جدلية الأخلاق والسياسة

الكتاب: جدلية الأخلاق والسياسة

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/114329**/تاريخ**4/6/2017

د. برهان زريق

جدلية الأخلاق والسياسة

أعيش...لأكتب

الأخلاق تتأصل وتعرف وتقدر بحدود الخير والشر وبالثبات والأفعال والآثار المتصلة بالفرد، باعتباره فردا أو باعتبار علاقاته بسائر الأفراد.

فالأخلاق تستهدف وصف وفهم وتعريف فعل الإنسان الذي به يفرض على نفسه، ويضع نفسه موضع حرية بالنسبة للآخرين وللعالم، وهذه الجملة من الدلالات والقيم تنهض بوظيفتها أفضل كلما زاد اتساقها وجلاها، وهي نظرية ممارسة بالدرجة الأولى، ولا يمكن أن تنفصل عن الواقع المعاش الذي تسعى لفهمه وتعلمه بل إن الأخلاق الخالية من الاتساق والجلاء تخلو من الدلالة بكل معنى الكلمة، وهي بهذا الاعتبار النظري تؤلف وعيا بموقف مبدع، أي تقدم ممارسة أخلاقية في ظل المخاض[1].

والأخلاق ليست تأملا بالمعنى المدرسي للكلمة على قدر اتساقها بأنها اختراع أصيل وفهم أصالة، إنها الحرية مفهومة باعتبار نية غاياتها وإنضاج أثرها في جدل صيرورتها التاريخية، فينما تخترع وتؤول وتنظم جملة من القيم والدلالات نجدها تسعى لإقامة نظام يسوغها في الواقع، وإذا كانت الممارسة الأخلاقية تصدر في بادئ الأمر عن الآخرين، فان الأخلاق والممارسة الأخلاقية وصفان لصفات مجابهة حريتين، حرية غالبة وحرية مغلوبة، وسواء اتصل الأمر بالممارسة

[1] ريمون بلان: الأخلاق والسياسة، ص189.

الأخلاقية أم بالأخلاق، فلا يمكن أن يتصف تبادل العلاقات بصفة تبادل مقبول في آخر المطاف، فلا أخلاق بدون تبادل فرد وفرد بدون علاقة ثقة تبادلية نسبية على الأقل.

والأخلاق هي بآن واحد النية المبدعة والإبداع بالفعل، ولولا ذلك لا تضحى نظرية ممارسة، بل تفكيراً مجرداً، فالأخلاق تحقق طبيعتها على نحو أفضل كلما نزعت إلى تحقيق منظومة علاقات فردية تستطيع صوغها في نظرية مقبولة[1]، والسياسة مثلها مثل الأخلاق تستهدف تكوين نمط معين من العلاقات الإنسانية المعرفية يحدد المعاني والقيم وإقامته والحفاظ عليه، ثم الذود عنه وإنضاجه، أنها تصطلح إقامة نظام سلمي يمكن وصفه بحدود القيم، وهذا يعني أن الأخلاق والسياسة تتداخلان تداخلاً جلياً ومتسقاً.

ومع ذلك فالأخلاق تقيم العلاقة بين من تريد وبين من يريد وهي على الدوام علاقة أفراد مختارين أو أفراد قاموا باختيارهم، وما أن يضطر الفرد إلى التعايش حتى تظهر شروط الحياة السياسية، وهذا ما يجعل جوهر السياسة ماثلاً في نظام مفروض من خارج على جملة أفراد ينتمون إليه.

فالسياسة والجماعة السياسية هما من جوهر إنساني، أي أن جماعة لا تستطيع أن تنمو بدون أن تعدو سياسية، فالجماعة السياسية حادث قسر منتشر، والوجود الإنساني وجود جمعي بالدرجة الأولى يخيره المشترك ونظامه المشترك[2]، والعلاقات الإنسانية التي تتناولها السياسة ليست علاقة فرد بآخر، بل علاقات فرد بجماعة

---

[1] بولان: الأخلاق والسياسة، ص193 و194.

[2] المرجع السابق، ص198 و199.

أو علاقات جماعة، ومادام وجود أشرار ممكنا دوماً، فجماعة البشر لا تستطيع الاستمرار في البقاء دون توافر قوة جمعية يكفل استخدام بقاءها أول ما يكفل وبينما يعتبر التبادل أحد مطالب الأخلاق، فاستعمال القوة سياسيا ينطوي على عدم توازن هو شرط يخدمه[1].

وقد تعتمد بعض الأنظمة على البحث في هذا التبادل التقريبي المتقطع بحثا منهجياً وتبقى إلى إقامته، ولكنه لا يمت بصلة إلى جوهر لواقع السياسي، فالشيء الجوهري هو اللا توازن النسبي والمهدد أحياناً بين قوة عامة منظمة، وبين قوة رأي عام غير عضوي، رأي عام قلق متنافر، ولكنه قادر على أن يتبلور فجأة وأن يفرض ذاته فرضاً لا يقهر[2].

لقد وسعت أساليب العنف الروحي مدى العنف الفيزيائي ومن الوصول إلى الثبات والأفكار، وان ما يصوغه المرء في أعماق نفسه لا تثير اهتمام السياسي، لكن السياسي يجد فيه مناسبة لضمان الطاعة والتقيد على الصعيد الخارجي.

والحقيقة هي أن السياسة تجسيد لمثل الأسطورة اليونانية التي ترى أن "جانوس" له وجهان: أحدهما مضيء، والآخر مظلم، لا يزال نيّر ويرشح، بل يطفح في كثير من الأحيان بالظلم والعدوان.

لقد ذهب "ميكيافيلي" إلى أبعد من ذلك محدداً أفقياً القواعد العامة لكل سلوك سياسي، وبالتالي فعلى السياسة أن تتصرف دوماً فالقوة ضرورية لنجاح المشاريع

---

[1] ريمون بلان: الأخلاق والسياسة، ص 201.

[2] المرجع السابق، ص 203.

السياسية، والأنبياء المسلمون غالباً مغلوبون، وعلى الحاكم أن يستعمل القوة والمكر «كالثعلب والأسد» كلما وجد ذلك لازماً ضرورياً[1].

فالسياسة بجوهرها لا ينفصل عن غايتها وهي السلام، فهي تنطوي في جوهرها على علاقة أساسية هي ثنائية صديق-عدو، أي السعي إلى إقامة نظام مشترك مع الغير.

إن العلاقة الأخلاقية لا تتعلق لا بنية فرد وبوجوده، فهذا الذي يبدع قيمتها ومعناها، وفي نهاية المطاف هي للمرء وحده، وهي المنظور الأخلاقي له من حيث أصالته الأعظم، أما السياسة فتتعلق بأشخاص كثر، ذلك لأن الأخلاق «وهي ممارسة الحرية» لا تستلزم تقنية، إنها بجوهرها تحتاج إلى موافقة الرأي العام، فهي مسألة رأي يعاش على مقياس الأمة، وهو يجابه الرأي التأملي في حلة مذهبية[2].

السياسة مذهب يستهدف إسباغ الصفة المعقولة على ضرب من ضروب استعمال القوة الجمعية إضافة إلى تسويغ، هذا الاستعمال، ولذلك نجد القوة التي تسعى إلى أن تلبس رداء مبدأ تسويغ سواء تناول الأمر عنفاً فيزيائياً مذلاً أو عنفاً روحياً مشوهاً.

و**الخلاصة** فتعريف الأخلاق والسياسة تعريفاً مزدوجاً يكشف بآن واحد وحدتهما العميقة واختلافهما العميق.

---

[1] ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص227.

[2] المرجع السابق، ص 207.

والحقيقة الساطعة هي أن السياسة والأخلاق توأمان، إنما كقابيل وأخيه هابيل وجدا مذ أصل الوجود يتفقان بعمق ويختلفان بعمق، وبالتالي فالأخلاق بدون سياسة وهم يدع الإنسان يتخبط في عزلة ضائعة متخبطة تشده نحو التقوقع والانعزال.

فالسياسة هي من أنبل الأعمال «كما سنرى» وان جماعة إنسانية ما لا يمكنها أن تنمو دون الفاعل السياسي، فالسياسة غدت بعد تطور شاق مدبر معانقة القيم على حد رأي أوستن:

Authoritative allocation of vales وفضلاً عن ذلك فقد أخذت الشعوب تشق طريقها وترتدي رداء الأمن والحياة والتقدم وتحمل لواء الحق والحرية والديمقراطية وغير ذلك من بهجة الحياة وأريجها ورونقها، وأدائها في ذلك السياسة والأخلاق.

هذه الأسباب مجتمعة حدت بنا إلى دراسة السياسة والأخلاق، سواء متفردين في ماهيتها وطبيعتها الذاتية، ثم في حال التفاعل والعلاقة فيما بينهما، منوهين بملاحظة هامة هي أننا لا نصد أنفسنا عن التعرض- قدر الإمكان – إلى الظاهرة القانونية، على اعتبار أن القانون بالأصل ظاهرة سياسية تضامنت واطمأنت ثم استقرت، فنقلت الى حيز القانون.

هكذا سنلامس ونعانق بصورة عامة طبيعة وحقيقة كلاً من الأخلاق والسياسة، وفي الأبحاث المقبلة سنحاول التوسع في موضوع البحث والمناقشة، فنسقط الضوء على حقيقة السياسة نبغي بذلك بإلقاء الضوء على ظاهرة الأخلاق، ثم نتناول أخيراً علاقة السياسة بالأخلاق والعكس وفقاً لما يلي:

- ✓ الأخلاق بدون سياسة.
- ✓ السياسة بدون أخلاق.
- ✓ السياسة الشاملة للأخلاق.
- ✓ الأخلاق الشاملة للسياسة.

السياسة

معناها – غايتها– وظائفها – التعريف بها

السياسة نشاط إضافي محوره الإنسان المحكوم، في علاقته بالحاكم، وهذه العلاقة هي الصفة المميزة للنشاط الإنساني من غيره من النشاطات الإنسانية[1].

ومع أننا حيال رهان مثنوية قوامها علاقة الحاكم بالمحكوم، أي علاقة إنسان بآخر، وغايتها الحقيقية تحقيق إنسانية الاثنين، فان إلغاء إنسانية أحدهما لا يعتبر تعزيزاً لسلطة الآخر أو قدرته[2]، أي ليس هناك رابطة قوسان بين الكعبتين تصعد إحداهما فتهبط الأخرى، بل الغالب الأعم هو صيرورة الإنسان في العالم الذي تتخذه السياسة أكثر فأكثر محورا نوويا لها[3]، واستناداً لهذا التصور والتحديد ففقه السياسة يميل نحو تعزيز الإنسان ودوره وكرامته، حاكماً كان أم

---

[1] د. إدمون الرباط: الوسيط في القانون الدستوري العام، بيروت، دار العلم للملايين،644، ج1، ص145.

[2] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1964-1974.

[3] Edgar Morin: Introduction à la Science Politique, Paris,1996, p26.

محكوماً، ومغزى هذا المبدأ الأخير وفحواه ومرده أن الإنسان «كما قال ابن خلدون» رئيس بطبعه[1].

هذا ونشير إلى أن نشأة كلمة سياسة في اللغتين العربية والفرنسية يوحي، بأننا مع السياسة في شأن من الشؤون الذي يهم جميع الناس، يقول المفكر الايطالي "فوكو": ((السياسة هي المكوك الذي ينسج ما هو المشترك في جماعة معينة))، ويقول "الدكتور طعيمة الجرف": ((بأن السياسة عند لسان العرب مشتقة من السوس بمعنى الرياسة، والسوس هو الطبع والخلق والسجية))[2]، فالسياسة هي أيضا القيام بالأمر بما يصلحه، والمضطرد بالأمر هنا هو أمر الناس.

والسياسة «بمعنى القيام بالأمر بما يصلحه»، هو الذي يعنيه قول رسولنا الكريم ﷺ، كان بني إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم[3]، وعرفت السياسة المدنية بأنها: ((علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة، وقد سميت بها لحصول السياسة المدنية، أي

---

[1] عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1953، ص2.

[2] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص19، وانظر د. ثروت بدوي: النظم السياسية ج1، النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964، ص4.

[3] أبو الفضل محمد بن مكرم **ابن منظور**: لسان العرب، طبعة بيروت، سنة 1956، ج6، ص108.

مالكية الأمور المنسوبة إلى البلدة بسببها، وفي بعض الكتب يطلقون التسميات علم السياسة، والحكمة السياسية، الحكمة المدنية وسياسة الملك))[1] .

والمفهوم اليوناني للدولة ينصرف إلى الدولة- المدنية، ولا يعني هذا المفهوم أنها تقتصر على مدينة واحدة، فالدولة تتألف من المدينة، ملحقاتها، ولكنه يعني أن العقل اليوناني لم يتصور الدولة دون المدينة، ولا المدينة بدون الدولة، ومن هنا جاء تأكيد "أرسطو" بأن الإنسان حيوان سياسي، ومن ثم فالإنسان الذي يعيش بدون دولة هو ملاك أو بهم[2].

وقد عرف علم السياسة بأنه حكم الدول أو المبادئ التي تقوم عليها الحكومات والتي تحدد علاقته بالمواطنين، وبالدول الأخرى[3].

وقد عرّف معجم "روبير" السياسة بأنها: ((فن حكم المجتمعات الإنسانية))[4]، ويعتبر "ابن خلدون" أفضل من عبر عن عواقب النظرة السلبية للسياسة، حيث تتعطل الملكية الرئاسية، قال: ((والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه

---

[1] أحمد الشايب: تاريخ الشعر السياسي الى منتصف القرن الثاني الهجري، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1953، ص2.

[2] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص2.

[3] Marcel Prelat: La Scumie Politeque, Paris, que sois se, press, univeritoire de france,1963,p s.

[4] جاك روبير: مدخل الى علم السياسة، ترجمة د. الأتاسي و د. سامي الدروبي، دار دمشق، ص7.

تكاسل عن شبع بطنه وري كبده، فلا يزال هذا القبيل الملوك غلبة أمره في تثاقل واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء))[1].

والسياسة ليست غاية في ذاتها ونواتها، بل غايتها ومبتغاها تحسين المصير الإنساني وتحقيقه[2].

ولقد عبر "ابن خلدون" عن هذا التلازم بين السياسة والحكم فقال: ((إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا يتصور والعمران دون الدولة والملك متعذر))، وابن خلدون متفائل من حيث النظرة إلى الإنسان والتاريخ والحضارة، وقد وصف الإنسان من حيث أنه إنسان وبأنه: ((إلى الخير وخلاله أقرب والملك والسياسة، إنما كانا له من حيث انه إنسان لأنه خاصة للإنسان لا الحيوان[3])).

ويجب ألا ننسى بأن السياسة هي فن المساواة والتسوية، وأن المساومة والتسوية هما وسيلتان ضروريتان من وسائل التراضي الاختياري، والتراضي الاختياري هو أرفع صورة من صور التفاهم في المجتمعات الراقية[4].

---

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص217.

[2] Daniel Ferner: The Human Meaning of the Social Sauna, New York, Medicine books, 1963.

[3] ابن خلدون: المقدمة، ص678، وص 255.

[4] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص29.

وقد أشاد ابن المقفع بالتقاء العقل، والدولة في حوار بينهما وبين العقل، قال فقيه العدل يخاطبهما: ((أيها العقل أنت بصر ونور، وأنت أيتها الدولة قوة وقهر وتدبير، ولا تمام إلا باجتماعكما))[1].

وفي السياسة وحدها نجد الديالكتيك الخلاق بين الأضداد، لأن السياسة هي احتراس جريء ووحدة متنوعة وتدقيق مسلح، وجهد مصطنع وتسوية مبدعة ولعبة جديدة يتوقف عليها مصير الحضارة[2].

هذه النظرة العليا نجدها عند "ابن تيمية": ((فعلى الساسة أن يردوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكموا بين الناس أن يحكموا بالعدل))[3].

ويمكن القول بأننا ندرس علم السياسة باعتبار هذه الدراسة تقودنا إلى ثورة منهجية فنظرتنا إلى السياسة وفي دراستنا لها، فالثورة الحقيقية هي ثورة منهجية، أنها ثورة العقل المرتاب في مسلماته الخاطئة، ونحن (إذا أحسنا استعمال العقل استطعنا أن نحوز المحور الأعظم للإنسانية، ومن ثم فهمنا للأشياء رهين بإمكان تحليلنا لها تحليلاً عقلياً)[4].

---

[1] رسائل البلقاء: مصنف محمد كرد علي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة،1954، ص171.

[2] Julien Ereund: Iupeit ce Que la Politique Sevile, paris,1965.

[3] د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، دار الكتاب، الوالي بمصر.

[4] رسالة توريز بودى المدير العام للأونسكو المؤتمر الدولي لقيم السياسة المنعقد في لاهاي سنة 1953.

وتحليلنا العقلي لمسلماتنا السياسية هو سبيلنا لتبين ما هي عليه من خطأ أو صواب، ويتوجب علينا أن نراجع مسلماتنا السياسية مراجعة منهجية مستمرة متطلعين، أولا من الواقع المسوس ومتدرجين منه تدرجاً هادفاً الى أفكار جديدة، وعلم السياسة هو علم المراجعة المنهجية المستمرة أو هو علم النقد المنهجي الدائم المستمر للمسلمات والأحوال والأنظمة السياسية[1]، ولا حاجة للتأكيد بأن علم الفلسفة السياسية هو عالم القيم والمبادئ والغايات، وأما علم السياسة فهو عالم الواقع والظواهر والحركيات السياسية[2].

والسياسة الأنجح تحصل عندما يشعر الأفراد أن التعليمات والمهمات المكلفتين بتنفيذها ليست أوامر مفروضة عليهم فرضاً من الخارج، وإنما هي نابعة تلقائياً من ذواتهم، فالسلطة الاجتماعية إذن، هي سلطة دافعة أكبر منها قاسرة[3]، والمشاركة المبنية على التعصب تقابلها مشاركة الإنسان المتبصر الواعي، والإنسان العاقل، فهو وحده أكثر المواطنين استقامة ونضجية.

في الحقيقة إن النظرة السلمية للسياسة هي أنها نشاط محوره الإنسان، وما علاقة الحاكم بالمحكوم إلا الصفة المميزة للنشاط السياسي من غيره من الأنظمة الإنسانية[4]، وغاية هذه العلاقة تحقيق إنسانية الإثنين، دون إلغاء إنسانية أحدهما

---

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص18.

[2] المرجع السابق، ص48.

[3] جان وليام لابيار: السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، بيروت، باريس، ط3، 1983، ص14.

[4] يراجع في ذلك د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1972، ط3، ص25.

تعزيزاً لسلطة الآخر أو قدرته وصيرورة الإنسان في العالم هي الأساس الذي تتخذه السياسة أكثر فأكثر محوراً نودي بها[1].

وأساس ذلك هو أن الإنسان رئيس بطبعه[2]، أي قابلية كل إنسان لأن يكون رئيساً ومرؤوساً.

لماذا تتسم السياسة بذلك، ولماذا هي أنبل الوظائف الإنسانية[3]؟.

لقد رجح ابن خلدون خيرها على شرها حين وصف الإنسان بأنه: ((أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث انه إنسان، فهي خاصة له من الحيوان، فإذن حلال الخير فيه وهي التي تناسبه السياسة والملك))[4].

والسؤال الأساسي الذي نطرحه هو: هل هنالك أمر مشترك تلتقي وتشترك فيه السياسة بالأخلاق، وما هو هذا الشيء المشترك؟؟.

الأخلاق ولا شك فيها عنصر ذاتي، ولا يمكن أن تتحلل أو تبتعد عن هذا العنصر الذي هو الضمير، جوهر الأخلاق وينبوعها، ولكن الأخلاق ترنو وتشرئب وتطلع

---

[1] د. إدمون رباط: الوسيط في القانون الدستوري، بيروت، دار العلم للملايين،1964، ج2، ص145.

[2] Edgar Marine: Introductive a une Politique de l'homme،Paris, Edition séville ,1965,p13.

[3] ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1956ص265.

[4] المرجع السابق، ص55.

نحو أفق الكلية، نحو أفق المجموع، وهذا هو وكد السياسة، فالسياسة كما قلنا هي إطار الجماعة.

والسياسة «كما قال فيكور» هي المكوك الذي ينسج ما هو مشترك ولنعد إلى سياقنا السابق، فالأخلاق ترنو وتبحث عما هو مشترك، وهذا يجعلها تقف على الأرضية نفسها التي تقف عليها السياسة، يقول "ريمون بولان": ((إن الأخلاق والسياسة تنتظمان في سلك مقالات تأملية، وهي تخاطب لدى كل إنسان ما يستطيع وعيه، فالأخلاق والسياسة تتصلان بالأنا كما تعرب عن نفسها بإزاء الآخرين من حيث مقاصدها وأعمالها[1].

فالأخلاق تنظر إلى الأنا بوصفها فاعلاً واعياً ذا استقلال ذاتي ننظر إليها باعتبار نواياها وأفعالها، بالرغم من أن هذا الاستقلال الذاتي على مستوى العلاقات بين الأفراد يقدم الفاعل المستقل ذاتيا عن الآخرين حتى ولو كان يتحرك بدافع من قوى وجوده العميق))[2].

((إن النظام المعقول الذي نتمناه ونريد بناءه، نجد مبدأه الكلي في النية التي تدفعنا في طلبه وبنائه: إقامة نظام قادر على أن يسوغ لذاته، وأن يرقى إلى منزلة الكلية))[3] .

والخلاصة فالأخلاق تنطلق من الذات، ولكنها تركز أقدامها وساقيها على أرض الكلية الاجتماعية الصلب.

---

[1] ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص53.

[2] المرجع السابق، ص 54.

[3] المرجع السابق، ص 64.

هكذا بعد أن سمعنا إلى دقات قلب السياسة، فسننتقل إلى الصفة الثانية، ألا وهي شاطئ الأخلاق، كل ذلك للكشف عن الوشيجة والعلاقة بين السياسة والأخلاق.

وهنالك اتجاه يربط بين السياسة والتوزيع السلطوي للقيم ونظراً لأهمية هذا الموضوع في حقل السياسة وجدته رأياً أن نعرض له بالتفصيل:

القدرة في الكون الاجتماعي
هي كالطاقة في الكون الطبيعي

نلاحظ تفاعلاً دائما بين التقدم في فقه القدرة الطبيعية والتقدم في فقه القدرة السياسية والاجتماعية، كما نلاحظ أن بعض علماء السياسة المعاصرين يدرسون العصر الحديث كله على أنه (عصر القدرة)، ونلاحظ أيضاً أن المفكرين السياسيين الذين تأثروا بفلسفة داروين حول تنازع البقاء، وبقاء الأصلح أو الأقوى والأقدر بين أوائل الذين حاولوا اكتشاف قوانين علمية للقدرة السياسية، وكان في طليعة هؤلاء المفكر البريطاني "ولتر باجو Walter Bagehot" الذي تولى عام 1860 رئاسة تحرير الايكونوميست Economist، وأصدر كتاباً حول الطبيعيات والسياسيات ضمنه أفكاراً حول تطبيق مبادئ الاختيار الطبيعي والوراثة على المجتمع السياسي، وأعلن فيه أنه استقرأ تاريخ المجتمعات السياسية ثلاثة قوانين للانتقاء السياسي تدور كلها حول بقاء الدولة الأقوى أو المجتمع الأقدر، وهذه القوانين هي:

أولاً: إن حالة كل دولة من دول العالم هي التي تحدد علاقتها مع الأمم الأخرى، على أن الأمم الأقوى هي التي جنحت للسيادة على الأخرين، وامتازت الأمة الأقوى بخصائص جعلتها الأمة الأصلح.

ثانياً: سادت نماذج الشخصية الأشد جاذبية داخل كل أمة، والشخصية الأشد جاذبية هي دائماً- إلا في الحالات الاستثنائية – الشخصية الأفضل.

ثالثاً: قررت الخصائص الذاتية للأمم والشخصيات المتنافسة انتصار الأقوى منها في الصراع الذي احتدم بينها، وتؤيد ذلك الأحوال السائدة الآن في أشد الأمم تأثيراً في مصير العالم.

ويبني "باجو" هذه القوانين على تصوره القدرة السياسية مرادفة للقوة العسكرية، لأن تقدم الفن العسكري هو في نظره: ((...أهم وأبرز حقيقة من حقائق التاريخ الإنساني))[1] .

والعلاقة هنا بيّنة لا بين طبيعيات داروين وسياسيات "باجو" فحسب، بل بين ما اعتبره "باجو" قوانين علمية للقدرة السياسية، وبين الجو الاستعماري للنصف الثاني للقرن التاسع، الذي كانت تتنافس فيه الدول القوية الكبرى للسيادة على الشعوب الأضعف منها في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا، وموطن الخطأ الأساسي في هذا التفكير هو افتراضه التماثل بين العالم الحيواني والعالم الإنساني، فالوعي يلعب دوراً في تقدم هذا العالم لا تمثله إلا القدرة العمياء في العالم الحيواني، ولذلك فان ربط التقدم الإنساني بتقدم الفن العسكري أو بالقدرة العسكرية وحدها هو تبسيط لأسباب هذا التقدم الأشد تعقيداً.

---

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 143.

ويبدو الفيلسوف البريطاني "برتراند راسل Bertrand Russel" أشد انتباها لهذا التعقيد في محاولته وضع نظرية علمية للقدرة السياسية والاجتماعية تشبه نظريات القدرة أو الطاقة الطبيعية، ويقوم "راسل" بهذه المحاولة في كتابه حول التحليل الاجتماعي للقدرة، ويبدأ رسل محاولته هذه بملاحظة الاختلافات الأساسية بين الفعاليات الحيوانية والفعاليات الإنسانية، فالفعاليات الحيوانية الأساسية مسوقة بالحاجات الأولية للبقاء والتوالد، ولكن الفعاليات الإنسانية لا تتوقف عند إرضاء هذه الحاجات، بل تتجاوزها لتحقيق رغبات أخرى لا حد لها، ولا يمكن إرضاؤها تماماً، وأهم رغبات الإنسان تطلعه إلى القدرة والمجد.

وتبدو هذه الرغبة أقوى وأعمق عند بعض الناس كالغزاة العسكريين والقادة السياسيين منها عند سائر الناس، ولكن لدى جميع الناس قدراً مشتركاً منها، وما دامت الرغبة في القدرة نزعة عامة لدى جميع الناس، ومادامت هذه النزعة هي التي تحدد صور الصراع الاجتماعي أو التعاون الاجتماعي التي تنشأ بين الناس، فإنها الموضوع الرئيسي للعلم الاجتماعي بما فيه علم السياسة، وهي المفهوم الرئيسي للعلم الاجتماعي، كما أن الطاقة هي المفهوم الرئيسي للعلم الطبيعي، وللقدرة كما للطاقة عدة أشكال كالثروة، والأسلحة، والسلطة المدنية، والتأثير في الرأي، ولا يمكن أن يعتبر أي من هذه الأشكال خاضعا للآخر أو مشتقاً منه، وتناول أي شكل من القدرة كالثروة مثلا بمعزل عن الأشكال الأخرى هو تناول جزئي، كما أن تناول أي شكل للطاقة يظل جزئيا وناقصاً مالم تدرس جميع أشكالها[1]، ويمكن ان تنتج الثروة من القدرة العسكرية ومن التأثير على الرأي كما يمكن أن ينتج كل منهما من الثروة، وقوانين الحركيات الاجتماعية هي قوانين

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 144.

للقدرة ككل لا يكمل أي منها دون الآخر، وقد درست القدرة العسكرية في الماضي بمعزل عن أي شكل آخر من أشكال القدرة المتعددة، فزين لدارسيها أنها مرهونة بمزايا القادة العسكريين العابرة، ويشيع في أيامنا النظر إلى القدرة الاقتصادية كمصدر لجميع القدرات الأخرى، والذين يشيعون هذا لا يقلون خطأ عن الذين أعطوا الاعتبار الأول في الماضي للقدرة العسكرية، وهناك من يتصور أن الدعاية هي الشكل الرئيسي للقدرة، ونصيب هؤلاء من الصواب والخطأ هو كنصيب الذين يشيدون بالقدرة العسكرية أو الاقتصادية، وتستطيع الدعاية إذا ما حققت وحدة في الرأي أن تخلق قدرة لا تقاوم، ولكن أولي القدرة العسكرية والاقتصادية يستطيعون هم أيضا أن يستخدموا قدرتهم في سبيل الدعاية، ولذلك لابد لنا أن ننظر إلى القدرة نظرتنا إلى الطاقة، وان نعتبرها متحولة من أي من أشكالها الى شكل آخر، ونعتبر أن وظيفة العلم الاجتماعي هي البحث عن قوانين هذه التحولات[1].

ويعتبر "راسل" أن بوسعنا أن نهتدي لهذه القوانين، إذا ما صنفنا أشكال القدرة، وحللنا خصائص كل منها، واستخرجنا من هذا التحليل خصائص عامة للقدرة، ويعتمد في هذا التصنيف على التاريخ، فيلقي عليه نظرة شاملة تبين له أن الأشكال الرئيسية للقدرة التي عرفت فيه، هي القدرة الكهنوتية، والقدرة الملكية، والقدرة الغاشمة، والقدرة الثورية، والقدرة الاقتصادية، والقدرة على التأثير في الرأي، وأساس هذا التصنيف لديه تعريف للقدرة بأنها (...تحقيق النتائج المرغوبة، فهي إذا مفهوم كمي...)، ويستهدف "راسل" من تحليله وتصنيفه للقدرة غاية عملية، وهي التوصل إلى ما يدعوه في الفصل الأخير من الكتاب (ترويض القدرة)، ويبرز ما يعنيه من ذلك في قصة المرأة التي مرّ بها "كونفوشيوس"، ورآها

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 145.

متعلقة بالسكن في المكان، الذي افترس فيه النمر والد زوجها وزوجها وابنها، فسألها عن سبب بقاءها في هذا المكان بالرغم من كل ما أصابها فيه، فأجابت، لأنه ليس في هذا المكان حكم استبدادي، فعلق "كونفوشيوس" على جوابها بقوله: ((تذكروا يا أبنائي: ان الحكم الاستبدادي هو أشد هولاً من النمر))، فالغاية من ترويض القدرة التوصل الى حكم غير استبدادي، ويرى "راسل": ((أن الديمقراطية الكلاسيكية والديمقراطية الماركسية الجديدة أرادتا ترويض القدرة وأخفقتا في ذلك، أخفقت الأولى لأنها سياسية صرفة، وأخفقت الثانية لأنها اقتصادية صرفة، ولا يمكن أن تحل المشكلة إلا بالجمع بين الاثنتين)).

القدرة كإرادة الثعلب

وإذا كان "راسل" يوسع مفهومه للقدرة ليشمل به العلم الاجتماعي كله، إلا أن بحثه للموضوع يدل على أن أهم ما يشغل باله هو تضخم القدرة السياسية في العصر الحديث، وما يمثله هذا التضخم من خطر على حرية الإنسان، ويتناول القدرة من زواياها التاريخية، والاجتماعية، والدينية، والاقتصادية، والنفسية، إلا أنه يشخص ببصره من خلالها إلى القدرة السياسية، ويتفق معه "جورج كتلن GeorgeCatlin" في اعتبار القدرة المقولة العلمية الرئيسية للبحث الاجتماعي، إلا أنه كعالم سياسي يركز هذا البحث في علم السياسة، وفي القدرة كظاهرة سياسية، وهذا التركيز هو نتيجة لحرص كتلن على أن يجد موضوعاً رئيسياً لعلم السياسة تتأكد من خلاله عمليته كما تتأكد عملية الطبيعيات[1].

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 146.

ويعتقد "كتلن" أن هذه العملية ممكنة إذا اهتدينا لفعل إنساني يكرره الإنسان مئات المرات في اليوم الواحد، فتكون له بذلك تكرارية الظاهرة الطبيعية، ولا يمكن أن نبحث عن مثل هذا الفعل في الدولة بل في سلوك الإنسان الفرد، والفعل السياسي الذي يكرره الإنسان مثل هذا التكرر هو وليد رغبته في القدرة أي في السيطرة على الآخرين، سواء أسلك سبيل الهيمنة أو التعاون لتحقيق هذه السيطرة، فتفاعل الإرادات الفردية النزاعة إلى القدرة، وأفعالها المتكررة في هذا السبيل هما الموضوع الرئيسي لعلم السياسة.

والإنسان السياسي هو الإنسان المندفع في طلب هذه القدرة، كما أن الإنسان الاقتصادي هو الإنسان المندفع في طلب الكسب، والمسألة التي يواجهها الإنسان السياسي دائما وأبدا هي: كيف أستطيع أن أنفذ إرادتي بدون أن يحول الآخرون دون ذلك؟ وينشأ من هذا السؤال، ومن التجربة المتصلة به، المواطن الذكي الواعي بواجبه الاجتماعي، كما تنبثق منهما أيضا سنة المواطنية الخيرة، لأن الإنسان يستطيع أن يدرك بعد التبصر في الأمر، أنه ليس من مصلحته أن يكون دائما متنازعاً مع جيرانه، ولا يعنينا الآن النظر فيما إذا كانت اندفاعات الإنسان الأولى خلقية، ولا تحليل القيم التي تحتويها الإرادات النزاعة إلى القدرة، ولكن ما يعنينا هو الشكل الإرادي السياسي، الذي تتخذه جميع الإرادات الفردية في علاقاتها مع الإرادات الأخرى، وتهمنا إرادات الناس الفعلية بقدر ما هي سياسية لا إراداتهم المثالية، ((وكما تعتبر النزعة للكسب نزعة عامة، ويستخرج منها افتراض منطقي يعتمد أساساً للاقتصاديات العلمية فان رغبة الإنسان في أن يحقق أغراضه بين رفاقه البشر، وبأن ينفذ إرادته، وان كان من المتعذر عزلها عن رغباته الأخرى، الا أن بالإمكان اتخاذها أساساً للسياسيات العلمية))[1] .

