام دائماً، أي أن القانون يتناول الرعايا في مجموعهم، كما أنه يتناول التصرفات مجردة، ولا ينظر أبداً إلى شخص بوصفه فرداً، ولا إلى تصرف معين بذاته، وإلا فقد قوته ولم يعد قانوناً^(٢).

ومؤدى هذه النظرة، أنه من المتعين أن يتسم القانون بالعمومية من حيث مصدره حينما يريد جميع المواطنين، ويكون عاماً من حيث محله حينما ينطبق على الكافة دون تمييز أو مفاضلة أو استثناء بينهم^(٣).

وقد وضع أثر هؤلاء الفلاسفة وإعلانهم من شأن مبدأ سيادة القانون في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية الوطنية الفرنسية في ٢٧ أغسطس ١٧٨٩، والذي أصبح فيما بعد جزءاً من الدستور الصادر في ٣ سبتمبر ١٧٩١. فلقد جاء في هذا الإعلان:

١- في المادة الرابعة: إن الحرية هي القدرة على عمل كل ما لا يضر بالغير، أي أن مزاوله كل إنسان لحقوقه الطبيعية لا حدود لها، إلا تلك التي تضمن للأخرين التمتع بنفس الحقوق، وأن هذه الحدود لا يمكن أن تتحدد إلا بقانون.

^(١) مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٧٢.

^(٢) Jones W.T., Masters of Political thought (Boston: Houghter Mifflin Co. 1941) P 298.

^(٣) René Capitant, écrits constitutionnels Editions du center National de la Recherche Scientifique (Paris Sirey, 1982) P 198

- ٢- فى المادة الخامسة: إن القانون لیس له الحق فى أن یمنع سوى الأعمال الضارة بالمجتمع، وكل ما لم یحرمه القانون لا یمکن منعه، ولا یجبر إنسان على عمل ما لم یأمر به القانون.
- ٣- فى المادة السادسة: القانون یجب أن یمکن واحداً بالنسبة للجميع، سواء فیما یحمى أو فیما یعاقب. وكل المواطنین بحکم مساواتهم أمام القانون متساوون فى إمكان الوصول إلى كل المراتب والوظائف العامة تبعاً لكفائتهم، ودون أى تمييز بینهم إلا على أساس فضائلهم ومواهبهم.
- ٤- فى المادة السابعة: لا یتهم إنسان ولا یقبض علیه ولا یسجن إلى فى الأحوال المحددة فى القانون، وطبقاً للإجراءات التى قررها، وهؤلاء الذین یتصدرون أو یصدرون، أو ینفذون أوامر تحکمیة یجب أن یعاقبوا، ولكن كل مواطن استدعى و قبض علیه طبقاً للقانون یجب أن یطیع فوراً، و یعد مذنباً إذ قاوم.
- ٥- فى المادة الثامنة: إن القانون یجب أن یضع العقوبات التى یمکن بوضوح أنها لازمة، ولا یمکن أن یعاقب إنسان إلا طبقاً لقانون قائم، أصدر قبل الجريمة، و یطبق فى الحدود الشرعیة.
- ٦- فى المادة التاسعة: كل إنسان تفترض فیه البراءة حتى تعلن إدانته. فإذا كان من الحتمى أن یقبض علیه فإن كل شدة لا تتطلبها ضرورة التحفظ على شخصه یجب أن یعاقب عليها القانون بقسوة.
- ٧- فى المادة العاشرة: لا یمکن أن یضایق إنسان بسبب آرائه، حتى الدینیة منها، ما دام أن إعلانها لا یعكر النظام العام الذى أقامه القانون.
- ٨- فى المادة الحادية عشرة: ... كل مواطن یمتنع أن یتكلم، و یتكلم، و یطبع بحریة، غیر أنه یسأل عن سوء استعمال هذه الحریة فى الحالات المحددة بالقانون.
- ٩- فى المادة السابعة عشرة: لما كانت الملكية حقاً مقدساً ولا یمکن المساس به، فإن أحداً لا یمکن أن یحرم منها، إلا إذا تطلبت ذلك بوضوح

الضرورة العامة التي تثبت بشكل قانوني، وبشرط تعويض عادل يدفع
مقدماً^(١).

ومما لا شك فيه أن الفكر السياسي الذي ساد في هذه الفترة - وما
قبلها - كان له أثره الواضح في مواد هذا الإعلان وما تضمنه من إعلاء
لمبدأ سيادة القانون.

