

التكييف النظري والفلسفي للإصلاح الإداري د. عبد المعطي عساف

تاريخ وصول البحث: 2015/12/15م تاريخ قبول البحث: 2016/6/29م

ملخص

يهدف هذا البحث الى تقديم صورة موضوعية محددة حول ماهية الإصلاح، وفلسفته، والشروط التي تضمن تحقيق العملية الإصلاحية بنجاح. وقد شملت عملية التحليل اجراء تمييزات محددة بين المفاهيم التي تتداخل مع مفهوم الإصلاح، وتحديد فلسفة الإصلاح وصولا الى تحديد القيمة العليا التي تحكم هذه الفلسفة ممثلة في قيمة العدالة، كما تم تحديد سلطة الإصلاح وقواعدها الأساسية وصولا الى اهم الشروط اللازمة لانجاح العملية الإصلاحية، وقد تم التوصل الى عدد من النتائج الاساسية التالية:

- ان انجاز استراتيجية الإصلاح يفترض تظافر الارادات السياسية والادارية والاجتماعية الواعية والمخلصة لغايات المجتمع العليا.
- ان الإصلاح في حقيقته فلسفة تتحدد على ضوءها هوية المجتمع وسطاته واختياراته السياسية والادارية، وتتوحد كل فئات المجتمع وقواه الوطنية توحدا استراتيجيا
- ان تحقيق عملية الإصلاح يفترض توافر سلطة الإصلاح الملتزمة بقيمة العدالة، وان اول مهامها هو العمل على اشهار منظومة القيم العليا باعتبارها الهوية الوطنية للمجتمع، والعمل على اعادة تاسيس اجهزة الادارة على اساسها لتمثل بوابتها نحو الإصلاح والتطوير الاستراتيجي، وان من اول مهام هذه الاجهزة هو العمل على القيام بالتعبئة القيمة على مستوى المجتمع، وعندئذ تتكامل ارادات الإصلاح او التطوير وتحقق كل متطلبات النجاح الاساسية لادارة عملية التنمية الشاملة.

* أستاذ مشارك.... ، كلية المال والأعمال، جامعة العلوم الإسلامية العالمية

Abstract

This research aims at clarifying the concept of reform and its philosophy, as well as identifying the conditions that successfully ensure its achievement. The analytical process included specific distinctions among the concepts that are relevant to that of reform. The research defines the reform authority and its basic foundations reaching to the most important conditions that are required to successfully ensure its achievement. Therefore, the research has come up with the following findings:

- In order to achieve the strategy of reform, the aware political, administrative, and social influential entities must work hand in hand.
- Based upon its philosophy, through reform the identity of society, its authorities, political and administrative choices are defined at the time that all of the national segments strategically unite.
- In order to achieve reform, there must be an adherence to justice and the supreme values must be implemented as a national identity of society. In addition, work is to be conducted to reestablish the administrative bodies that are to implement reform and strategic developments leading to comprehensive development.

المقدمة:

ليس ثمة شك إن موضوع الإصلاح، وبخاصة الإصلاح الإداري، قد ظل يتصدر موضوعات البحوث والندوات والمؤتمرات في معظم البلدان العربية والبلدان النامية الأخرى طوال النصف الثاني من العقد المنصرم، مثلما بدأ موضوع الإصلاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي يتصدر ذلك مع نهايات القرن المنصرم وبدايات هذا القرن. وبرغم ذلك؛ فإنه لم يتم تكوين النموذج المثالي، أو النظام المتكامل للإصلاح، الذي يتجسد في صورة منظومة كلية من العناصر المختارة والمترابطة بحسب منظومة من الضوابط والقواعد المنهجية والموضوعية، ويعود ذلك إلى سببين رئيسين هما⁽¹⁾:

السبب الأول؛ ذاتي، ويتمثل في حالة الارتهان عند بناء منظمات السياسة والادارة والمجتمع، إلى اجتهادات البناء التي تبدو في الدول العربية والنامية الأخرى، مأسورة بالنموذج الغربي، ومحكومة بمصالح وفكر ما أسمى في الفكر السياسي "بالنخبة"، مما لا يسمح ببناء النموذج المستقل والموضوعي والفعال⁽²⁾.

السبب الثاني؛ موضوعي، ويتمثل في عدم تمكن الفكر الإنساني الذي استغرق في بحث الظواهر السياسية والإدارية والاجتماعية من الوصول إلى القوانين الأساسية التي ينبغي إقامة وتأسيس النموذج السياسي أو الإداري أو... إلخ على أساسها، واستمرار العمل بحسب ما تم التوصل إليه من خلال المبادرات والاجتهادات الذاتية.

ويعود هذا العجز في الفكر الإنساني إلى سبب رئيس يتمثل في عدم إدراك الباحثين والمفكرين والفلاسفة الذين استغرقوا في بحث الظواهر والعلاقات الإنسانية المختلفة، وبخاصة الإدارية والسياسية، لحقيقة هذه الظواهر، ولطبيعة المنهج الذي يجب بحثها بالاستناد إليه، حيث نجدهم، وبلا استثناء تقريبا، يتعاملون مع هذه الظواهر بنفس طريقة ومنهجية بحث الظواهر الكونية، مأسورين بوهج المنهج التجريبي⁽³⁾. هذا في الوقت الذي تؤكد كل الوقائع والخبرات المتراكمة عبر كل السنين على أن العقل البشري، وإن كان يستطيع بحث هذه الظواهر، إلا أنه لا يستطيع إثبات أي نتائج قد يتوصل إليها، وتحويلها إلى قوانين علمية تسمح ببناء النموذج أو النظام السياسي أو الإداري أو... إلخ، بناء عليها⁽⁴⁾.

وهكذا فإنه لم يتم تسجيل أي نتائج ذات طبيعة موثوقة، وموثقة توثيقا علميا، بحيث يمكن أن يتم على أساسها تأسيس نظريات ونماذج واستراتيجيات للعمل الإصلاحي تمكّن هذه المجتمعات من الانتقال إلى مراحل إدارية وسياسية أرقى، وأكثر فعالية في إدارة عملية التنمية الشاملة التي تمثل أهم غاية ينبغي بذل كل غال وعزيز من أجلها⁽⁵⁾.

لقد قدمت أطروحات ومساهمات نظرية كثيرة، ولكن المتبصر فيها يجد أنها لم تتمكن من بلورة نظرية متكاملة وعلمية، وأن معظم ما تم تقديمه لا يركز على جوهر

الموضوع أصلاً، وإنما كان يركز على مراحل العملية الإصلاحية وتبويباتها، ويركز على الجهة التي ينبغي أن تقوم بالإصلاح، وهل يتم من القمة أم من القاعدة... الخ.⁽⁶⁾ وقد بذلت جهود إصلاحية عديدة في معظم المجتمعات العربية والنامية، وأصدرت السلطات السياسية العليا كثيراً من التعميمات والرسائل والتوجيهات حول ضرورة إجراء إصلاحات في هذه الدول، وقد تَغَنَّتْ بها القيادات السياسية والإدارية وأجهزة الإعلام الرسمية في جميع المناسبات، واتخذت قرارات تغييرية كثيرة، ولكن ذلك كله لم يؤدي إلى بناء دولة المؤسسات الحديثة القادرة على أن تتحرك بصورة استراتيجية واثقة نحو أهداف التنمية الحقيقية ولا إلى بناء مجتمعات التنمية.⁽⁷⁾

فما هو التكيف الموضوعي للإصلاح؟

وما هي حقيقة المشكلة الإصلاحية؟

وهل يمكن تذليلها فعلاً؟

وكيف يمكن تحقيق الإصلاح القادر على إعادة تصنيع الحياة في منظماتنا ومجتمعاتنا لتكون بحق قادرة على المشاركة في إدارة حركة الحضارة الإنسانية؟

أسئلة عديدة وغيرها تمثل مشكلة البحث، وتمثل الإجابة عليها محور أهدافه، وسوف يتم تقديم إجابات نظرية مباشرة حولها دوغما الخوض في أي تحليلات للواقع التطبيقي في أي مجتمع من المجتمعات، رغم حتمية ذلك وضرورته عندما يصير الأمر إلى خطوات استراتيجية جادة للإصلاح. وتتم الإجابة ضمن منهجية تحليلية للموضوعات الرئيسة التي تتشكل على ضوئها الرؤية الموضوعية للإصلاح.

الافتراضات الرئيسة:

أولاً: إن عملية الإصلاح عملية استراتيجية كلية.

ثانياً: إن عملية الإصلاح أكثر من مجرد عملية فنية، تقوم على فلسفة كلية لها أبعادها السياسية والإدارية والاجتماعية. ثالثاً: إن قيمة العدالة هي القيمة الإنسانية العليا التي يجب أن تحتكم إليها فلسفة الإصلاح بكل أبعادها.

رابعاً: إن نجاح عملية الإصلاح يفترض تضافر جهود السلطة والإدارة والمجتمع.

مفاهيم مفتاحية:

الفلسفة: هي منظومة قيم⁽⁸⁾، القيم: هي المثل العليا التي تتحدث عما يجب أن يكون⁽⁹⁾، النموذج: هو التصوير أو التجسيد الشامل والمتكامل، النظري أو التطبيقي، لمنظومة المعارف المتعلقة بموضوع معين أو بظاهرة معينة، فإذا كانت المعارف نظرية يكون النموذج نظرياً، وإذا كانت "المعارف" تطبيقية يكون النموذج تطبيقياً، وكذلك إذا كانت "المعطيات" افتراضية أو فلسفية، فإن النموذج يكون افتراضياً أو فلسفياً، وهكذا⁽¹⁰⁾.

الإصلاح واستجلاء المفاهيم:

يواجه مفهوم الإصلاح في الممارسات المختلفة في الدول العربية والنامية عملية خلط في المفاهيم، بصورة متعمدة أو غير متعمدة، وبدرجة تؤدي إلى تشويه الصورة الفهمية أو تضييعها، وتسيير الحركة الإصلاحية في مسارات غير ممنهجة، في مكانها مكانك سر. وأهم حالات الخلط ⁽¹¹⁾:

أ- الخلط بين الإصلاح والتغيير، فبينما نجد أن حركة الحياة الطبيعية في أي مجال، وعلى أي مستوى، هي عملية تغير تحكمها الحركة الطبيعية، أو هي عملية تغير يقودها الناس، مسؤولون وغير مسؤولين، بالاعتماد على البصيرة أو الرؤية أو المصالح الفردية، وقد تكون بصيرة رشيدة أو مستنيرة، وقد تكون انفعالية عشوائية أو غشيمة. إلا أنها في جميع الحالات عملية اجتهادية شخصية لا تقوم على دراسات علمية ممنهجة وموثقة، ومحسوبة النتائج والآثار، وغالبا ما تكون نتائجها سلبية. أما الإصلاح فهو عملية تشتت السلوك العقلائي والعلمي الممنهج، وهي محددة الأهداف، ومحسوبة النتائج والآثار، ولا بد أن تكون إيجابية.