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 147.

وتتبنى إرادة القدرة تأمين الحرية اللازمة للإنسان، لئلا يحول الآخرون دونه ودون تحقيق ما يصبو إليه، ولذلك تلتبس إرادة القدرة كما يتصورها "كتلن" بإرادة البقاء والحياة، وتصبح موضوعاً للعلم الاجتماعي كله، لا لعلم السياسة وحده، كما تلتبس على الصعيد الفلسفي بإرادة القدرة أو القوة كمبدأ لوجود الإنسان من حيث هو إنسان، وأبرز ممثل لهذه الفلسفة القدروية في العصر الحديث الفيلسوف الألماني "نيتشه"/1844-1900/، ويعبر "نيتشه" عن هذه الفلسفة بقوله: ((حيث توجد حياة، توجد أيضاً إرادة، إرادة قوة، لا إرادة حياة...ما الشر؟ الشعور بأن القوة تنمو وتزيد، وبأن مقاومة ما قد قضي عليها، لا رضى، بل قوة أكثر وأكثر؟ لا سلام مطلقاً بل حرباً، لا فضيلة، بل مهارة... الضعفاء العجزة يجب أن يفنوا: هذا أول مبدأ من مبادئ حبنا للإنسانية، ويجب أيضاً أن يساعدوا على هذا الفناء، أي الرذائل أشد ضرراً؟ الشفقة على الضعفاء العاجزين))، وقد تغذت الحركات السياسية الاستبدادية الحديثة بهذه الفلسفة القدروية العدمية، واتخذت النازية من "نيتشه" أباً من آباءها الفكريين[1].

القدرة والقيم:

ولا يستغرب "لاسويل" مثل هذا الالتباس بين إرادة القدرة وإرادة الحياة أو غيرها من النزعات في نفس الإنسان، لأن إرادة القدرة لابد أن تكون مرتبطة في نظره بغاية ما أو بقيمة ما، ولذلك فان الدراسة العلمية الصيحة للقدرة يجب أن تشمل دراسة (القدرة والقيم)، فالقدرة ليست غاية في ذاتها، ولكنها وسيلة لغايات أخرى، والذين يسعون لبلوغ القدرة إنما ينشدون هذه الغايات، وغاياتهم مرتبطة بالقيم السائدة في المجتمع، ومن هذه القيم الأمن، أو الدخل، أو المجد، فقد تطلب القدرة

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 148.

في سبيل التمتع بالأمن، أو في سبيل الحصول على المزيد من الدخل، أو في سبيل بلوغ المجد، فدراسة القدرة مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بدراسة توزيع القيم في المجتمع، فإذا ما جمعنا بين دراسة القدرة والقيم، أصبح الموضوع الرئيسي الذي يبحث فيه علم السياسة هو: من يحصل على ماذا، متى، وكيف؟.

ويتحول هذا الاهتمام بمن يستفيد من القدرة وكيف يستفيد منها "لاسويل" من البحث في موضوع القدرة إلى موضوع أولي القدرة، أو موضوع النخبة، التي تقبض على ناحية القدرة، وتستخدمها لبلوغ القيم التي تصبو إليها، ويتوسع في دراسة هذه النخبة دراسة نفسية سياسية تستفزه إليها ملاحظته أن أولي القدرة السياسية هم دائماً أقلية، فيحاول أن يتبين الخصائص الشخصية، التي تمكن هذه الأقلية دون سواها من بلوغ القدرة، ومن وضع اليد على السلطة، فيدفع بذلك علم السياسة من دراسة القدرة كظاهرة إرادية أو كظاهرة قيمية إلى دراستها كظاهرة قيادية.

ويعرف "لاسويل" القدرة في بعض كتاباته بأنها المشاركة في التقرير السياسي، فهذه المشاركة هي التعبير الفعلي عن القدرة السياسية، ولذلك يكون المنتظم السياسي أكثر ديموقراطية بقدر ما يتسع نطاق المشاركة في القرارات السياسية الهامة، وتصير القدرة ديموقراطية رهين المشاركة وبين القيم وفي مقدمتها كرامة الشخصية الإنسانية، مؤكداً أن تصير القدرة ديموقراطية مرتبط بالاحترام، والاحترام هو تعبير آخر عن الكرامة، وقد قصرت حضارتنا في مراعاة الاحترام المتبادل.

وأبلغ مثل على ذلك الموقف، الذي اتخذته المجتمعات، التي تزعم أنها ديموقراطية، من الذين قذفوا خارج عملهم في الأزمات الأخيرة[1].

وقد كفل لهم قدر من القوت حال دون موتهم من الجوع، ولكن الإنسان لا يريد القوت فحسب بل يريد أيضاً الاحترام، وهذا ما غفلنا عنه، ونحن نقدم لهم القوت، الذي يحفظ أنفاسهم، بدون أن نؤمن لهم الاحترام الذي يصون كرامتهم، وبالغنا في الإساءة إلى الملايين منهم حين سميناهم عاطلين عن العمل، وجعلنا منهم عبئاً على سائر المواطنين، وثقلاً ميتاً على دافعي الضرائب، وكأنهم قطيع إنساني لا محل له من احترام المجتمع، فدفعنا عنهم الموت، ولكننا لم نمنحهم سبباً للحياة، ونسينا أن العمل ليس كل ما يطلبه الناس، ولكنهم يطلبون أن يكون عملاً محترماً، يكفل لهم الطمأنينة والتقدم، أعطاهم زعماء الدول التواقة إلى الديموقراطية معولاً للعمل في برامج إنشاءات مرتجلة، تعرضوا فيها للإهانة والسخرية، ولكن زعماء الدول الديكتاتورية فعلوا أحسن من ذلك، حين أعطوا الملايين من الشباب معولاً وعملاً ومسدساً، ليبنوا بها نظاماً اجتماعياً جديداً، ولربما نظر الرجل الديموقراطي إلى مثل هذه الإجراءات التي تتخذها الدول الديكتاتورية نظرة ازدراء، وهو على حق في ازدرائه للديكتاتورية، ولكنه يخطئ إذ يتناسى أن من أسباب نجاحها الجزئي تجاوبها مع التشوق إلى الاحترام الذي تختلج به الشخصية الإنسانية.

إن المشاركة في التقرير السياسي أي في القدرة السياسية هي حق كل مواطن في المنتظم الديموقراطي، هذه المشاركة مرتبطة بالقيم التي يريد المواطن أن يحصل عليها من الدولة، وإذا كانت هذه المشاركة حقاً عاماً، إلا أن الواقع هو أن الذين

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 149.

يشاركون مشاركة فعلية في التقرير السياسي في أي منتظم من المنتظمات قليلو العدد، وهؤلاء هم الذين يستأثرون بالسلطة، ويستطيعون أن يفرضوا الانصياع للقرارات التي يتخذونها، ولذلك يرتبط التقرير بالقدرة على المعاقبة وعلى المكافأة، معاقبة الذين يخالفون القرار المتخذ ومكافأة الذين يطيعونه، فالقرار هو سياسة تنطوي على عقوبات صارمة، والتهديد بالعقوبات هو الذي يميز القدرة من التأثير بصورة عامة، فالقدرة هي تلك الحالة من حالات التأثير، التي تنضوي تحتها عمليات تسير سياسات الآخرين بالتعويل على فرض العقوبات الصارمة على الذين يعصون السياسات المقررة[1]، ويمكن أن يكون جزاء الإنسان على موقفه من القرار ايجابياً أو سلبياً، فهو ايجابي حين يوفر (القيم) الذي يطبق عليه القرار، وهو سلبي حين يحرمه من (القيم)، ويخلص "لاسويل" من تحليله للعلاقة بين القدرة والقيم والتقرير إلى أن الأقدر سياسياً هو الأقدر على صنع القرار وعلى فرضه على الآخرين، وقد يكون الأقدر على ذلك الشخص الذي يحمله منصبه الرسمي المسؤولية الشرعية لصنع القرار، وقد يكون شخصاً أو مجموعة من الأشخاص الآخرين، ولذلك فان الحاكم الحقيقي ليس دائماً الحاكم الرسمي، بل قد يكون هنالك حاكم رسمي وحاكم فعلي، أو حكومة ظاهرة وحكومة مستترة، ولا نستطيع أن نعرف من يحكم بالفعل إلا إذا حللنا عملية صنع القرارات السياسية تحليلاً علمياً واقعياً، وأخذ يظهر هذا النوع من التحليل في دراسات علمية لحالات نموذجية تحاول الإجابة على السؤال التالي: من يحكم؟.

التوزيع القدروي للقيم:

وساعد هذا التساؤل على تركيز البحث في العلاقة بين القدرة والقيم في المجال السياسي بعد أن توسع فيه "لاسويل" إلى الحقل الاجتماعي كله، وتجاوز دراسة القوانين السياسية للقدرة، إلى دراسة سياسية للعلوم.

---

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 150.

ويعود الفضل في هذا التركيز لدافيد ايستن، الذي يتفق مع "كتلن و لاسويل" في اعتماد القدرة موضوعاً رئيسياً لعلم السياسة، ولكنه يحرص على أن تظل مهمته محصورة بدراسة القدرة السياسية وحدها، أو بدراسة ما يدعوه (التوزيع السلطوي أو القدروي للقيم)[1] .

ويبدو له أن هذه المهمة يمكن أن تحدد على ضوء التساؤلات التي يثيرها المفكر السياسي، وتلك التي تخطر في بال الرجل العادي حول السياسة، وأهم تساؤلات المفكر السياسي تدور حول الحياة الفضلى، وحول السلطة التي تستطيع أن تتبنى سياسة تؤمن هذه الحياة للمجتمع، وتنبثق من التطلع للحياة الفضلى أهداف يبحث المفكر السياسي عن الوسائل السلطوية الكفيلة بتحقيقها، أي أن السلطة الأقدر على بلوغ الأهداف المنشودة، وأما الرجل العادي، فان السياسة تثير في ذهنه دائماً صورة جماعة من الناس يتنازعون في سبيل القدرة، ومن أجل الاستيلاء على السلطة، ويقترن التنازع على القدرة في الذهن العادي، بعادات وتصرفات مستقبحة كالمخادعة والمناورة والمساومة، وهي عادات مألوفة في السياسات الوطنية والنقابية والدولية، ولكن الذهن العادي يرى في السياسة أيضاً فعالية ترمي لحل معضلات الدولة، ولتدبير شؤون المجتمع، وليست الدولة هي الصانعة الوحيدة للسياسات القائمة في المجتمع، فهناك سياسات للعائلات والنقابات والجمعيات والشركات، ولكن هذه السياسات تؤثر في الفئات التي تتعلق بها دون سواها، وأما سياسات الدولة، فهي سياسات سلطوية تؤثر في المجتمع بكامله، ولذلك فان أهم ما يشغلنا حين نفكر أو نتناقش في الشؤون العامة هو نوع السياسة، التي يحسن أن تعتمدها السلطة في سبيل خير المجتمع، ونوع الوسائل التي يحسن أن تصطنعها لتنفيذ هذه السياسة، ونوع التأثير الذي يمكن أن يكون

---

[1] المرجع السابق، ص 151.

في اختيار هذه السياسة واختيار هذه الوسائل، وهذا هو أهم ما يستأثر بانتباهنا من المعضلة السياسية، ونحن نتبع الصراع السياسي في سبيل السلطة، ويعني هذا أن المفهوم السائد بيننا للحياة السياسية هو أنها (...متنوعات من الفعالية تؤثر تأثيراً هاماً على السياسة السلطوية المعتمدة، من أجل المجتمع كما تؤثر على طريقة تنفيذها، ونعتبر مشاركين في الحياة السياسية، إذا ما ارتبطت فعاليتنا بطريقة ما بصنع السياسة للمجتمع وتنفيذ هذه السياسة)[1] .

ويساعدنا هذا الاستكشاف للمفهوم العادي للفعالية السياسية، وهذا التمييز بين السياسة السلطوية وغيرها من السياسات، على التمييز بين حقل البحث السياسي الصرف وحقول الأبحاث الاجتماعية الأخرى، إذ أن هذا المفهوم يتفق مع وظائف النظام السياسي، التي تختلف عن وظائف النظام الاقتصادي، ونستطيع أن نتبين هذه الوظائف، إذا ما استعرضنا مدلول كل من كلمات سياسة، وسلطة، ومجتمع.

وأهم ما تدل عليه كلمة سياسة هو تخويل بعض الناس الأشياء وحرمان أناس آخرين منها، فهي مجموعة من الأفعال والقرارات تؤدي إلى توزيع لقيم، سواء كانت هذه القرارات تمس المجتمع ككل لأنها متخذة من قبل الدولة، أو تمس فئة من فئات المجتمع، لأنها متخذة من قبل هيئة من الهيئات الخاصة، ويختار القرار المعتمد عادة بين جملة قرارات تكون موضع نظر، ويجري هذا الاختيار ترجيحا لاحتمال من عدة احتمالات تتعلق بالقضية التي يجري النظر فيها، ويعقب اعتماد القرار اتخاذ الإجراءات اللازمة لتنفيذه، فتشمل عملية التقرير إذا النظر في عدة قرارات واحتمالات، والقيام بأعمال تنفيذية، ويشكل القرار المعتمد والعمل لمنفذ

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 152.

السياسة المنتهجة، وكما أن القرار المعتمد اصطفى بين جملة اقتراحات، فان تنفيذه عرضة أيضا لجملة إمكانات، فقد يتخذ قرار يفرض حداً معيناً للأسعار، ويظل البائعون مع ذلك يتلاعبون بالأسعار صعوداً وهبوطاً، وقد يتخذ قرار يفرض على المدارس الخاصة أن لا تستخدم كمعلمين إلا حملة الشهادات الجامعية، فتجد هذه المدارس عدة طرق للتملص من تنفيذ القرار، لذلك تشمل السياسة القرار المتخذ، والطرق القانونية وغير القانونية التي طبق بها القرار، فتؤدي بذلك إلى توزيع القيم توزيعاً قانونياً وغير قانوني، ولذلك يتحتم على الدراسة العلمية السياسية أن تتناول السياسة الفعلية أي التوزيع الفعلي للقيم، والقيم هي المغانم advantages التي توفرها السياسة للبعض، والأضرار disadvantages التي تلحقها بالبعض الآخر[1].

أما السياسة السلطوية فهي السياسة التي يشعر الذين توضع من أجلهم، بأن عليهم أن يطيعوها، وهذا هو مدلولها العلمي لا مدلولها الخلقي، ذلك أن الذين تتناولهم السياسة قد يكونون غير راضين عن السلطة التي صدرت عنها، فيقبلون السياسة، وان لم يقبلوا السلطة التي وضعتها، لأن قبول السلطة لا يكون دائماً عن رضا، بل قد يكون أيضاً بحكم الاقتناع المعنوي، أو الاعتياد التقليدي، أو الخوف من عواقب العصيان، وقد يكونون راضين عن السلطة التي صدرت عنها السياسة، ولكنهم غير مرتاحين لسياستها، ويشعرون مع ذلك أن عليهم أن يطيعوها، فتكون السياسة سلطوية متى اقترنت بهذه الطاعة أياً كان الدافع إليها، ويعني علم السياسة بالسياسة السلطوية، التي تتناول المجتمع ككل، فللنقابة وللكنيسة وللجمعية سلطة معنوية على أعضائها تجعل سياسة كل منها سياسة

[1] د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 153.

سلطوية، ولكن عواقب هذه السياسة تمس فئة ما من المجتمع لا المجتمع كله، ولذلك، فان علم السياسة لا يتناولها إلا من حيث علاقتها بالسياسة السلطوية العامة للدولة التي تمس جميع المواطنين.

ونحتاج أخيراً لتوضيح مدلول المجتمع في السياق الذي نحن بصدده، فالسياسة السلطوية المعتمدة لا تمس بالضرورة في جميع الأحوال جميع المواطنين، فقد يكون القرار المتخذ متعلقاً بالمزارعين، أو بأصحاب المصارف، أو بإقليم ما دون الآخر، فيحمل مغانم أو أضراراً للذين اتخذ بشأنهم، ولكنه مادام صادراً عن السلطة السياسية، فانه يكتسب طابعاً إلزامياً لجميع المواطنين، فيصبح بذلك قراراً مجتمعياً، وتصبح السياسة التي يرتبط بها سياسة مجتمعية عامة، ويصبح التوزيع القيمي الذي ينتج عنه ذا تأثير على المجتمع بأكمله، ونستطيع بعد أن أوضحنا مدلولات سياسية، وسلطة، ومجتمع، أن نتبين ما يعنيه ايستن من تحديد السياسة بأنها التوزيع السلطوي للقيم، ومن اعتبار علم السياسة علم هذا التوزيع ويؤدي هذا التحديد للسياسة وموضوعها الى تضييق مجال البحث السياسي من ناحية وتوسيعه من ناحية أخرى، يؤدي الى تضييقه بالتمييز بين (التوزيع السلطوي)، والتوزيع غير السلطوي للقيم، والتوزيع السلطوي للقيم لا يرادف بالضرورة توزيع الدولة أو الحكومة للقيم، فهناك توزيع سلطوي للقيم على الصعيد الدولي، مع أنه لا توجد سلطة دولية يمكن ان تعتبر حكومة عالمية، ويتراوح التوزيع الدولي للقيم بين الدول الكبرى، والمنظمات الدولية كجامعة الأمم ومنظمة الأمم المتحدة، ثم ان هناك مجتمعات بدائية وقبلية يعرف فيها التوزيع السلطوي للقيم، بدون أن يكون فيها تنظيم سياسي قانوني ينطبق عليه وصف الدولة ولذلك نستطيع القول بأن التوزيع السلطوي للقيم يظهر في المجتمع بظهور سياسة اجتماعية فيه تتناول جميع فئات المجتمع لا فئة ما دون الأخرى، وظهور هذه السياسة هو نتيجة لتنازع فئاته على القيم الكائنة أو التي يجب أن تكون فيه، ولا

يمكن أن يسوى هذا التنازع إلا بوضع سياسة تفرض على الجميع، فوجود هذه السياسة ضرورة لبقاء المجتمع واستمراره، لأن أهم ما يصون حياة المجتمع هو قدرة أبنائه على أن يتشاركوا في حل ما يعترضهم من مشاكل، وتختلف المجتمعات في المؤسسات والآليات التي تجترحها لوضع هذه السياسة وتنفيذها، والدولة هي واحدة من هذه المؤسسات، ولكن الدول تختلف كما يختلف مفهومها من مجتمع لآخر، ولذلك فان التوزيع السلطوي للقيم هو ظاهرة سياسية أعم من ظاهرة الدولة، وهي ظاهرة واجبة الوجود في جميع المجتمعات ((والسبب في ذلك بديهي، فقد رسمت الليبرالية في أول نشوئها صورة بهية للمجتمع، وزينت للناس مستقبلاً تسوى فيه العلاقات الاجتماعية تسوية آلية لا يتدخل فيها أحد باسم الجماعة، ولكن هذا الأمر لم يحدث في أي مجتمع من المجتمعات التي عرفها التاريخ، والأقرب إلى الحقيقة تأكيد الليبرالية في نهاية القرن الثامن عشر، بأن في كل مجتمع عادات تساعد على أن يسوي أفراده فيما بينهم كثيراً من خلافاتهم ومنازعاتهم حول نصيب كل منهم من قيم المجتمع، ولكن نطاق التفاوض الخاص يزداد ضموراً كلما ازداد المجتمع سعةً وتعقيداً، ولذلك لابد من تدخل يستند إلى السلطة حتى في أصغر المجتمعات وأبسطها ليقرر كيفية حل الاختلافات الناشئة حول الأشياء ذات القيمة))[1] .

ولا يستطيع المتدخل باسم الجماعة أن يضع سياسة اجتماعية ويحمل الجميع عليها، إلا إذا كانت له قدرة سياسية تمكنه من إكراه الجميع على التقيد بهذه السياسة، ولا يمكن أن يحدث التوزيع السلطوي للقيم بدون هذه القدرة، ولكن هذه القدرة لا تعني بالضرورة قوة مادية أو جسمانية يملكها المتدخل، ولكنها علاقة بينه وبين الذين يتدخل بينهم، وتمكنه هذه العلاقة من التأثير في سلوكهم،

[1]– د. حسن صعب: مقدمة لدراسة علم السياسة، ص 156.

وليس التأثير influence مرادفاً للقدرةpower، فكل إنسان يؤثر بسلوكه في سلوك الإنسان الآخر، فإذا اعتبرنا أن القدرة هي التأثير أصبحت دراسة القدرة دراسة لجميع العلاقات الاجتماعية، ولكن المعنى الخاص للقدرة السياسية هو أنها العلاقة، التي تمكن الفئة أو الشخص من توجيه أفعال الآخرين توجيهاً يتفق مع أهدافه، ويختلف صاحب هذه القدرة عن أصحاب التأثير بأنه يستطيع أن يفرض عقوبة على الذين يرفضون السير في الوجهة التي يريدها، فالقدرة موجودة مادام هناك شخص يسيطر تحت وطأة العقوبة على تصرفات الآخرين، ولذلك فان البحث في التوزيع السلطوي للقيم يستدعي البحث في التقرير القدروي، وفي الطرق التي يستطيع الناس أن يحملوا بها الآخرين على اتخاذ القرارات وتنفيذها، ويعني هذا أن ((علم السياسة هو دراسة التوزيع السلطوي للقيم كما يؤثر فيه توزيع القدرة واستخدامها))[1] .

القدرة كظاهرة اجتماعية:

ويمكن أن تدرس القدرة السياسية كظاهرة اجتماعية طبيعية كما درسها ابن خلدون، أو كظاهرة سياسية تصدر عنها سائر الظواهر السياسية كما درسها "برتراند دي جوفنيل Bertrand de jowvenel" أو كظاهرة علاقية كما درسها "اندره فشنسكي Andre Vyshinski" أو كفكرة كما درسها "جورج بوردو George Burdeau"، ولابن خلدون في هذه الدراسة منزلة الرائد، فقد سبق سائر الباحثين المحدثين إلى تصور (دوام النمو التاريخي... والى تصور التاريخ كمجموعة معقدة من عمليات التغيير الاجتماعي...)، وتناول القدرة السياسية كعملية من هذه العمليات، واعتبر العصبية أساساً للقدرة السياسية وللتماسك

[1]– د. صعب: علم السياسة، ص 156.

الاجتماعي، فجاء تفسيره للقدرة السياسية ومختلف الأشكال السياسية تفسيراً اجتماعياً أو سوسيولوجياً، ولكنه كعادته لم يتوقف عند هذا التفسير وحده، بل بين الترابط المتبادل بين العصبية والعلاقات القدروية، وبين هذا الترابط بعد أن فسر نشأة المجتمع تفسيراً اقتصادياً، فالمجتمع وليد الحاجة إلى التعاون في تأمين الضرورات الاقتصادية، ونوع المجتمع مرتبط باختلاف وسائل الإنتاج السائدة، فاختلاف (... الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فان اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي)، والمجتمع البدوي الذي يعيش على القدر الضروري من الأقوات والملابس والمساكن سابق للمجتمع الحضري الذي يبلغ ما فوق الحاجة من الغنى والرفاه والتأنق في الملابس وتوسعة البيوت وتخطيط المدن والأمصار للتحضر، ويحافظ المجتمع البدوي على فضائل خلقية يفقدها المجتمع الحضري، فأبنائه على الفطرة، ولذلك يكونون أقرب الى جلال الخير، والى تقبل الأفكار الخيرة، وتصبح خلالهم الفطرية التي يفرضها أسلوب معاشهم كالشجاعة والبأس والنجدة عادات لهم، لأن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال التي صار خلقاً وملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة.

والشجاعة لازمة لهم لحاجتهم إلى دفع العدوان بأنفسهم، وبينما يدفع السلطان أو الأسوار العدوان عن أهل الحضر، إلا أن أهل البادية تذود عنهم حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين في الشجاعة فيهم، (ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم)، وهذه العصبية هي صلة رحم طبيعية في البشر، وهي التي يحصل بها الاتحاد والالتحام في المجتمع، وقد يكون النسب الذي تبنى عليه العصبية توهماً لا يستند إلى حقيقة، ويظل له مع ذلك نفعة من حيث الوصلة والالتحام.

ويظهر في القبيلة الواحدة أو بين القبائل المتحالفة نسب عام يقترن بعصبية عامة وأنساب خاصة تقترن بعصبيات خاصة، ولحمة النسب الخاص أشد من لحمة النسب العام، ولذلك تتنافس العصبيات الخاصة على الرئاسة، فتنقاد للعصبية الأقوى أو الأقدر على التغلب على سائر العصائب (... والرياسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم ولا تكون في الكل، ولما كانت بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها .. ولا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم الى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه لما قلناه من سر الغلب...)، فالغلب أو القدرة مرتبطان إذا بالعصبية، وما أن تشعر سائر العصائب بغلب عصبية الرئيس، حتى تقر له بالإذعان والإتباع ويتحقق له ولعصبيته الحسب والشرف.

وما تلبث العصبية الأقوى أن تتطلع إلى التغلب على قبائل وأمم أخرى، وأن تتوق إلى الملك، ذلك أن الناس لابد لهم في اجتماعهم من حاكم أي من وازع يزع بعضهم عن بعض، ويكون حكمه سؤدداً وصاحبه متبوع، أو ملكاً وصاحبه مطاع، والتغلب (... الملكي غاية للعصبية)، فالرياسة طور من الأطوار المؤدية إلى الملك، وبعد أن تتغلب العصبية على عصبيات قومها تقاتل عصبيات أقوام آخرين وتتغلب عليهم، فإذا كان لهؤلاء القوم دولة انتزعتها منهم، وإذا كانت هذه الدولة في حالة الهرم والانهيار قضت عليها واستبدت بأهلها، وإذا لم تكن في حالة انهيار شاركت العصبية الحاكمة فيها في حكمها، فالملك (...إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك)، فإذا ما بلغ أهل العصبية الملك، انغمسوا في النعيم والترف، وخسروا طبائع البداوة وعاداتها التي كان لهم بها التغلب، واكتسبوا عادات الحضارة، واستسلموا في ظل الدولة إلى الدعة والراحة، ونشأ الأبناء والأعقاب في النعيم والترف، واستنكفوا عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، فنقصت العصبية في الأجيال المتعاقبة وزالت البسالة، إلى أن تزول العصبية

وينقرض القبيل بزوالها انقراضاً تاماً، (فان عوارض الترف والغرق في النعيم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب، وإذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلاً عن المطالبة، و التهمتهم الأمم سواهم)، فإذا زالت العصبية وزال أهلها وزالت دولتهم حلت محلها عصبية جديدة وأمة جديدة ودولة جديدة، وهكذا تتعاقب الأمم والدول لأسباب طبيعية اجتماعية اقتصادية تتعلق بقدرتها أي بطاقتها على التغلب على بعضها البعض، ويقدم ابن خلدون هذا التحليل العلمي لحركية القدرة في الوقت، الذي كان يفسر فيه نشوء الدول تفسيراً دينياً أو خلقياً، أي قبل عدة قرون.

الوجدان-الشعور والضمير الأخلاقي

الأخلاق الفردية - النظام الأخلاقي

أول ما يتبادر إلى الذهن السؤال التالي:

هل هنالك ماهية للإنسان، ويتفرع على ذلك حقيقة ثابتة هي، هل هنالك ماهية ثابتة محددة للوجدان والضمير الأخلاقي.

لن نسرف أو نبالغ في الركوض وراء تفصيلات هذا المفهوم وتقريباته وحسبنا القول بأنه مفهوم معقد. وقد يتساءل الباحثون عن حقيقته بل التعريف به، وهل هو طريق مباشر، أم هو عاطفة من نوع خاص، عاطفة تغمر ضرباً من الفكر الكلامي السريع جداً، أو الفكر الكلامي الضمني، أي المحاكمة التي لا تستطيع أن تميز جميع مراحلها وعناصرها ووجوهها بمعطيات لا غنى عنها، فهو ينطوي على فكر وعمل وعاطفة، وهو إرادة ونور[1].

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص 43.

العقل يأمرك أن ترتفع وتسمو بالمروءة وما هو الأجمل، يقول "أندريه لالاند": ((الضمير الأخلاقي، أو الوجدان بشكل خاص يمكن الفكر البشري من خلق أحكام معيارية عفوية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأعمال الفردية المحددة، فإذا انصرف الوجدان إلى الحكم على الأحكام المستقبلية ظهر في (صوت) أمرناه، وإذا تناول الأعمال الماضية تجلى بعواطف الارتياح أو الألم ووخز الضمير، والواقع أن الوجدان أو الشعور الأخلاقي يتعامل مع مبادئ وأسباباً عقلية وغير عقلية، فيتفاعل معها الوجدان بصورة شعورية حيناً، ولاشعورية ضمنية حيناً آخر))[1].

والحق فالوجدان الأخلاقي «كما الوجدان الجمالي» يستند إلى معايير، ويتطلع الى قيم، ولكن القيم في حال هذين الشعورين يقين ذاتي لا موضوعي، وعلى الرغم من ذلك فأحكام القيمة الأخلاقية، وبأحكام القيمة الجمالية، تستلزم كلها الطماح إلى الإجماع المطلق، وان تفاوتت ضرورة هذا الإجماع على الحالين، فكانت في مجال الجمال أقل أهمية وإلحاقها في نطاق الخير[2].

فالقيمة الأخلاقية تنبع من الضمير، لكنها تأمره وترتدي حل القطعي أو المطلق، يقول "كانط": ((إن تمثل مبدأ موضوعي من حيث إنه مبدأ يرغم الإرادة ويوجهها، يسمى إلزام العقل وإن صيغة الإلزام تسمى أمراً))[3].

---

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق دمشق، المطبعة الجديدة، 1978، ص28.

[2] - المرجع السابق، 38.

[3]- المرجع السابق، 39.

إن الضمير الأخلاقي ليس معرفة نظرية بالخير، على الرغم من أنه يضم عناصر هذه المعرفة، ويمد الفلسفة الأخلاقية بمعطيات لا غنى عنها، فهو ينطوي في آن واحد على فكر وعمل وعاطفة، فهو إرادة ونور، أي عاطفة أو شعور بالمعنى الأوسع[1].

إنه ينطوي على عناصر عقلية تمكنه من أن يفكر في ذاته، وينير نفسه، وينخرط في المناقشة والتدبر، فهو شكل من أشكال الاستبصار، أو هو في الحق عقل علمي ينطق على حال مشخّصة[2]، ويتصف الوجدان بأنه وسط حي فعال يؤلف والشعور النفسي وجهي حقيقة واحدة هي الذهن ويتميز عن هذا الشعور بالتطلع الى الغد تطلعاً هادفاً ملتزماً وبالقدرة على اطلاق أحكام معيارية أو قيمية ملزمة تلبي انخراط المرء في خضم الحياة[3].

والوجدان لا يفارق الشعور النفسي وإنما تتميز الأنا الأخلاقية بمطلب إخضاع الأنا النفسية لأحكام قيم تطلقها وتدعو الى التقيد بها والوجدان- بهذه المثابة – عالم باطني غني بالعواطف والأحكام والنوايا والإرادة، وهذه العناصر الفردية تجعل الوجدان في جملته أشبه بحصن حصين وقلعة متينة.

والضمير الأخلاقي يقف موقف شاهد اجتماعي في نفوسنا، كأنه شخص حقيقي يمثل المجتمع، والفاعل الأخلاقي يستطيع وحده استفتاء وجدانه وتحديد الخير والشر، والبت فيما يجب فعله أو يجب تركه إذن تتدخل الـ (أنا) الإرادية الأخلاقية في

---

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، 43.

[2]- المرجع السابق، 45.

[3]- المرجع السابق، 47.

الحياة الانفعالية وتعمل على وصل القوى التي تدعم بعض الأعمال، وفصل القوى التي تدعم أعمالاً أخرى، وينجم عن تدخلها ثروة في تفقد العواطف الأخلاقية[1].

وفي النتيجة فتجربة الوجدان تجربة وضوح وابتكار وتجربة إطاعة وحرية لأنها تقرر ضرورة اندماج الضمير الفردي بمصير الكون[2]، فالضمير هو صوت الروح والأهواء هي صوت الجسد.

والثابت في مضمار الصحة النفسية الأخلاقية أن مفهوم الشخصية مفهوم وحدة حية نامية متميزة بخطوط متسقة في مجال التفكير والإرادة والسلوك، وهذا الاتساق الموصول ذاته هو ينبوع الشعور الواعد والرضا، وهذا الشعور يولد فرح الوجدان الأخلاقي السوي[3].

هل نستمع إلى صوت العقل أم الضمير؟؟.