- إعلان حقوق الإنسان والمواطن وأصوله الأيديولوجية

لا شك أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن - وهو وثيقة دستورية -
قد نبع من أصول أيديولوجية معينة. وهذه حقيقة - كما يذكر الدكتور
مصطفى أبو زيد - ليست محل جدال - على الإطلاق - إن الفكر السياسي
الساكن في ذلك الحين هو الذي أثر أكبر التأثير في هذه الوثيقة وما تضمنته
من أحكام^(٢).

ويبدأ الجدل إذا ما أردنا أن نحدد نصيب كل مفكر أو فيلسوف في
تحريك الثورة الفرنسية وتحديد مضمون إعلان الحقوق الصادر عنها. هنا
تختلف الإجابات وتختلف الاتجاهات. فقد نوقش هذا الموضوع طويلاً، ناقشه
العديد من الفقهاء ولم يصلوا منه إلى نتيجة واحدة، ولكن الذي لا شك فيه أن
كسب مفكر نادى بالحرية، وكل فيلسوف تشبع لها، يمكن أن يكون له أثره في
إشعال الثورة الفرنسية فهناك من يضع فولتير قبل روسو، وهناك من يضعه
بعده.

مصطفى أبو زيد فهمي. النظرية العامة للدولة، مرجع سابق، ص: ٩٢.

^(٢) نفس المرجع سابق، نفس الموضوع.

وتبقى حقيقة ثابتة: أن لوك ومونتسكييه وروسو أثرت كتاباتهم أكبر الأثر في الوثائق الدستورية الصادرة عن الثورة الفرنسية^(١).

لقد جاء في صدد هذا الإعلان: أن ممثلي الشعب الفرنسي يعتبرون أن جهل حقوق الإنسان ونسيانها واحتقارها هي الأسباب الوحيدة للبؤس العام وفساد الحكومات، ولذلك فقد قرروا أن يعرضوا في إعلان رسمي حقوق الإنسان الطبيعية المقدسة التي لا يمكن التنازل عنها، حتى يكون هذا الإعلان حاضراً في ذهن كل أعضاء المجتمع السياسي فيذكرهم بدون انقطاع بحقوقهم وواجباتهم، وحتى تكون كل أعمال السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية محلاً للمقارنة - في كل لحظة - مع هدف كل نظام سياسي^(٢).

وإذا دققنا النظر في مواد هذا الإعلان نلاحظ أن أفكار لوك ومونتسكييه وروسو ماثلة بوضوح في هذا الإعلان^(٣).

لقد جاء بإعلان الحقوق الفرنسي الصادر في سنة ١٧٩٨ في مادته الثالثة ما يأتي:

"الأمّة مصدر السيادة ومستودعها، وكل هيئة وكل شخص يتولى الحكم إنما يستمد سلطته منها"

ونص دستور سنة ١٧٩١ على أن السيادة ملك للأمة، ولا تقبل التجزئة ولا التنازل عنها، ولا التملك بالتقادم.

(١) راجع أثر كل من لوك ومونتسكييه وروسو في الوثائق الدستورية الصادرة عن الثورة الفرنسية في: مصطفى أبو زيد، النظرية العامة، المرجع السابق، ص: ٩٣.

(٢) مواد الإعلان وردت في: مصطفى أبو زيد فهمي، النظرية العامة للدولة، مرجع سبق، ص: ٩٠ وما بعدها.

(٣) نفس المرجع، ص: ٩٣ وما بعدها.

كما قرر إعلان الحقوق المرفق بدستور السنة الثالثة للجمهورية أن
السيادة مصدرها مجموع المواطنين، وأورد الدستور في مقدمته أن أصحاب
السيادة والسلطان هم مجموع الشعب^(١).

وقد تبدى أثر روسو جلياً واضحاً في هذا الإعلان الذي نجد أساسه
في العقد الاجتماعي، ذلك أن هدف الدولة عند روسو يتحصل في حماية
حقوق الإنسان، لأن من فرط في حقوقه، فقد فرط في أهم مقومات شخصيته،
ومن تنازل عن حريته، فقد تنازل عن صفته كإنسان^(٢).

كما ظهر أثر روسو في إلغاء الامتيازات الطبقية التي كان يتمتع بها
النبلاء ورجال الدين.

وإلى جانب هؤلاء الفلاسفة العظام نجد فيلسوف الحرية توماس
بين^(٣) الذي كان يؤكد في جميع أقواله وكتاباتاته وفي كل أن ومكان على
الاتجاه الليبرالي، وحقوق الإنسان في الحياه وفي الحرية، كما كان يهاجم
الاتجاهات الاستبدادية، فكان بذلك مفكر الحرية والأحرار في كل مكان^(٤).