إن حكمة هذا التمييز تتمثل في ضرورة التحذير من الخلط الذي نجده في ملاحظتنا لمعظم ما اسميت ممارسات اصلاحية في البلدان العربية والنامية المختلفة، حيث نجد أن هنالك كثيراً من السياسات والقرارات والترتيبات الإدارية والفنية التي يتخذها المسؤولون السياسيون والإداريون، وتتم تحت مظلة الإصلاح، وضمن اعتقاد غير موثق، أو ترويج إعلامي غير محايد، بأن هذا هو الصحيح، رغم أن ذلك لا يعدو أن يكون في حقيقته عملاً تغييرياً نتائجه غير مضمونة، وآثاره غير مأمونة، ولما تكون هذه المجتمعات أمام تحدي مسابقة الزمن في ظل تسارع حركة الحضارة وتعقد تحدياتها، فإن الاعتماد على التجربة والخطأ، أو الاجتهادات الشخصية غير الموضوعية، يعتبر جريمة في حق وجود المجتمعات المعنية ومستقبلها. ⁽¹²⁾

ب- الخلط بين الإصلاح والتطوير، فبينما نجد أن التطوير كالإصلاح، عملية عقلانية وعلمية، ومحددة الأهداف، ومحسوبة النتائج، وآثارها إيجابية، إلا أن التطوير عملية كلية شاملة لجميع الأبعاد والمتغيرات والمقومات، لضمان أن تتم العملية بصورة تحفظ للنموذج كليته ونظميته وتوازنه، أما الإصلاح فإنه عملية جزئية، وهنا تبرز مشكلة الإصلاح، حتى ولو كانت النوايا الإصلاحية صادقة وجادة وواعية ⁽¹³⁾.

إن التركيز على أي جزئيات، ومهما كانت تبدو هامة وضرورية، قد يؤدي إلى إحداث تناقضات ضمن الصورة الكلية للنظام العام للمجتمع أو المنظمة، واختلالات في شروط توازنه. ولذلك فإنه حتى يتم التعامل مع السياسات والتراتبين الإصلاحية الجادة والصادقة بصورة موضوعية ومضمونة النتائج والآثار، فإنه ينبغي إجراء هذه الإصلاحات الجزئية ضمن منظور وإطار كلي، وهذا يفترض أن يتم كل ذلك بحسب إستراتيجية تطويرية شاملة، وتقوم على أساس نموذج متقن ودقيق للأولويات، ليتم التعامل الإصلاحي مع هذه الأولويات بحسب نموذجها، وبحسب الإمكانيات والظروف المناسبة.

وعندما يتم التعامل الإصلاحي مع أي أولوية يكون ذلك ضمن حسابات الاستراتيجية الكلية التي تحسب آثار أي عمل جزئي على الصورة الكلية وتتحسب له، وهكذا ضمن منهج التعامل الجزئي في إطار كلي⁽¹⁴⁾. خلاصة القول؛ أن الإصلاح عملية جزئية عاقلة وعلمية، وليس مجرد عملية تغيير اجتهدية، وإنه ينبغي أن يتم في إطار كلي ليكون بحق إصلاحاً صادقاً ومتفقاً مع استراتيجية التطوير الشامل، وبدون ذلك لا يمكن الاعتداد بأي عملية إصلاحية، ولا يمكن اعتبار أي عمل من هذا القبيل عملاً استراتيجياً. إرادة الإصلاح:

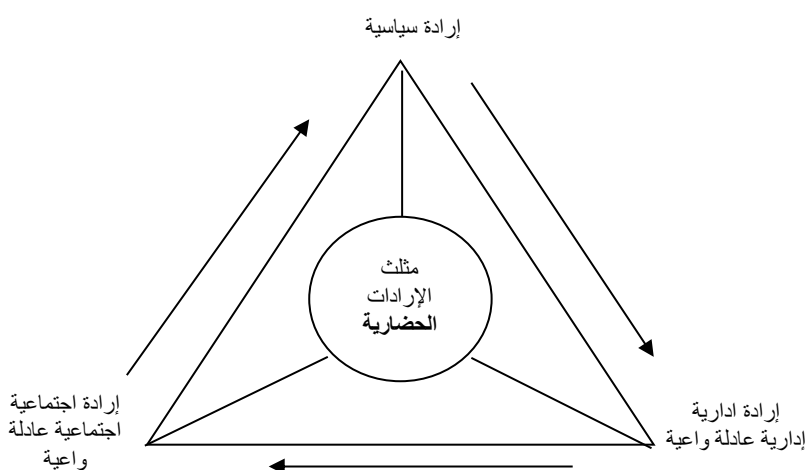
ليس ثمة شك أن العملية الإصلاحية تمس في نتائجها وآثارها كل أفراد المجتمع وجماعاته ومؤسساته المختلفة، مهما صغرت ومهما كبرت، أنها عملية ذات طبيعة ومضمون استراتيجيين، ولا يمكن لها أن تقوم أو تنجح إلا إذا توافرت منظومة الإرادات الاستراتيجية التي تقرر هذه العملية وتقودها وتنفذها وترعاها، بكل أبعادها وتداعياتها، وأن عمليات الاخفاق التي وسمت كل المحاولات المبذولة في السابق، تعود بالدرجة الأولى إلى عدم توافر هذه الإرادات، وهيمنة السياسات التبريرية، التي تبرر الأمر الواقع وتمجده، وتعتبر أنه أفضل ما كان وما سيكون⁽¹⁵⁾، إن عملية الإصلاح الحقيقية تفترض العمل على توافر وتكامل وتعاضد مثلث الارادات الاستراتيجية التالية⁽¹⁶⁾:

أولاً: الإرادة السياسية العادلة والواعية، أنها إرادة السلطة العليا في الدولة.

ثانياً: الإرادة الإدارية الأمنية والفعالة، أنها إرادة جهاز إدارة الدولة وجهاز إدارة التنمية.

ثالثاً: الإرادة الاجتماعية الواعية والمشاركة، أنها إرادة القوى الاجتماعية، ومنظمات المجتمع المدني، قيادات وأفراد.

ويوضح الشكل التالي ذلك:



شكل رقم (1): منظومة الارادات الإصلاحية

ومما ينبغي ملاحظته أنه يمكن البدء بالعملية الإصلاحية من أي زاوية من زوايا المثلث، وذلك بحسب حالة التفاعل بين الإرادات الثلاث. إن الأصل في انطلاق العملية الإصلاحية هو أن تبدأ من رأس المثلث، حيث يتم اتخاذ القرارات الأساسية، ثم يتم بناء فرق وضع الاستراتيجية التي تتولى إجراء الدراسات الموضوعية والمنهجية، ووضع الاستراتيجية المتكاملة، ثم الدخول عبر بوابة الجهاز الإداري ومفاتيحها على مستوى منظمات الدولة والمجتمع، لتتولى هذه المنظمات إدارة وتنفيذ الاستراتيجية بحسب أولوياتها، ومن أهمها؛ الدخول إلى بوابات المجتمع ومنظماته وهيئاته المختلفة لإجراء عملية تعبوية شاملة، تؤدي إلى بناء الإرادة الاجتماعية التنموية، حيث عندها يصير المجتمع بكل قواه وهيئاته هو الداعم والضابط والضامن لحركة الإدارة، والسلطة، واستراتيجية التنمية الشاملة، فيحدث التكامل المنشود، وتتحقق التنمية المنشودة.⁽¹⁷⁾

أما إذا اخفقت السلطة في الاستجابة الفعلية لمطالب الإصلاح والتنمية، لسبب أو لآخر، يصبح من المحتمل أن تتشكل الضغوط الإدارية (مع افتراض تولي النخب العلمية والإدارية الكفاءة والأمانة والفعالة مفاتيح الإدارة) من أجل فرض أجندة تنموية لها أبعادها واشتراطاتها السياسية والاجتماعية والتنموية، وإذا لم يحدث مثل هذا التحول لدى السلطات الإدارية، وبخاصة إذا كانت مفاتيح الإدارة في يد السلطة السياسية، فإن الباب

يصير مفتوحاً لتعبر الإرادات الاجتماعية عن نفسها في صور ذات طبيعة ثورية، لتفرض عملية الإصلاح السياسي والإداري والاجتماعي بحسب مسارات المثلث وإراداته. أما إذا لم يحدث أي حراك جاد وصادق على مستوى أي زاوية فإنه يكون من المقدر للمجتمع المعني أن يستغرق في مزيد من التخلف والتبعية.⁽¹⁸⁾

الإصلاح فلسفة:

إن الإصلاح ليس عملية فنية كما يبدو لكثير من الساسة أو الإداريين أو الباحثين، بل هو أولاً وقبل أي شيء، فلسفة، أو منظومة قيمية، تحكم كل مفردات النظام أو النموذج المستهدف بناؤه أو تطويره، فالفلسفة هي التي تضي على النظام المعنى والنوعية، وتجسد هويته الحقيقية. وهذا ما لا نستطيع تلمسه أو التثبت منه في البلدان العربية والنامية التي لم تزل تعاني من أزمة التحول والتنمية الفعلية، الأمر الذي يحكم على أي ممارسات تمارس تحت مظلة الإصلاح أو التطوير، على أنها ممارسات فاقدة للبوصلة الموضوعية، وفاشلة، ولا يمكنها أن تحقق الغايات التنموية.⁽¹⁹⁾ تؤكد كل الدراسات العلمية على ذلك؛ فيقول (Fure&Fure)⁽²⁰⁾: إن نجاح العملية الإصلاحية الشاملة يتطلب تغييراً شاملاً في فلسفة المنظمة أو المجتمع، وأنه يجب اعتبار ذلك بمثابة الأولوية الأولى التي يركز جميع الأفراد والجماعات على تحقيقها. ويقولان إن بناء دولة التنمية أو الإدارة المتفوقة، تتطلب إدراكاً واقعياً وشاملاً من قبل أشخاص السلطة بأهمية المساهمات التي يمكن لكل مواطن في المجتمع، أو موظف في المنظمة، أن يقدمها ويشارك بها.⁽²¹⁾

وأن عليهم أن يتقبلوا هذه المساهمات، ويعملوا على تنميتها بتوفير المناخ المتوافق مع ذلك، وهذا ما يفترض تبني فلسفة شاملة متوافقة مع هذا المطلب، الأمر الذي يتطلب في الحقيقة تغييراً راديكالياً بالنسبة للمنظمات التي لا تعمل ضمن ثقافة مطابقة، وهذا أمر لا يسهل تحقيقه بمجرد الكشف عن أهميته، أو الدعوة للأخذ به؛ بل لا بدّ من تطويع البيئة لشروطه. وهذا يعني ضرورة التعايش مع فكرة التغيير الثقافي، حتى ولو كان التغيير المطلوب ذا طبيعة راديكالية ومؤملاً، وتحمل السلطة المسؤولية الأولى لتحقيق ذلك.