الضمير هو صوت الروح والأهواء هي صوت الجسد.. إن العقل يضلنا في الغالب، بيد أن الضمير لا يغشنا أبداً، الضمير بالنسبة إلى الروح كالغريزة للجسد، ومن اتبعه أضاع الطبيعة، ولم يخشى أن يضل أحداً[4].

يقول "كانط": ((شيئان يملأن القلب والروح إعجاباً وإجلالاً، يتجددا كلما أمعنا النظر والفكر: السماء ذات فوق رأسي والقانون الأخلاقي في أعماق نفسي))[5].

---

[1]- المرجع السابق، 71.

[2]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص 85.

[3]- المرجع السابق، ص278.

[4]-المرجع السابق، ص112.

[5] -J.J.lasseau: Professionnel it de foi,sarezal,p295.

إن قلبنا يثابر على المطالبة بحضور الله، ولكن عقلنا يعجز عن إدراكه[1].

وعن هذه القوة أو الاندفاع الخلاق في الجهد الأخلاقي كتب "إل غريكو" يقول: ((الفكرة القائلة بأن الواقع الأخلاقي هو دافع، أي شيء ماهي ومرتبط بالحياة مع كونه في صيرورة دائمة على غرار الحياة، وعلى هذا لا يمكن الإحساس بالعامل الأخلاقي إلا عن طريق الفاعلية انتهاك قيم أخلاقية تدوم مدى الحياة، ونلمس مظاهرها المتعددة بواسطة حدس يتعدل باستمرار من خلال احتكاكه بالأحداث، وليس هناك واجب بل يوجد واجبات هي دائماً جزئية وخاصة دون قاعدة كلية)).

ولقد ميّز "برغسون" بين نوعين من الأخلاق: الأخلاق المطابقة، وهي ليست سوى ضغط اجتماعي بسيط أو مجموعة من القواعد الخارجة عن الفرد والهادفة الى تأمين توازن وحفظ بقاء الجماعة.

الأخلاق المنفتحة، وهي انفعال يعيشه الفرد فيجيش في نفسه، ويتجسد على شكل اختراعات أخلاقية ولكن ماذا عن مراحل أو خطوات العلمية الوجدانية؟؟.

في هذا المقام ميز "الدكتور عادل العوا" المراحل الآتية في العملية الوجدانية: تدفع الإنسانية الى الأمام نحو مثل أعلى تزايد كلية باستمرار فهذه أخلاق قائمة على الفاعلية، وبالتالي لا يمكن تصورها إلا على شكل فاعلية إرادية تصدر عن قديسين وأبطال عاشوا الانفعال التجديدي الذي هزهم، فهم المثال للحمية والذي يأتي بالخصيب للجماعة، وهي أخلاق حدسية، أكثر منها عقلانية، ذلك أنها تغوص بعمق في الحقيقة داخل ذلك (الاندفاع الحيوي) أي ذلك التيار الروحي،

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص210.

المنبثق عن الله والذي يقود كل كائن، ومعه الكون أجمع نحو إنتاجات أعظم غنى باستمرار ولا يمكن للمرء أن يشعر بهذا التيار في أعماقه دون إدراك كهنه[1].

ما هي المراحل أو الخطوات التي يمر بها عمل الوجدان، يميز الأخلاقيون المراحل الآتية[2]:

المرحلة الأولى:

حيث يتجلى أثر الوجدان قبل الفعل من ناحيتين هما الناحية الفكرية أولاً حيث نلقى عمل الوجدان ماثلاً في تقدير قيمة الفعل من الزاوية الأخلاقية، والسعي إلى استجلاء الشواحذ التي تبرر الفعل، والمحاذير التي تدعو إلى الإقلاع عنه، واجتناب تنفيذه.

المرحلة الثانية:

ثم تأتي الناحية العاطفية، وتتجلى في أن الوجدان يستنهض عزيمة المرء ويثير إقباله على الأفعال الجيدة والأعمال الصالحة والسلوك الطيب، كما يتجلى في إثارة النفور من الأعمال الشريرة والحث على التقزز من الرذيلة، والفرار من السوء والفساد، وان الوعي بهذا الأثر العاطفي في قيمة الفعل ليزداد ويشتد كلما عظمت قوة الأهواء المصطرعة، ووجب على المرء أن يبذل الجهد الأكبر للانحياز الى جانب المثل الأخلاقي الأعلى.

أما أثر الوجدان في الفعل إبان تنفيذه فيتجلى على هيئة شعور عميق بحرية المرء وإرادته ومسؤوليته، وهذا الشعور بأن المرء يسد أفعاله، والمسؤول عن أعماله يتضاءل أو يزول حينما يستجيب الإنسان لدوافع الهوى المسيطر، والنزوة الطاغية،

---

[1]- فرنسوا غريغوار: المذاهب الأخلاقية الكبرى، ترجمة قتيبة المعروفي، بيروت، منشورات عويدات، 1970، ص123 وما بعدها.

[2]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص50.

فيعطل الهيجان والفكر، ويمنع التأمل، ويضعف الوعي، أو حين ينصرف انتباه الفاعل الى الفعل ذاته فيستغرق المرء في عملية التحقيق والتنفيذ ولا يبقى ثمة مجال لظهور الوعي بالحرية والإحساس بالمسؤولية والوجدان أخيرا يؤثر في الفعل بعد انتهائه وتحققه، ويتجلى ذلك في تقدير المرء أعماله من بعد انجازها، لا قبل تحقيقها، أو أثناء تنفيذها، وإذ ذاك يغدو الوجدان حاكماً ينطق بقرار الموافقة والقبول والامتداح أو يحكم بالمخالفة والذم والاستنكار، كما يغدو في الوقت ذاته منفذاً الحكم الذي يصدره، والقرار الذي يبرمه، فيجزي الفاعل مثوبة وغبطة ورضى إن أحسن عملاً ويعاقبه ان أساء صنعاً فيشعره بالأسف والندم أو التأنيب واليأس والأسى.

ومن شأن الوجدان في كل حال أن ينظر نظرة سريعة نافذة إلى حسن العمل أو قبحه، ويتفحص الظروف التي تكتنفه، ويزن التفاصيل عينها، ويقرنها بذكرى الحكم على قيمة الفعل قبل أدائه ليخلص إلى استكشاف كيفية وقوع الأمر، ومدى جريانه عن قصد وتصميم أو عرض واتفاق، وهل كانت نية الفاعل سليمة أم مغرضة، طيبة أم طالحة، وينتهي هذا الفحص الوجداني الدقيق إلى الحكم بأن الإنسان جدير بالحمد والشكر، أو أهل الملامة والذم، ويتحدد، تبع ذلك، نصيب الفاعل واستحقاقه المكافأة أو العقاب.

ومن الجلي أن الجزاء الأول، والجزاء الأخير، الذين ينالهما كل فاعل أخلاقي إنما يحدثان في الضمير، فيشعر المرء بالارتياح والغبطة والفرح في حال أدائه واجبه، وقيامه بعمل صالح، أو يشعر على العكس بالأسف والترح عند إخلاله بواجبه، وإتيانه الشر عامداً أو غافلاً.

وفي كلا الحالين تنطلق القيمة الأخلاقية من تصور الذهن، وإرادة في الصدر، وترجع بعد القيام بالعمل إلى حكم الضمير، وقرار الوجدان، وبين هذين الطرفين المتكاملين تلغى سلسلة الفاعلية الأخلاقية المعقدة التي تشد المرء إلى نفسه أولاً، وتشده ثانياً إلى مجتمعه وواجبه والمثل الاجتماعية العليا، ولذا كان من الجائز أن نجلو أصالة الوجدان بتحليل فاعلية التخلق أولاً وإظهار العناصر الفردية والعناصر الاجتماعية التي تتفاعل في بوتقتها، ثم نبين موقع هذه الفاعلية بإضافتها إلى قطبي الغريزة والقداسة، ونختم بدراسة وجيزة للحيوية الأخلاقية التي تمثل أصالة الوجدان.

للنظر إذن إلى العناصر الفردية والاجتماعية التي تشتبك وتتداخل في عملية التخلق أو مزاولة الوجدان، وغير خاف أن هذه العناصر أكثر من تحصى، وأعسر من أن تحدد وتعرّف، كيف لا وهي هي الوظائف النفسية ذاتها من حيث انصرافها في منحى السلوك الأخلاقي، واستجابتها لمطلب الحياة بحسب الوجدان والضمير.

بيد أن من الجائز أن نشير إلى السمات الرئيسية التي تسمها فنيسر الكلام عليها بإرجاعها إلى مجالات الوظائف النفسية الأساسية وهي ثلاث: العواطف والأفكار والإرادات.

فمن الناحية العاطفية يضم الشعور الأخلاقي أحوالاً انفعالية متنوعة تبدو كلها وكأنها ردود فعل حيال الخير والشر، ذلك أن أحدنا يشعر بعواطف الأسى أو الخجل أو التأنيب أو الندم، وهذه العواطف الغنية تضطرم في النفس إزاء فكرة العمل الذي يراد تحقيقه أو تجاه ذكرى عمل تم في الماضي وعادت صورته إلى النفس تصحبها ردود أفعال فعل عاطفية، وارتكاسات عميقة انفعالية.

إن الفخر الأخلاقي شعور كريم به يعي الوجدان جدارته ويلم باحترام ذاته فيميز الشهم عن سواه ويغدو الاستمساك به حافزاً يدعو الفعال الأخلاقي إلى المضي في جادة الخير والإحسان، والارتياح انفعال نفسي سار ينجم عن الكرم والإيثار ومد يد العون إلى الآخرين، وهو شعور بالطمأنينة والاستقرار ووعي بالاتساق الناجم عن التوفيق بين النزعات المصطرعة، والاتجاه الحر في منحى أداء الواجب ذي الشمول الأوسع طوعاً واختياراً، والفرح أو الغبطة شعور نفسي عميق يصحب عاطفة الارتياح والرضى، وينجم عن أداء الواجب والإسهام في سعادة الآخرين، وبوجه عام، انه شعور الوجدان الحي بنماء كيانه، وتكامل جوهره، والاقتراب من تحقيق المثل الأعلى.

أما الأسف فانه انقطاع اللذة وفقدان السرور، فيما حدث ومضى، ولا يستلزم الأسف بالضرورة أن يكون المتأسف عين المسؤول عن الحادث أو الفعل، وقد يأسف أحدنا لأخطاء الآخرين، أو يأسف لحادث طبيعي مثل انحباس المطر، أو هطول الثلج، أو خسارة جارنا التاجر، أو اصطدام سيارة بقطار، والأسف في جميع الأحوال، رغبة لم تتحقق على الوجه المطلوب، أو هو- كما يقول "فلاديمير جانكليفيتش" : ((أمنية معكوسة)).

والخجل انفعال مؤلم عميق يصيب الإنسان في شعوره بحب ذاته، أي في مطلب المرء أن يتمتع باحترام الآخرين وتقديرهم، واحترام المرء نفسه، ومن شأن الإنسان أن يخجل في أحوال كثيرة أهمها تلك التي تشعره بتلوث شرفه أو بأنه غدا أهلاً للشفقة والرثاء يجود بهما كل إنسان حيادي يعلم بظروفه، أو بأنه أصبح محل ازدراء الناس واحتقارهم، وربما نظر المرء في نفسه كما ينظر إليها الآخرون، فوجدها ذليلة حقيرة فاستصغر ذاته وخجل من نفسه، يقول "جانكليفيتش" : ((من الطبيعي أن ينشأ الخجل عن الخطيئة أولاً، وكأنه حمى تصحب الوقوع في المرض،

وكما تدل الحمى على حيوية العضوية التي لا تستسلم للمرض بيسر وبدون مقاومة، فان الخجل يدل على الحياء، أو يدل على وجود الضمير، وعلى حيوية الوجدان، إن الإنسان لا يحمر خجلاً إذا لم يشعر باضطراب وجدانه، وهذا الاضطراب لا يحدث لولا احتفاظ المرء بعاطفة الاعتزاز الدقيق الخفي المسمى بعاطفة الكرامة، وان طائفة كبرى من ذوي الوجدان المنحط يحتفظون بهذه العاطفة...

والخجل أشبه بالشفيع الذي يبرهن على أن النفس طيبة بأصلها، وأنها تساوي أكثر من قيمة الأعمال التي تحققها))[1] .

أما عذاب الوجدان، أو وخز الضمير وتأنيبه، فهو ألم معنوي ينتج عن تصور شر وقع والإنسان مسؤول عنه، وإنما هو الذكرى التي تقض قلب المجرم ولا تفارقه ليل نهار، والتأنيب نوع من الأسف، ولكنه أسف على أخطاء إرادية، أو على الأقل أخطاء تعتبر إرادية، والفارق بين الأسف والتأنيب أن الأسف ألم إرادي يختاره صاحبه، أو على الأقل يقبل الشعور به، أما تأنيب الضمير فانه لا ارادي يلقاه المرء من غير قدرة على منع وقوعه، ومجانبة تعذيبه.

والندم هو كذلك ألم معنوي لكنه مصحوب بتقرير صادق بتدارك إتلاف الخطيئة، أو على الأقل بالعزم على عدم الرجوع إليها، والوقوع من جديد فيها، ويمتاز الندم على وخز الضمير بأنه فاعل يدعو إلى تغيير السلوك، وتقويم الخطى، يقول "لوي لافيل": ((إن في الندم وفي وخز الضمير، كما في التأمل الفكري، رجوعاً إلى الماضي لبحث ما كان الإنسان وما صنع، وقد يكون من الثابت أن أحداً لا يقدر على النظر إلى ماضيه من غير ألم وعناء، ولابد من التفريق بين تأنيب الضمير وبين الندم على الرغم من اشتراكهما في الرجوع إلى الماضي، ذلك أن تأنيب الضمير يحبس

[1]– د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق ص53.

المرء في دائرة ألمه مما جنت يداه من قبل، ويغلق أمامه الأبواب ويسد المنافذ والآفاق، أما الندم فيعنى بالماضي ابتغاء تبديل المستقبل وتغييره، والندم وحده هو الذي يغيرنا ويبدلنا، وهو أصل كل تجدد وانبعاث)).

وقد أثار بعض المفكرين الشك حول هذا التجدد والانبعاث، وتساءلوا هل في وسع الندم أو التوبة حقاً محو الزلة وإزالة الخطيئة والواقع أن الزمن لا يعود القهقرى، والماضي لا يرجع ولا يمكن حذفه ولا قلبه ومن المحال تبديل ما كان، يقول "نيتشه": ((إنني لا أحب هذا النوع من الجبن حيال العمل الذي قام به صاحبه، فعلى الإنسان ألا يتراجع ويستسلم بدافع الخجل أو سائق الألم، إن الاعتزاز الشديد أجدر بالإنسان في هذا الموقف، ثم ما فائدة ذلك كله في أخر الأمر؟.

إن الندم لا يعوض عن العمل السابق كما أن هذا العمل لا يزول ولا يمحى عندما يغمره «العفو» أو «التكفير»، ولابد من أن يكون المرء واحداً من رجال اللاهوت حتى يعتقد بوجود قدرة قادرة على محو الخطئية وإبادتها، أما نحن «اللا أخلاقيين» فإننا نفضل على العكس ألا نؤمن بوجود «الخطيئة» ذاتها)).

أجل إن من الثابت الذي لا يدفع أن القاتل مثلاً لا يستطيع إعادة الحياة إلى ضحيته، ويعجز عن ألا يكون هو المجرم السفاح، والكسول يقصر عن استعادة صباه ليملأ تلك السنين الخالية بالجد والدأب، ونحن إنما نظل في سجن الحاضر حتماً ونبقى فيه أعجز عن تبديل الماضي، غير أن ماضينا كله يستديم في حاضرنا، ونحن نتبدل في الحاضر من غير انقطاع، يقول "شلر": ((إن ماضينا بأسره يؤلف، قبل انتهاء حياتنا، مسألة واحدة هي: ماذا نستطيع أن نفعل؟ ويظل في وسعنا حتى اللحظة الأخيرة من تفكيرنا الواعي أن نبدل الوجه الذي صنعناه في هذا العالم وإسباغ معنى جديد على سائر حياتنا)).

يقول "سارتر": ((إن المستقبل هو الذي يقرر في شأن الماضي وهل هو حي أم ميت.... وإنما تنبثق قوة الماضي الوحيدة من المستقبل، وأنا لا أستطيع أن أعيش ولا أن أقدّر الماضي إلا بالإضافة إلى مشروع أضمره حول المستقبل، وعلى هذا فإن طراز انتقائي للمستقبل يحدد طراز ماضيّ))[1] .

والحق أن استمرار الماضي في الحاضر، واندماجه فيه، هو الموضوع الذي يتناوله الندم فيسعى إلى استبانة عناصر الإجرام، أو يسعى إلى تحويل الأسى إلى دافع يسوق إلى عمل أفضل، وسلوك أطيب وأحسن.

الندم يعني أول ما يعني انطوائنا على جزء من ماضي حياتنا لنعزو اليه معنى جديداً، ونمنح الخطيئة قسمة طريفة... والندم من حيث هو فعل، عبارة عن تدخل في دائرة حياتنا الماضية، وهذا التدخل الفعال يتناول ناحية القيمة اللاأخلاقية، أي ناحية الشر من سلوكنا ويضع حداً لضغط الشعور بالاتهام الذي ينبثق من ينبوع ذلك الشر ويشع في جميع الجهات، فيمنع الندم بذلك قوة هذا الانتشار التي تسعى دائما لتوليد شر جديد، ولذا فان الندم لا يعارض وخز الضمير، والتوبة لا تنفي التأنيب، وإنما يسبق الندم عادة بألم سلبي يوقظ النفس من رقدتها ويعكر عليها صفوها وطمأنينتها، وهذا الألم هو عذاب الوجدان، ووخز الضمير، يقول "بول جانه": ((الندم هو فضيلة تقريباً، ووخز الضمير عقاب وقصاص. وان أحدهما يقود الى الآخر، لأن من لا يشعر بعذاب الضمير لا يقدر على أن يشعر بالتوبة والندم)).

لننتقل الآن إلى بيان العناصر الفكرية في الوجدان، إن جماع هذه العناصر هي الأحكام التي ينبغي لها منطقياً أن تسبق العواطف الوجدانية لأن على الإنسان

---

[1] د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص57.

العاقل أن يتساءل قبل قيامه بالعمل عن القيمة الأخلاقية للمشاريع التي ينوي اختيار أحدها وتحقيقه فيقول في نفسه: هل هذا الأمر الذي سأقوم به واجب أم مباح أم مكروه أم ممنوع؟ ويترتب على الضمير بعد قيام الإنسان بعمله أن يعترف بمسؤوليته بما ينجم عنها، ويتم ذلك بأحكام تصحب عواطف مختلفة، وتنجب انفعالات شديدة.

بيد أن معطيات علم النفس تعلمنا أن الإنسان لا يسير بالضرورة بحسب الأحكام المنطقية المجردة، وأن حركة الذهن الراهنة لا تتقيد بمعيار المنطق البسيط، بل إن هذا العلم يوضح لنا أن كل اكتشاف من اكتشافات الفكر، وكل حكم من أحكام العقل، ينبجس من وسط الاختلاط لا الوضوح، ولا يختلف الوعي الأخلاقي في نشأته النفسية عن الوعي العقلي، بل انه هو، وكلاهما ينبثقان من النفس وسط العواطف المتضاربة، ويكون هذا الانبثاق رهناً بالجهد والصبر والعناء.

ولعل من النافع أن نعترف بأن العواطف الأخلاقية التي تواكب عمل الوجدان الأخلاقي، إنما هي أحكام ضمنية لاشعورية، ومن الثابت أن الحياة النفسية تعرب عن الحاجة إلى الوحدة والتناغم والاتساق، وتتجلى هذه الحجة في المجال الأخلاقي أكثر ما تتجلى، وربما كان البون شاسعاً والفرق عظيماً، بين المثل الأعلى الذي يقره المرء وبين أفعاله الخاصة، وأعماله المنجزة، ولكن الحاجة إلى الوحدة والاتساق في الميدان النفسي والميدان الأخلاقي تمنع الإنسان من التبرؤ من عمله وتحمله على أن ينسب إلى ذاته في وقت واحد مثله الأعلى وعمله الراهن معاً، فكأن الوجدان ارتكاس يتجه من المركز إلى المحيط، ويعبر عن شخصية الإنسان بأسرها، أي عن شعوره الشامل التركيبي بالاتساق أو بعدم الانسياق، ويتجلى هذا التعبير في أحكام ضمنية بادئ الأمر، تصحبها عواطف غنية متنوعة، ثم تتمايز

هذه الأفكار والعواطف، وتنتج عنها المقاصد والنوايا، ويصدر القرار الإداري ومن ثم في ضوء التطور الأخلاقي للمثل الأعلى.

فإذا نظرنا الآن إلى هذا القرار الإداري، وهو خلاصة العناصر الفاعلة في الوجدان، ألفينا أن جماع هذه العناصر اشتهاء الخير واشتهاء القيم الخلقية والتطلع إلى حقيقتها، والواقع أن العواطف الأخلاقية كلها لا تخرج عن أن تكون صدى رضى الإرادة الطيبة أو عدم رضائها، فإذا كانت النفس كريمة مستقيمة، وكانت تهدف إلى مثل أعلى رفيع، وتعني باعتياد ممارسة الأعمال الفاضلة، كان اشتهاؤها للخير الأسمى قوياً راسخاً، وإذ ذاك يتميز الإنسان بقوة إرادته الأخلاقية، وبغنى عواطفه السامية، وبنبالة وجدانه وأفعاله، وما الأخطاء البسيطة سوى خطيئات عظمى جسام في نظر النفوس العالية، والأرواح السامية والضمائر المرهفة[1].

أما النفوس المنحطة، والضمائر المتهافتة التي ألفت الاستسلام للأهواء الدنيئة والنزعات الشهوية، وفارقت عالم المثل الأعلى، فهي أكثف من النفوس الرفيعة، وأقل منها حساسية وشعوراً وتقديراً، غير أن هذه النفوس لا تنكر الخير في الواقع بل تجد تحقيقه شاقاً مرهقاً صعب المنال، فهي نفوس ضعيفة تعوزها على إرادة الخير، وهي لا تطمئن إلى الشر، ولا تسر بالرذيلة، ولكنها تكتفي بالعمل الأسهل، وبالجهد الأقل، فتقصر إرادة أصحابها عن التسامي والتطلع إلى ذرى الخير لما يقتضيه الخير من يقظة وصبر وعناء.

وثمة نفوس تقع في الدرك الأسفل، وتنحدر إلى أدنى درجات السلم، وهي النفوس الوضيعة، والضمائر الخبيثة التي أحبت الشر، وجهلت الخير، وأنكرت الفضيلة،

---

[1] د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص57.

وقاومت المثل الأعلى، فزال إيمان أصحابها بالقيمة الأخلاقية، واستبدت بها شهوات الحس، وفقدت كل ارتكاس عاطفي يجيش به الوجدان، وإذ ذاك يخلد الوجدان إلى الخدر والدعة، ويقر في اللاشعور، ويبدد كل انفعال دفاعي أو وقائي في ميدان الخير، فلا يحس المرء بأية عاطفة أسف أو أسى لأنه لا يتمتع بأية قدرة على النزوع إلى الفضيلة والصلاح.

غير أن من الحق أن نعترف أن انتماء الإنسان الى المجتمع وحياته فيه يصونان أي فرد من الناس عن بلوغ هذا الحد الأدنى من الشعور الأخلاقي، والتردي إلى الدرجة المطلقة من تبدد الوجدان وصفوة القول، إن الوجدان الأخلاقي عالم باطني غني بالعواطف والأحكام والنوايا والإرادات، وهذه العناصر الفردية تجعل الوجدان، في جملته، أشبه بحصن حصين، وقلعة منيعة، يحسب الغافلون أن ما يجري في داخله إنما يجري وهو بعيد البعد كله عن التأثيرات الخارجية، ولاسيما العوامل الاجتماعية، ولكننا إذا وقفنا أمام هذه العوامل الاجتماعية، ودرسنا استجابات الوجدان تجاه أعمال البطولة والقداسة، وشرور النذالة والإجرام، وما يقع بينهما، ألفينا أن هذه الاستجابات على الرغم من اختلافها باختلاف الأفراد، إنما تعرب عن شعور الوجدان الجمعي بأكثر من إعرابها عن ارتكاسات محضة، والحق أننا نستقي مبادئ القيم الأخلاقية في أغلب الأحيان من الحياة الاجتماعية التي تكتنفنا وتعمرنا من كل صوب وتخلق في داخل كل فرد منا موجَدَين أحدهما فردي والآخر اجتماعي، إن المجتمع هو الذي يوقظ الحس الأخلاقي في الفرد، وهو الذي يكوّن ضميره، ويغذي وجدانه، حتى أن أحكام الضمير، وأوامر الوجدان، لتختلف اختلافاً كبيراً بحسب التربية والتعليم، وقبول مثل أخلاقي أعلى يباين مثلاً آخر غيره تبع الزمان والمكان، (إن الضمير الأخلاقي لا يوجد إذا لم تسبقه تجربة حية واتصال بضمائر أخرى مماثلة، وإذا لم يشترك اشتراكاً منتظماً مع ضمائر الآخرين، وهذه التجربة تحمل كل من يسهم فيها على

أن يحكم بالضرورة على نفسه بدء من مقارنتها مع نفوس الآخرين)، وعلى هذا يتضح اختلاف أحكام الوجدان باختلاف المثل الاجتماعية العليا، فالهنود يقدسون من ينتحر تحت العجلة التي تحمل أوثان آلهتهم، ونحن لا نقر بدون تحفظ أو مناقشة حركة البحّار الذي يغرق نفسه وسفينته حين يخسر هدفاً من الأهداف، أو يطلب تحقيق الجمال الذي تمثله روعة انتحاره هذا من وجهة نظره ونظر أقرانه[1].

أضف إلى ذلك أن أثر المجتمع في الوجدان يتجلى في طائفة غنية من العواطف والأفعال والأقوال والحركات التي يتمسك بها نزولاً عند التعاليم السائدة، والقواعد الذائعة، والتقاليد المألوفة، إننا نعلم جميعاً ما يجب أن تكون عليه عواطفنا من الناحية الاجتماعية حين نستمع إلى حديث رحلة استكشافية، أو نبأ جريمة شنيعة..، وإن لهذه العواطف مفردات خاصة، وقد تعلمنا هذا النحو وتلك المفردات من الناس حولنا، ومن أحاديثهم ومن مطالعاتنا، وسواء تجاوبت قلوبنا مع نوع هذه العواطف أم لم تتجاوب فإن في وسعنا أن نعرب عنها كما ينبغي، بل إن من الواجب علينا أن نعبر عنها بحسب أساليبها الخاصة، وبهذا الثمن نكتسب جدارتنا الإنسانية في المجتمع، ومن الجلي أن معرفة ما يجب أن تكون عليه العاطفة، واستخدام الاصطلاحات التي توائمها، كل ذلك يجعل هذه العاطفة حاضرة في وجداننا، وينقلها من الخارج إلى داخل ضمائرنا.

أجل! هناك فارق كبير بين عاطفة تنبجس من القلب، فتترجمها الشفاه، وبين عاطفة تتجه من اللسان إلى القلب، ولكن من العسير أن نرسم حدوداً واضحة

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص59.

دقيقة تفصل بين ما نشعر به بصورة عفوية وبين ما نشعر به باسم الواجب أو بدافع القسر والإكراه أحياناً.

والحق أن طراز هذه العواطف، من حيث ما ينبغي له أن يكون، إنما يخلق دائماً طراز وجودها الراهن في نفوسنا وضمائرنا.

فالوجدان إذن شاهد باطني يقوم بوظيفة المراقب الغريب الذي ينظر إلى ما يجري في نفوسنا، وما تجريه جوارحنا، فيبين مواطن الضعف والقوة فينا، وما الخجل الحقيقي إلا أن نعلم اطلاع الناس على نقائصنا، ومعرفتهم بداخليتنا، حتى أن الإنسان يخجل، إذ يخجل من أخطائه الخفية المكتومة لأنه يتصور موقفه المخجل حين يعرف الآخرون أخطاءه فتمسي علنية لا يضبطها الكتمان ولا يسترها الخفاء، يقول "برغسون": ((إن المجرم لا يعني، في الدرجة الأولى، باجتناب القصاص قدر عنايته بمحو الماضي، وبالتصرف كما لو أن الجريمة لم تقترف، وسبب ذلك هو أنه إذا جهل الناس جميعاً حدوث أمر فكأن الأمر لم يقع تقريباً، ولذا فان المجرم يبتغي منع اطلاع أي إنسان على الجرم، وهذا يعني إزالة الجرم من الأذهان.

بيد ان ذهن المجرم يبقى ملماً بالجريمة، وهذه المعرفة تستمر على إشعار صاحبها بأنه يعيش خارج المجتمع، ويخيل إليه أن الناس إذ يثابرون على احترامه فإنما يحترمون الإنسان الذي كان قبل اقتراف الجرم، وعنده أن المجتمع لا يتحدث إلى المجرم، أي إليه، بل يتحدث إلى إنسان آخر هو الإنسان الأول الذي لم يقترف إثماً، أما هو فانه يعرف من هو، ويشعر بأنه بعيد عن الناس، غريب عنهم، وشعوره هذا أقوى من شعوره فيما لو كان بالفعل في جزيرة مقفرة بيداء، أما حين يعرف المجرم بفعلته فانه يعيد انتماءه إلى المجتمع، ويعامل عندئذ كما يستحق، ويظهر له أن

المجتمع يتجه إليه بذاته، لا إلى ما كان هو عليه، فيتعاون بنوع ما مع الآخرين، ويوقع هؤلاء القصاص به، ولكنه يشعر بأنه من جانبهم، وأنه إلى حد ما عضو يسهم في قضية إيقاع العقاب به، ويشعر أن جزءاً من شخصه، هو الجزء الأفضل دون ريب، ينجو من العقاب والعناء، وهذا الشعور العميق هو القوة التي تحمل المجرم على الاعتراف بجريمته وكشف القناع عنها، وإذا لم تبلغ به الجرأة هذا المبلغ اكتفى بالاعتراف إلى صديق عزيز أو إلى أي إنسان شريف يلقاه))[1] .

على هذا النحو ينوس وجدان المجرم بين رغبتين متعارضتين: رغبة إخفاء جريمته لكي يستمر الناس على النظر إليه بما يتفق مع سمعته الطيبة الأولى، ورغبة الكشف عنها حتى يتعامل بحسب ما يستحق، بل حتى تتيح له شجاعة الاعتراف بالجرم الشعور بجدارة حقيقية تواسيه وتعزيه، والضمير الأخلاقي، في هذا كله، يقف موقف شاهد اجتماعي في نفوسنا، كأنه شخص حقيقي يمثل المجتمع في ذواتنا.

يقول "ماكس هرمان": ((ينبغي أن يوجد آخرون حتى يكون الإنسان هو هو، ويبقى أميناً لنفسه، وفياً بعهدها، ولا بد من أن يحدّث أحدنا غيره ويقطع على نفسه عهداً ويبرم وعداً لكي يحول دون انفصام عرى حاضره بماضيه، وصلة يومه بالأمس، والواقع أن الإنسان لا يتزمت مع نفسه، بل يتسامح ويجنح إلى التغيير والتقلب، ولكن الاعتداد بالنفس يجعل الإنسان متزمتاً لا يعترف بخطئه إن أخطأ، كما أن فقدان الاعتداد بالنفس يمحو المبالاة باللوم الذي قد يوجه إليه، وكلا الموقفين ذو صبغة اجتماعية فعلاً... ما أكثر أولئك الذين يزهون بمظهر أنيق، وهم يخفون في نفوسهم شراً مستطيراً، ويظل شأنهم كذلك حتى يكتشفهم

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص61.

الآخرون ويطلعون على خفايا سرائرهم، وإن أحدهم ليعيش في جو سره الباطني، ولكن ذاته هي أقسى رقيب يجادله ويناقشه.

والحق أن الإنسان يحتاج إلى السلوك الجيد، ويقدر عليه من غير مناقشة ولا مذاكرة، ولو لجأنا إلى المناقشة والمذاكرة لتعرضنا إلى التردد في اتباع النهج القويم لولا تدخل العامل الاجتماعي وأثر موقف الآخرين منا إذ يحبذ أو يرفض، يوافق أو لا يوافق، ومن شأن الإنسان ألا يتمتع بحياة متسقة، ويحقق ما يسمى «خطر السلوك» إلا إذا عاش في مجتمع وأحاط به أناس يذكرون أفعاله وأقواله، ولولاهم لما قيدته هذه الأقوال، ولظلت أفعاله الغابرة ماثلة في الحاضر، ولذا تجد المرء ينزع إلى الاستمساك بموقفه، وربما أسرف ففي ذلك أحياناً، بيد أن التأثير الاجتماعي سد منيع يحول بينه وبين التقلب والتذبذب، ولئن شاء تقلباً وذبذبة وجب عليه أن يقلب الجبال، أما موقفه حيال نفسه فانه يتعرض بسهولة ويسر إلى تغيير اتجاهه، والتراجع عن إرادته وقراراته، وان ثمة ألف عامل من العوامل التي تنصب في مجرى القرار الإرادي لتبدله وتغيره. وما أسهل هذا التبديل لولا أن يقف الآخرون له بالمرصاد، أنها سهولة مخيفة، ولذا فنحن نحتاج إلى الآخرين)).