هاجر إلى أمريكا في عام ١٧٧٤ وعمل مديراً لتحرير مجلة فيلادلفيا
ونشر فيها أراؤه التحررية، وطالب في عام ١٧٧٥ بضرورة حصول
المستعمرات الأمريكية على استقلالها من بريطانيا (موطنه الأصلي) وصاغ
طلبه هذا في صورة رسالة تارية عنوانها "الذوق العام" Common Sense

(١) فيدل ٤ مبادئ القانون الدستوري، ١٩٤٩، ص ٧٠ ونقل عن: محمد كامل ليلة، النظم السياسية،
مرجع سابق، ص: ٤٦٩.

(٢) عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية. مرجع سابق، ص : ١٢٥.

(٣) (١٧٣٧ - ١٨٠٩).

(٤) على عبد المعطى محمد ، الفكر السياسي العربي، مرجع سابق، ص: ٣٣٨.

وضعها في يناير ١٧٧٦ أحدثت ضجة وتأثيراً ضخماً على الشعب الأمريكي وقادة الثورة فيه.

وبالفعل فما لبثت الثورة الأمريكية أن قامت بعد حوالي ستة أشهر من وضع بين لرسالته تلك^(١).

عاد بين إلى لندن فوجد الناس مهتمين بالثورة الفرنسية وتطرق إلى سماعه أن آدموند بيرك بصدد إصدار بحث يهاجم فيه الثورة، وحينما ظهر هذا البحث تحت عنوان "تأملات عن الثورة في فرنسا" في عام ١٧٩٠ رد بين على هذا البحث بكتاب عن "حقوق الإنسان" وبهذا الكتاب استطاع بين أن يكون على قمة المؤيدين للثورة الفرنسية.

من هنا يمكن القول إن بين كان نصيراً للحرية والديمقراطية، وقد كان لكتاباته أبلغ الأثر في أعماق المجتمع الإنجليزي، وتغلغلت أفكاره في ثنايا المجتمع الأمريكي، كما كانت سنداُ ودعماً للثورة الفرنسية^(٢).

(١) نفس المرجع، نفس الموضوع.

(٢) لمزيد من التفصيل عن أثر بين في النظم الغربية راجع: علي عبد المعطي محمد، الفكر السياسي الغربي، مرجع سابق، ص: ٣٥٠ وما بعدها.

المستخلصات

من خلال عرض هذا البحث يمكن القول إنه لما كان التفكير الفلسفي قائماً على ممارسة التأمل في الوجود وفي كل ما يشتمل عليه من مشكلات، وما قد يكمن وراء ذلك كله من قوى، كان من الطبيعي أن يرتبط الفكر الفلسفي كل الارتباط بالواقع، أن يكون له أثره الفعال في حياة المجتمعات بمستوياتها المختلفة.

فقد كان لأفكار لوك تأثير كبير على الحركة الديمقراطية في العصر الحديث، وأخذت المبادئ والمثل التي أعلنها لوك يشار إليها في بيانات سياسية مهمة مثل إعلان الاستقلال الأمريكي وقوانين الحقوق الفرنسية والأمريكية.

كما أخذت هذه المثل تتحقق في القرن التاسع عشر في سياسة الدول التي سادت فيها ثقافة أوربا الغربية، وقد كانت هذه المثل تدور حول الحريات المدنية مثل حرية الفكر والتعبير والاجتماع وأمن الملكية، ورقابة رأى عام على المؤسسات السياسية بالإضافة إلى ذلك أن يستقر مركز السلطة السياسية داخل هيئة تشريعية تمثيلية، وأن تكون كل أفرع الحكومة مسنولة أمام الناخبين.

وقد استطاعت فلسفة جون لوك أن تنتشر بسرعة في إنجلترا وفرنسا وأمريكا، واستطاع لوك أن يربط بين الحقوق الطبيعية وبين الدستور الإنجليزي، جاعلاً بذلك من نظريته عن العقد السياسي وعن هدف السلطة العامة وحدودها مصدراً ينهل منه علماء القانون العام طوال القرن الثامن عشر في إنجلترا وفرنسا وأمريكا. وكان لنظريته السياسية تطبيقات عدة أهمها ذلك التطبيق الذي ظهر في إعلان استقلال الولايات المتحدة، فحينما

رفضت الحكومة الإنجليزية التي كانت مسيطرة على الحكم في الولايات المتحدة في ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب في ممارسة حقوقه الطبيعية في الحياة والملكية، قام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة، معنناً قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب في الحياة والحرية والملكية.