ويؤكد ووترمان الابن⁽²²⁾ على أهمية القيم بقوله: إن قوة القيمة الملهمة هي التي تطبق بالفعل، وأن على الدولة أو المنظمة أن تكون مستعدة حتى لتغيير معتقداتها، إذا ما تغيرت الأوضاع والظروف، تغييراً يفرض شروطاً ثقافية أو قيمية، أو معتقدات جديدة، أكثر تفوقاً.

ويقول (مورومور)⁽²³⁾ في سياق حديثهما عن الشروط التي تساند نجاح عملية التطوير أنه من اللازم التثبت من مدى انسجام فلسفة التطوير مع قيم المنظمة التي تسعى للأخذ بهذا الأسلوب.

فلسفة الإصلاح:

إن التحدي العلمي الأساسي الذي يواجه الإنسان في مجال بحث الظواهر الكونية أو الظواهر الإنسانية بعامة، والظواهر السياسية والإدارية بخاصة، يتركز في العمل على كشف وحدة بناء هذه الظواهر، وإدراك أن كل قوانين أي ظاهرة تتركز في وحدة بنائها. وهنا يقول الفيلسوف الإنجليزي الشهير "برتراند رسل"؛ إن القلة القليلة من الباحثين هم من يذهبون إلى البحث عن ذلك وفيه، ويستحضر حكمة للعالم والفيلسوف اليوناني الشهير "هرقليدس" في هذا المجال، ويردها، ونردها معه أيضاً، ومفادها؛ "أن من يبحثون عن الذهب يحفرون في التراب الكثير ولا يجدون إلا القليل، أما أولئك الذين يجدون في ذلك صعوبة، ويبتعدون عن البحث في الجوهر، فهم كالحمير التي تفضل التبن على التبر".⁽²⁴⁾

لقد أكدت البحوث في مجال الظواهر الطبيعية أن الذرات هي وحدة بناء الظواهر المادية، وأن خصائص وقوانين أي عنصر مادي تتركز في ذرته، وبذلك تعرف علوم المادة بأنها علوم الذرات. وكذلك فإن الخلايا هي وحدة بناء الظواهر الحية، وخلية كل كائن حي تتضمن كل خصائصه وقوانين وجوده، وتعرف علوم الأحياء بأنها علوم الخلايا. أما الظواهر الإنسانية فإن وحدة بنائها هي القيم، ولما كانت القيم متنوعة ومختلفة، فإن وحدة البناء تتمثل فيما يمكن تسميتها القيمة العليا أو القيمة الجوهرية التي يمكن تمثيلها بملكة النحل في خلية النحل. وبناء على ذلك تعرف العلوم الإنسانية أنها علوم القيم، وتمثل القيمة العليا القانون الأعلى، بينما تمثل القيم الأخرى التي تلتف حول القيمة العليا القوانين الفرعية أو التفصيلية التي ينبغي إقامة العلاقات الإنسانية، أو النموذج الإنساني، أي كان، سياسياً أو إدارياً أو اجتماعياً، على أساسها.⁽²⁵⁾

فما هي القيمة العليا الإنسانية التي تمثل أساس فلسفة الظواهر الإنسانية، وبالتالي أساس فلسفة الإصلاح بكل مجالاته؟

لقد قدم الفكر الإنساني ثلاث قيم هي:

أولاً: قيمة العدالة.

ثانياً: قيمة المساواة.

ثالثاً: قيمة الحرية.

إن تحديد أي من هذه القيم يتطلب تحدد القيمة العليا التي من أهم خصائصها: ⁽²⁶⁾
أ- القيمة العليا لا بد أن تكون واحدة، وإذا ما اختلفت القيمة العليا (في حالة عدم اكتشافها)، فإن جميع المفردات القيمية الأخرى، والتراتب التنظيمية المتصلة بها، سوف تختلف أيضاً في نوعيتها وفي طريقة انتظامها، فتختلف النظم والعمليات أو "النماذج" باختلاف ذلك.

وهنا نصل إلى نتيجة هامة وأساسية مفادها: أن كل المنظومات القيمية، وبالتالي كل النظم السياسية والاجتماعية والإدارية وممارساتها، ستكون منظومات ونظم وممارسات مشكوك في صحتها وتكاملها وتوازنها، وبالتالي غير قادرة على تحقيق الغاية النهائية التي يسعى إليها الإنسان في كل حياته كفرد أو كعضو في جماعة، والتي تتمثل في ثنائية (الحضارة المتوازنة "العمارة" - السعادة)، بل قد تكون مدعاة لتدمير الإنسان وشقائه، ما عدا منظومة قيمية واحدة، وبالتالي نموذج حضاري واحد، وهو الذي يقوم على كشف الحقيقة الجوهرية الفعلية (القيمة العليا فعلياً)، والعمل وفقها أثناء بناء النماذج المختلفة للمؤسسات أو المجتمعات أو الدول أو الأمم... الخ.

ب- أنها تتشكل بنائياً في صورة توحيدية "وفق قانون التوحيد الإلهي" الذي ما خلق من ظاهرة كونية إلا بتوحيد اعجازي بين نقيضين أو مختلفين، فالذرات، باعتبارها وحدة بناء العناصر المادية على اختلاف أنواعها، قد تشكلت وفق عملية توحيدية إعجازية بين البروتون والالكترون. وكذلك الخلايا، باعتبارها وحدة بناء الكائنات الحية على اختلاف أنواعها وأشكالها، وقد تشكلت وفق عملية توحيدية إعجازية بين الأنثوي والذكوري.

أما بالنسبة للظواهر الإنسانية فإن القيمة الجوهرية العليا تتميز باعتبارها القيمة القادرة على توحيد ثنائية الوجود الإنساني (الفرد-الجماعة)، وضمان تحقيق غاية هذا الوجود ممثلة في ثنائية "السعادة-العمارة"، ويتأكد ذلك التوحيد في قدرة هذه القيمة على حماية الروح الفردية لدى الفرد وغايته دون أن تغطي على الروح العامة الجمعية للجماعة وغايتها، وحماية الروح العامة والجمعية للجماعة وغايتها دون أن تغطي على روح الفرد وغايته.

ج- أنها تتميز بالإطلاق، مما يجعلها تجمع في داخلها جميع الخصائص التي تميز الظاهرة المعنية، كما تجعلها لا تتقبل النسبية أبداً، وهي تكون وحدة التنظيم التي تنتظم على أساسها جميع خصائص الظاهرة وليس العكس.

إن القيمة الجوهرية العليا تعمل عمل القوة المنظمة ولا تكون أبداً خاضعة للتنظيم، لأنها هي الأعلى والأسمى، وهي الجوهر والأصل، وأن أي محاولة لإخضاعها لعملية تنظيمية يعني أن هنالك ما هو أرقى وأسمى منها، وبالتالي فإنها تتحول، إن خضعت فعلاً لمثل ذلك، لتصبح قيمة أدنى، ولا يجوز اعتبارها حقيقة جوهرية أو قيمة عليا.

د- أنها تكون محايدة ومتجانسة فلا تختلف في وظيفتها وآثارها ونتائجها حسب شروط الزمان أو المكان أو الموضوع. وبخصوص القيم، فإن القيمة الجوهرية لا تفضي إلى أن ينتفع بها أحد أو طرف في ثنائية (الفرد- الجماعة) دون الآخر، ولا أن ترجح مصالح طرف على آخر، وإلا فقدت اطلاقيتها وجوهريتها. أنها لا تكون جزءاً من العلاقة بين الناس، بل تفرض نفسها لتكون فوق هذه العلاقة حتى تتأكد حياديتها، ويتأكد دورها في ضبط العلاقة بصورة موضوعية غير منحازة.

هـ- إن القيمة العليا، في الظواهر الإنسانية، تتميز بأنها ذات طبيعة اجتماعية، بمعنى أنها تأتي لتعبر عن علاقات الناس بعضهم ببعض، ولتنظم هذه العلاقات، وهي بذلك لا بد أن تنبثق من روح الجماعة، وتسعى إلى الحفاظ عليها وتوكيدها دون إهمال لروح الفرد وغاياته، فالقيمة باستمرار قيمة جماعية لا فردية، تفرضها خصوصية بناء الجماعة وشروط تكوينها، ولا تفرضها خصوصية وجود الفرد، وإذا فرضتها خصوصية الفرد فقدت اطلاقيتها وحياديتها وسموها. مع التأكيد على حقيقة التوحد بين روح الجماعة وروح الأفراد حتى تتشكل الجماعة تشكلاً يضمن توازنها واستمراريتها وتطورها.

وخلاصة القول إن القيمة العليا بهذا الفهم تضمن تحقيق تكامل النسق (النظام) الإنساني، وتمثل أساس بقائه وازدهاره، وهي بذلك ترفض أي قيم تتعاكس مع ذلك.

وبناء على فهم هذه الخصائص يمكن القول إن الحرية هي القيمة العليا على مستوى الوجود الفردي البحت، لأن هذه القيمة تزداد اطلاقاً كلما تعمقت الفردية وأطلقت، أما القيمة العليا بالنسبة للجماعة بجميع تشكيلاتها، سياسية أو إدارية أو اجتماعية أو... فإننا نستطيع أن نقرر بأن العدالة، والعدالة وحدها، هي القيمة العليا أو الجوهرية. ونقول ذلك بالاستناد إلى الحجج التالية:

أولاً: إذا قارنا العدالة بالمساواة فإننا نجد أن كليهما يعبر عن قيمة جماعية، إلا أن هناك تمايزات أساسية بينهما ترجح كفة العدالة كقيمة عليا، وهي:

أ- إن المساواة قيمة متحيزة وغير محايدة، لأنها تتحيز إلى الضعفاء ويرفضها الأقوياء، على عكس العدالة التي لا تتحيز إلى أي طرف، وإذا حدث أن تم التحيز، ولو في أصغر حالاته ودرجاته، تنتفي العدالة. وهذا ما يفقد المساواة دورها التوحيدي الذي هو أساس الوجود الجمعي، بينما نجد أن الوجود الجمعي يزداد توحداً واندماجاً كلما تحققت العدالة التي تضمن أن تعطي لكل طرف حقه لا زائداً ولا ناقصاً.