تلك هي لمحة وجيزة عن العناصر الفردية والعناصر الاجتماعية التي يتكشف عنها تحليل الوجدان من حيث تعقد مقوماته واشباك أواصره بعضها ببعض، غير أن فاعلية الوجدان تقع برمتها في منزلة بين منزلتين هما: منزلة الغريزة أو العفوية الساذجة من الطرف الأدنى، ومنزلة السمو والقداسة من الطرف الأعلى؟.

فمن **الجهة الدنيا** نلغي منزلة العفوية الساذجة التي نستدل عليها بظواهر خاصة بها مثل الارتكاس والغريزة والعواطف الهوجاء، وإن الإنسان في هذا المستوى، مستوى الطبيعة، ليحتاج إلى التخلق ولكنه إذا اتبع أهواءه واستجاب لغرائزه،

واستهدف ما يرضي طبيعته الحيوانية كان عرضة لعيش اتفاقي قد يؤدي به إلى الفلاح أو يقوده إلى التهلكة وذلك بحسب مؤالفة عيشه مع الظروف والمناسبات أو عدم مؤالفتها، إن هذا المستوى دون مستوى (الإنسان-العقل)، ولذا فان عمل الأخلاق الصحيح لا يتحقق في هذه المنزلة الدنيا.

أما من **الجهة العليا**، فإن ثمة طائفة من الناس يتميز أفرادها بأن سلوكهم يخضع لعفوية مكتسبة، وأن أحدهم يصبح غير محتج للتعاليم الأخلاقية السائدة لأنه بلغ درجة رفيعة من السمو فصارت حياته الأخلاقية تتفق والهدف الأمثل اتفاقاً عفوياً دقيقاً، وقد وصف بعض الباحثين هذه المنزلة فقال "باسكال" كما ألمحنا: ((إن الأخلاق الحقيقية تسخر من الأخلاق))، ويعني بالأخلاق الحقيقية تلك التي تشبه (الفصاحة الحقيقية)، فتسخر من تكلف قواعد البلاغة واصطناع أساليب الزينة التقليدية، ولذا يعتبر سلوك أهل هذه المنزلة الرفيعة سلوكاً قدسياً يتم على نحو عفوي سمح[1].

بيد أن تجلي نشاط الوجدان في مختلف هذه المجالات النفسية والاجتماعية إنما يجسد قيماً أخلاقية آمرة أو ناهية، محبذة أو مانعة، وبتحقق هذا التجلي في مجاري السلوك عاطفة وفكرة وإرادة.

فمن **الناحية الأولى**، ناحية السلوك الأخلاقي العاطفي، نشاهد أن العاطفة تنقلب بعمل الوجدان إلى عاطفة أخلاقية عندما يصطدم ذهن الإنسان بصعوبة تمنع انطلاق الطاقة النفسية انطلاقاً سمحاً بحسب مقتضيات الغرائز والعادات، وهذا الاصطدام يهيب بالإرادة فتثير عاطفة أكثر تعقداً من العاطفة الطبيعية فتدعم هذه العاطفة المعقدة حركة الذهن أو من غلوائها وفي أكثر الأحيان تحرفها وتحول

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص63.

مجراها، مثال ذلك نزوع طاقة الذهن في حال الخوف إلى الهرب والفرار عند تمثل شر يمكن أن يصيب الـ (أنا) وينال منها في ظروف معينة، وينشأ عن الإحساس بالذعر أن يقف الذهن موقفاً سلبياً بالنسبة إلى الجسم والى غريزة حفظ البقاء، أما الساقان فتنطلقان وتنطلق النفس معهما لولا أن يتحول الخائف إلى شجاع حين يحمله تفكيره الأخلاقي على إيقاف حركته الغريزية ويعيد إليه روعه، ورباطة جأشه، فيتريث ويتعقل ويعي نتائج الاندفاع المذعور وما تنطوي عليه من سوء وشين، وعندئذ يدعو الوجدان صاحبه إلى أن يستجيب لنداء السلوك الأخلاقي، فيحلّ الخوف المعنوي من سوء التصرف الخلقي محل الخوف الغريزي ويصبح الحادث إنذاراً، وتتحول الطاقة النفسية-الفيزيولوجية إلى عاطفة أخلاقية.

تتدخل الـ (أنا) الإرادية الأخلاقية إذن في الحياة الانفعالية وتعمل على وصل القوى التي تدعم بعض الأعمال، وفصل القوى التي تدعم أعمالاً أخرى، وينجم عن تدخلها ثروة في تعقد العواطف الأخلاقية وكلها تسمر على مستوى الغريزة، وتعلو على منزلتها وطبقتها، وقد تكون هذه العواطف الأخلاقية سلبية مثل الخوف من الإساءة والإضرار، والحرص على عدم الخيانة والغش، وكراهية اقتراف الإثم والفساد، ورفض تلوث الشرف وتدنس العرض، والشعور المرهف الذي ينفر من الابتذال، أو يتقزز من الخروج على القاعدة والنظام....الخ، وقد تكون هذه العواطف ايجابية مثل الطماح إلى فعل الخير، والرغبة في الاضطلاع بالمسؤولية، والحرص على الابتكار والخلق، والإقدام على التضحية والجود بسائق المحبة والإيثار...

أما **الناحية الثانية**، ناحية تأثير الوجدان في الحياة العقلية والأفكار فان هذا التأثير شبيه بأثر الفكر الانتقادي في المعرفة النظرية.

فقد يتفق أن يقع طفل أو مراهق أو راشد ساذج على حقيقة من الحقائق بصورة عفوية، ولكن هذه الحقيقة لا تغدو سليمة مقبولة إلا إذا دافع عنها صاحبها وبرهن على صحتها، ومن الخير أن تناقش هذه الحقيقة ويعترض عليها، ويشك فيها، حتى يؤدي ذلك إلى سبر غورها بمسبار التأمل والتفكير والكشف عن العلاقات التي تربطها بالحقائق المعروفة من قبل، وعندئذ تدخل هذه الحقيقة في جملة الحقائق المكتسبة، ولهذا فان النوايا والمقاصد التي تصدر عن العفوية الحيوية قد تكون طيبة صالحة، بل إن معظم هذه النوايا طيب صادق فعلاً، ولكنها لا تصلح طيبة من الناحية الأخلاقية إلا إذا اقتضت معونة الـ (أنا) الإرادية لظهورها في الذهن من أجل إقرارها وتنفيذها[1].

فلو فرضنا وقوع ما يحملنا على الشك في نية من النوايا، أي في فكرة من الأفكار الأخلاقية، فان على الإنسان أن يفصل في أمرها، ويحكم عليها بأنها جديرة بمؤازرته، لائقة بعونه وسنده، أو غير جديرة ولا لائقة، وعندئذ تضحي النية أو الفكرة الأخلاقية جيدة من الناحية الخلقية، أو غير جيدة، فنريدها بوجداننا ونقرها، أو نقاومها ونرفضها ونردّها.

إن الصورة الصحيحة، والشكل الخاص بجميع العوامل الأخلاقية الفكرية هو ما يسمى بـ (الأمر)، ونقصد به الفحوى الذهنية للتعاليم الأخلاقية، وقوامه أن يأمر الوجدان بالتقرب من المثل الأعلى، فالأخلاق أخلاق لأنها تأمر وتنهي، ولو كانت العفوية وحدها تكفي لما بقي مجال لحدوث الأمر والنهي، والأمر يقوي النية عندما يكون ايجابياً، ويقوي المنع عندما يكون سلبياً، ولابد من إضافة الأمر أو الإرادة إلى الحافز أو الشاحذ في كل فعل أخلاقي صحيح.

---

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص71.

وعلى هذا النحو يتجلى أثر الوجدان، من الناحية الثالثة، في الحياة الفاعلة أو الإرادة، ذلك إن الإرادة الأخلاقية تتميز بأنها إرادة مزدوجة، فكأن ثمة إرادة أولى تلقحها الإرادة الأخلاقية وتستند إليها، وتستمد منها فحواها فتعمد إلى تنقية هذه الفحوى، وتوجيه القرار الإرادي جهة الخير والمثل الأعلى، فتنقلب الإرادة النفسية إذ ذاك إلى إرادة أخلاقية واعية، مثال ذلك إن إرادة الطعام والشراب ليست بذاتها أخلاقية، ولكنها تصبح إرادة أخلاقية عندما يصبر الإنسان على طعام أو شراب، أو يكف عنهما ويمتنع، إطاعة لواجب و تلبية لنداء الضمير، وربما استلزم انقلاب الإرادة إلى إرادة أخلاقية عملاً بطولياً في بعض الظروف والأحوال، وكان من الضروري أن يتحلى الإنسان بقدر عظيم من الشجاعة والجرأة والجَلد .

وصفوة القول، ان تجلي الوجدان يتم أولاً بوضع تصميم مبدئي ثم نفيه وإعادة وضعه من جديد على نحو واعٍّ جلي، ولا بد من حذف التحديد الأول ثم إعادة بنائه حتى يتجلى أثر الحرية في الأخلاق، والحرية لا تعمل في الواقع إلا في هذا الفاصل المشترك بين ما هو طبيعي من جهة، وما هو أخلاقي من جهة أخرى، وان جوهرها ليمثل في أن تنفتح أما بعض تصورات الذهن وتجعلها تصورات متحققة في الواقع الحاضر، أو أن تنقبض أمام بعضها الآخر وتحول دون تحقيقها وخروجها إلى حيز الوجود الراهن في عالم الحس.

وبعبارة أخرى، إن الحرية حرية قبول أو رفض، وهي التي تقدم مادة المناقشة أثناء المذاكرة الإدارية وتقدير العوامل والبواعث جميعاً، ومن هذه المذكرة الإرادية، ولو كانت سريعة، ينشأ الاختيار، فالأسباب والمبررات كلها ليست سوى نتف من إمكانات خالصة لولا أن يتدخل الذهن في منحى تحقيق الفعل أو الامتناع عن تحقيقه، وهذا التدخل يجري«بسائق الوجدان» عند النظر بتأثر الظرف الراهن من جهة، وبتأثير المبادهة التي تؤلف ارتكاس المرء على هذا الظرف من جهة

أخرى، وبديهي أن العمل الأخلاقي لا يستقل عن بواعثه، ولا ينسلخ عن مبادأة فاعله، فالإنسان يعجز عن العمل من غير قوى.

ولكن أثر هذه القوى ليس بالأثر الآلي الميكانيكي، وليس العمل بمحصلة تلك القوى التي تود أن تستأثر بسلوك الإنسان حتى يبقى الوجدان غريباً كالمراقب الحيادي الأعزل المعتزل، ولا تصبح هذه القوى الفاعلة قوى أخلاقية (أو لاأخلاقية) إلا إذا دعمتها الـ (أنا) وسهرت على تحقيقها وأمدتها بسيالة إضافية من الطاقة فضاعفت قدرتها في حال الموافقة، وأضعفت هذه القدرة في حال الرفض والمخالفة[1].

ان القبول الأخلاقي الحر زواج يؤلف بين قوى النفس ومبادهة الفاعل، والمخالفة طلاق يفصل بين هذه العناصر بعضها عن بعض ويفرقّها، ويتضح من ذلك- في الحالين –تحقق الحرية بأكمل وجوهها في عمل الوجدان أو الضمير الأخلاقي.

والثابت في الأمر أن الحرية تنطوي على مفهومين (مدرسيين) أساسيين هما فكرة التحرر والانعتاق من ربقة الغرائز والأهواء، والتمرد على سلطانها والخروج على سيطرتها واستبدادها من جهة، وفكرة القدرة على الاختيار والمبادهة من جهة أخرى.

إن حرية التحرر من أسر الغرائز ليست واقعاً معطى، بل هي هدف يطلب بالغزو والجهد ويظل دائماً ناقضاً يتهدده الخطر والوهن، ولا يتحقق هذا المطلب إلا حين يبني الإنسان شخصيته بالسيطرة على رغباته الطائشة وكبح جماحها والسعي إلى خلق ذاته بحسب ذات هذه الذات، وإنما يبدأ هذا البناء البطيء منذ عهد الطفولة

[1]- د. عادل العوا: الموسوعة الفلسفية العربية، ج1، الاخلاق، ص73.

باكتساب عادات وتشكل سجية هما قاعدة الشخصية وأسسها، ولا يستطيع الإنسان أن ينجح في مسعاه ويخلص من ضغط غرائزه واستبداد أهوائه إلا إذا وحد كيانه حول مثل أعلى يؤمن به، وكان مثلاً أعلى لا ينضب معينه، ولا تذبل نضارته، ذلك أن التوحيد، كل توحيد، ليس تحرراً بوجه الإطلاق، إن الهوى يوحد قوى النفس ويؤلف بينها بتوجيهها جهة واحدة، ولكن هذه الوحدة تتم في أغلب الأحيان لصالح جانب أدنى من جوانب الكائن بدل الجانب الأسمى، أو أنها تتم في جميع الأحوال لصالح جانب معين ضيق محدود على نفقة سائر الجوانب التي تهمل أو تُضمر، وعلى هذا فان وحدة الهوى وحدة تباين لا تناسق، وحدة استعباد لا تحرر، أما التحرر الحقيقي فانه وحده تطلع إلى قيمة لانهائية، وانتظام حول بنية تعالٍ، به يبني الإنسان شخصيته الحرة حقاً، وهذه الحرية ثمرة جهد صابر دائب يتجدد على الدوام.

وإذا نظرنا إلى الحرية بمعناها الآخر، حرية المبادهة والاختيار، ألفيناها مضمرة في فاعلية وجداننا واعترافه بأنه يضطلع بمسؤولية وينهض بها، وهذا الاعتراف الضمني بإمكان المبادهة والاختيار إنما ينم عن تطلع الإنسان إلى أن يجاوز، بمعنى ما، واقع طبيعته، وكأن استقلاله عن هذه الطبيعة ذاتها هو نبراس حريته ومبادهته، وبهذا الاعتبار يجوز القول بأن الوجود يسبق الماهية، ويطرح في الوقت عينه السؤال الآتي: ترى هل يقدر الإنسان على تجاوز طبيعته فعلاً ليمنح نفسه الطبيعة التي يريد؟ أن هذا غير ممكن في مستوى الطبيعة الفيزيائية ولا في مستوى الطبيعة النفسية. نعم إن في وسع الإنسان أن يؤثر في نفسه، وينمّي استعداداته، ويغيّر على الأيام بعض طبيعته بنتيجة العمل المنهجي الطويل.. ولكن هذا التغير يظل، في واقع الحال، بمثابة تطور ينطلق من معطى أولي معين، ولا يخرج عن وجود استعدادات أجادت سياسة ناجحة استثمارها واستغلالها.

أما الطبيعة التي تتطلع إلى خلقها بالإرادة فليست بالطبيعة الفيزيائية ولا بالطبيعة النفسية بل هي طبيعة أخلاقية يناط بالمرء ذاته أن يصنعها ليغدو إنساناً صالحاً أو طالحاً. وهذا ما يقدر الإنسان عليه بتوجيه إرادته واختيار ذاته في العالم، يقول "سارتر": ((لن يصبنا الاعتراض الذي نوجهها ضد "ليبنز" قائلين: ((أجل إن آدم اختار أكل التفاحة ولكنه لم يختر أن يكون آدم ذاته، أي تحديد الذات بالوجود وطرح مشكلة الحرية)).

فالمستوى الأخلاقي هو بالتعريف مستوى اختيار كل إنسان كونه، وثمة فاعلية مزدوجة تتجلى على صعيده وهي أن أفعالنا تنحت طبيعتنا الأخلاقية وتمنحنا عادات وسجية وتلزم جهودنا بالنزوع إلى التحلي بالفضائل واكتسابها من جهة، كما أن موقف الإرادة، إرادتنا من جهة أخرى هو الذي يخلقنا خلقاً على صعيد المقاصد والنوايا، أي على مستوى الدلالة الحقيقية لوجودنا عينه، فيكون أحدنا خيراً أو شريراً باختيار الخير أو الشر، والقصد إلى فعل ما يفعل حقاً.

بيد أن ثنائية المعنى في مفهوم الحرية لا تعني بوجه من الوجوه انفصام الحرية ذاتها، ذلك أن حرية التحرر من الغرائز والأهواء، وحرية المبادهة والاختيار، إنما تفترض أحدهما الأخرى، وتكمل كل منهما صاحبتها، فحرية الاختيار لا تتم إلا بتأمل القيمة والمثل الأعلى، ولا يصح الاختيار إلا إذا استند إلى ما يسوّغه ويبرره، وإلا فان الاختيار يظل تعسفاً عفوياً يخضع للعادة أو للغريزة ولا يكون عملاً حراً حقيقياً، إن الاختيار الحقيقي هو قبول أو رفض بالإضافة إلى القيمة، وفي خلاف ذلك تنحل الحرية إلى حرية عدم المبالاة وتكتفي بالإعراب عن الميول والنزوات، أي عن طبيعة الفرد من حيث هو فرد.

ومن شأن الوجدان ألا يرضى بحذف حرية المبادهة إلا إذا رضي بحذف الشخص الفاعل بالذات، وهذا مالا يقره الوجدان لأنه يعتبر الحياة الأخلاقية إعراب كائن مسؤول عن ذاته، فالحكمة أو القداسة، ان كانتا حقاً قيمتين أخلاقيتين، لابد وأن تكونا، بوجه من الوجوه على الأقل، ثمرة مبادهة الشخص أو قبوله ورضاه، وماذا تصير فعال التضحية والإخلاص، والمحبة والإيمان إن لم تكن ثمرة عمل حر، ولم ينخرط المرء بالتزامها من حيث هو فاعل وشخص؟.

إن الوجدان فاعلية حرة، وهذه حرية تحرر وحرية مبادهة معاً، وعلى الإنسان أن يصنع ذاته بالمعنى الصحيح مادام ليس بكائن ناجز تام.

وإذا شئنا تعمق فاعلية الخلق، خلق الإنسان ذاته بحرية وإرادة، ألفينا أن نشاط الوجدان حركي وفعّال، ووجدنا أن في وسعنا الانطلاق من معطيات مشخصة والسعي إلى استخلاص تجسد الإرادة، وتجلي الوجدان، من التجربة الأخلاقية بالذات، فهذه التجربة تتناول القيم المتجسدة في وجود، ومن التجارب الدالة الذائعة تجربة الوجدان المعروفة بتأنيب الضمير الأخلاقي المسماة بالشعور بالعدالة وغير ذلك من التجارب المألوفة...

وقد ألمعنا فيما سبق إلى الفارق بين الأسف والتأنيب، وأشرنا إلى أن الأسف رغبة تنظر إلى الماضي وتتمنى عبثاً لو أن حادثاً غابراً لما يقع، أما التأنيب فإنه من باب التوبة، والتوبة أو الندم يدل على حال الوجدان الذي يضم إلى الأسف على الخطيئة إرادة حازمة بعدم الرجوع الى اقترافها من جديد، فالتأنيب إذن حال شعور ممزق ووجدان ينتابه استمرار التعلق بالخطيئة والانفصال عنها رغم ذلك، فيخجل منها ويحكم على ذاته من أجلها، والواقع أن الوجدان المنقسم على نفسه يكتشف في ذاته مطلب طبيعته، وإذا نفذنا إلى ما يجري فيه وجدنا أنه كان، من

قبل التأنيب وبعده، وجداناً موحداً، فوحدته التي تسبق التأنيب هي وحدة اللذة بالخطيئة، ووحدته بعد التأنيب هي وحدة الفرح بالتطهر، ولكن ظهور التأنيب يهدم تلك الوحدة السابقة فينجب بعد الركون إلى الخطيئة الخجل منها، وعدم الرضى الصميمي الذي سرعان ما يغدو عذاباً لا يطاق، وجحيماً لا عاصم منه إلا بالفرار أو الهرب لأنه يولد منا ولا يبرح مقيماً في كياننا.

كيف نفهم إذن هذا الحكم من الذات على الذات؟ وما هي هذه الإدانة التي نصدرها بوجداننا على أفعالنا؟ إن إرادة أخرى جلية مسيطرة تنبثق من أعمق كوني وتتغلب على إرادتي المتثبتة بالشر، وهذه الإرادة المنبثقة هي (أنا) الحقيقة، إن التأنيب عذاب لأنه يمزقنا، أما الندم والتوبة أو التفكير فيعيد إلى النفس طمأنينتها لأنه يرجع الوحدة التي تقتضيها الحياة سيرتها الأولى، وهذه الوحدة تحدث الشعور العميق بالفرح والغبطة.

ولا يعني ما تقدم أن الإرادة إرادتان، بل يدل على أن الإنسان لا يتمتع بقدرة على الإرادة فحسب بل أن في وسعه أيضاً أن يريد إرادته، وتفسير ذلك أن الإنسان يضطلع بالاختيار الذي يريد، إنه يريد ما يريد، وهذا الانطواء أو الازدواج شبيه بانطواء الفكر على ذاته حين تنبثق الأفكار في النفس أول ما تنبثق بصورة اتفاقية على وجه التقريب، ثم يرجع الذكاء نظره فيها ويقلبّها ويحكم عليها إما بأن يقبلها أو يردها، وكما يفكر الإنسان في أفكاره في عملية الذكاء فانه يعيد النظر بإرادته في إرادته، وهذه الخاصة الرئيسية من تجلي الوجدان تجعل المرء بآن واحد ذكياً وحراً معاً، فإذا تساءلنا: ماذا يفيد التفكير وإرادة الإرادة وجدنا أن الإنسان بتفكيره في أفكاره يعي حقيقة هذه الأفكار ويدرك أن وراء حقيقته الجزئية حقيقة عامة هي قيمة الحقيقة وبفضل هذه الفكرة عن (الحقيقة-أليمة) يستطيع استجلاء

حقيقة هذه الفكرة أو تلك، فجوهر الحقيقة العامة مضمر إذن في فكرة كل حقيقة خاصة أو جزئية.

وكذلك شأن الإرادة إرادتنا، فعندما أقر فعلاً من الأفعال، كالذهاب إلى النزهة بدل المضي في العمل، فإنما أحكم بأن النزهة فعل جيد، وأرى أن من الخير أن أفعل هذا الفعل الجيد، ولذا فان فكرة (الخير) ذاتها هي مضمرة يفترضها كل اختيار أقوم به في كل حال من الأحوال الجزئية أو الخاصة، وكما يجنح ذكائي نحو الحقيقة بوجه عام، (الحقيقة-القيمة)، كذلك تجنح إرادتي نحو الخير عامة، (الخير-القيمة)، وتتطلع إليه، وتشرئب نحوه، وان اختياري الراهن حين أحقق عملاً فاضلاً ليطابق الإرادة العميقة المتطلعة إلى (الخير) بالذات، فتقوم بذلك الوحدة في وجداني، هي وحدة فرح وسلام، ولكنني إذا اقترفت ما لا يقره وجداني، فان اختياري المعارض يقاوم إرادتي العميقة ويمزقها، وعندما يتبدد سراب الهوى الذي ينجب الإثم، أشعر بألم التناقض الذي يخنق إرادتي لأنها شاءت، في لحظة ما، ما لم تكن تريده أن تريده.

إن ما يعوز الوجدان إذن ليس القوة الخارجية ولا العادة ولا الرغبة ذاتها، بل الذكاء الذي به يمكنني أن أطلق على نفسي حتماً من غير أن يتعلق بي أمر إطلاقه أو عدم إطلاقه، وان الإرادة التي تؤلف الوجدان تطابق عين المبدأ الذي يسوّغ فاعليتي ويشرّعها نعم إن تأنيب الضمير قد يقود إلى اليأس والقنوط كما يقود إلى التوبة والندم، وقد ألمعنا إلى مشكلة التوبة وأظهرنا ارتباطها بتصور الزمان، والحق أن الماضي لا يتبدل، وهذه الحقيقة لا ريب فيها إذا نظرنا إلى واقع الحوادث من الناحية المادية وعرفنا أن ليس بممكن أن يحدث ما قد حدث فعلاً، غير أن ثمة شيئاً آخر نقدر عليه، وهو تغيير الدلالة التي نغزوها في الوقت الحاضر الى ذلك الماضي، ونحن دائماً ما نعيد تأليف جملة وجودنا بحسب طريقتنا بدمج ماضينا

بحاضرنا، وهذا الدمج يتبع نظرتنا إلى هذا الوجود، ويحكي دلالته ومغزاه، فإذا جاز أن نتصور الزمان على أنه جريان خطي وحيد الاتجاه كان ذلك صحيحاً حين يتناول الحوادث وينظر إليها من حيث حوادث وحسب، أما إذا شملنا بنظرنا معنى وجودنا بأسره، فإننا نحيا عندئذ في الحاضر جملة هذا الوجود، ويشعر وجداننا بأن جملة هذا الوجود ملكنا في كل لحظة، وأننا نجمع فيه ماضينا وغابرنا ونعدّ به غدنا ومستقبلنا، ونمنح هذا الوجود بأكمله حقيقة دلالته ومغزاه، وبهذا الاعتبار يعيش المرء دائماً في حاضر متجدد، وصيرورته هي أنه يحيا هذا الحاضر (السرمدي) بإدراج ماضيه في صميم كيانه ابتغاء تهيئة المستقبل وتوجيه الغد في منحى التطلع القيمي الأسمى.

صور وأضراب علاقة الأخلاق بالسياسة

قلنا أن هناك أكثر من صيغة لديباجة علاقة الأخلاق بالسياسة نوجزها في الآتي:

- ✓ أخلاق بدون سياسة.
- ✓ سياسة بدون أخلاق.
- ✓ السياسة الشاملة للأخلاق.
- ✓ الأخلاق الشاملة للسياسة.

وفيما يلي شرح لهذه الأشكال.

الأخلاق بدون سياسة

هنالك أشخاص يجهدون في حبس أنفسهم في حياة منعزلة فردية وفي الوقت نفسه يسعون إلى التملص من أي وجود سياسي، والتاج المرموق في نظرهم هو تاج الحكمة، وكل ما يريده ويصبوا إليه هو السلام المحض، إذ لا شيء في هذه الدنيا شيء مهم، وبالتالي فالأجدى والأنصح التضحية بكل شيء من أجل السلام.

وفي الواقع فالسياسة تجسد وتمثل الأسطورة اليونانية التي ترى أن جانوس له وجهان: أحدهما مضيء والآخر مظلم ومريد يرشح بالظلم والعدوان.

لقد خلق الإنسان في أحسن تقويم، فإذا بهم يردوه إلى أسفل سافلين، ولعل السياسة هي المستنقع الكريه المشؤوم للاستبداد والظلم والعدوان، ومن جهة أخرى، فقد تجاوزت الديمقراطية كل عائق، محققة منجزة دولة القانون ملائمة بين الوسيلة وغايتها، فالغاية الحسنة تحتاج في نظرها إلى الوسيلة الحسنة، بل كل إجراء محدد وقف قواعد الشرعية لجزم غايات حددها القانون بدقة زائدة، وعلى ذلك فالدولة الاستبدادية des polité لا تتقيد بالوسيلة ولا بالغاية، وعلى

النقيض من هذا وتلك فنحن في الدولة البوليسية حيال التزام بالغاية فقط دون الوسيلة[1].

لقد ذهب "ميكيافيلي" إلى أبعد من ذلك محدداً أيضاً القواعد العامة لكل سلوك، وبالتالي فعلى السياسة أن تتصرف دوماً خبثاً وأشرار، فالقوة ضرورية لنجاح المشاريع السياسية والأنبياء المسلمون غالبون، والعزل مغلوبون، وعلى الحاكم أن يستعمل القوة والمكر كالثعلب والأسد كلما وجد ذلك لازماً وضرورياً[2].

إن "ميكيافيلي" هو أول من نصح بالاعتدال وبالإنسانية لكن عليه أن ينتهي إلى الأسوأ إذا اقتضت الحال، ولكن من الأفضل ألا يبتعد عن الخير إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً، ومن الأجدى أن يكون الأمر محبوباً ومرهوب الجانب، ولكن من الأكثر حمايته أن يشيد صرح حكومته على الخوف منه، شريطة أن يعرف كيف يتحاشى الغدر، لأن الإنسان يتصرف بالخوف على نحو أيسر من تصرفه بالحب، وفي جميع الأحوال لا يرغب في استعمال سيء للقسوة، ولكن هنالك أيضاً استعمال حسن لها، عندما تكون ضرورية للأمن وإن وجدها تتيح ضمان أكبر خير للرعايا.

لقد سبق آخرون "ميكيافيلي" إلى تحديد القواعد الحفاظ على نظام سياسي، ومن هؤلاء "أرسطو" الذي حدد القواعد التي ينبغي على الطاعن أن يتقيد بها للبقاء في الحكم، ولكن أرسطو كان يحدد طريقة سيئة (طريقة ناجحة ولكنها سيئة أخلاقياً) وطريقة جيدة (جيدة أخلاقياً وسيئة من حيث النجوع) من شأنها، من ناحية أخرى أنها تقود إلى تحويل حكم الطغيان الى حكم مملكة.

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، 1967، دار النهضة العربية.

[2]- ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ص227.

أن التنقيبة السياسية التي قدمها "ميكيافيلي" من حيث ضرورتها الغائبة، هذه التنقيبة ليست ذات دلالة أخلاقية يستطيع السياسي أن يعتمدها لمصلحته وأن يبرزها بصورة خادعة.

إن المسيحية لا تنتمي إلى العالم الذي تجري فيه السياسة وإن إطاعتها «كما قال ميكيافيلي» تعد الهزيمة السياسية[1]، وإن تحديد الخير العام بما هو تحقيق الاستقلال والأمن والثروة والقدرة، هو عادل في الوقت نفسه، وستكون هذه العدالة مكفولة بالقوانين وبالقوة عند اللزوم[2].

والأمير الأكثر قدرة على تأسيس الدولة واختيار الرؤساء المتحلين بالحكمة والقدرة والأكثر قدرة للاستناد إلى الشعب وبدون الشعب يتعذر الاستمرار والنجاح[3].

"ميكيافيلي" طرح مسألة الدولة العليا ورأى أنه لا تناقض بين السياسة والأخلاق، كلتاهما تنبع من طبيعة واحدة هي الإنسان[4].

---

[1]- نيكولو ميكيافيلي: الأمير، الفصل 25، ص 365.

[2]- المرجع السابق، الفصل 365.

[3]- المرجع السابق الكتاب الأول، الفصل 10، ص 434.

[4]- بولان: الأخلاق والسياسة، ص 235.

السياسة الشاملة للأخلاق

لنتذكر رأي "هوبز" المدلل بأن الأخلاق لا توجد سياسة، فكل امرئ يعيش ثمة حياة معتزل يائس يفزعه الإرهاب، فيحيا حياة قصيرة بليدة حمقاء، الحياة الحيوانية لذئب، فالوجود بلا سياسة وجود لا إنساني[1]، والحياة الأخلاقية بالمعنى الصحيح لا تبدأ إلا بالوجود السياسي، وهو يستنتج التعاليم الأخلاقية الأولى من مجرد حساب عيني يقرر أن السلاح هو قيمة سياسية من الطراز الأول، وهو أول الخيرات لا أعظمها نفعاً ونمط أساسي للحفاظ على كل وجود إنساني.

ان السلطة السياسية القادرة على الإلزام بالقوة تستطيع وحدها صفة الإلزام التي تصف مفاهيم الخير والشر، وبكلمة واحدة أن تقيم حقاً ينتمي الى المجال السياسي ويقّيم الأخلاق التي تصدر عنه، وعلى هذا فليست الأخلاق هي التي تنجب الحق بل الحق هو الذي ينجب الأخلاق[2]، وبالتالي- وعلى رأي "هوبز" – فالسياسة هو ينبوع الأخلاق، ولا أخلاق دون سياسة.

وقولنا إن السياسة أساس الأخلاق يطرح مسألة القوة، فالقوة ليس لها أي معنى ذاتي، وما من قاسم مشترك بين القوة من جهة، وبين الخير والشر من جهة أخرى، أو بينها وبين العادل والظالم، فالقوة لا تخاطب العقل، وليس في وسعنا جعل القوة عادلة، والقوة لا تكون عقلاً بحال من الأحوال، بل هي مجرد واقع مادي يكرس

---

[1]- بولان: الأخلاق والسياسة، ص240.

[2]- المرجع السابق، ص 240 -241.

بخدمة البينات والحق، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ **الحديد/25**.

ذلك أن الخروج على القيمة على المعنى على الحرية على الحياة، قد يكون فاحشاً grossier بيناً فاضحاً، flagrant وعندئذ يهبط الى مستوى الواقع المادي، الى مستوى القوة، الفاقدة لأي أثر قانوني Neat juridique.

الأخلاق الشاملة للسياسة

إن القول بأن الأخلاق تشتمل على السياسة، وأنها تنطوي عليها أو يجب أن تسيرها، هذا القول يفترض وجود نظام كلي تكون الأخلاق، مبدأ عنصراً أساسياً فيه وتكون السياسة عنصراً من عناصره، ومن ثم فاستئناف الحديث والعطف عليه والقول بأخلاق النظام يرتبط بطبيعة هذا النظام المنتظمة، فهي شيء أساسي فيه وإن السياسة لا تستطيع الإفلات منه بدون حدوث فوضى واضطراد[1].