كما أن المؤسسات الأمريكية التي قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استعانتها بأراء لوك، فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدي سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية، وميزت بوضوح كإف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية.

وإذا ما انتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخماً، فلقد انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجري الثورة الفرنسية من الساسة والمفكرين أمثال بيدرو وفولتير وروسو خصوصاً تلك الأفكار التي دعمت الحرية الفردية، وسيادة الشعب على مقدراته، وحق الثورة ضد أي ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم.

إن الذي يطالع أفكار لوك، سوف يدهشه أن يجد في صفحات مؤلفاته ما هو قابل للتحقيق والتطبيق في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وسوف يكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى، أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه في الحياة، وسوف يلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق ممتلكات وحريات وحياة أفرادها^(١).

(١) على عبد المعطى محمد. الفكر السياسي الغربي. مرجع سابق، ص: ٢٧٢.

أما فلسفة مونتسكييه فقد كان لها أكبر الأثر وأعمقه في النظم السياسية المعاصرة، ولم يمكث مؤلفه الرئيسي "روح القوانين" أكثر من عامين حتى نفذ منه ما يزيد عن العشرين طبعة، وسرعان ما ترجم هذا المؤلف إلى الإنجليزية والألمانية والأسبانية والإيطالية وغيرها من اللغات الأجنبية، واطلع عليه سائر الساسة والمتقنين وأخذوه بالنقاش والجدال والشرح والنقد والتفسير. كما كان لأفكاره عن حرية الشعب التي نادى بها وتحمس لها، وكذلك كان لمبدأ الفصل بين السلطات آثاره الواضحة في النظم وكذلك كان لمبدأ المعاصرة.

فلم يقتصر أثر هذه المبادئ على الصعيد المحلي بل إنها صارت معتقداً عالمياً، فالمادة السادسة عشرة من إعلان حقوق الإنسان تنص بأن "كل مجتمع لا تتأمن فيه ضمان الحقوق، ولا يتكرس فيه مبدأ فصل السلطات ليس له دستور"^(١).

وكذلك كان لفكرة مونتسكييه عن الحرية ولأسلوبه في حمايتها أثر كبير في نفوس رجال ثورة ١٧٨٩ الفرنسية مما كان له صداه في وثائق في هذه الثورة ودرساتها، وكان له أثره أيضاً في دستور الولايات المتحدة الأمريكية من قبل.

أما أفكار جان جاك روسو عن حالة الطبيعة بقوانينها فقد اتخذت كأساس لإصلاح المجتمع المتمدين، كما أن نظريته عن السيادة والقانون والحكومة والمساواة والمصلحة العامة، والإرادة العامة أصبحت بمثابة الملامح الرئيسية لأي نظرية تتناول الدولة، ومن خلال هذه الآراء أصبحت

(١) جان توشار، تاريخ الفكر السياسي. مرجع سابق، ص: ٣١١.

وحدة الشعب الكلية الخطوة الأولى فى علم السياسة، كما أن إشارته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة فى نفس الوقت لمفهوم الدولة القومية.

كذلك كان لأفكار توماس بين أكبر الأثر فى حدوث وقيام الثورة الأمريكية التى انتهت إلى استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن إنجلترا وقيام الحكم الجمهورى الديمقراطى فيها. وقد سافر بين إلى فرنسا وأسهم بكتاباتة عن حقوق الإنسان فى الرد على الاتجاهات المعارضة للثورة الفرنسية، وكان يؤكد فى جميع أقواله وكتاباتة على الاتجاه الليبرالى، وحقوق الإنسان فى الحياة وفى الحرية، كما كان يهاجم الاتجاهات المحافظة والحكومات الموناركية، والاتجاهات الاستبدادية، فكان بذلك مفكر الحرية والأحرار فى كل مكان.

نشر بين آراءه التحررية فى أمريكا، وطالب بضرورة حصول المستعمرات الأمريكية على استقلالها من بريطانيا، وكان لرسالته عن "الذوق العام" تأثير ضخم على الشعب الأمريكى وقادة الثورة فيه. وبالفعل فما لبثت الثورة الأمريكية أن قامت بعد حوالى ستة شهر من وضع بين لرسالته تلك، وتم بالفعل إعلان الاستقلال، وقد أعلن واشنطنون نفسه قائد الثورة أن رسالة "الذوق العام" قد عدلت من آرائه وغيّرت مفاهيمه وأصدر أوامره بضرورة أن يطلع عليها جميع أفراد قواته المسلحة.