ب- القيمة العليا لا بد أن تكون قيمة عاقلة وترتبط بالحقيقة (علمية) من مختلف وجهات النظر، ومن كافة الأطراف، فردية كانت أو جماعية، خاصة كانت أو عامة، وكما يلاحظ فإن المساواة لا تكون أبداً قيمة عاقلة من وجهة نظر الطرف القوي الذي يؤخذ منه، أما العدالة فهي التعبير الدائم عن العقل الملتزم بالحقيقة (العدالة كحقيقة وكقيمة مطلقة)، وكلما طغى الانفعال أو الهوى لدى أي إنسان كان ذلك مدعاة للوقوع في سلوكيات غير عادلة، والعكس بالعكس.

ثانياً: إذا قارنا العدالة بالحرية، فإن الأمر يبدو أكثر سهولة، وذلك رغم أن بعض الباحثين يرى غير ذلك، ونحن نرجح قيمة العدالة بالاستناد إلى الحجج التالية:

أ- القيمة العليا للسلطة، لا بد أن تكون قيمة جماعية تقع في الجماعة وتنتهي بانتهائها، وذلك لأن السلطة ظاهرة جماعية، وتقع في الجماعة وتنتهي بانتهائها، وهذا لا ينطبق على الحرية، لأنها في الأصل قيمة فردية ترتبط بروح الفرد وتتعمق معها، وتتناسب درجة الحرية طردياً مع درجة الفردية.

ب- العدالة لا تتناقض مع أهداف الحرية بل تستقبلها ولكنها تنظمها، فالعدالة عندما تحد من انطلاقة أحد أطراف العلاقة في جموحه ضد مصلحة طرف آخر، فإنها تحد من حرية طرف معين وهو يمارس غلوه أو استبداده، فتجعله ينتظم على قاعدة العدالة، وتطلق في الوقت نفسه حرية طرف آخر سلبت حريته وهضمت حقوقه جراء تعسف الطرف الأقوى، وبالتالي لا تخلق تعارضاً مع هذا الهدف

ج- القيمة العليا هي التي تحقق التوحد والتكامل للنسق الاجتماعي، وضمن حالة من الوفاق والانسجام التي تحافظ على وحدة النسق وتضمن بقاءه وازدهاره، وليس ضمن حالة من الصراع والتناحر، والعدالة تضمن ذلك بينما الحرية لا تحققه، بل إنها توفر نقيض ذلك لأنها تفترض الصراع وتقوم عليه (صراع الأقوياء والبقاء للأقوى). وأهم ما تقدمه العدالة هنا أنها تمكن كبح جماح الحرية المخلة بحقوق الآخرين وتعمل على تطهيرها، بحيث لا يصبح الخلل في "المساواة" أو التفاوت بين الناس، نتاج التعسف، والاستبداد، وإنما نتاج التفاوت الطبيعي في القدرات والاستعدادات والطاقات، وبذلك تصير العدالة مدخلاً مهماً للمساواة بصورتها الموضوعية، الطبيعية، التي نؤيدها.

ومن هنا نجد أن العدالة تبرز كقيمة متفوقة بالنسبة للحرية، كما هي متفوقة بالنسبة للمساواة، وذلك في الوقت الذي تحتل فيه مدخلاً إيجابياً لتحقيقهما، فالعدالة لا ترفض الحرية ولا ترفض المساواة بل تحتويهما وتؤكداهما باستمرار ولكن ضمن أطر تنظيمية متقدمة ومتفقة مع غاية المجتمع في بناء ثنائية (الحضارة-السعادة) وهي بذلك تستحق أن تكون القيمة العليا على الإطلاق.

وبناء على ذلك فإن فلسفة الإصلاح تكون هي فلسفة العدالة، وأنه ينبغي إقامة جميع التراتيب القانونية والتنظيمية والفنية... التي يتم تأسيس وبناء نموذج السياسة أو الإدارة على ضوءها، واعتبارها بمثابة المسطرة المعيارية التي تحكم كل السلوكيات والتراتيب داخل المجتمع السياسي والإداري. وبدون ذلك تكون حركة

الحياة مهددة في روحها، ومقومات توازنها، مهما كانت التطورات على المستويات المادية أو التقنية.

القواعد القيمية لسلطة الإصلاح:

إن الإصلاح يفترض السلطة، والعملية الإصلاحية هي عملية سياسية سواء تحدثنا عن إصلاح سياسي أو إداري أو غير ذلك، وحتى يكون الإصلاح حقيقياً وفعالاً لا بد أن تعتنق سلطة الإصلاح فلسفة العدالة كقيمة عليا، ثم على هذه السلطة أن تقيم أنظمتها وممارساتها على أساس مجموعة من القواعد القيمية التي تتكامل لتؤسس ما يمكن اعتبارها مؤسسة سلطة الإصلاح والتطوير، وأهم هذه القواعد: ⁽²⁷⁾

القاعدة الأولى: قاعدة الصدق والأمانة، وهي القاعدة التي تنظم كل علاقات السلطة بالأفراد بناء على شفافية تامة، مما يجعل هذه القاعدة أساساً لترسخ قيمة العدالة، وتعمق الالتزام بها، كقيمة عليا لا يجوز خرقها. وكلما ضعفت هذه القاعدة ضعفت درجات الالتزام بالعدالة، وضعفت فرص تأسيس نموذج متطور وفعال للإصلاح، والعكس بالعكس. ولعل توافر الشرط الإيماني المؤسس على قيمة التقوى في الفلسفة الإسلامية يمثل أهم مطلب وضمن يضمن توفير هذه القاعدة بصورة فعلية وفعالة. القاعدة الثانية: قاعدة المعرفة (العلم) والحكمة، ⁽²⁸⁾ وتتصل الحكمة بعدة قدرات أساسية أهمها:

- أ- استيعاب القيم العليا والغايات الأساسية للمجتمع والسلطة.
 - ب- استيعاب المعارف المتوفرة حول القضايا أو الأحداث أو المواقف المطروحة ذات الصلة بموضوع الإصلاح.
 - ج- تشكيل صور معرفية متكاملة وشاملة حول جميع القضايا التي تحتاج إلى تكوين أحكام أو قرارات حولها (رؤية شاملة)، ووضع الاستراتيجية الأمثل للإصلاح.
 - د- تقدير الترتيبات التنفيذية والفنية المختلفة المناسبة الخاصة بالاستراتيجية، وكذلك تقدير النتائج المتوقعة، والإحتياجات اللازمة لها، بحيث تتحقق الفعالية المأمولة.
- يتفق هذا الفهم مع وصف "القدرة على التفكير الاستراتيجي والشخصية الاستراتيجية" التي تعتبر في تقديرنا أهم مقومات الشخصية القيادية على الإطلاق. إن الحكمة في حقيقتها حالة أرقى من المعرفة وتحتاج إليها، حيث تمتاز فيها المقومات المعرفية مع المقومات الذهنية التجريدية، ومع منظومة الخبرات بصورة تفاعلية، وتتشكل كمحصلة كلية لها. إنها حالة تتوحد فيها المقومات الذاتية (القدرات الشخصية والخبرات)،

مع المقومات الموضوعية (المعارف)، بصورة يصعب تحديدها أو تعلمها تعلماً تاماً، وتظل حكمة الله في ذلك هي الغالبة، تصديقاً لقوله تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ٢٦٩﴾ [البقرة: 269].

إن السلطة أو القيادة حتى تكون قادرة على تحقيق الغايات العليا للمجتمع، لا بد أن تقوم على قدر كبير من العلم والحكمة، وبدون ذلك فإن الجماعات والمنظمات

والمجتمعات تصبح فريسة للسياسات وللقرارات المجترأة التي لا تفضي إلا إلى مزيد من الجهل والفشل والفوضى.

وجدت هذه القاعدة وتأصلت جيداً لدى الفلاسفة اليونان، فكانت فكرة رائدة في حوارات سقراط، إلا أنها ما لبثت أن شبت وأورقت بصورة واضحة وأساسية لدى أفلاطون وهو من تلاميذ سقراط، حتى مثلت محور حكمته أو فلسفته السياسية⁽²⁹⁾.

استمد أفلاطون قاعدة "الفضيلة هي المعرفة" من أستاذه سقراط، وجعلها محور بناء السلطة في جمهوريته المثالية، حيث يعتقد أن السلطة التي يجب أن تقوم، وتكون قادرة على تحقيق الخير العام، هي السلطة المتمتعة بالمعرفة العقلية أو المنطقية، أي المعرفة المستنيرة وليست المعرفة الظنية أو الحدسية، وهذه المعرفة لا تتوافر إلا للفلاسفة أو الحكماء، الأمر الذي يفترض تربعهم على مقاليد السلطة وإمسакهم بها.

وفي هذا الصدد يقول أفلاطون: "... وقد انتهى بي المطاف أن أبين بوضوح أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن، وبدون استثناء، أنظمة فاسدة ودساتيرها جميعاً أقرب إلى أن تكون مستعصية على الإصلاح ما لم تجتمع على إصلاحها معجزة من المعجزات القديمة يصاحبها حسن التوفيق، الأمر الذي دفعني إلى تأييد الفلسفة الصحيحة لأنها ترفعنا إلى مكان ممتاز، يمكننا في كل حالة من معرفة ما هو خير للجماعات وللأفراد على السواء، وأنه لا سبيل إلى تحقيق حياة أسعد للجنس البشري إلا بإحدى وسيلتين: أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة السائرين على نهج الفلسفة الصحيحة الحققة، ما أن يتحول أفراد الطبقة الحاكمة المهيمنة على الشؤون السياسية-معجزة من معجزات الإرادة الإلهية إلى فلاسفة حقيقيين... وأن المعرفة وحدها هي التي تميز بين السياسي الحق والسياسي الزائف، كما تميز بين الطبيب والدجال"⁽³⁰⁾.

وكذلك لدى أرسطو الذي أكد على هذه القاعدة قائلاً: إن قاعدة السلطة يجب أن تكون هي المعرفة المجردة، أو العقل المجرد عن الهوى، وذلك لا يكون إلا في الدستور أو القانون أو العرف الذي تتعارف عليه الجماعة، ويتعمق في وجدانها بالممارسة العملية وبالقبول العام.