وتبدو الحقيقة الكلية للنظام في معظم الأحيان على أنها عقلانية الواقع الذي يربط تأكيد مطلب النظام بتأكيد معقوليته، وإن الباحثين ليحتجون إلى التعبير عن وحدة النظام الذي يشمل الأخلاق والسياسة في صورة قانون، واعتبار هذا القانون قانون طبيعة الأشياء[2]، تقنياً يحل على صعيد العقلانية الغائية، الجيدة، والمؤسسات الجيدة تصنع الأخلاق الجيدة، أفلا يوجد اتصال مستمر في الواقع بين الفضائل الأخلاقية والفضائل السياسية؟..... إنها جميعاً تنتمي إلى مبادئ واحدة، وتتوضع في نظام واحد، وكيف لا يكون أحكم الناس عندئذ هو أفضل

---

[1]- بولان: الأخلاق والسياسة، ص 248.

[2]- المرجع السابق، ص 248.

الحكام؟.... إن أحداً لن يكون أقدر منه على صيانة النظام السياسي في التقيد بنظام الطبيعة، أو في إقامة نظام سياسي يطابق القوانين الكلية للأشياء[1].

وينجم عن أن (الخير) الأسمى يسوده النظام الملكي حقاً وأنه يؤلف غاية هذا النظام ومبدأه، إنه يتضمن التقاء السعادة والنجاح في إنجاز (الخير)، ومثلما يفترض الخير الأسمى الإيمان المبدئي بالخير والأمل في النظام، فانه يدعو إلى الثقة بالعقل، والعقل هو القانون الطبيعي للنظام، بل إنه يدعو في نهاية المطاف إلى هذه الثقة القصوى التي تؤمن بأن الحرية ستكون قادرة على إلزام ذاتها بذاتها بالخضوع للعقل[2].

وعلى الرغم من ذلك فالسياسة لا تنفصل عن الأخلاق أو تعارضها ولكن أخلاق سياسة من السياسات «أخلاق الجماعة» قد تحد نفسها على خلاف مع السياسة المرتبطة به، وربما كان الخلاف بين السياسيين خلافاً تقنياً يحل على صعيد العقلانية الغائية، أما الاختلاف في جماعة سياسية، فانه يؤلف خلافة أساسية لا يمكن حله أخلاقياً أي لا يمكن حله إلا بالقوة، وهذا يعني أن الإخفاق السياسي لكل أخلاق تزعم أنها تؤلف في الوقت نفسه سياسة كافية، وإن التعددية الأخلاقية الممكنة تنذر بإرجاع بعضها إلى بعض إرجاعاً متبادلاً، وهي لا تنفي علاقات الفرد بالفرد، إنما تجعل من المحال وجود وحدة بنيوية بالطبيعةً بين الأخلاق والسياسة.

مما لا شك فيه أن الذي يختار حرية الإنسان كمبدأ وفرعية أولى، لا يرى أي نظام قادر على أن يحدد أو يحتوي بصورة نهائية الوجود الأخلاقي والسياسي

---

[1]- بولان: الأخلاق والسياسة، ص 253.

[2]- المرجع السابق، ص 253 و254.

الإنساني، هذا الوجود الذي يؤلف «أحسن ما يؤلف» في حال ممارسة الحرية المبدعة.

إن القانون الإلهي السرمدي يرفد الوحدة الميتافيزيقية، ولكن نور الإيمان الغامض لا يغير سبيل الخلافات الراهنة التي تجعل السياسة والأخلاق متناقضين في الدنيا[1]، وبيان ذلك، فالأخلاق والسياسة ماهيتان لا تنحل إحداهما إلى الأخرى، ولم يكن من الممكن اكتشاف أو إقامة علاقات تحليلية داخلية قادرة على وحدة جملة منطقية يمكن أن تخضع إحداهما للأخرى، ولا على اكتشاف خلافات خارجية يمكنها إخضاعهما لنظام مشترك يحتويهما.

ومع ذلك فهذان النظامان ينطبقان على محل واحد هو الإنسان، ويندمجان في منظومة عمل متبادل، منظومة نوسان تنزع إلى أن تنتج إحداهما الأخرى بالتناوب[2].

وفي الحقيقة فإخضاع السياسة للأخلاق لا ينطوي «كما قلنا» على ضرورة تحليلية ولكن ذلك لا يمنع من أن يستجيب لضرورة راهنة لإلزام أخلاقي يتراكبان بعمق أحدهما في الآخر.

فالسياسة لا تجري إلا مع حرية الأشخاص وأيضاً ضدها مع الأشخاص القادرين على الحرية أو ضدهم[3].

---

[1]- بولان: الأخلاق والسياسة، ص 260 و261.

[2]- المرجع السابق، ص 270 و271.

[3]- المرجع السابق، ص 274 و275.

إن سبيل الإنضاح الجمعي للغايات ولمعنى عمل ينبغي إنجازه هو عينه السبيل المؤدي الى جمع شمل قبول المعنيين وكفالة اتفاقهم بإقامة توفيق تناسبي بين مختلف التطلعات ومختلف القدرات، فالإلحاف والعرض على الجنوح يعملان في منحى متوازن حول المشروع المحسوب عقلياً والذي حظي بأعظم توازن معقول والإلزام بالسياسة ليس إلزاماً بتطلع أخلاقي عام، بل إلزاماً بإطلاق تطابق مبادئ حين استعمال الحرية، فالسياسة الملتزمة بأخلاق معقولة تكون مهمتها الإسلام في أن تقيم بين المواطنين نظاماً تحكمه القيم التي تتيح لكل عضو من الجماعة انجاز أثره الشخصي[1].

وإذ لم تكن الأخلاقية السياسية من طبيعة واحدة، فهي قيم لا يمكن أن تفترق، بل هي قيم مترابطة بجدل يمكن توجيهه لا يمكن تمزيقه[2]، وعلى هذا النحو فسابقة الرضا والقبول هي أيضاً سياسة الحرية والتبادل والفهم، وهكذا سنكشف تأثير تكويني متبادل، علاقة تأثير نافع بين الممارسات السياسية والممارسات الأخلاقية، فالإنسان الطيب ملزم بأن يكون مواطناً صالحاً فالمواطن الصالح ملزم بأن يكون إنساناً طيباً بسائق اتساق مواقفهما واتساق الجملة الأخلاقية السياسية التي ينتمي إليها[3].

وبينما تمتزج القيم الأخلاقية كل الامتزاج بنية أثرها، فان القيم السياسية لا تنفصل عن انجازها بالفعل، إنها مشاريع عمل إذا لم تتحقق اضمحلت قيمتها كلها، وهذه هي بذرة الالتواء بين القيم السياسية والقيم الأخلاقية التي تواكبها،

---

[1]- بولان: الأخلاق والسياسة، ص 81 و82 و83.

[2]- المرجع السابق، ص 283 و284.

[3]- المرجع السابق، ص 286.

ومثلما يتفق حدوث خلاف في الفعل الأخلاقي بين مطالب تقانية ومطالب انجازها المشخص، فان خلافاً متناولاً قد يندلع بين القيم السياسية وبين القيم الأخلاقية.

إننا لا نحكم على أعمال سياسية إلا في ضوء نتائجها وهذه هي الصيغة العامة لادعاء مصلحة الدولة العليا.

وإننا مدعوون إلى تحديد مبادئ مصلحة الدولة العليا فيما يلي:

أولاً: هناك ظروف تسوغ وبلا شك ادعاء مصلحة الدولة العليا على أنه ضرورة في السلوك السياسي العقلي بالرغم من تناقضه الجذري مع القيم الأخلاقية السائدة.

ثانياً: إن ادعاء مصلحة الدولة العليا لا تسوغ سياسة طويلة الأمد، هذا فضلاً عن أنها لا تسوغ سياسة الطغيان.

ثالثاً: أن يسترجع المواطنون من ناحية مقابلة حق تقدير قرارات حكامهم تقديراً معقولاً.

ذلك أن الادعاء بمصلحة الدولة العليا لا يكون ناجعاً إلا إذا نجم عنه الاجتماع بدل التمزق، الاجتماع القائم على مصلحة وقبول الأغلبية[1].

فالقيم الأخلاقية والقيم السياسية تؤلف عبر تناقضهما جملاً جدلية يتعذر تمزيقها، ومهما كان الأمر في انتحال هذا الادعاء فمن المتعذر إرجاع الدولة إلى فكرة السلطة السياسية التي تتحكم في جماعة معطاة من اجل الحفاظ عليها وازدهارها، فالدولة حضارة بأسرها وقد تجمعت وأفصحت عن نفسها في

[1]- بولان: الأخلاق والسياسة، ص 296.

منظومة، أو على الأقل في جملة متكافلة من المؤسسات، إن القيم الأخلاقية والسياسية المترابطة أوثق الترابط تتعارض، وان ادعاء مصلحة الدولة ينبغي ألا ينظر إليه من إلا في إطار هذه الحضارة، ولا معنى لإرادة الأفراد إلا في إطار الإرادة الكلية ولكن الإرادة الكلية للدولة لا تحظى ذاتها إلا من خلال إرادة الأشخاص، وإذا كانت الدولة واقعاً أخلاقياً وواقعاً سياسياً، فذلك لأنها حصيلة تفاوت الإرادات التي تغمرها قيم أخلاقية، وقيم سياسية على قدر سواء.

إن ادعاء مصلحة الدولة العليا يثير جملة البنية الأخلاقية السياسية للدولة ومن المتعذر فصلها عن أي عنصر من عناصرها، ذلك أن نجوع الدولة لا يقاس بكمية قدرتها الفيزيائية، وإنما يقاس بكمية القدرة التي تستطيع أن تضعها بدون أن تصاب بتفكك أو فساد لبعض عناصرها في خدمة جملة البنية الأخلاقية التي تؤلف الدولة فقدر الدولة لا يمكن أن تنفصل عن الرأي الذي لا يتمثله المواطنون عنها فحسب، بل عن معناها أيضاً، ومن المحال أن تنفصل تقنية استخدام السلطة عن دلالاتها الأخلاقية ولا يمكن إنقاذ الدولة بضمان بقاء بنية سياسية محرومة من معناها، ومن قيمها الأخلاقية، إن ادعاء مصلحة الدولة ملياً لا يمكن أن ينفصل عن سبب وحدود هذه الدولة ولا يكون ادعاء مصلحة الدولة العليا إلا إذا اقترب من سبب عام يعوض المجتمع عن حضارة بأسرها وقد تجمعت من كلية عقلها وجاء بلوغ صلاحها.

ولكن ما هي هذه السمات المميزة لكل من الأخلاق والسياسة؟.

التمييز بين الأخلاق والسياسة

كنا قد أبرزنا وحددنا مجالين واضحين ومتميزين ولا يجوز الخلط بينهما وهما مجال (الأخلاق) الذي ينظم سلوك الفرد، ومجال (السياسة) الذي ينظم سلوك الجماعة بما يفرضه من قوانين سياسية هي التي تحكم هذه الجماعة في النهاية مع التحفظ، كما أكدنا مراراً[1]، بأن مبادئ السياسة الحقة هي نفسها مبادئ الأخلاق، وقد اتسعت، كما يقول "بيرك" والاتساع هنا يعني التقنين ((أو وضعها في قوانين محددة واضحة لا تستخدم مرة أخرى كمفاهيم أخلاقية يفسرها الفرد على هواه، وإنما هي قوانين على كل الأفراد الذين يشكلون هذا المجتمع: من القمة الى القاع: من الحاكم حتى رجل الشارع دون تفرقة أو تمييز)).

هكذا يتضح أن جدلية الأخلاق، السياسة تنوس في مجالين ونطاقين متميزين، ولكن غير منفصلين كلياً، وقد قمنا في الأبحاث السابقة بتحديد علاقة الأخلاق، لكننا هذه المرة سنعمد الى تحديد نطاقي كلاً من الظاهرتين السالفتي الذكر.

والواقع فالإنسان «كما أكده إيمانويل كانت» كائن أخلاقي يتميز عن الحيوانات الأخرى بهذا السلوك السامي الذي يجعل من الأخلاق طبيعة ثانية له، فهو وحده الذي يستطيع أن يضبط نفسه، وأن يمسك عن إشباع رغباته بالغاً ما بلغ إلحاحها

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحُكم، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص71.

وقسوتها مادامت الظروف غير مواتية، وهو الذي يستطيع أن يسيطر على غرائزه، وانفعالاته بحيث يسلك رغماً عنها، وربما ضدها في بعض الأحيان، وهذا هو الإنسان ذو الخلق الذي يمكن أن يوصف سلوكه بالشجاعة أو الجبن، بالصدق أو الكذب، بالأمانة أو السرقة، بالتقوى أو الفجور بالأنانية أو الأريحية...الخ.

والإنسان هو وحده الموجود الحامل للقيم الأخلاقية كما يقول "هارتمان N.Hartman"، فهو الكائن الوحيد الذي لا يتحدد وجوده الا من خلال علاقته بالقيم، وهذا هو ما لخصه هيجل "G. Hegel" في عبارته الجامعة: ((الأخلاق طبيعة ثانية للإنسان، لأن طبيعته الأولى هي وجوده الحيواني المباشر))[1] .

وإذا كان الإنسان وحده هو خليفة الله في الأرض، وإذا كان هو وحده الذي يحمل ذلك القبس الالهي الذي يمكنه من المعرفة عموماً، ومعرفة الخير والشر على وجه لخصوص-فإن ما تعنيه هنا الإنسان صاحب الخلق هو الإنسان الفرد لا الجماعة، ذلك لأن غاية الأخلاق مثالية هي السمو بالفرد نحو الكمال، في حين أن التنظيم السياسي واقعي نفعي يستهدف اقامة النظام والاستقرار في المجتمع، وحماية مصالح الناس، ولذلك كانت قواعد الأخلاق منبثقة من الضمير ومتجهة نحو الفرد بقصد تطهير النفس، والعروج بها إلى مراقي السمو والكمال الإنساني، وكانت قواعد التنظيم السياسي تتجه نحو تحقيق صالح الجماعة، ذلك الصالح المشترك الذي يربط بين أفرادها ويقوم عليه النظام والاستقرار، فالأخلاق، تضع من القواعد ما يحدد قيمة سلوك الشخص بالنظر الى ذاته- أي بالنظر الى عواقب

[1]- جورج فيلهلم فريدريش هيجل: العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، عام 1981، ص 104.

هذا السلوك، وآثاره بالنسبة الى الشخص ذاته، من حيث الارتفاع بالنفس عنده الى ما ينبغي لها من سمو وكمال يحقق خيرها وأمنها الداخلي.

أما التنظيم السياسي فهو لا يضع من القوانين الا ما يحدد قيمة سلوك الشخص الى المجتمع أي بالنظر الى عواقب هذا السلوك وآثاره بالنسبة الى المجتمع نفسه من حيث تحقيق صالح هذا المجتمع ونفعه وأمنه.

ومن هنا كان قيام الأخلاق على أساس تحقيق قيم شخصية عالية واقامة القوانين السياسية على أساس تحقيق قيم اجتماعية نفعية معينة، اذ الأخلاق تخضع الفرد للجماعة في سعيها الحثيث نحو تحقيق مصالحها واقامة النظام والاستقرار فيها، ولهذا قيل ان القانون أو التنظيم السياسي هو نظام اجتماعي، بينما الأخلاق نظام فردي أو شخصي، ذلك أن القانون يستهدف تحقيق العدل في حين أن الأخلاق تستهدف تحقيق الخير أو الرحمة أو الغيرية...الخ[1].

فالنظامان يتحدان في الظاهر الا أنهما يختلفان في الواقع، فإذا كانا معاً يحرمان القتل مثلاً فالهدف متباين: القانون- ينظر الى عواقب القتل الاجتماعية، وما لها من أثر وخيم في أمن المجتمع واستقراره، بينما تنظر الأخلاق الى المستوى الذي تنحدر اليه النفس البشرية وما تنغمس فيه من شرور ورذيلة، فالقانون حين يحرّم القتل انما يحرمه باعتباره حارس المجتمع من كل ما يخل بأمنه واستقراره، بينما حين تحرمه الأخلاق فإنما تحرمه باعتبارها حارسة للفرد ضد ما تحدثه به النفس الأمارة من شرور، ومعنى ذلك أن سلوك الفرد هو الذي يوصف بأنه

[1]- د. عبد الحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية وفقاً للقانون الكويتي، مطبوعات جامعة الكويت، عام 1972، الجزء الأول، ص 160.

أخلاقي أو غير أخلاقي بالمعنى الدقيق بهذه الكلمة لأن (مواصفات) الفعل الخلقي لا تنطبق الا على سلوك الفرد[1].

إذا قلنا أن من الضروري أن يكون الفعل حراً لكي يوصف بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي، وتعريف الفعل الحر هو أنه ذلك الفعل الذي كان يمكن للفاعل أن يختار سواء لأنه إذا لم يكن الفعل حراً خرج من دائرة الأخلاق، فهل يمكن أن يصف سلوك الجماعة بأنه حر بهذا المعنى، المعنى الذي نقصد فيه (حرية الارادة)، لا الحرية السياسية؟! هل يمكن أن يكون هناك اختيار بين فضيلة ورذيلة، بين أمانة وسرقة الا إذا كنا نعني بذلك اختياراً حراً من الفرد لسلوك معين؟!.

ومن خصائص الفعل الأخلاقي أيضاً أنه يعتمد على (النية) أو ما يسميه "كانط" (بالإرادة الخيرة) بحيث يظل الفعل أخلاقياً ما دام قد صدر عن (نية طيبة أو خيرة)، حتى إذا لم تتحقق الغاية المرجوة منه، فلا يشترط في الفعل الأخلاقي، بعد النية الطيبة، سوى اتخاذ الخطوات اللازمة لتحقيق هذه النية واظهارها الى عالم النور.

ومن هنا فقد كان "كانط" دقيقاً في التعبير عندما استخدم كلمة (الارادة) الطيبة أو الخيرة بدلاً من النية، فهي تبذل جهداً ارادياً في تحقيق النوايا الطيبة، فلا تتركها مجرد (أماني) داخل الذات البشرية الفاعلة، أما إذا بذلت هذه الارادة الخيرة جهدها وفشلت في تحقيق الغاية التي استهدفتها، فإنها تظل مع ذلك صاحبة سلوك أخلاقي فاضل، ومعنى ذلك أن القاعدة الأخلاقية تهتم بحالة الشخص الداخلية، وتقدر أعماله على ضوء هذه الحالة: فالعمل الأخلاقي الواحد كالتبرع للمحتاجين والمساكين مثلاً- يمكن أن يكون متفقاً مع مقتضى الأخلاق، أو

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحُكم، ص 74.

مخالفاً له حسب قصد المتبرع هل هو وجه الخير مثلاً أم أنه كان يقصد التباهي ورثاء الناس[1].

من خصائص الفعل الأخلاقي أيضاً أن قيمته تكمن بداخله، فالسلوك الأمين يحمل في ذاته قيمته، وقول الصدق هو نفسه قسمة أخلاقية بغض النظر عن أي شيء آخر يترتب عليه، وقل مثل ذلك في الشجاعة، والكرم، والاحسان، والتضحية وبقية القيم الأخلاقية، فقيمة الفعل الأخلاقي لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها، بل تتوقف.

يكفي أن نضرب أمثلة قليلة:

إذا استدعي الطبيب ليلاً لإسعاف مريض، فحمل حقيبته وانطلق بسيارته مسرعاً، لكنه صادف حادثاً في الطريق عاقه عن الوصول في الوقت المناسب حتى أنه عندما وصل وجد المريض قد فارق الحياة فإن سلوكه مع ذلك يظل أخلاقياً حتى على الرغم من أنه لم يحقق الغاية المرجوة منه.

في صيف عام 1907 سافر الفيلسوف الفرنسي المعاصر "أوكتاف هاملان Octave Hamelin "/1856-1907/الى شاطئ لاند land غربي فرنسا للاستجمام والراحة، وهناك شاهد شخصاً يشرف على الغرق، فأسرع يلقي بنفسه في الماء لإنقاذه، لكنه فشل في تحقيق هذه الغاية ومات معه، ومع ذلك يظل سلوك "هاملان" سلوكاً أخلاقياً فاضلاً بل بطولياً رغم غرق الرجل والفيلسوف معاً.

والأمثلة كثيرة على أن الأخلاق تعتمد على (النية الطيبة) وحدها (أو الارادة الخيرة) التي تسعى الى تحقيق غايات فاضلة.

---

[1]- د. عبد الحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية، الجزء الأول، ص 160.

على المبدأ أو القاعدة التي يؤدي الإنسان بمقتضاها واجبه أياً كان هذا الواجب، وهل كان "أوكتاف هاملان "ينتظر جزاء يوم ألقى بنفسه وسط الأمواج المتلاطمة لكي ينقذ ذلك الغريق، كلا بل دفع حياته ثمناً لهذا الفعل الأخلاقي[1]!!.

ويمكن ان نقول في النهاية إن الفعل الأخلاقي يفترض مقدماً قدرة الفرد على معرفة الخير والشر والتمييز بينهما، ثم اختيار أحدهما بفعل حر واع يستهدف تحقيق غاية أخلاقية معينة يسعى اليها الفاعل بإرادته متخذاً الخطوات اللازمة في هذا السبب.

ترى أكان الأمر الإلهي بتحريم الأكل من ثمرة معينة صادراً الى فرد معين أم الى الإنسانية كلها؟! ألا يعني ذلك أن يكون من الخطأ أن نقول، كما قال اليهود، ان المسئولية جماعية وأن العقاب جماعيّ، أليس من الصواب أن تكون المسئولية فردية وأن يكون العقاب فردياً كذلك؟ وتلك هي الأخلاق التي تنصب أساساً على سلوك الفرد، ويمكن أن نقول الشيء نفسه في الوصايا العشر: لا تقتل، ولا تسرق، ولا تزن....الخ، فهي وان كانت موجهة الى الإنسان بما هو إنسان، فأن مناط تنفيذها في النهاية هو الفرد الذي يمكن أن يطيعها أو أن يعصيها، وبذلك يختلف القانون الأخلاقي عن القانون السياسي على نحو ما سنعرف بعد قليل من حيث أن الأخير يقتصر على تنظيم السلوك الخارجي للأفراد في المجتمع تاركاً لقواعد الدين والأخلاق تهذيب الأمور الداخلية التي تتعلق بالعواطف والنوايا، وهكذا لا يعاقب القانون على مجرد التفكير في الجريمة، بل لابد من وجود سلوك خارجي يدل

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحُكم، ص 75.

عليها مثل البدء في التنفيذ أو القيام بالتحضير، ولا يوقع الطلاق بمجرد عزم الزوج، بل لابد من وجود صيغة تدل عليه[1]....الخ.

لكن: ألسنا نقول أن للجماعة أيضاً أخلاقها، فتتحدث أحياناً عن جماعة اشتهرت بالصدق أو الكرم، أو الشهامة، وأخرى ذاع صيتها في الكذب- كما قال الفيلسوف "أبيمينيدس Epimenides" عن الكريتين[2]، أو علا كاعبها في الغش والخداع والخيانة؟ ألسنا في هذه الحالة نتحدث عن (أخلاق الجماعة) ؟! ومن ناحية أخرى: أليس ثمة ضغط اجتماعي وأخلاقي على الفرد يلزمه بمراعاة قواعد أخلاقية خاصة؟ ألا يستعين المجتمع في تنفيذ هذه القواعد بضروب من الجزاءات المادية والأخلاقية حتى يضمن تحقيق هذا الالزام؟! ولابد في هذه الحالة أن تتخذ الأخلاق صورة (تنظيم اجتماعي) يخضع فيه الفرد لمقتضيات الحياة الجمعية، فيتألف من ذلك (عقل جمعي) شبيه بما تصوره "دوركايم"، والأخلاق بهذا المعنى ليست سوى جهاز من العادات تنحصر مهمته في صيانة كيان المجتمع، أو هي مجرد أخلاق جمعية أو أخلاق للجماعة.

---

[1]- د. ابراهيم أبو الليل، د. محمد الألفي: المدخل الى نظرية القانون ونظريته الحق، مطبوعات جامعة الكويت، عام 1986، ص 13.

[2]- فيلسوف يوناني قديم (في القرن السادس قبل الميلاد) من جزيرة كريت، تنافس مع مناطقة ميغاريا بشأن المفارقات المنطقية، فقد قال عن أهل بلده: ((كل الكريتين كذبة لكنه هو نفسه كريتي، فهو اذن كذاب، وقوله هو كاذب، واذن فنقيضه صادق وهو أن أهل كريت صادقون، والقائل واحد منهم فهو اذن صادق! ولهذا تسمى (مفارقة أبيمنيدس)، أو مفارقة الكذاب، قارن: Thomas Mautner: The Penguin Dictionary of Philosophy 2nd Edition, 1997, p173.

ومن هنا فأن المشرع الفرنسي "كيلسن Kelsen" يرى أن: ((النظرية العامة للقانون تفصل فصلاً كاملاً بين فكرة القاعدة القانونية والقاعدة الأخلاقية))، لكنه يستطرد قائلاً: ((أن الفصل بين القانون والأخلاق ليس معناه جعل القانون مخالفاً للأخلاق immoral، وانما يعني فقط جعله بمعزل عن الأخلاقamoral))[1].

الواقع أن أساس المشكلة ومصدر الخلط، سببان:

الأول: إننا ننسى في كثير من الأحيان أن العبارة التي تقول أنه اشتهر عن الجماعة الفلانية الصدق أو الكرم أو الجبن أو الشجاعة.....الخ، تعني، على وجه الدقة، أنه اشتهر عن الغالبية العظمى من أفراد هذه الجماعة قول الصدق، أو أفعال الكرم أو الشجاعة...الخ، فالفرد في النهاية هو الذي يكون صادقاً أو كاذباً، كريماً أو بخيلاً شجاعاً أو جباناً....الخ، فإذا ما كثر عدد الأفراد من أصحاب خلق معين في جماعة معينة ذاعت عنها هذه الصفة الأخلاقية أو تلك، وقد تسمى بالأخلاق الاجتماعية التي تنبع أساساً من الأخلاق الشخصية يقول" إميل دوركايم " : ((حين يتكلم الضمير، فالمجتمع كله يتكلم فينا، والضمير الجماعي هو الذي يفكر ويشعر ويريد، وإن كان لا يستطيع أن يفكر أو يشعر أو يريد إلا بواسطة الضمائر الفردية))[2] .

---

[1]- د. عبد الحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية وفقاً للقانون الكويتي، الجزء الأول، ص 160.

[2]- اقتبسه د. سمير عبد المنعم عبد الخالق: في كتابه البعد الأخلاقي لقانون العلاقات الدولية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، عام 1988، ص 88، والعبارة مأخوذة من كتاب: دروس في الفلسفة الوضعية لأوغست كانط، ص 102.

الثاني: إننا نخلط في كثير من الأحيان، بين مصدر القواعد الأخلاقية ومن يقوم بتنفيذها، فقد تكون الجماعة ممثلة في العرف أو التقاليد هي واضعة القاعدة الأخلاقية، لكن للفرد مع ذلك الحرية في أن يطيعها أو يعصيها بفعل ارادي حر متحملاً ما يترتب على ذلك من عواقب، وقل الشيء نفسه في الجماعات الصغيرة داخل المجتمع الواحد: كجماعة المحامين أو الأطباء، مثلاً، وما نسميه أحياناً (أخلاق المهنة)، فقد تكون جماعة المحامين هي التي وضعت قواعد عدم افشاء أسرار العميل، أو خداعه أو تضليله في قضية خاسرة منذ البداية....الخ، لكن يظل على المحامي الفرد تنفيذ هذه القواعد الأخلاقية أو عصيانها.

وكلما كان الأمر الأخلاقي (أو القاعدة الأخلاقية) نابعاً من أعماق الذات، كان أشد ثراء وأكثر قيمة، لأنه يعبر عنها ويفتح أمامها أفاق الابداع والتقدم وربما أفادنا هنا تصنيف الفيلسوف الفرنسي " هنري برجسون "/1859-1941/للأخلاق إلى (أخلاق مغلقة) و (أخلاق مفتوحة) الأولى هي أخلاق الجماعات المقفلة التي تشبه خلايا النحل أو بيوت النحل، والثانية هي أخلاق مليئة بالحركة والخلق والاختراع، وعليها يتوقف مصير الإنسانية لأنها هي التي تفتح أمام التطور البشري آفقاً واسعاً لانهائية[1].

وبالطبع لم يكن الصدق يوماً (رذيلة) ولن يكون، كذلك لا يمكن أن يتحول الكذب الى (فضيلة) مهما زخرف لنا خيالنا امكان ذلك، لكن ربما التبس على القارئ ما يقال أحياناً عن (الكذب الأبيض) كالأسير، مثلاً، الذي يكذب فلا يقول للعدو عن مكان أو عدد أو قدرة مجموعة الجنود التي ينتمي اليها، أو كما هي الحال عندما

---

[1]- زكريا إبراهيم: برجسون، سلسلة نوابع الفكر الغربي، رقم 3، دار المعارف، بمصر، ص187-188.

(أكذب) على شخص يجري وراء آخر بمسدس يريد أن يقتله، فأضلل القاتل وأقول له أن الشخص المستهدف جرى في الشارع الفلاني مع أنه يكون قد اختبأ في أحد المنازل، أو عندما يكذب الطبيب على المريض المشرف على الهلاك....الخ.

هذه الأمثلة لا تجعل من هذا (الكذب) فضيلة أو من الصدق رذيلة! إن ما يحدث في الواقع هو (تعليق) قيمة أو فضيلة الصدق، لأننا تستهدف تحقيق مبدأ أخلاقي أعلى قد يكون (حياة انسان) أو مصير دولة، فها هنا (توقيف) لمبدأ أخلاقي معين هو (عليك أن تكون صادقاً في جميع الحالات) من أجل منع ش أكبر وأعظم، ولهذا فهناك شروط أساسية (لهذا الكذب الأبيض) أهمها شرطان:

الأول: أن يكون من الممكن تعميم القاعدة الأخلاقية في جميع الظروف المتشابهة، بمعنى أن أسال نفسي: هل يجوز لشخص آخر يكون في الموقف نفسه أن يفعل الشيء نفسه؟ حتى نتأكد أن المسألة ليست شخصية.

الثاني: هو أنه لا يجوز تعليق فضيلة أخلاقية الا من أجل قاعدة أخلاقية أسمى[1]، الأخلاق مطلقة لكن السياسة نسبية[2]، لأنها تعبر عن (المصلحة) أو (المنفعة)، ومن

---

[1]- عندما يكذب الجندي الذي وقع في الأسر، ويضلل العدو عن موقع قواته أو عددها أو مدى قدرتها القتالية: ما لديها من أسلحة وعتاد ...الخ، فأنه في الواقع (لا يكذب) بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة وانما هو (يعلق)، فضيلة الصدق من أجل فضيلة أعلى هي المحافظة على حياة زملائه، والإخلاص لوطنه.

[2]- ليس هناك مجتمع يبيح السرقة أو يجعلها من الفضائل، أو يغير من بعض الفضائل ويجعلها من الرذائل مثل: الصدق، والكرم، والشجاعة، والأمانة والوفاء بالوعد والإخلاص في العمل، أو قواعد التقدير والاحترام.

والعكس ليس هناك مجتمع يجعل من الكذب، والنفاق، والقتل، والاستيلاء على مال الغير بدون وجه حق، وكذلك الغش، والنصب، والتزييف والخيانة، والجبن وغيرها – فضائل.

هنا كان الصدام بينهما منذ أقدم العصور، بين سقراط فيلسوف الأخلاق والسوفسطائيين فلاسفة السياسة واستمر الصراع بين الأخلاق والسياسة طوال التاريخ بوصفه صراعاً بين المطلق والنسبي، الإلهي والبشري، الأزلي والزماني، السماوي والأرضي، وهو الصراع نفسه بين الدين والسياسة، ونحن لا نهدف هنا الى تغليب أحدهما على الآخر، وإنما نحاول فحسب أن نعطي ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه، بمعنى أننا نريد أن نبين مجال الأخلاق الذي يختلف أتم الاختلاف عن مجال السياسة، كما نبين أن الخلط بينهما يضر الاثنين، وأن ذلك هو سمة المجتمعات المتخلفة التي لا تفرق بين المجال الخاص بكل منهما.