لقد أثارت أفكار بين أعماق المجتمع الإنجليزى، وتغلغلت أفكاره فى ثنايا المجتمع الأمريكى وولدت هنا وهناك حركات تنادى بالديمقراطية وتطالب بالحرية، كما كانت سنداً ودعماً للثورة الفرنسية.

مراجع البحث

أولاً: المراجع العربية

- ١- إبراهيم دسوقي أباطة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى (بيروت: دار لنجاح، ١٩٧٣).
- ٢- ثروت بدوى، ثورة ٢٣ يوليو وتطور الفكر الثورى فى مصر (القاهرة: دار النهضة لعربية، ١٩٦٤).
- ٣- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٥).
- ٤- جان توشار، الفكر السياسى، ترجمة على مقلد (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣).
- ٥- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة على إبراهيم السيد، ج٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١).
- ٦- حسن صعيب، علم السياسة (القاهرة: دار العلم للملايين، ١٩٧٥).
- ٧- زكريا إبراهيم، هيج أو المثالية المطلقة (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠).
- ٨- سعيد سراج، الرأى العام، مقوماته وأثره فى النظم السياسية المعاصرة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦).
- ٩- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة توهبه، ١٩٤٩).
- ١٠- عبد الرحمن بدوى، إمانويل كانط - فلسفة القانون والسياسة (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩).
- ١١- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥).
- ١٢- عبد الحميد متولى، (وآخرون)، القانون الدستورى والنظم السياسية (الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون).
- ١٣- عبد الحميد متولى، الوسيط فى القانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٦).
- ١٤- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية أسس التنظيم السياسى وصوره

- الرئيسية" دراسة مقارنة (القاهرة: المطبعة الفنية الحديثة، ١٩٨٢).
- ١٥- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١).
- ١٦- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى "دراسة مقارنة" (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤).
- ١٧- القطب محمد طبلية، حقوق الإنسان فى الإسلام "دراسة مقارنة" (القاهرة: دار الفكر الغربى، ١٩٨٤).
- ١٨- لوك، هيوم، روسو، العقد الاجتماعى، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: دار سعد مصر للطباعة والنشر، بدون).
- ١٩- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية لنشر والتوزيع، ١٩٨٦).
- ٢٠- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى، ط٢ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١).
- ٢١- محمد بكر حسين، النظم السياسية، الدولة الحكومية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١).
- ٢٢- محمد طه بدوى، أصول علوم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٦).
- ٢٣- محمد طه بدوى، رواد الفكر السياسى الحديث وأثارهم فى عالم السياسة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧).
- ٢٤- محمد طه بدوى، النظرية السياسية، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية: المكتب المصرى الحديث، بدون).
- ٢٥- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر الغربى، ١٩٧٠).
- ٢٦- مصطفى أبو زيد فهمى، النظرية العامة للدولة (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٨٥).

- ٢٧- -مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٥٨).
- ٢٨- مصطفى كامل، شرح القانون الدستوري (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٢)
- ٢٩- نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ، هيجل (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦).
- ٣٠- يحيى الجمل، الأنظمة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار النهضة العربية، بدون)

ثانياً: المراجع الأجنبية

- 1- Althusser, Louis, politics & History Montesquieu, Rousesau, Hegel & Marx, Translated by: Bebreuster, N.L.B.(New York: Harcourt Brace, Jovanich Jnc, 1972).
- 2- Bowel j., Western Political thought (London: Jonathan Cope, 1954).
- 3- Dunning W., A History of Political theories Book 11 (New York: the Macmillan Co., 1961).
- 4- Jones W.T., Masters of Political thought (Boston: Haughter Mifflin Co., 1941).
- 5- Locke, Essay Concerning the true Origin, Extent and end of Civil Government (London: Allen and Unwin, 1960).
- 6- Locke, Hume, Rousseau, Social contract (London: Oxford University Press, 1948).
- 7- Maxey, Political Pliosophies (U. S. A.: The Macmillan Co., 1948).
- 8- Montesquieu, the spirit of Laws, Translated by Thomas Nugent (New York: Hafner Publishing Co, m, 1949).
- 9- Plamenatz J., Man and Society, vol (London: Longman Green Limited, 1963).
- 10- René Capitant, ecrits Constitutionnels, Editions du center National de la Recherche Scientifique (Paris: Sirey, 1982).
- 11- Rousseau, Social Contract Coxford: University Press, 1984).
- 12- Russell B., History of Western Philosophy (London: Macmillan Co., 1954).
- 13- Sabine G., A theory of Political thought (London: Jinsdale, Ill inois, Dryden Poss, 1973).