وقد استمر التعويل على موضوع المعرفة والتشبت به لدى الرواقين، وبعض مفكري الرومان الأساسيين أمثال شيشرون، ولكن بمنطق يقارب المنطق الأرسطوي منه إلى المنطق الأفلاطوني، أما بعد ذلك فإنه لم يحدث أي تمجيد لهذه القاعدة بصورة واضحة ومحددة إلا في إطار العقيدة الإسلامية التي جعلتها القاعدة الأولى على الإطلاق، ويكفي دليلاً على ذلك أن حوالي 10.6% من آيات القرآن الكريم تحض على التفكير والتعقل والتدبر والنظر، أما في الغرب فقد شهدت هذه القاعدة تراجعاً تاماً لتحل محلها قواعد أخرى، ولم يعد هناك حديث فيها إلا في مراحل متأخرة مع بدايات عنصر النور الأوروبي، ومع تعقد مظاهر الحياة الجديدة، وخاصة إثر انطلاقة الثورة الصناعية ودخول المجتمعات الصناعية آفاق الثورة التكنولوجية الحديثة⁽³¹⁾.

فالسطة السياسية لم تعد بتركيبتها غير القائمة على قواعد المعرفة والخبرة، قادرة على رسم سياساتها التي تنسجم مع المواقف المعقدة، وأصبحت الحاجة ماسة وأساسية لمساهمة الخبراء ورجال العلم في عملية رسم السياسات وصنع القرارات، الأمر الذي أصبح يعيد الثقة في هذه القاعدة من جديد، وذلك ضمن دعاوى جديدة تتحدث عما سمي

بحكم الخبراء أو التكنوقراط. وهذا ما يمكن ملاحظته وتلمسه في الواقع العملي، حيث تعاضد الدور الذي يلعبه هؤلاء، بصورة مباشرة ورسمية، حيث أصبحوا قادرين على القفز إلى مقاعد السلطة في بعض الدول، أو بصورة غير مباشرة وفعلية، وذلك من خلال الطاقة الفنية التي يقدمونها من خلال وظائفهم ومساهماتهم الاستشارية، وإلى الحد الذي قد يبرز فيه أشخاص السلطة الرسمية وكأنهم على حدّ تعبير "كيسنجر" وزير الخارجية الأمريكي السابق، أسرى لمستشاريهم، وهذا كما يلاحظ في معظم الدول المعاصرة، وخاصة تلك التي قطعت شوطاً متعاضداً من التقدم التكنولوجي⁽³²⁾.

القاعدة الثالثة: قاعدة القانونية أو الشرعية (Legality):

وهي التي تمنح القيادة الحق في أخذ مكانتها، وممارسة وظائفها، وتضع لها المحددات التي تعمل في إطارها، كما تحدد لها الأحكام التي تخضع لها، وتحكم علاقاتها، كما تخضع لها الجماعة التي تقودها وتنظم علاقاتها، ولعل أهم ما في هذه القاعدة أنها تفترض خضوع القيادة لأحكام القانون من جهة، وأن تحرص القيادة في ممارساتها على تطبيق أساس المساواة أمام القانون، بحيث يخضع لأحكامه جميع أفراد الجماعة قادة ومقودين على حدّ سواء، وأن أي تمييز في ذلك يمثل أهم تهديد لقاعدة العدالة، وبالتالي لوجود القيادة والجماعة برمتيه.

لقد كان التراث اليوناني مفعماً بالحديث عن هذه القاعدة، حتى أن سقراط قد رفض الهرب من سجنه، ودفع حياته ثمناً لأنه كان يقدر القانون، حتى ولو كانت فاسدة، ويرفض خرقها، حتى ولو كان في ذلك نجاته من الإعدام، وكان يطالب بتغيير القانون الفاسد وليس خرقه.

أما أفلاطون، فقد كان في جمهوريته ناصباً العداء للقانونية بكل صورها، عرفية أو مكتوبة، وذلك بحجة أن الحاكم الفيلسوف أعلى من القوانين وأكثر رشداً منها، ولكننا نجده في مؤلفه "القوانين" يعيد للقانون منزلته، ويعتبره الأساس في قيام المدنية الواقعية، ويقول مؤكداً على ذلك:

"لا تدعوا صقلية، أو أية مدينة حيثما كانت، تخضع لسادة من البشر، بل للقوانين، ذلك هو مذهبي، واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمُسودين جميعاً وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم"⁽³³⁾:

أما أرسطو، فإن القانون لديه يبرز كقاعدة أولى وأخيرة للسلطة. ولكن ما يجب إدراكه هنا، أن أرسطو لم يقل بالقانون، أي قانون، بل كان حديثه عن ذلك مرتبطاً بأمرين أساسيين هما:⁽³⁴⁾

أ- عدم الفصل بين القانون والعقل، بل إنهما متلازمان، والقانون ليس إلا تعبيراً عن "العقل مجرداً عن الهوى".

ب- إن القانون العاقل ليس هو القانون المكتوب، بل هو القانون الذي تم التعارف عليه عبر خبرات المجتمع المختلفة (العرف)، وذلك بحجة أن القانون المكتوب سيتم وضعه من قبل شخص ما، أو أشخاص لا يكونون بمعزل عن أهوائهم ونزواتهم مهما بلغوا من الحكمة، فالقانون هو التعبير عن مجموعة الفضائل المشتركة التي تعمقت في وجدان الجماعة، "وأن من يطلب حكم القانون كمن يطلب حكم الله والعقل وحدهما، ولكن من يطلب حكم الإنسان يضيف عنصراً من الحيوان"⁽³⁵⁾.

كذلك فإن "الرواقيون"، ومن بعدهم "شيشرون" أخذوا فكرة القانون، واعتبروها القاعدة التي تضمن تجسيد العقل والعدالة، ولكنهم رأوا أن القانون الأسمى الذي يحقق ذلك هو القانون الطبيعي الذي يمثل كما يقول "شيشرون" وحدة بين "العقل والطبيعة"، هذه الوحدة التي تتميز بالوضوح والثبات والاستمرار، والتي ليس بمقدور أي شخص أو جماعة أن تخالفها أو تتخلص منها، وقد كان لذلك الأثر الأساسي في تميز عصر الإمبراطورية الرومانية وتراثها بالصبغة القانونية التي مثلت أهم ما قدمته الحضارة الرومانية للحضارة الإنسانية.⁽³⁶⁾

ومن بعد، فإن فلاسفة العصور الوسطى من المسيحيين، قد أخذوا بهذه القاعدة ومجدّوها، واعتبروا أن القانون الذي يحقق العدل والصالح العام هو قانون الله الذي هو قانون الخير والحق والعقل، وأن السلطة الصالحة هي التي تقوم على أساس ذلك، وهذا ما يمكن تلمسه بوضوح في العقيدة الإسلامية حيث تؤكد على أن قوانين العقيدة الإسلامية هي "قوانين الله" التي ينبغي أن تحكم العلاقات الإنسانية في المجتمع أفراداً وجماعات في كل ممارساتهم الإنسانية، إذا ما أرادوا الوصول إلى غاياتهم العليا ممثلة في ثنائية (الحضارة-السعادة)، وأن أي قوانين وضعية ينبغي أن تأتي متوافقة مع ذلك ومستمدة شرعيتها منه، وإلا أصبحت متنافية مع ما هو حق (صحيح)، ولا تستطيع بذلك أن تجسد حكم العدالة كقيمة عليا، ويجب رفضها وتغييرها.^{(37) (38)}

إن الدخول إلى مرحلة التراجع في سلطة الكنيسة في أوروبا، وانتهاء الأمر بسيطرة السلطة الزمنية، وتراجع قوة أمراء الإقطاع، وبداية الحكم المطلق، قد أدى إلى التراجع في محتوى هذه القاعدة وأهميتها، إلى أن بدأت عمليات رد الفعل المضادة للحكم المطلق والمطالبة بالحرية والعدالة والمساواة...، حيث عاودت قاعدة القانونية انتعاشها، وخاصة على يد "جون لوك" الذي باشر إحياءها وربطها بفكرة القانون الطبيعي من جديد، باعتباره القانون الذي حكم الناس ونظم حياتهم وهم في حالة الطبيعة، قبل أن يصلوا إلى حالة المجتمعات المدنية.

واستمرت أهمية هذا الاتجاه، واستمرت أهمية قاعدة القانون الطبيعي بشكل أو بآخر، حتى أنها مثلت الأساس في "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذي رافق

الثورة الفرنسية، وإعلان الاستقلال والدستور الأمريكيين، ولائحة الحقوق الإنجليزية. حتى أن محكمة العدل العليا الأمريكية لم تزل تلجأ إليه بين وقت وآخر لتبرر اعتراضاتها على قوانين الكونجرس، وقوانين الولايات المتحدة، وأن مراجعة أية ديباجيات لعملية التشريع في أية دولة من الدول، تؤكد على أن أحد مصادر التشريع الأساسية هو القانون الطبيعي.

القاعدة الرابعة: قاعدة المشروعية (Legitimacy):

والمشروعية مفهوم اجتماعي وسياسي وليس قانوني كما يبدو لأول وهلة، ويتحدد معناه بإيجاز في أنه يمثل التعبير عن حالة الرضى والقبول التي قد يبديها المواطنون أو العاملون (التابعون) إزاء ممارسات السلطة. ومن هنا يبرز التمايز الجوهرى بين القانونية (الشرعية)

(Legality)، والمشروعية (Legitimacy)، فالقانونية أساسها الإلزام، والثانية أساسها (الالتزام)، والإلزام قد يتضمن الرضى ولكنه لا يفترضه بالضرورة، وقد يكون إلزاماً قهرياً، أما الالتزام فيتضمن الرضى، ويشترطه، وإذا كان يمكن الحديث عن قانونية دون مشروعية (حيث يكون رجل السلطة مستبداً أو طاغياً أو متحيزاً..) فإنه لا يمكن الحديث عن مشروعية دون قانونية إلا في حالات محصورة جداً وهي حالات (المشروعية الثورية)، حيث تحدث الثورة، وتتغير أنظمة الحكم، وتتعدل القوانين السابقة، وتصير ممارسات السلطة غير قائمة على قواعد قانونية مشرعة بعد، في الوقت الذي تكون فيه تلك الممارسات مقبولة، ومحقة لرضى المواطنين المناصرين للثورة.

إن تحقيق القانونية مهمة أساسية وصعبة ومعقدة، إلا أن تحقيق المشروعية هو المهمة الأعقد والأصعب، وأنه يمكن الجزم بأنه لا توجد سلطة من السلطات التي عرفتها النظم السياسية، قديمها وحديثها، إلا وكان حلم تحقيق المشروعية والحصول عليها هو الحلم الأول الذي يطارد مخيلتها، ويرقى إليه طموحها، إلا أن تحقيق ذلك هو مصدر ذلك التعقيد ومنبع تلك الصعوبة. فما أسهل أن تضع السلطة أوامرها وقوانينها وتمارس جبروتها وإلزامها، لكن قدرتها على تحقيق الرضى والقبول يظل هو المعضلة التي لا يمكن حلها بمراسيم أو أوامر أو قوانين أو إلزاميات.. فالرضى عامل نفسى وقيمة معنوية، لا تترتب إلا بناء على تفاعل إيجابي بين المواطنين أو التابعين والسلطة.