لقد كانت الأخلاق، وستظل، المثل العليا، والشموع المضيئة التي تنير للإنسان الطريق كلما تعثرت خطاه في ليل حالك، وهي الدعامة التي يقيم عليها حياته الخاصة أولاً ثم يستمد منها ما يستطيع تقنينه لحياته السياسية، ولهذا وصفت الأخلاق بأنها طريق صعب يحتاج اجتيازه إلى جهد ومعاناة ومن هنا جاء قول السيد المسيح: ((اجتهدوا للدخول من الباب الضيق، لأن واسع الباب ورحب الطريق الذي يؤدي الى الهلاك، وكثيرون هم الذين يدخلون منه...)) **انجيل متى/الاصحاح السابع**- 13، فالأخلاق هي الباب المؤدي الى الحياة الأبدية، وهي كما قلنا طريق وعر يكتنفه صراع وألم، ومعاناة، ولا يستطيع اجتياز بابها الا الأقلون، ومن هنا دأب فيلسوف الأخلاق "سقراط" على القول بأن (باب الرذيلة واسع) أما باب الفضيلة فهو ضيق، ومن هنا نستطيع أن نقول، في اطمئنان، إن الأخلاق (مطلقة) وليست نسبية، تتغير بتغير الظروف والأحوال، فالصدق لا يكون فضيلة عند قوم، رذيلة عند آخرين، ولا فضيلة في عصر، رذيلة في عصر آخر، وإذا كانت العادات والتقاليد متغيرة فان المبدأ الأخلاقي الكامن تحتها لا يتغير، فإذا كان من صميم وفاء الزوجة لزوجها أن تحرق نفسها «وهي العادة الهندية التي تسمى سوتي suttee» وإذا كانت هذه العادة لم توجد في مجتمعات أخرى، فأن ذلك لا

يعني أن المبادئ الأخلاقية متغيرة من مجتمع الى مجتمع أو أنها نسبية، لأن المبدأ الأخلاقي الذي تعبر عنه هذه العادة واحد في المجتمعات وهو (ينبغي على الزوجة أن تكون وفية لزوجها) قد تبني له قبراً، وقد تتصدق ببعض المال، وقد تضع على قبره وردة....الخ، وهي كلها ضروب مختلفة من العادات التي تعبر عن (الوفاء) الذي هو الفضيلة الأخلاقية، وقل مثل ذلك في جميع العادات والتقاليد التي تختلف من مجتمع الى مجتمع وليست سوى قشرة خارجية متنوعة تخفي تحتها مبدأ أخلاقياً واحداً وثابتاً يظل قائماً بغض النظر عن المجتمع أو عن العصر، هذا فنسوق بعض الاختلافات الأساسية بين الأخلاق والسياسة.

1-الأخلاق مطلقة وثابتة:

والمبادئ الأخلاقية لا تتغير ولا تتبدل، في حين أن السياسة، بما تجده من قوانين نسبية ومشروطة، ذلك لأن القوانين تنبع من الجماعة، ومن ثم لابد أن تتطور بتطورها اذ تتوقف على عوامل تاريخية وعوامل اجتماعية...الخ، فليس ثمة نظام سياسي أو قانوني جامد صلب لا يقبل التغير وليست القوانين نظاماً أزلياً كاملاً خالياً من كل عيب، وانما هي قابلة للتغيير والتبدل، ((أنه لمن الخطأ الفادح فيما يقول "كورنل" النظر الى القانون على أنه ثابت أو أبدي مجمد في ثبات الموت، بل أن القانون كان ولايزال مجموعة من قواعد صنعها البشر لا تنفك تتغير وتتطور، وكل عمل تشريعي انما هو بداية عملية انشاء وخلق لا تتوقف ولا تنتهي))[1] .

في مجال الفكر السياسي لا توجد حقيقة مطلقة، فالفكر يتلون بلون العصر الذي نما فيه ويتشكل بشكل الظروف التي قام في ظلها، ومن ثم يتغير الفكر السياسي بتغير الظروف، ويختلف من بلد الى آخر، ومن زمن الى زمن مختلف، كما أنه

[1]-د. عبد الحي حجاي: المدخل لدراسة العلوم القانونية، مطبوعات جامعة الكويت، عام 1972، الجزء الأول، ص40-41.

بصدد أية مشكلة سياسية لا يمكن أن ينعقد إجماع المفكرين على حل واحد، بل تختلف الأفكار وتتعدد الحلول...، وهذا الخلاف هو الذي ينمي الفكر ويغذيه بالنظريات والحلول العديدة، ويخلق بالتالي الاتجاهات والمذاهب والأحزاب السياسية المختلفة[1].

ومن ثم كان لابد من التسليم بنسبية الحلول، والنظريات السياسية المختلفة بل إن المشاكل السياسية التي من أجل حلها تظهر النظريات والمذاهب السياسية واحدة في الدول المختلفة، وكثيراً ما يتغير مضمونها، وتختلف أبعادها من عصر الى عصر آخر داخل الدولة الواحدة... وأنه لمن الغرور والجهل أن نطمع في الوصول الى نظريات مخلدة أو مذهب سياسي صالح لكل زمان ومكان[2].

السياسة إذن، مقيدة بزمان معين ومكان محدد، والقوانين التي تجسد النظام السياسي تظهر في لحظة معينة لتخدم مصالح شعب معين، ويمكن لها أن تتغير إذا ما تغيرت الظروف التي أدت الى اصدارها، ومن هنا فقد ذهب "سافيني"[3] الفقيه والمشرع الألماني المعروف الى القول بأن القوانين التي توجد في أمة من الأمم ليست سوى جزء من الوعي القومي لهذه الأمة، فالقوانين تظهر من داخل الشعب، كمل تنبت النباتات من باطن الأرض، ومن ثم فإن القوانين، وكذلك الأفكار والتصورات

---

[1]- د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية عام 1976، ص16.

[2]- المرجع السابق، ص 17.

[3]- فردرش كارل فون سافيني/1779-1861/فقيه ومشرع ألماني كان رائداً للمدرسة التاريخية في فقه التشريع، حاول أن يبحث عن معنى القانون وطبيعته، خلال فهمه لتطوره التاريخي.

السياسية، بصفة عامة تختلف من شعب الى شعب، ومن أمة الى أمة، ومن عصر الى آخر.

2- **الأخلاق داخلية أو هي تنظر الى الداخل**: أعني الى حالة الشخص الباطنية أو نواياه، وتقدر أعماله في ضوء هذه الحالة، فالتبرع مثلاً بمبلغ من المال للفقراء والمساكين أو لبناء مدرسة أو مستشفى...الخ، قد يكون عملاً يتفق مع مقتضى الأخلاق أو مخالفاً له بحسب قصد المتبرع، أهو يقصد بالفعل وجه الخير أم أنه كان يقصد التباهي ورثاء الناس.

أما السياسة أو القواعد القانونية التي تجسد التنظيم السياسي فهي لا تهتم الا بالسلوك الخارجي للأفراد، ولهذا لا تهبط الى الأعماق الداخلية للبشر، وإنما تقف عند حد المسلك الخارجي فحسب، يقول "هانزكيلسن" ينظم القانون السلوك الخارجي الظاهر للإنسان وهو كقاعدة لا يحفل بالنوايا الباطنية مالم تخرج الى حيز الوجود في قول أو فعل، أما الأخلاق فالقاعدة أنها تهتم أول ما تهتم بالنية أو الباعث، والسبب أن قواعد الأخلاق تأمر بالخير وتنهي عن الشر، فهي تحكم أفعال الإنسان وتقومها على أساس ما فيها من خير أو شر، وذلك أمر داخلي في ثنايا النفس، فقواعد الأخلاق تخاطب في المقام الأول النفس في داخلها، وتعتمد على النية والباعث أما إذا اهتمت بالأقوال، فأن ذلك لا يحدث الا إذا كانت تعبر عن النوايا والبواعث[1].

[1]- Kelsen Hans Anders Wedberg: General Theory of Law and State Trans, Translated by Anders Wedberg, Published by Russell & Russell, New York, 1961, p20-21.

3- التبادلية في السياسة:

تحمل السياسة، على نحو ما تجدها القوانين، طابعاً تبادلياً أعني أنها تفترض علاقة بين طرفين أو أنها تنشئ حقوقاً لأحد طرفي هذه العلاقة، في حين أنها تنشئ على الطرف الآخر واجبات تقابل هذه الحقوق، بحيث يمكن أن يقال إن فكرة الحق، وفكرة الواجب ترتبط الواحدة منهما بالأخرى ارتباطاً وثيقاً الى حد اعتبار فكرة الواجب الثورة السلبية الأولى لفكرة الحق وطابع التبادلية هو الذي يميز السياسة عن الأخلاق، فحين ينشئ القانون طرفي العلاقة حقاً في مواجهة الطرف الآخر، فأنه ينشئ في ذمة الطرف الآخر واجباً لمصلحة الطرف الأول يقابل حاله من حق، أما الأخلاق فليس لها هذا الطابع التبادلي إذ هي تحض الغني على مساعدة الفقير، لكنها لا تنشئ حقاً للفقير في ذمة الغني يمكن اقتضاؤه بالقوة، ومن هنا قيل أن القاعدة القانونية تتميز بما لها من ثنائية dualism فهي آمرة مانحة في حين أن الأخلاقية واحدية monist لأنها آمرة فحسب، فأنت إذا اعتدت ولفترة طويلة أن تعطي إحساناً يجلس أمام منزلك وليكن جنيهاً كل صباح، فإن ذلك لا يقابله حقاً له بحيث إذا نسيت أو امتنعت لأي سبب أن تعطيه هذا المبلغ، لا يحق له أن يوقفك ليطالبك به، فالإحسان ينبع من داخلك فقط، ولا يقيم علاقة تبادلية مع طرف آخر.

وعندما قال الخديوي توفيق لأحمد عرابي، في ميدان عابدين، يوم هب الأخير في ثورة تطالب بحقوق الناس ((أنتم عبيد إحساننا ..!))، فإنه كان ينظر الى علاقة الحاكم بشعبه نظرة أخلاقية تسير في اتجاه واحد من الحاكم الى الرعية، من صاحب العظمة السلطانية الى العبيد الذي يتلقون منه إحساناً فكيف يهب زعيم العبيد الآن ليطالب (بحقوق) الناس؟ ومتى كان للعبد حق على مولاه؟!! استقرئ التاريخ كله وسوف تجد أن الكرم، والعطف والاحسان، والجود ....الخ، تجري في

مجـرى واحـد لا يـتغير اتجاهـه أبـداً مـن المنبـع الى المصـب: مـن ضـمير الحـاكم وأخلاقياته الى (الغنم) العـريض، فمـا يقدمـه للنـاس مـن أعمـال (مجيـدة)، وأيـادي بيضاء ليس سوى واجب تفرضه عليـه أخلاقـه، لكـن لا يرتـد حقـاً لأفـراد الرعيـة، ولهـذا لم يتصـور الخـديوي المغـرور أن يقـوم العبيـد بثـورة ضـد مـن أحسـن الـيهم فيعمدون الى قطع اليد التي امتدت اليهم بالإحسان!.

وكل ما يستطيعون القيام به هـو الاكتفـاء بصـرخة الاسـتجداء الـتي أطلقهـا "المنفلوطي" للحكام: ((ارحموا من في الأرض يرحمكم مَنْ في السماء))! أو يقدموا النصح للحاكم قائلين أن مـا يزرعـه في الـدنيا سـوف يحصـده في الآخـرة كمـا فعـل "الإمام الغزالي" عندما قدّم في كتابه **التبر المسبوك في نصائح الملوك**!، خلاصـة نصائحه إلى السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي[1].

[1] انظر د. عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، ص185 وما بعدها، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب بالقاهرة، عام 1961.

فاعلية الأخلاق

تختلف الأخلاق عن السياسة أيضاً في مدى الفاعلية، فالقانون الخلقي كما سبق أن رأينا يعمل من زاوية واحدة، فهو عندما يأمر أو ينهي إنما يفعل ذلك لنصرة الخير وكراهية الشر، ولتحقيق كمال الإنسان، لا لكي يعطي الغير سلطاناً وحقوقاً، فإذا كانت الأخلاق تقتضي أن يحب الشخص لغيره ما يحب لنفسه، فإنه لا يقول للغير أن لك حقاً في هذا الحب، ومن هنا كان طابع الأخلاق (أحادي)، أما السياسة على نحو ما تتجلى في القوانين، فهي تظهر فيها فكرة الحق أعني مطالبة الغير بتنفيذ ما يقع عليه من واجب، ومن هنا فحين يلزم القانون شخصاً تجاه شخص آخر فأنه يعترف لهذا الشخص بحق يقابل التزام الشخص الأول، فإذا كانت الأخلاق تقول (لا بد لك من الوفاء بالوعد كما أنه ينبغي عليك سداد الدين)، فأنها تقف عند هذا الحد اذ تجعل الالتزام من داخل الشخص فحسب، أما حين يقول القانون لمدين (وف بدينك)، فأنه يعطي للدائن في الوقت ذاته الحق في استيفاء ذلك الدين من المدين بمقاضاته وإجباره على سداد الدين.

نطاق الأخلاق:

هناك فارق أيضاً من حيث مدى العمل ونطاقه بين الأخلاق والسياسة اذ لا شك أن الأخلاق أوسع وأرحب من مدى القانون ونطاقه، فالقانون لا يحكم الا علاقات الأفراد من حيث أنهم يعيشون في جماعة، وإذا كان من الممكن أن تستمد قواعد القانون في هذا الصدد من الأخلاق، فإنما تستهدف الأخلاق التحكم فيما ينشأ بين الأفراد من علاقات، فقد تنشأ واجبات ومجالات، ومساعدات، وإحسان... الخ، تزيد على ما يمكن أن ينشئه القانون من واجبات يؤيدها بسلطانه.

وفضلاً عن ذلك فإن الأخلاق تشمل ما يسمى عادة (بالخلق الفردي) كواجبات الشخص نحو نفسه فلا ينبغي له أن يقتل نفسه (الانتحار) أو أن تقتل المرأة الحامل نفسها أو تسقط حملها، فالإنسان مُلزم بالمحافظة على حياته لأنه شخص، وقل مثل ذلك فيما يسمى الانتحار الجزئي كأن يبتر عضواً من أعضائه ليبيعه لشخص آخر، وكذلك الوقوع في دنس الشهوة...الخ[1]، والشيء نفسه يقال عن واجبات المؤمنين نحو ربهم، وهذه تلك لا يعنى بها لقانون الا في حدود ما يكون لها من تأثير في علاقات الناس بعضهم ببعض[2].

كذلك تختلف الأخلاق عن السياسة من حيث (الجزاء) في كل منهما عند المخالفة، فلما كانت القوانين التي يضعها التنظيم السياسي تقتصر على المسلك الخارجي للأفراد جاز استخدام (القهر) كجزاء لكل من خالف هذا القانون.

أما القانون الأخلاقي الذي يناشد الجانب الداخلي في الإنسان فإنه لا يستطيع أن يلجأ الى الجزاء المادي وهو (القهر)، لأن الجزاء في ميدان الأخلاق قاصر على وخز الضمير وتأنيبه، وازدراء الناس للمخالف واستخفافهم به ونفورهم منه، ويتضح من ذلك أن الجزاء هنا معنوي أو أدبي.

والواقع أن هذا الاختلاف يرجع الى طبيعة العمل القانوني وتميزه عن سلوك العمل الأخلاقي فالعمل القانوني يعتمد أساساً على موافقة سلوك الشخص الخارجي للقاعدة القانونية خوفاً من تلك القاعدة، الأمر الذي يترتب عليه أن لا يؤثر في الطابع القانوني للعمل إمكان الحصول على هذه الموافقة عن طريق القوة،

---

[1]- د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات بالكويت، عام 1979، ص184-187.

[2]- د. عبد الحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية وفقاً للقانون الكويتي، الجزء الأول، ص161.

أما العمل الأخلاقي فيعتمد على اتفاق سلوك الشخص للقاعدة، ولذا فأنه لا يجوز الحصول على هذا العمل عن طريق القوة، إذ أن استعمال القوة للحصول على الموافق سيجعل هذه الموافقة خارجية مبعثها الخوف وليست داخلية مبعثها الحب، ومن ثم فأن يكون العمل في هذه الحالة عملا مصدره الأخلاق، وبعبارة أخرى يمكن القول إن القهر يتفق مع القاعدة لأن هذه القاعدة آتية في الواقع من الخارج، أو من جانب الدولة، ولهذا كان الجزاء متعلقاً بالدولة، والقانون كما يقول "كانط" لا يجيز أن يكون الشخص خصماً وحكماً في وقت واحد، بخلاف القاعدة الأخلاقية فأنها تأتي من الداخل (صوت الضمير، أو الشعور بالواجب)، ولذا فأن الأساس فيها أن يكون الشخص هو قاضي نفسه الأول، ومن هنا كان المعيار المميز لكل من القوانين السياسية والقوانين الأخلاقية هو إمكان استعمال القهر في الحالة الأولى وعدم إمكانه في الحالة الثانية، اذ ليس للأخلاق من جزاء سوى تأنيب الضمير أو سخط المجتمع على المخالف.

الغاية من الأخلاق:

تختلف الأخلاق عن السياسة أيضاً من حيث (الغاية) التي تستهدفها كل منها، فلا شك أن الأخلاق تستهدف مباشرة (غاية فردية) هي تحقيق الكمال الشخصي المطلق للإنسان، وهي لذلك تنظيم سلوك الشخص نحو نفسه، وسلوكه نحو غيره من الأشخاص، تنظيماً يغرس في النفوس حب الخير وبغض الشر، ويوقظ ضمير الفرد حين يقوم بأي عمل[1].

ولذلك كانت الأخلاق أكثر من السياسة-أو القانون عموماً- تطلعاً وشدة فهي تحكم حتى الأفكار الداخلية، ولا يطبق احترامها احتراماً كاملاً إلا عدد من الناس غير كبير، أما القانون السياسي فهو يستهدف مباشرة غاية جماعية هي أن ينفع الناس ومصالحهم، وأن يكفل النظام والأمن داخل الجماعة، وهو لا يستهدف

[1]- د. ابراهيم أبو الليل، د. محمد الألفي: المدخل الى نظرية القانون ونظريته الحق، ص18.

الكمال بما يضعه من قواعد لمجموعة الأفراد، وانما ينبغي فقد تحقيق التوازن بين الأفراد في علاقاتهم بعضهم ببعض، فليس من شأن القانون الدعوة الى الأخلاق وإنما يقتصر على وضع نظام اجتماعي يهيئ للقيم الاجتماعية أن تزدهر، فهو يمنع الخلق السيء أن يشيع بين الناس فيصير وباء (اجتماعياً) وتلك هي قصارى مهمته الأخلاقية، أما الكمال الخلقي فيتبقى من عمل الضمير الشخصي، فالقانون مثلاً من شأنه أن يمنع تعاطي المخدرات أن يصير وباء اجتماعياً، ولذا جاز له تحريمها، ولكن ليس من شأنه أن يجبر الناس على الزهد أو الصوم، أو القناعة في المأكل، والملبس، أو اقامة الشعائر الدينية أو يأمر بأطلاق اللحى أو حلقها، أو بإطالة أثواب النساء أو تقصيرها ....الخ، فتلك كلها أمور لا بد أن تنبع من داخل الفرد، ولو أنها فرضت عليه من الخارج لأصبحت مجرد (شكليات) تمارس بغير عمق، وبغير معنى!.

الأخلاق تنظم سلوك الفرد:

سبق أن رأينا أن الأخلاق تنظم سلوك الفرد بينما تنظم السياسة سلوك الجماعة، ولما كانت السياسة تنظم سلوك الجماعة، فلابد أن يكون فيها اختلاف في آراء الجماعة، لابد أن تكون هناك كثيرة من الآراء: بحيث يكون هناك (رأي ورأي مضاد)، وهو ما نسميه بالمعارضة السياسية، وأما الأخلاق فليس فيها سوى رأي واحد اذ يختفي تعدد الآراء فليس هناك نسبية في الأخلاق ليس هناك مَنْ يقول أن الصدق رذيلة، أو أن السرقة فضيلة...الخ، لهذا فان الحكم السياسي المعارض أو المضاد تعبير عن موقف (لا أخلاقي) أو هو نفسه رذيلة، او عيب كما وصف عندنا في فترة من الفترات، إن الموقف هنا مماثل تماماً للموقف الديني فالحكم بواسطة مفاهيم دينية يعني أن توصف المعارضة (بالكفر) و (الزندقة) أو أنها مجموعة من (الخوارج) ومن ناحية أخرى فان الانطلاق في حكم الدولة من مفاهيم أخلاقية أو مفاهيم دينية- يؤدي في الحال الى الحكم الاستبدادي، والغاء القانون تماماً، لأن المسألة هنا هي أن الحكم يعتمد على أخلاق الحاكم فحسب،

وعلى المحكومين أن (يثقوا) في عدله ونزاهته، وفضله وأمانته...الخ، ونحن في هذه الحالة ننطلق من فكر (مثالي)، محاولين بناء الواقع على غرار هذه الصورة المثالية ضاربين صفحاً عن الواقع القائم بالفعل، والذي نعد نحن أنفسنا أجزاء منه، فما نشاهده أحياناً من التفكير في القيام (بثورة) لتحقيق مفاهيم دينية أو أخلاقية معينة ينتهي الى نسف الواقع تماماً والعمل على بناء دولة (مثالية) جديدة، كما لو كان أمامنا (صفحة بيضاء) نخط فيها ما نشاء من تصورات أخلاقية أو دينية نريد تحقيقها، وهذا يعني تدمير الواقع القائم.

وإصلاح الواقع لا يمكن أن يتم الا عن طريق البدء مما هو قائم فعلاً، وهذا يعني ضرورة التسليم بحقيقة أخرى بالغة الأهمية وهي أن الواقع تم بناؤه عبر سنوات طويلة من تاريخ متصل، وهو يستحيل نفيه أو هدمه أو التغاضي عنه أو حذفه بجرة قلم وجعله صفحة بيضاء ولنبدأ من جديد في بناء دولة مثالية- ذلك أمر لا هو ممكن ولا هو مطلوب، وإنما الممكن والمطلوب هو (إصلاح) ما في البناء القائم من أخطاء ومثالب- وما لم نضع هذه الحقيقة في أذهاننا فسوف نقع في ظلم أشد سوءاً من الظلم الذي كنا نعاني منه.

جوهر السياسة والنفع والمصلحة:

جوهر النظام السياسي النفع والمصلحة، ومن ثم ظهور طابع التبادلية، أما النظام الأخلاقي فأساسه تأدية الواجب لذاته دون النظر الى ما يترتب عليه من نتائج، الأولى ثنائية الطابع والثانية أحادية تسير في خط واحد، ومن هنا كان قيام نظام الحكم على أسس أخلاقية يعني أن المواطن ليست له حقوق، وانما ما يناله ليس سوى (هبات) أو مكرمة (أو منة) أو واجبات تفرضها أخلاقيات الحاكم فحسب...!.

ولكي نزيد الأمر وضوحاً خذ مثلاً مواقف أخلاقية مثل الإحسان الى الفقير أو مساعدة المحتاج أو غوث الملهوف، أو الكرم والشهامة والشجاعة...الخ، نجد أنها

كلـها مسـائل تفرضـها الأخـلاق، لكـن لا يترتـب عليهـا (حقـوق) للفقـراء أو المحتاجين...الخ، فليس لأي منهم أن يسألك لماذا لم تحسن اليوم هذا حقي؟ لم لا تساعدني كما ساعدتني بالأمس؟ اللهم الا إذا لجأ الى ضميرك وناشد أخلاقك! ان المسألة (أخلاق) يعني واجب- ولقد كانت تلك هي الحال في العصور القديمة، لا يجرؤ المواطن أن يطالب (فرعون) بحقه في الملكية أو الحرية التي كان الشعب فيها يعتقد أنه لم يولد الا ليجر عربة الامبراطور، فذلك هو قدره المحتوم! إذا كان الامبراطور يتحدث الى الشعب بجلالة ورقة وعطف أبوي- فتلك هي أخلاقياته لكن لا يترتب عليها أي حق للمواطنين.

مصدر الأخلاق والسياسة:

يختلف القانون الأخلاقي عن القانون السياسي أيضاً من زاوية هامة هي (مصدر) كل منهما، فالقانون الأخلاقي يستمد وجوده من الأفكار المستقرة في شعور الأفراد وضمير الجماعة، سواء أكان مصدرها الاعتقاد الديني، أم كان مصدرها مناهج الفلاسفة ومقاييسهم لضبط سلوك البشر، ولهذا نجد القاعدة الأخلاقية لا تتسم بالوضوح والتحديد، نتيجة لاختلاف الجوانب الداخلية للأفراد والشعور العام للجماعة، أما القاعدة القانونية فهي واضحة المعالم محددة الأبعاد لأن مصدرها المباشر السلطة التشريعية في المجتمع التي تصدر تشريعاً دقيقاً محكماً.

من أجل ذلك نرى القانون يختار من بين القواعد الأخلاقية ما يمكن ضبطه، ويسهل اثباته، فيكفل له قدراً من الالتزام يتناسب مع الوسائل المتاحة له، فمساعدة المحتاجين من الأقارب أو غيرهم واجب أخلاقي، ولكن القانون يختار درجة معينة من القرابة يرى أن قوتها توجب قاعدة ملزمة فيجبر الشخص على الإنفاق على أصوله أو فروعه تاركاً لقواعد الخلاق تنظيم الإنفاق على ماعدا هذه الطبقة من الأقارب، وقواعد الأخلاق تمنع الشخص من الكذب بوجه عام ولكن القانون لا يعاقب الا على بعض صور الكذب التي يسهل تحديدها واثباتها لما تمثله

مـن خطـورة علـى المجتمـع واعتـداء علـى الحقـوق مثـل شـهادة الـزور أو تزويـر المستندات أو الادلاء ببيانات كاذبة[1] .

[1]- د . ابراهيم أبو الليل، د . محمد الألفي: المدخل الى نظرية القانون ونظريته الحق، ص 17-18.

السياسة استمرار للأمن والنظام

هناك جوانب اختلاف أخرى بين القانون السياسي الذي وضع للمحافظة على استمرار الأمن والنظام في المجتمع، وبين مبادئ الأخلاق، فإذا كانت قواعد الأخلاق توجب عقاب المجرم مهما طال الزمن على ارتكابه جريمته، فالقانون يحمي هذا المجرم من القصاص إذا مضت مدة معينة على جريمته ولم يقدم الى المحاكمة، وإذا كانت الأخلاق توجب على المدين أن يسدد دينه ولا يستحل مال غيره، إلا أن القانون يشترط كتابة الدين إذا بلغ حداً معلوماً، وإذا لم يكن لدى الدائن سند يثبت الدين لجهله بهذه القاعدة أو لثقته بمدينه أو فقد سند الدين، فإن دعواه لا تسمع، ويضيع حقة الشخصي حماية لاستقرار التعامل في المجتمع.

اتصال الأخلاق والسياسة:

على أن ذلك لا يعني أن القانون والأخلاق منفصلان، بحيث يعيش كل منهما بمعزل عن الآخر، دون أن توجد بينهما صلات، بل الصحيح أن بينهما صلات وثيقة مردها الى أنهما نشأا من مصدر واحد هو العيش في الجماعة، ثم يجب ألا ننسى أن القانون، مهما كان الفرق بينه وبين الأخلاق، يشمل، وفقاً للتطور التاريخي، على قدر من القواعد الأخلاقية- مهما كان ضئيلاً، أضفت عليه الدولة وسائل القهر الخارجي، وحولته بذلك من مجرد قواعد أخلاقية الى قواعد قانونية، ويزداد تأثر القانون الأخلاقي كلما تقدمت المدنية.

من هذا القبيل أن من الواجبات ما كانت في أول أمرها ذات طابع أخلاقي، ثم صارت ذات طابع قانوني، كواجب رب العمل في تأمين العمال من حوادث العمل وأمراض المهنة، فلقد تحول من واجب أخلاقي الى حق يفرضه ومظاهر تأثر القانون بالأخلاق واضحة في شتى نواحي القانون: فهي تبدو في علاقات الأسرة من حيث نظام الزواج، وواجبات الزوجين كل منهما قبل الآخر، وواجب الانفاق على الأقارب، وتبدو كذلك في القانون الجنائي في عقاب من يرتكب أعمالا مخلة بالحياء أو الآداب العامة، وكذلك تتغلغل الأخلاق في العلاقات المالية الى حد بعيد، ويبدو ذلك بوجه خاص في وجوب حسن النية وفي العناية والأمانة في تنفيذ الالتزامات وفي استبعاد أعمال العنف والأعمال الخفية في وضع اليد، وفي إبطال العقود المخالفة للآداب، وفي إمكان إبطال العقود للخلط أو التدليس أو للإكراه أو الاستغلال، وفي عدم جواز استرداد المدين ما أداه باختياره تنفيذاً لواجبات أخلاقية أو اجتماعية (وهي ما تسمى بالالتزامات الطبيعية) وفي تحريم إساءة استعمال الحق وفي الأخذ بناصر المدين الذي أصبح تنفيذه لالتزاماته بسبب تغير الظروف، مرهقاً له بحيث يهدده بخسارة فادحة، الى غير ذلك من المبادئ الأخلاقية التي رفعها القانون الوضعي الى مصاف القواعد القانونية[1].

[1]- راجع في ذلك كله الدكتور عبد الحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية وفقاً للقانون الكويتي، المجلد الأول، ص 164-165.

تشّبع القانون بالأفكار الأخلاقية

غير أن تشبع القانون بالأفكار الأخلاقية لا يمنع من تعارض القانون والأخلاق في بعض الحالات، من ذلك أنه قد يوجد عمل سليم من الناحية القانونية يكون مع ذلك منافياً لمتطلبات الأخلاق، كما في تملك شخص بوضع اليد عقاراً مملوكاً للغير.

ثم أن مجرد الكذب الذي تحرمه الأخلاق لا يعد سبباً في ابطال العقود إذا لم يكن مقترناً بأعمال احتيالية، (فليس كل ما هو مشروع قانوناً يكون متفقاً مع ما توجبه الأخلاق).

وإذا كان من الصواب أن نقول أنه ينبغي ألا يتعارض القانون مع الأخلاق، فأنه لا يجوز أن يفهم من ذلك أن القانون الذي لا يتطابق مع الأخلاق لا يعد قانوناً، فضرورة مطابقة القانون للأخلاق ليست ضرورة قانونية بل ضرورة أخلاقية، واختلاف القانون عن الأخلاق لا يجرد القاعدة الوصفية من صفتها القانونية، وهذا يدل على أن القانون والأخلاق ليسا شيئاً واحداً وأنهما، وان كانا يتداخلان في علاقات كثيرة فلا يزال كل منهما محتفظاً بذاتيته الخاصة، وقد يتفق مجال الأخلاق مع مجال القانون في شيء واحد فتكون القاعدة القانونية هي في الوقت نفسه قاعدة أخلاقية، وذلك حين يكون المسلك الذي يعتبر منافياً للأخلاق يعد في الوقت ذاته منافياً للقانون كما في السرقة والقتل...الخ.

إلا أن القانون لا يفعل ذلك دائماً لرغبة عنده في النزول الى مقتضى الأخلاق، ولكن يفعله لبواعث ومقتضيات طبيعة أخرى، لكي يتلافى أضراراً ومخاطر واضطرابات اجتماعية...الخ، وبهذا يكون التوافق بين الأخلاق والقانون في هذه الحالات من قبيل مجرد المصادفة ومقصوراً على أغراض معينة.

لا تصير الأخلاق في مرتبة القانون وان التقيا في بعض الأحيان، بل يظل كل منهما محتفظاً بذاتيته، ومع ذلك تظل الأخلاق هي المهذب للشعور السياسي عند الجماعة، بل تظل العامل الأساسي في تكوين القانون الوضعي عن طريق تهذيب ضمائر الأفراد الذين لا يألون جهداً في استحياء ضمائرهم حين يوكل إليهم عمل القوانين أو تطبيقها، وتبذل الجماعة المتمدينة جهدها في أن تزيد نصيب القانون من الأخلاق، والأمثل أن ندعو أفراد عصرنا أن يحققوا بطريق القانون آمال العدل الطبيعي[1].

هذا وسننهي هذا البحث بأن نعرض لانفعال النظام العام بالمثل الأعلى الخلقي.

انفعال النظام العام بالمثل الأعلى الخلقي:

النظام العام لا ينفعل فحسب بالنظام الاجتماعي أو الاقتصادي، وإنما هو ينفعل كذلك بالمثل الأعلى الخلقي الذي يحتويه الخير المشترك، إذ أن (النظام العام) معنى أوسع بكثير من أن تحتويه نصوص قانونية، ولقد وسعه البعض الى غير حد بحيث يقال انه التعبير عن (الحضارة أو عن المثل الأعلى) في الجماعة، حيث ذهب claps lienhart الى أن النظام العام هو قانون الحياة الذي يفرض على الأمم متجها بها نحو حد أقصى من الحياة المواجهة تبعاً لمزاج كل أمة ووفقاً لظروفها ويؤيد "هنري برنار" هذا النظر مؤكداً ارتباط فكرة النظام العام بالحضارة الخاصة لكل شعب، إذ الحيوية التي يتميز بها النظام العام مردها أنه لا يقصد الى كفالة الحياة المادية للشعب فحسب، وإنما يقصد كفالة حياته الأدبية، ذلك أن أشد المخاطر التي تتهدد شعباً ما ليست هي مخاطر الفاقة المادية أو الاقليمية أو

[1]- د. عبد الحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية وفقاً للقانون الكويتي، ص166-167.

الاقتصادية، وإنما هي أوجه المساس بأعماق حضارته التي تكون في النهاية غناه الوحيد وأساس الوحدة بين أفراده، ولهذا السبب يرى "برنار " في النظام العام قانون الحياة المفروض على كل المجتمعات، معبراً عنه في شكل غريزة للبقاء والنمو، متجهاً به الى تحقيق التوازن المنسجم بين الاتجاهات العميقة فيه فردية واجتماعية، على هذا النحو يتطابق النظام العام «في مستوى أعلى من مستوى القانون المكتوب» مع معدل ثابت للحياة الاجتماعية يعبر عن قانون هذه الحياة اذ يعبر عن حضارتها، فهو كالقانون جهاز الحضارة ذاتها التي تفلس حسبما يقول charlier إذ هي صرمت (اقتطعت) من قانون ملائم[1].