فكيف يتحقق هذا التفاعل الإيجابي؟

سؤال تمثل إجابته أخطر وأعقد جوانب البحث السياسى والإدارى، ولسنا هنا مطالبين بتقديم تفصيلات حوله، ويكفى أن نقول، إن تحقيق ذلك يفترض أمرين متكاملين هما:

الأمر الأول: وحدة فعلية بين ثنائية أهداف السلطة وأهداف الجماعة، برمتها، أو أغلبيتها على الأقل، و**عدالة** حريصة على تجسيد هذه الوحدة واستمرارها. أما إذا كانت السلطة تمثل مصالح وأهداف فئة معينة بالدرجة الأولى، ويكون تمثيلها لبقية الفئات، تمثيلاً شكلياً (أي أنها تبدو من الناحية الإعلامية متمسكة بمصالح الجماعة

وغاياتها، ولكنها من الناحية الواقعية تعمل على نهب طاقات الجماعة وإمكاناتها) لا بد أن يترتب جراء ذلك انشطار في قاعدة المشروعية لتصبح قاعدة فتوية أو طبقية أو...، وبالتالي تصبح مبرراً للثورة، ولتداعي القيادات (السلطات الحاكمة) وتبدلها. الأمر الثاني: الممارسة الفعلية المعبرة عن هذه الوحدة في الأهداف، فالمشروعية قاعدتها المصدقية والممارسة الحقيقية وليس مجرد الوعود أو الخطب الحماسية، وأساسها وحكمتها "أنه يمكن أن تضلل بعض الناس بعض الوقت ولكن لا يمكن أن تضلل كل الناس كل الوقت".

والحديث عن الممارسة الفعلية، هو ذلك الحديث الدائر في أواسط الرأي العام دائماً، سرّاً أو علناً، وهو الذي يمثل تلك الحركة الخفية الحية التي إما أن تضرم في اتجاه مؤيد للسلطة فيرتفع بها إلى مراتب البطولة، وإما أن تضرم في اتجاه معاكس فتبهط بها إلى مراتب العدم، وفيما بين المرتبتين يولد الفرق بين العظمة والتقدم، وبين الانحطاط والتخلف.

إن الفكر الإنساني السياسي غني بالحديث عن المشروعية، وإن كان الحديث فيها يأتي في معظم مراحل الفكر غير واضح أو محدود، وربما يعزى ذلك إلى عدم وضوح هذا المفهوم في المراحل الفكرية الأولى، أو ربما لأنه كان يأتي مرتبطاً بشكل أو بآخر بالتقييمات النهائية التي يقدمها الفكر، ولم تكن بذلك تمثل مبحثاً مستقلاً. فأفلاطون يمتلك تصوراً متطوراً عن المشروعية، وربما يكون للحوار الدارج في الفقه المعاصر حول المفهوم، امتداداته الرئيسية التي تصله بالفكر الأفلاطوني، ويمكن محورة هذا التصور حول فكرتين رئيسيتين، هما: ⁽³⁹⁾

1- إن تمتع الحاكم بالعدالة، وبالحكمة والمعرفة اللازمة، يجعله أكثر ادراكاً من غيره لمقتضيات الصالح العام، وبالتالي فإنه يكون في ممارساته مقبولاً، ويمتلك الحرية العالية في التصرف، وذلك بغض النظر عما إذا كان سلوكه قانونياً أو غير قانوني، محققاً للرضى الآني المباشر لدى الرعايا أو غير محقق لذلك. ويقول أفلاطون: أن الحاكم طالما يسعى لما هو العدل والحكمة فمن الخطأ أن يقول الناس أنه قد أسىء إليهم.

2- إن تمتع السلطة بالمعرفة والحكمة يحول بينها وبين أن تكون سلطة طاغية أو مستبدة، وبالتالي فإنها سوف تبقى قادرة على أن تحتفظ بقدر من المشروعية والرضى الذي يجعل حكمها أمراً مرغوباً فيه.

أما بالنسبة لأرسطو، فإن المتتبع لأفكاره يجد أنه يعقد تزواجاً بين القانونية والمشروعية، وإن كان تزواجاً مهدداً من الناحية الواقعية، ويبدو ذلك واضحاً في عناصر الحكم الدستوري الذي يعتبره أرسطو ممثلاً لدولته المثالية، وهي: ⁽⁴⁰⁾

أ- الحكم الدستوري ⁽⁴¹⁾ يستهدف تحقيق الصالح العام، وبذلك يتميز عن الحكم الطائفي الذي يستهدف مصلحة طبقة أو فئة، أو عن الحكم الاستبدادي الذي يحقق مصلحة فرد، وهو بذلك يمثل أهم الركائز التي تقوم عليها المشروعية.

ب- الحكم الدستوري، **حكم قانوني**، حيث تدار الحكومة فيه بمقتضى قواعد تنظيمية عامة مقبولة من الناس، لا بمقتضى أوامر تحكمية يفرضها طاغية، وهنا أيضاً تبرز المشروعية كأساس للقانونية أصلاً.

ج- الحكومة الدستورية هي **حكومة لرعية راضية**، وهذا هو أساس المشروعية أصلاً. ورغم أن أرسطو لم يتابع بحثه في هذه النقطة ليخرجها بصورة أكثر تنظيمياً، إلا أنه يمكن القول بأن أرسطو كان في تطلعه الفلسفي مرتكزاً على قاعدة المشروعية قدر ارتكازه على قاعدة القانونية، أو أكثر، ويبدو ذلك واضحاً في تركيزه على القانونية العاقلة التي هي التعبير الفعلي عن خبرة المجتمع، وأن **الحكم الصالح هو الذي يحكم الرعايا بإرادتهم ورغبتهم وليس عن طريق الطغيان**.

ولم تحظ المشروعية في المرحلة اللاحقة على أرسطو حتى على ذلك القدر اليسير الذي وجد لدى اليونان، فالرومان ظلوا منهمكين في الحديث عن القانون ومصادره، وما إلى ذلك، كما أن الفكر الكنسي ظل طوال مراحل تقريباً منهمكاً في الحديث عن العلاقة بين السلطين الدينية والزمنية، ولم يعط العلاقة بين السلطة والناس كثيراً من الاهتمام، وإن كنا نعثر على القدر اليسير من ذلك لدى القديس "توماس الأكويني" الذي جعل الحكم أمانة في عنق الجماعة كلها، وأن الحاكم ليس إلا عضواً فيها، وبالتالي فإنه لا يستطيع شرعاً أن يمارس سلطة يترتب عليها مساس بسعادة الناس، وأن بروز أية ممارسات من هذا القبيل هي دليل على الظلم الذي يفرض على من يقعون تحت طائلته أن يقاوموه شريطة أن لا يلحقوا بأنفسهم ضرراً يفوق الخير الذي سيحققونه. وأن ضمانته تحقيق ذلك هي أن تكون السلطة محدودة وقانونية. وفي هذا كما نلاحظ توكيد لأهمية المشروعية، وإبرازها كقاعدة هامة لا يمكن للسلطة أن تتعدها، وإن كانت كما يبدو قاعدة تابعة لقاعدة القانونية في رأي "الأكوين"⁽⁴²⁾:

ولم تزد فكر المشروعية والرضى، كقاعدة للسلطة، قدر ازدهارها لدى مفكري العقد الاجتماعي، **هوبز، لوك، وروسو**، رغم الاختلاف بينهم، فهم جميعاً يعتبرونها أساس العقد، أي أساس وجود السلطة، في الوقت الذي يعتبرها **لوك** قاعدة أو أساس استمرار السلطة وبدونها يصبح العقد فاسخاً، و**روسو** يعتبر أن الإرادة العامة الحقيقية هي السلطة برمتها، وليس فقط أساس وجودها وشرط استمراريتها⁽⁴³⁾.

وتأتي الثورتين الفرنسية والأمريكية، وتعمق الأفكار الديمقراطية التي تتصل اتصالاً وثيقاً بفكرة المشروعية أيضاً، حتى أن ذلك أصبح يولد الطموح لدى أي سلطة سياسية في هذه المجتمعات أن تكون قادرة على تحقيق المشروعية بأي طريقة كانت حتى ولو بالتضليل والمخادعة⁽⁴⁴⁾.

القاعدة الخامسة: قاعدة البطولة (القوة والقدرة)، وتتميز هذه القاعدة بأنها تحاول أن تقيم السلطة على قواعد السمات الشخصية والفردية التي يتمتع بها أشخاص السلطة المعنيين، فالحديث عن البطولة في الفقه السياسي، هو حديث عن ذلك القائد الفرد الذي تبعته السماء من بين أفراد شعبه، وهو يتميز بالصفات التي تصفه بأنه

هو الذي يكون مرتبطاً بالأرض (فيقدس كل ذرة تراب في وطنه) وملتصقاً بالشعب، (فيقدس كل نقطة دم أو عرق من مواطنيه)، وهذه الصفات هي التي تمكنه من أن يستهوي خيال هذا الشعب، ويكون قادراً أن يتحدث عن ضميره، ويعمل من أجل تحقيق غاياته، فيلتف الشعب حوله ليقوده نحو طموحاته وغاياته العليا التي طالما انتظر تحقيقها.

والبطل بذلك يكون هو نموذج السلطة التي لا تحكم باسم الحق "السلطة الرسمية" فحسب، بل هو، قبل ذلك وفوقه، الذي يملك القوة والقدرة، وهي على أية حال قوة وقدرة ذاتية نابعة أولاً من شخصيته بجميع مقوماتها العقلية والبدنية والقيمية، ثم تصبح موضوعية ومستمدة من طاقة المشروعية المجسدة في العطاء والتأييد الشعبي الذي يؤيده.

وبهذا المعنى، فإن البطولة تقع في قلب المشروعية وتتفاعل معها. فلولا هذا الالتفاف الشعبي، لما تعمقت صفة البطولة، تماماً لولا توافر صفات البطولة لما انبثقت هذه المشروعية، وأصبحت طاقة هائلة يفترض استثمارها في اتجاه الأهداف العليا للجماعة.

تختلف البطولة عن السيطرة، وذلك باعتبارها قائمة على الرضى، وسلوكها لا يقوم على التعسف والإرهاب والطغيان، وأهدافها تتعدى حدود الأنانية لتستقر في روح الجماعة

وأهدافها العامة. أما السيطرة فهي خلاف ذلك، أنها تستبدل الموافقة والإذعان، بالرضى والقبول، سالكة في ذلك السلوك التعسفي الذي يؤكد طغيانها، ويكون ههما الأساسي هو تمجيد ذاتها، وتحقيق أهداف تلك الذات بغض النظر عن أي أهداف أخرى. هذا بالإضافة إلى أن البطولة ظاهرة فردية ترتبط بالأفراد واسمائهم دائماً، بينما السيطرة قد تكون فردية، وقد تكون جماعية عندما تمارسها فئة أو طبقة ما.⁽⁴⁵⁾

ونحن في هذا السياق لا نريد أن نقيم قاعدة البطولة كقاعدة أساسية من قواعد السلطة، ويكفي أن نشير هنا إلى أن تطور الحضارة الإنسانية يؤكد على أن قواعد البطولة تصبح هي القاعدة الأولى حيث يجتاز المجتمع المعني مرحلة يبلغ فيها من التخلف أو التأزم درجة الخطر وحافة الانهيار، إن لم يكن قد أوغل فيها فعلاً. وحينئذ يصير الحديث عن ذلك "المنقذ" الذي يمكنه أن يخرج بشعبه إلى شواطئ الأمان، وبالطبع فإن ذلك لا يحدث دائماً^{(46) (47)}.

وهمتابعة تطور الفكر السياسي، نجد أن هذا النموذج لم يبرز كثيراً، واقتصر على بعض المراحل الجزئية، التي شهدت فعلاً مثل ذلك التأزم المشار إليه. ولكننا نستطيع القطع بالقول أن أهم التحولات التاريخية في حياة المجتمعات والمنظمات قد قادها مثل هؤلاء الأبطال.

إن المساهمة الحقيقية والأساسية التي أبرزت هذه القاعدة بوضوح وقدرتها حق قدرها، هي النابعة من الفكر الألماني والإيطالي بالدرجة الأولى، مع بعض المساهمات الأخرى الثانوية من هنا وهناك.

يقع على رأس هذه المساهمات ميكافيللي في كتابه الأمير، حيث يمحور حديثه في هذا الشأن حول أهمية وجود تلك الشخصية القوية التي تتمكن من إنشاء الدولة القوية الموحدة، وينطلق من فرضية أساسية مفادها: "أنه لا يحدث أبداً، أو نادراً ما يحدث، أن تقام جمهورية أو ملكية على أساس طيب، أو أن تصلح نظمها القديمة كلها، إلا إذا فعل هذا فرد واحد فقط".⁽⁴⁸⁾

ومما تجب ملاحظته أن ميكافيللي في تأييده لمنطلق الفرد القوي لم يرفض قاعدة القانونية ولم يتجاهل قاعدة المشروعية أو يهملهما، فهو من ناحية أولى يؤكد بأن بقاء الدولة وتميزها يتوقف على جودة قانونها، وحتى في ظل الملكية، فإن الشرط الأصلي للحكم المستقر أن ينظمه القانون. إلا أن وصول المجتمع إلى حالة مستشرية من الفساد، وبالقدر الذي يصبح القانون عاجزاً عن كبح جماحه والقضاء عليه، يجعل من الضروري وجود سلطة عليا وقوية ومطلقة حتى تتمكن من تحقيق ذلك بكبح جماح الأقوياء وفسادهم.⁽⁴⁹⁾

كما أنه من ناحية ثانية يعترف ضمناً بأهمية المشروعية وتحقيق الرضى، إلا أنه يرى أن المجتمع في حالات الفساد لا يكون قادراً على أن يضع رضاه الموضع السليم، وبالتالي فإنه يفضل أن يلجأ القائد إلى أساليب المخادعة التي تضمن له قدراً كافياً من الرضى وهو يعمل على إنجاز الأهداف التي وجد من أجلها، (كبح الفساد وتحقيق الوحدة القومية القوية)⁽⁵⁰⁾.

وكما يلاحظ فإن هذا الاتجاه لتمجيد القائد القوي والبطل، أصبح منذ ذلك العهد، هو الاتجاه السائد في أوروبا كلها، "فبودان" في فرنسا يركز على ذلك تحقيقاً للإرادة العامة المشتركة للشعب الفرنسي، ويذهب به الحد إلى أن يركز السيادة العامة في شخص الملك.⁽⁵¹⁾

كذلك الأمر بالنسبة "لهوبز" في كتابه "العلاق" الذي يمجّد فيه الحكم المطلق "حكم أسرة إلى ستيوارت"، ويعتبره الأساس في خلق إنجلترا عظيمة وقوية. أما أبلغ الأثر لهذه القاعدة فكانت في الفكر الألماني حيث يتحدث "نيتشه" عن "السوبرمان" وفيخته عن "البطل" ويتحدث هيجل عن "الملك"، ويسعى جميعهم إلى تجسيد الأمل والطموح الألماني في وجود دولة قومية موحدة وقوية في هذه الشخصية التي يتحدثون عنها.

وعندما نتابع بعض أقوال "هيجل" في هذا المجال باعتباره يمثل قمة الفلسفة الألمانية، نجده يمجّد الروح القومية وضرورة وحدتها بقوله "على كل روح قومية معينة أن تعامل على أنها فرد واحد فقط في عملية التاريخ العالمي" وأن أية أحاسيس أو ممارسات يمكن أن توجد خارج إطار قومي تبقى غير قادرة على التمتع بالحرية، لأن

الحرية الحقيقية لا توجد إلا داخل حدود دولة قومية. وأن تحقيق هذا التوحيد القومي يفترض ظهور زعيم عسكري عظيم يستلهم فكرة القومية ويتبناها باعتبارها قضية أخلاقية، ويعمل على تحقيقها بالقوة وبغير القوة، فالوحدة لا تقوم أبداً عن طريق الرضى العام. وفي هذا كما نلاحظ ترجيحاً لهذه القاعدة على قاعدة المشروعية رغم عدم تناقضها بالنتيجة، حيث يتحقق الرضى والوجود الحقيقي للمجتمع بوجود الدولة القومية.⁽⁵²⁾

وهيجل لم يخترق قاعدة القانونية في فلسفته، بل ظل على اقتناع بوجود تقبل هذا الزعيم طوعية بعض القيود الدستورية. ورغم اختفاء هذه القاعدة بالمقارنة مع غيرها في الفكر السياسي المعاصر، إلا أن التحليل يؤكد أن حركة التاريخ للمجتمعات أو المنظمات ظلت محكومة فعلياً لهذه القاعدة، وأنه لا توجد عملية تحول عظيمة إلا وكان وراءها رجل أو قيادة عظيمة.⁽⁵³⁾

القاعدة السادسة: قاعدة المشاركة، ومن أهم مصادر الفهم لهذه القاعدة المشاركة الشورية وفق الفهم العقيدي لها، وهنا فإنه يلاحظ أن الفقه الإسلامي قد تحدث وشرح الكثير حول هذه القاعدة، وبغض النظر عما تم شرحه وتقديمه من تحليلات في هذا المجال، فإننا نستطيع مع قدر من التبصر الدقيق في النصوص العقيدية أن نبسط الأمر ونضعه في صورة أكثر دقة في الفهم والتكليف وأكثر وضوحاً، وننتهي إلى نتيجتين أساسيتين هما:⁽⁵⁴⁾

النتيجة الأولى: وتتعلق بالقضايا أو الأمور التي يجد القائد نفسه أمامها، وتكون قضايا عامة تتصل بأمور السياسة العامة والخطط العامة التي لا تتعلق بالمصالح أو الأهداف الآنية أو المباشرة لأفراد الجماعة، أنها قضايا ذات طبيعة استراتيجية، وتحتاج إلى طاقة تفكير استراتيجية للبت النهائي فيها، وهنا فإنه لا يتوقع أن يترك أمر البت للناس الذين لا يستطيعون في النسبة العظمى منهم أن ينظروا النظرة الاستراتيجية الشاملة والمعقدة، وذلك لتفاوت وتدني درجة المعرفة أو الحكمة لديهم. وبالتالي فإن على القائد أن يقوم فقط بعرض قضاياها على التابعين ليشاورهم ويستفيد مما لديهم من معلومات أو أفكار أو تصورات، ولكنه يحتفظ بأمر البت النهائي في ذلك لنفسه باعتباره يمتلك قاعدة العلم والحكمة، ولديه من الخصائص والقواعد الأخرى التي تساعده في ذلك، وتؤهله لاتخاذ القرارات، في الوقت الذي يكون جميع الناس التابعين مطمئنين إلى عدله ومنظومة قيمه، وأنه يسعى في الحقيقة إلى تحقيق غاياتهم العليا وصالحهم العام.

تتجسد هذه النتيجة بوضوح حيث يقول الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 159]، كما يستشف ذلك بوضوح أيضاً قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَفْقُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ۚ ۝٣٢ قَالُوا نَحْنُ أَوْلُوا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَسْ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ۝٣٣﴾ النمل: [32-33].

النتيجة الثانية: وتتعلق بالقضايا أو الأمور التي تتعلق بمصالح الناس وأهدافهم الحياتية المباشرة، وهنا فإن الشورى تأخذ شكل المشاركة المباشرة، بحيث تقوم السلطة بعرض القضايا على التابعين واصحاب المصلحة ليتباحثوا في هذه الأمور، حتى يصلوا إلى نتائج نهائية، ويشارك القائد المعني في ذلك باعتباره عضواً في الجماعة، وله ما لهم وعليه ما عليهم. وعندها يقوم القائد بإصدار ما تم الانتهاء إليه في صورة قرارات حتى يضيف عليها الرسمية التي تكون بمثابة إعلان عن الموافقة النهائية، وهذا ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:38]، أما إذا اختلفوا في شيء أثناء ذلك فعليهم أن يعودوا إلى الأحكام العقيدية وحكم الفقهاء في ذلك، وهذا ما يمكن استنتاجه من قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى:10]، وكذلك ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء:59].