غير ان "برنار" كان في مواضع أخرى من رسالته أكثر تحديداً وواقعية في تعريفه لفكرة (النظام العام) بأنها الأداة القانونية التي تسمح بتوجيه الأنشطة بما يطابق الغايات الاجتماعية ويحمي المثل الأعلى المشترك، فهي اذن الانعكاس القانوني لمثل أعلى تسلم به الجماعة فعلاً، وهي التي تعبر عن متطلبات ضمائر المواطنين وكذلك الضمير الجماعي، فثَم مثل أعلى تصنعه مجريات الأمور والمعتقدات والأعراف، ويتقبله جميع المواطنين الذين يعيشون في عصر معين في دولة ما تخضع لنظام سياسي معين، غير أنه لما كان الضمير الفردي هو في العادة مجال هذا المثل الأعلى، فإن هذا الأخير لا يظهر في الحياة القانونية الا بصفة عارضة حيث تمسه مراكز خاصة فتبرزه، وفي عبارة أخرى فالمثل الأعلى الجماعي لشعب لا يبرز الى الوجود إلا حيث يتخطى عتبة الحياة القانونية فيغدو بذلك النظام العام...

[1]- رسالة هنري برنار، ص 379.

ويمكن استخلاص هذا النظام العام من عديد المظاهر المتنوعة للمثل الأعلى المشترك متمثلة في التطبيقات القضائية المتعددة والمتنوعة لنفس الحقيقة النفسية والاجتماعية[1].

ومع تسلمينا بأن (النظام العام) أوسع من نصوص القانون وأنه ينفعل حتماً بما في الخير المشترك من مثل وقيم إلا أننا لا نسلم بأنه يعبر عن الحضارة أو عن المثل الأعلى الجماعي[2]:

- ففكرة الحضارة فكرة فلسفية أو معنوية محضة، وهي من الاتساع بحيث تطوي معاني وعناصر بعيدة كل البعد عن القانون ومعانيه وأغراضه المحددة، وإذا جاز أن يعبر النظام العام عن بعض الجوانب القانونية لحضارة شعب ما، إلا أنه قاصر عن أن يعبر عن حضارة الشعب كلها في كل جوانبها.

- وفكرة المثل الأعلى الاجتماعي وإن كانت أكثر تحديداً وأقل مدى من فكرة الحضارة، إلا أنها مع ذلك تتجاوز كثيراً من النظام العام، فهذا النظام «كفكرة قانونية» لا يمثل تطلعات أو آمالاً في المستقبل، وإنما هو التعبير عن بعض الحقائق الراسخة في المجتمع، والتي تقف سلطة الدولة من ورائها، ومن الطبيعي أن يكون هناك قدر مشترك بين الحقائق التي يمثلها النظام العام وبين آمال الشعب وأيديولوجيته، ولكن من التجاوز البعيد أن

---

[1]- رسالة هنري برنار، ص 358، وانظر د. محمد عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، جامعة القاهرة، كلية الحقوق، الدراسات العليا، 1970، ص 132.

[2]- د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 133.

يقال إن هناك تطابقاً بين الأمرين، لأن أقصى ما يمكن تقريره هو أن النظام العام يحتضن قدراً بسيطاً من المثل الأعلى الجماعي، وهو لا يمكن أن يحتويه كله لسبب بسيط هو أن الآمال الشعبية قد تتعارض مع آمال الحاكمين «متمثلة في النظام العام» التي تتهيأ لها وحدها حماية الدولة..

وكذلك فإن (النظام العام) لا يتطابق مع أيديولوجية الشعب الا حيث تفرض هذه الأيديولوجية بالقوة، أما في النظام الديمقراطي تتعدد فيه الأيديولوجيات فإن النظام العام يمثل فحسب الخط الرسمي والمشترك بين هذه الأيديولوجيات، مثال ذلك أن النظام العام العلماني في فرنسا قاطع ومحدد في اتجاهه الذي يفصل بين الدين والدولة، وهو مع ذلك لا يمكن أن يكون معبراً عن الأيديولوجيا المختلفة التي تعتنقها قطاعات مختلفة من الشعب: فقد يتفق عادة العلمانيون مع الماركسيون في اتجاه واحد (دون سائر الاتجاهات) هو الفصل بين الدين والدولة، والفريقان يختلفان بالتأكيد عن القطاع الديموقراطي المتدين في الشعب الفرنسي الذي يعبر عنه "برنار" بقوله إن فكرة النظام العام تعني الدفاع عن الحضارة التي تبنى عليها ثرواتنا الخلقية والروحية: هذا الميراث الاغريقي المغلف بالمسيحية، وإن كل قيمة لحضارتنا تتوقف على الأولوية التي تعطيها لقيم الحرية والعدالة، وإلا فأي معنى للنظام القانوني غير ما يسميه Debbez فلسفة في حالة حركة unephilosophie en action أي مجموعة من المبادئ نحاول أن ننقلها الى الحقيقة))؟.

ولكل ما تقدم فإننا نؤيد بوردو فيما ذهب اليه من أن النظام العام هو المعبر عن روح النظام القانوني القائم في لحظة معينة أو هو مجموع المبادئ القانونية التي

تعرف مجتمعاً معيناً، أو هو مجموع الخصائص المميزة لفكرة القانون في جماعة معينة، وهذه الخصائص لا تعني تأثر فكرة النظام العام بكافة العوامل لا الاجتماعية والسياسية وحدها وإنما الأخلاقية كذلك، وهو ما يطرح على بساط البحث مشكلة النظام العام الخلقي.

النظام العام الخلقي أو الأدبي[1]

أوضحنا أن اعتبارات الأمن العام وثيقة الصلة بالسلطة العامة، وكذلك فإن اعتبارات النظام العام الاقتصادي وإن حققت خيراً عاماً فإنها تدور حتماً في فلك السلطة العامة، اذ لا يتصور أن تقوم هذه السلطة دون دعائم اقتصادية هي التي يستهدف حمايتها النظام العام الاقتصادي، وليس الأمر كذلك بالنسبة للنظام العام الخلقي أو الأدبي، فهو أقرب صلة بالخير العام منه بالسلطة العامة، وإذا كانت (الآداب العامة) تقف في القانون الخاص جنباً الى جنب مع فكرة (النظام العام) فإن الأمر كان محل جدل كبير في القانون العام، وهذا أمر طبيعي، لأن إبطال الاتفاقات المخالفة للآداب العامة[2]، أمر يجري به حكم القضاء في نطاق الالتزامات، في حين أن التسليم بنظام عام خلقي يعني التسليم بقيام سلطة ضبط إدارية في مجال الحريات، وهو خطر يلزم الاحتياط له ودفعه، ويستند أصحاب هذا النظر الى سببين رئيسيين:

1- أوضح "جورج ريبير" الدور البارز للقاعدة الخلقية في نطاق قانون الالتزامات من ذلك «فضلاً عن إبطال الاتفاقات المخالفة للآداب العامة» تطبيق نظرية

---

[1]- د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 134.

[2] -Georges Ripert: Les Forces Créatrices du Droit, Paris,1959, P153-154.

السبب، ومراعاة حسن نية الطرفين في إبرام العقود وتنفيذها، والقمع المدني للغش الذي يرتكب ضد الدائنين أو ضد القانون، والمسؤولية المقررة عن ممارسة الحقوق بالتعسف في استعمالها، والالتزام بإصلاح الضرر الواقع، وبرد ما أثرى به الشخص دون وجه حق، ورفض المطالب غير الخلقية، ومراعاة تنفيذ الواجب الأدبي بالاعتراف بالالتزام الطبيعي، وهكذا تغمر القانون المدني «في فرنسا وفي عديد من الدول الأخرى» الأخلاقية التقليدية التي توجب أن يوضع في الاعتبار، حسن النية أو سوؤها، والغش، أو التعسف، والغاية غير الخلقية والنتيجة غير العادلة، كما يوضح "ريبير" دور القاعدة الخلقية في قانون العقوبات حيث يعاقب على الشروع والانحراف والغش وانتهاك الالتزامات، والاعتداء على حقوق الآخرين وحديثاً رفض مساعدة الأشخاص الذين في خطر، فضلاً عن أن المشرع يضع في اعتباره أخلاقية الجاني.

السبب الأول: وجوب تأكيد الفصل المطلق بين ما هو خلقي وفاضل، وبين ما هو قانوني ومشروع، ولقد نبه الفقه إلى ما يترتب على إزالة الحدود بين الفضيلة والمشروعية من مخاطر أهمها عدم إمكان تعريف مضمون الواجبات الخلقية تحديداً دقيقاً، في حين أنه يجب أن يبين كل نص قانوني بدقة الالتزامات التي يجب أداؤها، كما وأن تطبيق القاعدة الخلقية يفترض تقديراً للنية من شأنه التعديل في مدى الالتزام بما يتفق مع الاعتبارات الشخصية، وهو أمر عسير التطبيق، فضلاً عن أن تطبيق قاعدة خلقية ما قد يؤدي إلى إخلال خطير يكون أفدح و أجسم من الظلم الذي ينتج عن انتهاك واجب خلقي. غير أنه بجانب هذه الاعتبارات القانونية والعملية، فان ثمت دوافع أعمق لدى دعاة العلمانية، أهمها وجوب تجريد القانون من كافة روافده الدينية وأهم هذه الروافد«بدون شك» هي المبادئ الخلقية، فكل دين يفرض أخلاقياته، ولقد لونت الأخلاقية المسيحية القانون الروماني، ثم أعطت أوروبا وفيما بعد أمريكا قواعد أدمجت في القانون

المدني، ومن هنا تأتي أبوة النظم التي تنتمي إلى الدين نفسه، فالتيار الذي يجرف أوروبا كلها هو التيار العلماني، حتى لقد جعل منه دستور فرنسا سنة 1946 مبدأ تضمنته المادة الأولى بنصها على أن ((فرنسا جمهورية لا تقبل الانقسام، وهي علمانية وديموقراطية واجتماعية...)).

وإذا كانت العلمانية تعني في المقام الأول أن لا تكون للقواعد الدينية أية قيمة مدنية أو قانونية وأن لا تتدخل قوة الدولة لكفالة احترامها، فان هذه العلمانية قد تحققت في القانون[1]، ومع ذلك فان ما يطالب به هو أن خطيئتها الأصلية (ويعنون بذلك أصلها الديني)، لأن القانون الحديث لا يريد أن يدين بشيء ما للفكرة الدينية، وهو لذلك يجب أن يستأصل كل تأثير للدين في خلق القانون، وسد المنافذ التي يتسلل منها، وباسم (مناهضة سلطة الاكليروس) تشن حرب لا هوادة فيها على الفكرة الخلقية كما نقلها الدين الى القانون[2]، وهذا هو أحد الأسباب الحقيقية التي أدت إلى صور المقاومة المختلفة لفكرة النظام العام الخلقي، حتى إذا تكسرت كلها، كان لا مفر من الإصرار على نظام خلقي علماني...

أما **السبب الثاني**: لمقاومة فكرة النظام العام الخلقي، فهو الخوف من صيرورة هذا النظام موئلاً لطغيان شديد، تحل فيه الدولة سلطتها محل سلطة الدين،

---

[1]- ولقد كتب جورج سيل يقول: ((إن الأمر تطلب مضي قرون طويلة لإضفاء الصبغة العلمانية على القانون، ولم تتحقق هذه العلمانية بعد في دول معينة، أما في فرنسا فقد انتصر مبدأ العلمانية وهو يعني أنه لا يجوز أن تخصص القاعدة القانونية إلا الغايات سياسية واجتماعية، وأن تعتبر المعتقدات الدينية غير مؤثرة في بلوغ الغايات الاجتماعية للإنسان)) راجع د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 136.

[2]- جاك روبير: مدخل الى علم السياسة، ص134-136، 146-150.

وتقيم بقوة القانون أخلاقيتها الخاصة التي تكون سنداً للاستبداد بضمائر الناس!.

وقد يكون واضحاً مما قدمناه أن الاعتراض الجوهري على الخلط بين الأخلاق والقانون، يرتكز أساساً على الخشية من قيام سلطة تتغول على حرية العقيدة بالتغلغل في أغوار الضمائر والنفوس، فدولة الأخلاق الفاضلة (التي يتصور البعض انبساط سلطانها على كافة التصرفات الشخصية) دولة مستبدة ولو اتسمت باسم الدين، ولا تقل عن ذلك استبداداً الدولة العلمانية التي تدعي التحرر من خطيئة الأخلاق الدينية لكي تقيم عوضاً عنها أخلاقية للدولة تفرض فضائل شخصية تدعي سلطة رقابتها والتحرر من توافهها، وإذا كان من الضروري التزام أخلاقيات معينة في المعاملات بين الأفراد، وفي علاقات الحكام بالمحكومين، فإنه يجب أن تبقى هذه الأخلاقية اجتماعية لا فردية، مفتوحة وليست مغلقة، قابلة لأن تظهر آثارها في الخارج لا أن يحاسب عليها في ضمائر الأفراد ومكنوناتهم.

ذلك أننا إذا سمحنا باستغراق الأخلاقية الفردية أو الفضيلة الشخصية لكافة العلاقات الاجتماعية، فإننا سنقيم نظاماً قانونياً للتحكم باسم خلق الدولة، لن يحاسب على المساس الحقيقي بمصالح الجماعة أو حتى بمصالح فردية محددة، وإنما سيحاسب على (نقص) في درجة الفضيلة، وعندئذٍ سوف ينتحل أشخاص «حكاماً كانوا أو غير حكام» لأنفسهم الحق في أن يحكموا على فضيلة رفاقهم، وأن يعلنوا مروق كل من لا يتطابق مسلكهم أو حتى تفكيرهم مع مسلك أو تفكير من ينصب نفسه قاضياً في ضمائر زملائه وخلقهم.

والحقيقة أنه مع وضوح أثر الأخلاق في القانون بل واعتباره مصدراً أساسياً من مصادر القانون، فإنه لابد مع ذلك من تأكيد الفصل بين ما هو خلقي وما هو شرعي، أي بين ما ينتمي إلى الفضيلة وما ينتمي إلى النظام القانوني، وجدير بالذكر أنه لم يتم الفصل بين القانون والأخلاق «في المذاهب القانونية» إلا في القرن الثامن عشر، فلقد وجد الفقهاء أنه مما يهدد الحرية بالخطر صدور قواعد تتجه فحسب إلى خطر أو عقاب التصرفات غير الخلقية، ولم يعد التمييز بين القواعد القانونية والقواعد الخلقية يبحث عنه في طبيعة الواجبات المفروضة وإنما في طبيعة القواعد ذاتها، فالقانون هو (مستودع تاريخي للآداب الاجتماعية) وهو لا يمثل سوى (حد أدنى أخلاقي) minimum ethical وإذا كان للأخلاق الاجتماعية نفس غاية القانون إلا أنها تختلف عنه: فالأخلاقية الاجتماعية- عندما تعلم الإنسان واجباته نحو رفاقه فإنها لا تفكر إلا في فضيلة من يتصرف والأثر الطيب لتصرفه على أرواح الآخرين، أما القانون فإنه عندما يضع القاعدة التي يجب على الجميع اتباعها فهو يفعل ذلك للمحافظة على النظام الاجتماعي محدداً قيمة التصرفات قبل إتمامها، ومعاقباً على انتهاك هذه القواعد، وهو إذا كان يحيل الواجبات الخلقية إلى التزامات قانونية فهذا التحويل يفترض أن انتهاك هذه الواجبات سيمس النظام القائم، ولهذا السبب لا يملك المشرع أن يعاقب على نقائص روح الفضيلة، وقد كتب[1] "أناتول فرانس" يقول: ((إن جنون الثورة يعود إلى أنها أرادت أن تقيم الفضيلة فوق الأرض: فلقد آمن "روبسبيير" بالفضيلة فسّود الرعب، واعتقد "مارا" في العدل فطالب برؤوس مائتي ألف فرنسي))!.

[1]- جاك روبير: مدخل الى علم السياسة، ص 171-172، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص138.

غير أن رأياً آخر لا يقنع بما يساق من حجج للتشكيك في قيام نظام عام خلقي أو للتحذير من خطورته، وأصحاب هذا الرأي متفاوتون في المدى الذي يبلغه الاعتراف بهذا النظام العام الخلقي وفي أساس هذا الاعتراف، فمنهم من يشير إلى أن فكرة النظام العام نفسها ليست فكرة قانونية بصفة مطلقة، وإنما تغمرها تيارات أخرى غير قانونية خلقية وأدبية، وأنه لذلك يجب اعتبار عدم الأخلاقية وجهاً من وجوه النظام العام أو كما قيل ((إن الآداب العامة جزء من النظام العام لا يمكن الفصل بينها وبينه بحاجز ما..)).

وذهب بعض المؤلفين مع "ريبير" الى أنه لا يجوز للقانون أن يسود النظام فحسب وإنما عليه أن يسود الفضيلة، ويرى "شارلييه" أن القانون ينتمي الى مقتضى خلقي يعتبره (غاية سامية)، وأقل من ذلك ما ذهب اليه بوردو من اعتبار النظام العام (الأداة المناسبة في كفالة فكرة القانون)، ولهذا السبب يرى النظام العام الخلقي انعكاساً للجو الاجتماعي في لحظة معينة[1]، وقريب من ذلك ما ذهب اليه "برنار " من أن تنظيمنا الاجتماعي «وبالتالي النظام العام الذي يحميه» لا يرتكز على قواعد قانونية وسياسية واقتصادية فحسب، وانما هو يرتكز كذلك على قواعد خلقية وان لم تدرج بطريقة رسمية في القوانين، ولكنها تطبع حضارتنا وتكون جزءاً من النظام العام الذي توصي به، فالنظام العام يعتمد على قواعد الأخلاق الى المدى الذي تكون فيه هذه القواعد مدمجة في القانون ومتقبلة من غالبية الضمائر[2].

---

[1]- رسالة هنري برنار، ص 31.

[2]- المرجع السابق، ص 257.

غير أن "برنار" يتساءل عما إذا كان يجب تقوية هذا التيار الخلقي، وهو يجيب عن بقوله: ((إنه من الضار أن تحيط السلطات المدنية الأخلاق «حتى لو كانت دينية» بالغيرة التي تثيرها كل سلطة، فمن المؤكد أنه يوجد اختلاف جوهري في موضوع الاهتمام، فالسلطة المدنية تنشغل -أو تهتم- بالنشاط الخارجي أكثر من اهتمامها بالكمال الداخلي، وهي أقل اهتماماً بالروح منها بالجسم، وبالرخاء المادي أكثر من الكمال الخلقي، ومع ذلك فإن الدفع عن الحضارة الذي يقتضيه النظام العام يفترض الالتجاء إلى المبادئ الخلقية وفي هذا العالم بدون روح، يجب أن يشعر النظام القانوني من جديد بارتباطه بالنظام الخلقي، ولكن على أي نحو يتم هذا الارتباط؟)).

عدم التطابق بين الأخلاق والقانون:

إن ما يجب تأكيده بداءة هو عدم التطابق بين الأخلاق والقانون، حقيقة أن الأخلاق تعد من أولى القوى الاجتماعية التي أوحت للقانون لأنها هي التي ترتبط بدرجة أعمق من غيرها بقلوب الناس، وتحقق بالتالي التناسق في العلاقات الاجتماعية، ولهذا فإن خير عون على اقامة النظام الاجتماعي هو الاستعانة بالقوى الخلقية دون ازالة الحد القائم بين الأخلاق والقانون، وبالتالي فان الأخلاق والنظام العام بوصفه قمة القواعد القانونية، اذ لا يزال الحاجز قائماً بين ما هو مشروع وبين ما هو خلقي، على أنه من الواضح أن فكرة النظام العام تقع على الحد الفاصل بين المجالين القانوني والخلقي ولهذا تنفذ الأخلاق «في جزء منها» الى القانون عن طريق مصفاة هي فكرة النظام العام التي تقرر ما هو مشروع من عناصر الخلق لكي تكون منه هذه الأخلاقية morality التي تهم النظام العام ويتبناها.

وهذه الأخلاقية تعبر عن الحد الأدنى من الأفكار الخلقية التي يتقبلها أوساط الناس في لحظة معينة وفي مجتمع معين، فهناك إذاً «رغم تشكك الفلاسفة» في أي وضع حضاري معين حد أدنى من الأفكار الخلقية المتقبلة لا تهاجم دون أن تثير فضيحة جسيمة، وعلى أساسها يمكن ممارسة العمل الاداري والعمل القضائي، وهذا الحد الأدنى الخلقي[1]، وهو في الوقت نفسه الحد الأدنى المشروع لأن القانون يحميه، هو بالضرورة متغير مع الزمن ومع الآداب، وبالتأكيد فالنظام العام لا يحتوي على كل الأخلاق فالأخلاق أوسع مدى بكثير، حيث تشمل «بجانب المبادئ الخلقية» جانباً من التقاليد والأعراف، والمبادئ الخلقية التي تحتضنها الآداب العامة تتصرف فحسب الى القواعد الخلقية المندمجة في النظام العام وهي لهذا السبب أخلاق مستخلصة من مجموع التشريع ومن الحاجات العامة لدولة ما في لحظة معينة[2]، وهي تتحدد بطباع الشعب ونظامه القانوني، فهي في فرنسا مثلاً زمنية وعلمانية moralité lique فهي ليست فلسفية ولا دينية، ويصفها شارلييه بأنها النواة المشتركة لجميع أقسام الضمير القانوني الفرنسي noyau commune toutes les parties de la conscience juridique française والحقيقة فالمبادئ الخلقية التي تضمها الآداب العامة لا تمثل أخلاق قطاع من قطاعات الأمة، وانما تمثل قواعد متفقاً عليها من الجميع، وهذا هو ما يعطي الآداب صفتها العامة.

---

[1]- د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 140.

[2]- رسالة هنري برنار، ص 35.

عدم تمييز النظام الخلقي

هذا هو مدى اختلاف وجهات النظر بين الفقهاء، ولقد كان لهذا الاختلاف صداه فيما إذا كان للنظام العام الخلقي كيانه المتميز عن النظام العام بمعناه التقليدي، أم أنه مندمج فيه غير مستقل عنه:

ففي وقت غير بعيد لم يكن ينظر الى الآداب العامة على أنها صورة متميزة للنظام العام، وإنما كانت تدمج في عنصر حسن النظام أو الهدوء العام tranquilité، وقد قال "تيتجين" معبراً عن الاتجاه السائد في الفقه[1].

إن حسن النظام «الهدوء المادي والآداب العامة» والأمن والصحة هي وحدها التي تكون عناصر النظام العام، فالضبط يعني بهذا كله وهو ليس الا هذا فحسب، أياً كانت الأزمنة والأماكن والمراكز الفعلية، ونتيجة لذلك لا يعد المساس بالآداب العامة موضوعاً لسلطة الضبط مالم يكن من شأنه أن يحدث اخلالاً مادياً، وهو ما يعني عدم قيام النظام العام الخلقي مستقلاً عن النظام العام المادي، وبالفعل

---

[1]–فلقد ذهب "هوريو" منذ وقت بعيد إلى أن النظام العام هو النظام العام المادي المحسوس الذي يناقض حالة الفوضى، وأنه يخرج تبعاً لذلك من نطاق الضبط الإداري، المحافظة على ما يسمى بالنظام الأدبي على نحو ما تعبر عنه الأفكار والمعتقدات والأحاسيس، ما لم يكن الإخلال بهذا النظام خطيراً بحيث يكون من شأنه تعكير النظام المادي وتهديده تهديداً مباشراً. وانظر مارسيل فالين: المطول في القانون الاداري، طبعة سنة 1950، ص 255، واندريه دي لوباديير: المطول في القانون الإداري، ص 545، وحديثاً أخذ "جان ريفيرو" بوجهة نظر "موريس هوريو " مؤكداً أنه في نظام ديموقراطي تخرج الأحاسيس السائدة في الأفكار والمعتقدات عن متناول الضبط، ما لم تخرج إلى الخارج في مظهر يخشى منه على النظام العام. والأمر كذلك بالنسبة للآداب العامة فإن انتهاكها لا يجوز أن يكون محلاً لتدبير ضبطي ما لم يتخذ مظهراً خارجياً يهدد النظام المادي، المطول، طبعة سنة 1960، ص 392، نبذة 473.

لم يكن القضاء يقر حماية الآداب كفاية للضبط إلا في حالات الضبط الخاص، ولقد عبر عن هذا المعنى بوضوح مفوض الدولة في احدى القضايا بقوله: ((...إنه يبدو لنا مستحيلاً السماح باعتبار مجرد المساس بالأخلاق العامة «أي الاضطراب في الضمائر» غاية في ذاته تبرر حظر عرض فيلم إذا لم يثبت أن أوجه إخلال مادية تتهدد بالوقوع، ذلك أن سلطة الضبط لن تستطيع منع الاخلال بالأمور الخلقية دون أن تمس بحرية الضمير، حيث ستتجه الى فرض نظام أدبي))[1] .

ولقد كان القضاء الفرنسي في مجموعة يعتنق هذا النظر على الرغم من صدور أحكام قليلة تعترف بسلطة الضبط في حالة المساس بالأخلاقية ومن قبيل ذلك ما قضت به محكمة النقض الجنائية من اقرار سلامة لائحة كانت تحظر على النساء ارتداء ملابس الرجال في الأماكن العامة[2]، كما قضى مجلس الدولة بشرعية قرار صادر بحظر مباريات الملاكمة بوصفها مناهضة للصحة الخلقية[3] وقضى كذلك بأن حماية رعاية المستعمرات من تعاطي المشروبات الروحية أمر يهم النظام العام بطريقة مباشرة (1941/12/5 قضية Derlo) ومع وجود هذه الأحكام التي يفهم منها الاعتراف بنظام عام خلقي، فقد رآها معظم الفقهاء «حسبما يقول مورو» أحكاماً منعزلة يجب أن تفسر في ضوء كل حالة لا على أنها توضيح لمبدأ عام، مع أن بعض الأحكام قد أثارت صراحة فكرة الاحتشام أو

---

[1]- رسالة:

Jean Castagne: Le Contrôle Juridictionnel de la Légalité des Actes de Police Administrative, Paris,1964, P33-34.

وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 142.

[2] - نقض 1941/7/17 قضية Devouard- داللوز النقدي، سنة 1942، ص512.

[3] -1924/11/7 قضية club sportif independent chalonnais المجموعة ص863،

اللياقة العامة[1]، la civilité publique أو حتى الصحة الخلقية l'hygiène morale، وهو ما قد يوحي بأن للآداب العامة كياناً مستقلاً عن النظام العام، الا أن الاتجاه الغالب في الأحكام كان ينظر الى الآداب العامة على أنها جزء مندمج في النظام العام لا يحمي الا بمناسبة حماية النظام العام.

ولم يكن القضاء الاداري يضع الأخلاق أو السلوك الشخصي la morale موضع الاعتبار وانما كان يضع في الاعتبار الأخلاقية الاجتماعية la moralité، وهو على أي حال لم يعلن في أي حكم من أحكامه تأييده لأخلاقية معينة une éthique déterminé، وانما هو يترك استخلاص النظام الأدبي للتقريب المضطرد الذي يجري بين أحكام فرعية، حيث لا يكشف كل حكم الا عن جزء صغير من الفكرة المتذبذبة.

ولهذا اتجهت معظم الأحكام (متأثرة بالنظرة الليبرالية) الى حصر الأخلاق في نطاق الضمير الداخلي for interieur فلا تؤثم الخروج إلا حيث تحدث أشد الاضطرابات جسامة وفي عبارة أخرى فالضبط لا يتدخل إلا حيث يهدد الإخلال الخلقي بأن ينطوي على إخلال مادي، ويكون ذلك حيث يبرز الإخلال الخلقي إلى الخارج، وحيث يتجاوز (عتبة الضمير sevil)، إذ يتهدد النظام العام عندئذ القيم الأخلاقية moralité (تختلف عن الأخلاق أو السلوك morale)، وأن الحماية تؤسس على اختفاء الاضطرابات لا على مجرد المساس بالأخلاق، فالقاضي يعتبر

[1]- حكم مجلس الدولة في 1930/5/30، قضية Beange المجموعة ص 582، والحكم خاص باستخدام ملابس البحر في الشواطئ، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 143.

الإدارة مخولة التدخل ضد ما يهز أو يصدم ce qui choque[1]، فالأخلاقية إذن ترتكز على نصوص وضعية لأن الأمر لا يتعلق بوضع جزاء للقانون الخلقي، وإنما قمع أوجه المساس بالأخلاق فقط إلى المدى الذي تكون فيه هذه الوجوه سبباً لإخلال اجتماعي، فيكون تدخل الإدارة مبرراً حيث يتعلق الأمر بفضيحة اجتماعية، فإذا كانت تقمع باسم النظام العام أوجه المساس بالقواعد الأخلاقية الأساسية التي يجب أن يكفل لها بهذا الوصف احترام كامل، فلأن هذه القواعد «وهي ذات جذور عميقة في الآداب وتكاد توافق عليها إجماع الضمائر» غدت عوامل للنظام والسلام، وفي عبارة أخرى فالقانون لا يعني بطهارة الأرواح من زاوية خلق ما أو تسويد الفضيلة وإنما هو يعني أولاً بتسويد النظام المادي..

وهذا هو السبب في أن النظام العام «في نطاق القضاء الوضعي» لم يكن يتدخل ما لم يكن المساس بالأخلاق أو الآداب العامة bonne moeurs منطوياً على درجة كافية من الجسامة والظاهرية extériorité فهذه الفضيحة تثير عدداً كبيراً من المواطنين وبهذا يتهدد الخطر النظام العام، وهذا يعني أن التزام مقتضى خلقي exigence de moralité لم يكن يستهدف تسويد الفضيلة أبداً وانما كان يريد فحسب تسويد النظام المادي[2].

---

[1]- وقد أخذ Teitgen بهذا النظر من قبل حيث قال: ((إن البوليس البلدي للمسرحيات لا يجوز له أن يحكم عليها من وجهة نظر الأخلاق، وإنما عليه فقط أن يبحث فيما إذا كان من شأنها «وفقاً لعقلية متوسطة من البيئة» أن تثير الفضيحة لدى العامة من المجتمعين de scandaliser le public de l'agglomération)).

[2]- رسالة برنار، ص31-33، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 144.

التطور التالي في القضاء الفرنسي يؤكد تمييز النظام الخلقي

غير أن القضاء الإداري الفرنسي قد تطور تطوراً واضحاً بعد ذلك، أوضحت عنه بعض الأحكام التي فسرها بعض الفقهاء على أنها تأكيد لنظام عام خلقي مستقل عن النظام العام التقليدي، فقد أقر مجلس الدولة في سلسلة من الأحكام سلطة الضبط العام في أن تحظر عرض أفلام سينمائية (من شأن عرضها إثارة اضطرابات جسيمة، أو أن تكون- بسبب صفتها غير الخلقية والظروف المحلية- ضارة بالنظام العام)، وهو ما يعني أن القضاء الحديث يؤكد فكرة أخرى للأخلاقية العامة لم تعد تتطابق مع اختفاء الفضائح وأوجه المساس بالهدوء[1].

فما ذهب إليه العديد من المعلقين من أن الحكم في قضية latetia يمثل صفة عارضة ووقتية متغيرة لم يعد صحيحاً. فالحكم نموذج- في الواقع لقضاء افتتحه

---

[1]- حكم مجلس الدولة في قضية Steles Filmes Lutetia، وفي 1960/1/14، والحكم في قضية Ste Les Filmes Marccan المجموعة ص731، مجلة القانون العام سنة 1961 ص 140 تعليق "مارسيل فالين"، حكم مجلة الدولة في 1963/11/6، قضية Ville du Mans et Ville Nantes داللوز 1963-533، تعليق A.Demichel، محاضرات "مورو"، ص 38-39.

مجلس وتأيّد في الأحكام التالية دون غموض، وهي تتحدث تارة عن مصلحة خلقية un intérêt de moralité [1]، وتتحدث تارة أخرى عن المصلحة العامة في الأخلاقية العامة l'interet général de la moralité publique[2]، وهكذا حسم اليوم نهائياً الخلاف في شأن قيام نظام عام (خلقي) مستقل عن النظام العام التقليدي، فيقرر مورو أن النظام العام التقليدي يغتني بمكون جديد هو الأخلاقية العامة[3]، كما يرى "كاستانييه" أنه لم يعد صحيحاً إدخال المساس بالأخلاقية العامة في نطاق النظام العام التقليدي، بحيث لا تتحرك سلطة الضبط إلا حيث يكون من شأن هذا المساس بالأخلاق العامة أن يحدث اضطرابات مادية، أو في عبارة أخرى أنه لا محل للنظام العام الخلقي «في نطاق الضبط» إلا حيث يربط رباطاً وثيقاً بالنظام العام المادي، يقول "كاستانييه": ((إن هذا الرأي لم يعد صحيحاً بعد صدور حكم مجلس الدولة الشهير في قضية films lutetia، ذلك أن المجلس يقر في قضائه أن النظام العام يمكن أن يكون مستقلاً عن أي تهديد بالاضطرابات المادية بسبب الصفة غير الخلقية للفيلم، وإنه كان يبدو أن الحكم يتطلب بجانب هذه الصفة غير الخلقية للفيلم وجود ظروف محلية)).

إلا أنه كما لاحظ المعلق "P.Weil" بحق أنه من الصعب أن يرى في هذه العبارة تحفظاً ما وإنما هي عبارة تقليدية جارية في مادة الضبط، اذ لا يتصور في دولة

---

[1]- حكم مجلس الدولة في 1936/5/15، قضية Belot داللوز سنة 1936.

[2]- حكم مجلس الدولة في 1946/16/11، قضية Dames Hubert et Crepelle، المجموعة ص 30، ومجلس الدولة 1960/9/30، قضية Jauffret مجلة القانون العام، 1961 ص 392، وهي خاصة بإغلاق أماكن الدعارة التي تمس بالأخلاقية العامة والتي تكون لذلك مولدة للاضطرابات ومخلة بالنظام العام، رسالة برنار، ص 31، ومحاضرات "مورو"، ص39.

[3]- محاضرات مورو، ص 39، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 145.

واحدة أن يعتبر أحد الأفلام غير خلقي في مدينة ويناهض للخلق في مدينة أخرى، وهذا يعني أن المساس الأخلاقي لا يحتويه العنصر التقليدي في السكينة، وإنما هو يعتبر مساساً مستقلاً بالنظام العام استناداً إلى أخلاقية عامة لم يضع مجلس الدولة «بداهة» حدودها، وهو أمر طبيعي، إذ أنه وفقاً لتقرير مفوض الدولة "Letourneur": ((يجب تجنب كل حل يقوم على مبدأ جامد، اذ أن الأمر مسألة درجة، وتقدير ظروف الزمان والمكان.. ففكرة النظام العام مبهمة، وعدم التحديد والصفة المتغيرة الملازمان لغاية النظام العام ناتجان عن تعدد المقتضيات التي يجب مواجهتها، فليس الضبط الاداري متعلقاً بحماية الدولة ضد المخاطر التي تهددها، وإنما هو مكلف كذلك بحماية الفرد من المخاطر التي تهدده التي لا يستطيع أن يتجنبها هو بنفسه، سواء كان مصدر هذه المخاطر الأفراد أو الحيوانات أو الظواهر الطبيعية، ومن هنا كان من المستحيل أن تسجن داخل صياغة جامدة المقتضيات المتنوعة والمتغيرة في مضمونها))[1] .

---

[1]- رسالة كاسانييه، ص 34-37، وقد أوضح تفصيلات قضية Société،

"Les films l،utetia et syndicat francais des producteurs et exportateurs de films".

وتتلخص في أنه على الرغم من اجازة وزير الاستعلامات لفيلم من الأفلام (طبقاً بمرسوم 1954/7/3)، فهذه الاجازة لا تحول بين العمد وممارسة سلطانهم الضبطي في منع الفيلم، وهذه صورة من صور حماية النظام العام التقليدي لا شبهة فيها، وكان الجديد في القضية أن مجلس الدولة أجاز للعمدة حظر عرض الفيلم إذا كان من المحتمل أن يترتب على العرض الإضرار بالنظام العام بسبب الصفة غير الخلقية للفيلم والظروف المحلية.

"lorasque la projection est susceptible d'etre arison du caractere immoral duclit film et de circonstances locales prejudiciable a l'ordre public".

الحكم منشور في مجلة داللوز، سنة 1960، القسم القضائي، ص171، تعليق Weil.

ويأخذ "برنار" برأي وسط، فهو يقول: ((إنه يمكن بل ومن المرجح أن نقرر الوجود القانوني لنظام عام خلقي معين لا تحركه حياة خاصة به وإنما بوصفه امتداداً لفكرة النظام العام، إلا أنه يفسر النظام العام تفسيراً ايجابياً بحيث لا يتحدد النظام العام باختفاء الاضطرابات الخارجية المادية، وإنما هو يمتد إلى كل ما يساهم في تحقيق انسجام الجماعة.

فالأخلاق العامة هي إذن النقطة المتقدمة للنظام العام في نطاق الأخلاق، وهي لا يمكن أن تستوعبه على أي نحو وإنما ترتبط الأخلاق به ارتباطاً جزئياً، وفكرة النظام العام هي أيضاً الأداة التي تسمح للأخلاق بأن تنفذ إلى داخل القانون ولا تحمي سوى حد أدنى من الأخلاق ذات أهمية خاصة، وهي تظهر في عالم القانون مستعيرة رداء النظام العام))[1].

وفي عبارة أخرى أن ما يسمى بالنظام العام الأدبي أو الخلقي ليس سوى صورة من صور النظام العام، وإن كان هذا النظام يفسر تفسيراً لا يتفق مع ما انتهى إليه فهم النظام العام التقليدي نفسه لا على أنه يماثل منع الاضطرابات، ولكن فهمه فهماً ايجابياً على أنه كل ما يحقق الانسجام داخل العلاقات الاجتماعية.

ومع أن التيار الغالب الآن في القضاء الفرنسي يؤكد قيام نظام عام خلقي إلا أنه لا تجوز المبالغة في تقدير استقلال هذا النظام أو اتساعه، فحتى الفقهاء الذين سلموا بوجود هذا النظام العام الخلقي، ينبهون الى الخطر الذي يتهدد الحريات لو أننا توسعنا في اعتبار الخلق مصدراً للنظام العام، لأن التسليم بأخلاقية الدولة سوف يؤدي بنا إلى أوجه إكراه استبدادية، وهو حسب تعبير Jules Romains سيفرض نظاماً للاعتراف ولكنه سيكون اعترافاً بدون إله وبدون سر، ولهذا الخوف ما يبرره إذ يخشى أن تتحول سلطة الضبط «التي ترتكز على الأخلاق»

[1]- رسالة برنار، ص 30، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص147.

إلى سلطة رقابة حقيقية على السلوك في حين أن مهمة الإدارة هي تجنب الفضائح العامة وليس تعليم الأفراد الأخلاق[1].

ويرى "برنار" في هذا الوجه المحايد للقانون الذي لا يعني بطهارة الأرواح من زاوية خلقية ما، بقدر ما يعني بتنظيم الوسط على نحو مشجع للنمو الطبيعي للإنسان، وفي كل الوجوه ليس القانون سوى صياغة للنظام الاجتماعي القائم وليس تمثيلاً لنظام مستقبل وهو وفقاً لعبارة العميد "ربيير" ((الدفاع عن الحاضر وليس التنبؤ عن المستقبل))..وهذا هو السبب في الإصرار على عدم تجاوز النظام العام الخلقي (للحد الأدنى الخلقي)، والنتيجة المنطقية لذلك أنه يمكن أن يؤثم المطبوع الذي ينطوي على مساس جسيم بالأخلاقية أو على مناهضة واضحة لها، وعلى النقيض من ذلك لا يجوز الاستناد إلى فكرة النظام العام لفرض قيود على المطبوع الذي يعاب عليه بحسب افتقاره للأخلاقية absence de moralite[2] والحقيقة أنه من الخطورة البالغة من زاوية الضبط الإداري أن نطابق بين الآداب العامة والأخلاق، لأن من شأن هذه المطابقة فرض رقابة خلقية على النوايا والسلوك الشخصي لا إقامة ضبط إداري حقيقي، فإذا اتخذت المبادئ الأخلاقية أساساً للضبط فسوف يتخذ السلوك الشخصي معياراً للمحاسبة، في حين أن تقدير هذا السلوك أمر تتفاوت فيه وجهات النظر حتى في جهات القضاء نفسها في صدد انحراف الموظف العام[3]، على الرغم من أن تقدير مسلك الموظف العام أو حتى المنتفع بمرفق عام أمر يختلف كل الاختلاف عن تقدير تصرف المواطن العادي من زاوية ضبطية محضة، ولهذا السبب كان من الضروري أن لا يؤخذ في

---

[1]- محاضرات مورو، ص 38.

[2]- حكم مجلس الدولة 1958/1/3، قضية soc.les Editions du Fleurée Noir، رسالة برنار، ص 35-36.

[3]- نذكر على سبيل المثال: أن محكمتنا الادارية العليا اعتبرت سلوكاً منحرفاً مجيزاً لفصل الموظف العام تغيير دينه حيث اعتبرته متلاعباً بالأديان.

تقييم التصرف الذي يعتبر مصدر تهديد للآداب العامة بمعيار شخصي وليس من المأمون كذلك الأخذ بما يسمى معيار موضوعي- وهو معيار أوساط الناس أو أغلبيتهم[1]، وإنما المعول عليه هو طبيعة المصلحة المعتدى عليها ومدى ردود الفعل التي يثيرها الاعتداء[2].

1- ففي فرنسا أخذت محكمة النقض بهذا المعيار في الضبط الإداري وفي مجال الآداب العامة بالذات مقررة أنها ما اصطلح أوساط الناس على تقبلها في وقت من الأوقات وجهة من الجهات أو أن هذه الآداب تعرف بما يحرص الناس على احترامه قضية Devouar سابق الإشارة إليها، وأدق من ذلك المعيار الذي يأخذ به بعض فقهاء القانون الخاص عندنا حيث يقول ان معيار الآداب العامة، هو الناموس الأدبي الذي يسود العلاقات الاجتماعية في دولة معينة وزمن معين وهو مجموعة من القواعد وجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها ولو لم يأمرهم القانون بذلك وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة والعادات المتأصلة وما جرى به العرف وتواضع عليه الناس، فالعوامل التي تكيف الناموس الأدبي كثيرة مختلفة وهي، العادات والعرف والدين والتقاليد، الى جانب ذلك « بل وفي الصميم منه» ميزان إنساني يزن الحسن والقبح، ونوع من الإلهام البشري يميز بين الخير والشر، ومعيار الآداب أو الناموس الأدبي ليس معياراً ذاتياً يرجع فيه كل شخص لنفسه ولتقديره الذاتي، بل هو معيار اجتماعي يرجع فيه الشخص لما تواضع عليه

---

[1]- مقالة له في مجلة القانون العام عن (غايات القانون العام الحديث)، سنة 1947، ص 127، يراجع رسالة برنار، ص 31.

[2]- رسالة برنار، ص 276-277، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 150.

الناس، وهو في ذات الوقت معيار غير ثابت، يتطور تبعاً لتطور الفكرة لأدبية في حضارة معينة[1].

2- فلا جدال في أن خروج السيدات على قواعد الاحتشام المألوفة «في بلد إسلامي كبلدنا بلبس الميني جيب والميكرو جيب» يمكن أن يكون سنداً لتدبير ضبطي[2].

على هذا النحو ينفعل النظام لزاماً بأفكار الخير المشترك «وما تنطوي عليه مثل وقيم» وبهذا يكون من الواضح قصور النظرة التقليدية إلى النظام العام على أنه حالة تغاير الفوضى وهو تصوير لم يعد مطابقاً لفكرة النظام العام في التطبيق العملي كما أنه لم يعد مطابقاً للتصوير المثالي الذي يقدمه بعض الفقهاء لهذه الفكرة، فقد ضمّن lere bours pigeonniere في النظام العام القانون الطبيعي بمعناه الواسع مقرراً أنه لا يجوز للنظام العام أن يستبعد مجموعة القواعد المثالية والعالمية، والمبادئ العليا التي تكفل العمل المنتظم والعادي للمجتمع.

والنظام العام في حمايته للقيم الاجتماعية القائمة، يبرز هذا القانون الطبيعي بالسماح له بأن ينفذ كالأخلاق في القانون الوضعي، وأن يقترن بجزاء قانوني، كما انتقد "برنار" هذه المعارضة التي أقامها claps lienhard بين (النظام العام الذي يقيمه القانون) وبين (النظام الطبيعي) السابق على القانون وهو يقول إنه لا يجوز أن يكون القانون عقبة تقيمها الدولة ضد القانون الطبيعي لأن هذا من شأنه أن

---

[1]- الدكتور السنهوري الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، ص 400.

[2] -انظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 149.

يشل النمو الطبيعي للإنسان الذي لا يزال غاية القانون، بل هو يذهب إلى أبعد من ذلك مقرراً أن النظام العام يماثل في الحقيقة القانون الطبيعي، وهو ما يدفع إلى التحدث عن أن (المعدل الاجتماعي constant social)، ولهذا يحسن أن يعتبر النظام العام الوجه القانوني لهذا (القانون الطبيعي ذي المضمون المتقدم) الذي يشير إليه بعض الفلاسفة، فالنظام العام سيكون إذن القانون الطبيعي لجماعة، مفهوماً بمعنى القواعد الأساسية الضرورية لحياته.. وهذا هو السبب فيما نشاهده من اتساع كبير لمدى النظام العام بحيث صار يحتوي بعض غايات الدولة بل وبعض مثلها العليا.

غير أن بعض الشراح ينظرون إلى هذا الاتساع على أنه أمر طبيعي يتفق مع المعنى الايجابي الذي يجب أن يعطى لفكرة النظام العام، فيرى "برنار"، أن ما يدفع على تصور أن النظام العام قيد، هو تعريف هذا النظام تعريفاً سلبياً يجعله يتحقق بصفة مطلقة باختفاء الاضطرابات، وهو يرى أن هذه الفكرة ليبرالية لا تشبع تماماً الحاجات الطبيعية للسلام، ولا أن تستجيب لمقتضيات إنسان القرن العشرين الذي يدرك في أكثر من مناسبة أن اختفاء الاضطرابات لا يتطابق إلا نادراً مع حالة السلم، فالنظام العام بمعناه السلبي وهو اختفاء الاضطرابات، أو بالمعنى الواسع (السلام العام)، يجعل الفكرة تبدو وكأنها قيد أوحد، والواقع أن النظام العام بهذا المعنى ينتمي في هذه المرحلة الأولى إلى بوليس الأمن سواء كان عادياً «كما هو في الشوارع» أو قانونياً، فهو إذاً ترجمة لمثل أعلى في الهدوء، إذ يجب – قبل كل شيء – منع الاضطرابات الاجتماعية القابلة لأن تحدث حالة من الفوضى أو بالأحرى موت الجماعة، غير أن هذه الفكرة التي يتهددها خطر التماثل مع مجرد تقنين للإجراءات الاجتماعية code de procédure sociale متجمد وغير متحرك تكون وظيفته المطلقة قمع أوجه المساس بقواعد أساسية

معينـــة، وانمـــا الصـــحيح أن النظـــام العـــام هـــو فـــوق ذلـــك تنظـــيم منســـجم amenagement harmonieux، وهـو يكشـف عـن العنصـر الثـاني الـدائم والأساسي في فكرة النظام العام وهو الخير العام le bien publique، وفي عبارة أخرى أن النظام العام لا يتطابق مع أي وضع واقعي يتميز باختفاء أوجه الإخلال الخارجيـة، فـالتنظيم ordonner يعـني الأمـر والخطـر وكـذلك – وعلـى وجـه الخصـوص – التنظـيم بقصـد تفـادي تجـدد الاضـطرابات وتشـجيع ازدهـار نظـام مستقر مؤسس بصلابة[1].

ويدافع "برنار" عن مفهوم النظام العام كما يتصوره في دولة ديموقراطية فهو يقول إنه تكمن أساساً في هدف أصيل لكل جماعة انسانية فكرة للنظام الاجتماعي غايتها استقرار الحالة الاجتماعية وحماية المجتمع، وهي يمكن أن تتطابق مع المصلحة العامة للجماعة، ويجب أن نضع في الاعتبار أن هذه الفكرة عن النظام العام تعود الى مقتضيات أساسية لطبيعة الانسان وطبيعة المجتمع، ولذلك فإنه بغض النظر عن التفاوت في التطبيقات والظروف، فان فكرة النظام العام تفرض بوضوح على جميع المجتمعات، ذلك أنها تستهدف ضمان احترام الأساس الاجتماعي أي فرض احترام جميع القيم المسجلة في قلب كل جماعة انسانية فالغاية العامة التي يقصد النظام العام الى تحقيقها في مادة الضبط هي دائماً كفالة احترام مقتضى اجتماعي أساسي: فهي الأمن في العلاقات الاجتماعية والقانونية من جهة، وهي من جهة أخرى التصرف الراشد والمنسجم للأشخاص والأموال بقصد تشجيع ازدهار المصلحة العامة، وهذه الغاية الأخيرة هي التي تضفي على النظام العام طابعه الايجابي، (فالنظام العام يتجه أكثر فأكثر الى أن يغدو نظاماً واعياً وايجابياً يتميز بالذكاء والارادة الانسانية).

---

[1]- رسالة برنار، ص 252.

غير أن هذه الارادة الطامحة لن تستطيع أن تكون فعالة إلا إذا هي أنشأت نظاماً ايجابياً متطابقاً مع النظام الطبيعي، فلا يكفي لإعادة النظام إنهاء الاضطراب في لحظة معينة وانما لابد أن تستهدف وضع نهاية لأسباب الاضطراب، وعلاج أمراض الحالة الاجتماعية، وأخيراً وضع نظام دائم ومستقر بقدر الامكان، وفي ضوء هذه الفكرة لا يمكن أن يعرف النظام العام التقليدي تعريفاً سلبياً وهو اختفاء الإخلال، وانما يجب أن ينطوي على معنى انشائي يتجاوز النتيجة المباشرة، ولهذا لم يعد الهدوء العام يعني في القضاء اختفاء الضجة والاضطرابات الخارجية وإنما راحة السكان، فثَم اتجاه نحو نتيجة منسجمة وفي مجالي الأمن العام أو السلامة العامة وبوليس المرور وحماية الشواطئ لم يعد يطغى جانب المنع وانما جانب التعاون، وفي مجال الصحة العامة اختفى الجانب السلبي لكي تحل محله سياسة عامة للتنظيم لتحقيق الترتيب المنسجم والعقلي للمدينة والحياة المدنية[1]...

فالنظام العام بعيد عن أن يكون تجريداً منعزلاً يسجل خلال المجرى الذي يحمل قانوننا، ويبدو أن ضرورات الحياة الحديثة تزود الفكرة القديمة بقوة حديثة.
وفي الواقع أن مشكلة النظام العام هي في قلب أزمة قانوننا الإداري بوجه عام.
والوسائل التي تكفل بها بوليس الشوارع وترعى الحدود لم تعد تكفي في أن تشير وأن تنسق الحياة الاقتصادية والاجتماعية للدولة، غير أن هذه المرونة في فكرة النظام العام – التي توصف بأنها عدم تحديد والتي تبدو عيباً – تغدو صفة ملحوظة لهذه الفكرة التي يجب أن تتحور مع الرسالة الجديدة للقانون، إننا نذهب الى أبعد مما ذهب إليه "هوريو" عندما قال: ((إننا نغير دولتنا في تعليقه على الحكم في قضية canal de giganc فنحن نشاهد بالمواجهة هذا التطور، وليس

[1]– د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص152.

القانون هو النظام الذي يفرض على المجتمع الحاضر، بقدر ما هو حسب تعبير "بوردو" الخميرة التي يولد منها مجتمع المستقبل))[1] .

ولقد تأكدت هذه المعاني كلها بعد أن أصابت فكرة النظام العام نفسها تطورات عميقة غيرت الدولة بتغيير مهامها، وحولتها من دولة حارسة الى دولة حانية:

ففي القرن التاسع عشر «وفي ذروة الليبرالية» كان النظام العام يعرف بصفة مطلقة بطريقة سلبية أي بمعنى اختفاء الاضطرابات المادية، وهكذا كانت الفكرة محدودة سواء في عمقها أو في مسطحها: فلقد كانت الأخلاقية ورخاء المواطنين أمرين غريبين عن النظام العام التقليدي، كما كانت تدابير الضبط مقصاة عن العلاقات الخاصة فضلاً عن أن الضبط كان محلياً بصفة أساسية وكانت غايته الوحيدة الإبقاء على الوضع القائم[2].

لقد كانت نتيجة الفكرة الليبرالية عن النظام العام عدم إيراد قيود على الحريات إلا في أضيق الحدود وبشرط أن تكون مفروضة من المشرع نفسه، وبهذا تكون فكرة النظام العام فكرة قانونية محضة تتحدد[3] في نطاق عدد معين من القواعد المرتبطة بالتنظيم العام للدولة، وحالة الأشخاص والأسرة، والحريات الفردية والملكية.

---

[1]- رسالة هنري برنار، ص 281-282، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص153.

[2]- محاضرات مورو، ص 36- 37.

[3]- المرجع السابق، ص 36 -37.

ولقد تغير الوضع كثيراً منذ بضع عشرات من السنين، واتسع النظام العام بكافة أبعاده عمقاً ومسطحاً، وقد لوحظ بحق أن غايات النظام العام صارت متنوعة تنوعاً بالغاً، فاتسعت لإشباع الحاجات المشتركة وحماية ممارسة الحريات وكذلك ازدهار الانسان، وهذه الأمور كلها تتطلب ترتيباً متسقاً ومنسجماً لمعطيات الحياة الاجتماعية، ولهذا قيل إن تعريفاً سلبياً محضاً للنظام العام، يتحقق فحسب بصفة مطلقة باختفاء الاضطرابات هو تعريف ليبرالي محض لم يعد يستطيع اشباع الحاجة الطبيعية للسلم، ولا أن يجيب على متطلبات إنسان القرن العشرين التي لا يحققها مجرد اختفاء الاضطراب أو تحقيق حالة السلم[1].

لقد تابع النظام العام اتساع دور الدولة التي تزايد دخلها في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والمجموعات، وقد وسعت القواعد الآمرة المتزايدة نطاق النظام العام، ويكمل القضاء بنشاط صياغة هذه الفكرة الجديدة.

لقد ذهب بعض الشراح الى تأكيد الصلة الوثيقة بين فكرة النظام العام وفكرة الشخص الانساني نفسه كأساس للتنظيم الاجتماعي كله، ويقول "برنار" في ذلك: ((إن المظاهر المختلفة لتوسع النظام العام التقليدي تسمح بأن تقام في الجماعة الشروط التي تكفل الازدهار الكامل للفرد)).

وبهذا المعنى يرتكز على الحقيقة الأساسية في كل جماعة متمدينة وهي الشخص الانساني، فالاعتبارات الجمالية والخلقية والاقتصادية ليست غريبة عن النظام العام وإنما هي مندمجة فيه لتقويه، فلهذا النظام غاية هي حماية الانسان ضد كل المغايرات والتشويهات، فالنظام العام يظهر وكأنه ترتيب الوسط على النحو الذي

[1]- رسالة برنار، ص 11.

يحقق مصلحة النمو العادي لشخصية الأفراد، ففكرة النظام العام تنتمي إذن الى تنسيق منسجم للروابط الاجتماعية في جماعة معينة:

"un amenaagement harmonieux de rapports sociaux dans certain collectivité".

أو وفقاً لتعبير Teitgen إنه ينتمي الى حالة السلم الداخلي للجماعة الناتجة عن حمايتها ضد الأضرار المختلفة التي يمكن أن تصيبها وهي حالة تتحقق بتحديد عادل للحريات الفردية[1]، ويتمثل ذلك في عديد الصور التي يتبدى فيها النظام العام...

وحدة فكرة النظام العام

ولكن هل يعني هذا التداخل بين النظام العام والخير المشترك التسليم بتعدد صور النظام العام بتعدد المجالات التي يتدخل فيها: فيقال نظام عام خلقي، ونظام عام سياسي، ونظام عام اجتماعي، ونظام عام اقتصادي...الخ؟، أم أن هذه الصور كلها لا تمس جوهر الفكرة ذاتها ...؟.

يقول "كلاين": ((إن "برنار" قد أوضح الوحدة العميقة لفكرة النظام العام سواء في مادة الضبط الاداري أو في مادة الإجراءات، وهذه الوحدة ليست مجرد تقرير قانوني، وانما يجب أن نذهب الى أبعد من ذلك وأن نقرر أنها أمر ضروري وأنها نتيجة للدور المنظم لفكرة النظام العام، وهو دور يكاد يلتق عليه كافة المؤلفين: أما أن هذه الوحدة أمر ضروري فلأن فكرة النظام العام «في حقيقتها» ليست سوى

[1]- رسالة برنار، ص 49-50، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص 155.

أسلوب قانوني وصياغة قانونية technique juridique بغير مضمون أو بالأقل ذو مضمون متغير، ولهذا السبب ليست هناك مواد محددة خاصة بالنظام العام.

طالما أن النظام العام ليس شيئاً أكثر من حالة مناهضة للفوضى lanti desordre، فهي قبل كل شيء الأسلوب القانوني الذي يسمح في مجالات محددة بفرض قيود على أنشطة معينة، وإذا كانت هذه الوحدة لفكرة النظام العام تغيب عن النظر، فان ذلك راجع الى خلط بين المضمون contenu والوعاء الذي يحتويه contient ووعاء فكرة النظام العام هو النظام العام نفسه، في حين أن محتواه هو التطبيق المادي، وهو بجوهره غير محدوداً أو بالأصح غير ممكن تعريفه، وهذا هو ما يميز النظام العام عن الآداب العامة، فمضمون الآداب العامة هو في الواقع من صنع القضاء، فالقاضي هو الذي يعرفه واضعاً في الاعتبار ظروف الزمان والمكان، وعلى النقيض من ذلك ففكرة النظام العام فكرة قانونية بحتة purement légal من حيث إن القانون هو الذي يحدد تطبيق ما يمكن ان يسمى بالتنظيم الكامل règime)).

ومن جهة أخرى فإنه من الخطر أن تتعدد (النظم العامة) ذات الصفة الجزئية sectoriel فيقال نظام عام اقتصادي أو سياسي أو اجتماعي أو نقدي...الخ، فهذه التجزئة للنظام العام- التي ندد بها Dennis Tallon – لا تنسب إلا إلى هؤلاء الذين بعد أن يتحدثوا عن نظام عام اقتصادي مثلاً لا يستطيعون أن يربطوه في النظام العام الاجتماعي مثلاً، فهل يكفي أن يتدخل قانون ما في مادة جديدة حتى يمكن الحديث عن نظام عام متعلق بالمياه المعدنية أو الغازية؟.

إن مثل هذا الاتجاه يغفل الدور الرئيسي (المفتوح) والمنظم لفكرة النظام العام الذي يتولد في التطبيقات، وهو كذلك خلط بين المضمون والوعاء نفسه، وبين الأسلوب القانوني المستخدم وبين التطبيق نفسه.

وإذا كانت هناك اعتبارات قاهرة مستمدة من الضرورات الاقتصادية فإنه ليس معنى ذلك ظهور نظام عام اقتصادي، وإنما كل ما يمكن أن يعنيه ذلك أن فكرة النظام العام تفنى لا أن تشوه الفكرة أو يصيبها تحول كامل، وربما عبر عن هذه الحقيقة القانونية خير تعبير Mestre في تعليق له على حكم مجلس الدولة: (zenard1933/11/24 سيرى 1934-3-105 وتقرير مفوض الدولة Detton)، حيث يقول: ((إن المصلحة العامة قد ابتلعت المصلحة الاقتصادية[1] l'intérêt public a absorbe l'intérêt économique على هذا النحو اتسعت أبعاد فكرة النظام العام حتى كادت تتطابق في بعض المجالات مع فكرة المصلحة العامة)).

وعلى الرغم من كل ما يقال « فقهاً» عن فروق بين الفكرتين، فإن التطبيق العملي يكاد يطغى على كل تفرقة، وليس هناك أنصع من التطبيق دليلاً على انفعال فكرة النظام العام بالخير المشترك أو بالمصلحة العامة أو بما شابه ذلك من الصور المختلفة لفكرة غايات الدولة.

[1]- رسالة كلاين، ص 229-231، وانظر د. عصفور: مذكرات في الضبط الاداري، ص157.

خاتمة

في الصفحات المنصرمة كشفنا الغطاء عن الماهية أو الطبيعة الذاتية (الخصائص المركوزة في الشيء) لكل من الأخلاق والسياسة، حيث اتضح لنا أن السياسة وجهتها ومناط أمرها الجماعة، أي ما هو عام مشترك، في حين أن الأخلاق مبتغاها ومناط أمرها الفرد وملكاته الداخلية: قلبه وضميره ووجدانه.

هذا هو التوجه العام، وإن كانت الأخلاق تتوس في دائرة أكثر من فرد ويكون نطاقها وثمرات وكدها ومحصلة عملها ومرتجاها التحقق على صعيد الكثرة، كما في حالة احتضان القانون لقاعدة خلقية أو حال تسلل الأخلاق دائرة القانون عبر مصفاة هي النظام العام والآداب العامة كما سبق الإيضاح إليه.

صحيح أن السياسة وتوأمها القانون تقوم على القسر والإكراه، لكنها تزكو وتسمو وتصحو، لفكرة الواجب، أي عندما يهرع المواطن بسائق من الواجب بتنفيذ ما عليه من التزاماته أي بسائق من حكم القانون ومقتضياته.

فالمشاركة المبنية على التعصب تقابلها مشاركة الإنسان المتبصر الواعي والمبنية على الوضوح، والإنسان الفاعل الذي لا يترك الأوهان تشوه نظرته إلى وطنه ولا يتعافى عن الأخطاء والجرائم التي ترتكب باسم الحاضرة، ولكنه يدرك أيضاً مسببات وجود الموجبات الاجتماعية وسبب طاعة القانون، هذا الإنسان وحده أكثر المواطنين استقامة وأكثر تضحية، وهذا ما يعلمنا إياه سقراط في الحوار الذي أنشأه أفلاطون على لسانه من أن المسافة بين الطاعة والخضوع «كالمسافة بين الحكم والتحكم» كبيرة جداً فالطاعة تتضمن إمكانية عدم الطاعة، وهذه هي

بالضبط حال سقراط الذي عرض عليه أصدقاءه أن يترك وطنه ويرحل لينجو من الذي حكم به عليه[1].

هذا عن خطاب الأخلاق والسياسة للفرد في دائرة الجماعة، ولكن هل الأمر نفسه بالنسبة لهذا الخطاب للحاكم؟.

لابد من التدليل والإشارة أولاً بأن قواعد وأواليات وأسس الحكم والقانون والسياسة، هي ضمير أواليات البناء الأخلاقي، ومن ثم فعلى السياسي الحاكم أن يشيد مملكة السياسية أولاً على أرضه وتربته وقواعد السياسة، ثم يستعين – إن أمكن – بقواعد الأخلاق باعتبارها مكملة ومساعدة، ولكنها ليست أساسية، وقديماً قيل عن "روبسيير" أنه أراد أن يقيم الفضيلة، ظن أن المشكلة الكبرى هي سيادة الحاكم الأخلاقي طبعاً وليس نوع الحكم (أي التنظيم السياسي) مع أن أسس البلاء هو التنظيم السياسي، أي بناء الدولة وليس الحاكم، فقد يكون شخصاً مثل "بيل كلنتون"، بحيث يحكم نظاماً سياسياً جيداً، بمعنى أن سلوكه الشخصي لا يؤثر في الحكم، ولو تأثر الحكم بهذا السلوك لتدخل المجتمع وعزله من ناحية، كما أنه من ناحية أخرى لو تمت محاكمته وعزله يظل السياسي الجيد كما هو، ومن ثم فليس بناء الدولة يتوقف على شخصية الحاكم بحيث ينهار البناء السياسي عندما يموت الحاكم[2].

وطبعاً فالمقصود من النظام السياسي الجيد، ذلك النظام الذي يؤسس على ما يلي:

1- السلطة الشعبية في صنع القرار.

2- المساواة في الحقوق عند ممارسة تلك السلطة.

---

[1]- جان وليام لابيار: السلطة السياسية، ص 25.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحُكم، ص 38.

فحكم الدولة شيء والعلاقات الشخصية الأخلاقية بين الأفراد شيء آخر، وليس هنالك فلسفة الحكم مجال للصداقة أو الثقة أو الحب وما يحكم الدولة هو القانون وليست العلاقات الشخصية[1].

ولا نعتقد أن هناك حاكماً أخلاقياً كان أرفع من أبي بكر الصديق، ولا أفضل أو أنبل من عمر بن الخطاب، ومع ذلك فقد قوبل الأول بمعارضة قوية عقب توليه الحكم، فقال عليّ بن أبي طالب: ((لقد أفسدت علينا أمرنا، فلم تستشر، ولم ترع لنا حقاً))، فلم يغضب أو ينفعل أو يجد في هذا القول جريمة لا تغتفر، بل أجاب في هدوء الرجل الديمقراطي: بل لكني خشيت الفتنة[2].

والأمر نفسه بالنسبة للخليفة عمر فقد طالب الناس بمراقبته ومحاسبته وقد عرف عمر بالشدة والحزم، فلما تولى الخلافة خاف الناس من شدته فقال لهم: إن الشدة قد زادت ولكن على أهل الظلم، أما أهل العدل فإني أضع خدي على الأرض حباً وإجلالاً[3].

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة دراسة في فلسفة الحُكم، ص 38.

[2]- المرجع السابق، ص 57.

[3]- المرجع السابق، ص 58.

السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

مدخل عام 5

السياسة: معناها – غايتها – وظائفها – التعريف بها 11

الوجدان–الشعور والضمير الأخلاقي 39

صور وأضراب علاقة الأخلاق بالسياسة 69

الأخلاق بدون سياسة 71

السياسة الشاملة للأخلاق 75

الأخلاق الشاملة للسياسة 77

التمييز بين الأخلاق والسياسة 83

فاعلية الأخلاق 99

السياسة استمرار للأمن والنظام 107

النظام العام الخلقي أو الأدبي 115

التطور التالي في القضاء الفرنسي يؤكد تمييز النظام الخلقي 127

خاتمة 143