شروط أساسية للإصلاح:

إن ادراكنا لحقيقة فلسفة الإصلاح يضعنا أمام عدد من الاشتراطات التي لا بد من توافرها حتى تصبح العملية الإصلاحية ممكنة، وأهمها:

أولاً: استعداد السلطة والإدارة "للتغيير" القيمي والثقافي، بما يتوافق مع فلسفة الإصلاح أو التطوير وبناء نموذج "التفوق". فالتغيير ممكن دائماً، إلا أن التطوير ذو الطبيعة الاستراتيجية الذي يشمل البنى الثقافية والتنظيمية الأساسية، ويقوم على أسس منهجية مدروسة وموثقة يعتبر أمراً صعباً ومعقداً، وكما يقول (بارتلت كريستوفر، وجوشال سومنثرا)⁽⁵⁵⁾ فإنه لن يكون ناجحاً وفعالاً ما لم يكن مصحوباً بتغييرات متزامنة في قيم المجتمع وفلسفته، وهذا ما يفترض فهماً واضحاً لل صعوبات والمعوقات المتعلقة بتغيير الميراث الإداري والسياسي والثقافي، وهي صعوبات تفوق كثيراً في تحدياتها خيال المسؤولين غير الثوريين. إن عملية التغيير الثقافية الجديدة تحتاج لتحقيقها إلى خيال وإرادة الثوار.⁽⁵⁶⁾

ثانياً: إدراك السلطة أن عملية التطوير والإصلاح المطلوبة هي أبعد من مجرد إعادة بناء الأصول، أو إعادة هندسة العمليات، وأنها عملية شاملة، ولكنها ذات طبيعة مركزية وقيمية، وتتطلب مطلبين أساسيين هما⁽⁵⁷⁾:

أ- "الاختيار المشترك" للقيم والأهداف العليا، وللسياسات والبنى والعمليات المتوافقة معها، وذلك، في صورة من صور الشراكة بين السلطة والإدارة والمجتمع، لتصبح هذه القيم والأهداف... إلخ جزءاً داخلياً من تكوين كل طرف من هذه الأطراف.

لقد أدركت "ماري باركر فوليت" منذ أمد بعيد أهمية التوصل إلى الوحدة أو التوحد في المنظمات ومكانة تحديد الأهداف في ذلك، وقالت بأن اختبار قوة المنظمات يتعلق بمدى توحد كل وحداتها وتحركها معاً بما يضمن تناسقها وانتظامها في كل واحد يسعى إلى تحقيق أهداف وقيم مشتركة. وأن الافتقار إلى ذلك يحول دون توحيد أو تنسيق الجهود والطاقات وتشكيل ما يمكن تسميتها الطاقة التراكمية أو التجميعية،

ويصبح الحديث عن روح الفريق والعمل الجماعي في أهم وأعم مغزى له، شيء لا وجود له بتاتا⁽⁵⁸⁾. كما أكد على ذلك "أورويك" بقوله: إنه ما لم يوجد قيم مشتركة وغرض مشترك، ليس هناك داعٍ لأن يحاول الأفراد أن ينسقوا جهودهم على الإطلاق، ولا يحاول أحد أن ينظمهم⁽⁵⁹⁾.

ب- الالتزام المشترك، ويتصل اتصالاً مباشراً بالمطلب السابق، ولا بد أن يتشكل لدى جميع الأطراف أيضاً، وهو كما يقول "مالون"؛ حالة نفسية واعية يجب أن تكون في رأس وقلب كل المعنيين في الدولة والمجتمع، وإن الطريقة الوحيدة إلى ذلك تتمثل في إيجاد جو من القيم المشتركة والثقة التامة بين جميع الأطراف، مع التحذير المستمر أنه يجب على السلطة وإدارتها أن تعي ذلك حقاً، وتعتقد به، وتعمل نحوه يومياً، وإلا انقلب الأمر إلى إحساس بالرياء، وعندها يضيع كل شيء⁽⁶⁰⁾.

وهذا ما يركز عليه (أوشي وليم)⁽⁶¹⁾ حيث يقول؛ أنه ينبغي أن لا تبرز القيم التي تعلنها السلطة على أنها مجرد قناع تظهر به أمام العاملين أو الجماهير، ولا بد أن تتم ممارستها فعلياً، وأن تمثل المقياس الذي يحكم سياساتها وقراراتها.

كما يبرز هذان الشرطان بوضوح لدى (بارتلت وجوشال) في حديثهما عن ضرورة توحيد المنظمة من خلال ما أسمياها بالرؤية والخيار المشترك والالتزام، ويقولوا؛ إن القيادة مطالبة أن تتأكد من وجود الالتزام الفردي لكل شخص يعمل فيها بجدول أعمالها ككل، وأن تحقيق ذلك غالباً ما يثبت قوتها بشكل يفوق ما يحدثه أي نظام آخر مهما بلغت درجة تعقيده. ولإنهاء الالتزام يجب أن يفهم كل فرد قيم وأهداف السلطة وأن يشارك فيها، كما يجب أن يتعرف على الأهداف والآمال العريضة، كما أن على الإدارة أن تعمل ما بوسعها لتجعل كل فرد يتقبل استراتيجيات التطوير الرئيسية، وأن تصبح جزءاً داخلياً من تكوينه⁽⁶²⁾. وهنا؛ قد يكون بديهياً أن تعلم أن تحقيق ذلك لا يتم من خلال العمل بأي فلسفة أو منظومة قيم مهما كانت طبيعتها. بل لا بد أن يكون هناك توافق بين الفلسفة أو منظومة القيم وبين هذا المطلب.

إن آلية تحقيق هذا الترابط لا بد أن تفترض وبالضرورة تحقيق ترابطات بين أهداف أبناء المجتمع ومنظماته وبين أهدافهم وأهداف السلطات المعنية ليتعاونوا معاً، وليشكلوا ما يمكن تسميتها بالطاقة التجميعية الموجهة نحو أهداف المجتمع ومنظماته التي تنعكس في صورة من التوحد والتعاون في وحدة جدلية مستمرة.

يؤكد "أوجست كونت" على هذه النتيجة العامة حيث يقول أن الشرط الوظيفي لأي مجتمع هو الإجماع على نظام للقيم بين أعضائه، أما الأفكار المتنافسة أو المتصارعة بين الناس في المجتمع الواحد فلا تؤدي إلا إلى إنهيائه، وأن الأزمات الأخلاقية الكبرى التي تشهدها المجتمعات تعود في حقيقتها إلى غياب الاتفاق الضروري على المبادئ الأساسية⁽⁶³⁾.

كما يؤكد "بارسونز" على ذلك، ويقول بضرورة وجود نظام عام مشترك للقيم، يجعل كل الأفراد في أي جماعة أو مجتمع يتقاسمون نفس الالتزامات المعيارية⁽⁶⁴⁾.

ويشير "بارسونز" إلى أن النظام العام المشترك للقيم لا يلغي الخصائص أو الأفعال الفردية للمواطنين وإن كان يفرض قيوداً جماعية. ويميز بين الأفراد الأسوياء والأفراد المنحرفين، ويرى أن الحفاظ على النظام الاجتماعي يتم لأن الأفراد الأسوياء يشعرون بالرضى في تنفيذ الأنماط المعتمدة والرضوخ لقيودها، ويشعرون بالخزي والعار عند الفشل، وأن الإنسان الوحيد الذي يفسد التوازن هو الفرد المنحرف الذي لديه ميل أو أكثر للتصرف على نحو يتنافى مع واحد أو أكثر من الأنماط المعيارية المؤسسية، وهو حسب وصف "رالف وهرندورف" يحدث لأسباب غير معروفة، ويتعذر معرفتها سوسيولوجياً، لكنه يظل كالبكتيريا التي تهاجم النظام من الأعماق المظلمة في نفسية الفرد.⁽⁶⁵⁾

ومع إقرارنا بأهمية هذه التوكيدات، فإننا نرى أن هذا لا يعني بالضرورة الإجماع المطلق على المنظومة القيمية السائدة، وإنما الإجماع العام من قبل الأغلبية المطلقة حولها لأنه من دون نظام محدد للقيم المشتركة لا يمكن أن يوجد شيء كالمجتمع أو كالمنظمة، وإن كان يبدو للمراقب عن بعد أنه موجود.

أما إذا وجدت أعداد مختلفة من القيم الأساسية، دون وجود أي سيطرة لاحداها، فإن العلاقات بين هذه القيم ستكون علاقات صراعية غالباً، مما يؤدي إلى إضعاف الوحدة العضوية للنموذج الاجتماعي بدرجة تهدد بانهياره. أما إذا تعمقت واتسعت درجة السيطرة لأي من هذه القيم كلما ازدادت قوة التماسك الاجتماعي، وتعمقت الترابطات بين وحدات المجتمع ومنظوماته. وإننا نعتقد أن الاهتمام إلى القيمة العليا الحقيقية وتبنيها، وبناء نظام التربية والتعليم والتوجيه الملائم الذي يبت هذه القيمة على جميع المستويات، يمثل أهم الضمانات التي تساعد على ذلك.

وبالطبع، فإنه إذا كان يمكن لنا أن نتقبل وجود بعض الاختلافات الثقافية لدى بعض الأفراد في المجتمع أو في المنظمة، وذلك على اعتبار أنه يمكن للأفراد أن يتفلسفوا ويفلسفوا من عمليات السيطرة للقيم ومن ضوابطها ومعاييرها، فإننا يجب أن ننظر إلى ذلك باعتباره حالة مؤقتة، وأن يكون كل حرصنا على التطوير وبناء نموذج التفوق، موجهاً نحو إلغاء هذه الاختلافات، باتباع كل الأساليب الممكنة، حتى لا يؤدي ذلك إلى انفصام الوحدة العضوية داخل المجتمع أو المنظمة، وبالتالي شل فعاليتها.

ولعلنا نركز باستمرار على بديهية، من وجهة نظرنا، مفادها، أن أي تفلت للأفراد عن نظام القيم المعمم في المجتمع، أو المزمع تعميمه، لا يحدث إلا في إحدى حالتين أو كليهما وهما:⁽⁶⁶⁾

1- إذا كان هذا النظام القيمي "معيباً" ولا يقوم على أساس اختيار موضوعي للقيمة العليا، وبذلك لا ينسجم مع شروط التوازن والتوحيد العامة في بنائه، فيأتي متحيزاً أو منحازاً لفئات دون أخرى، أو لأشخاص دون الآخرين، وهكذا... حيث لا يستطيع هذا النظام أن يعمل على توحيد الأضداد، فيصطبغ بصبغة القصور الذاتي، ولا يهيمن إلا

مرحلياً، ويندثر تحت وطأة ضربات القوى والممارسات المعارضة له، أو نتيجة اتساع حالات ومظاهر عدم المبالاة به.

2- إذا تم بناء نظام عام للقيم المتميزة بالحيادية والشمولية والتوحيدية، إلا أن أدوات ووسائل وعمليات التوجيه والتعبئة التربوية على مستوى المجتمع أو المنظمة لم تستطع أن تدخل لوعي جميع الأفراد، وتنتج قنوات واضحة للتواصل بين مصالحهم وطموحاتهم وبين الأهداف العليا التي ترتبط بها هذه القيم، فيعمل الأفراد على محاربتها نتيجة جهلهم بها، ويكونوا بذلك كمن يحارب نفسه ومصالحته، وهذا ما تتصف به معظم فئات الجمهور غير الواعية، أو ما تسمى بفئات "الرعا" أو "الدهماء"، وهي في الغالب تشكل نسبة عالية في أي مجتمع من المجتمعات التي لا تتمكن من بناء نظام تربوي شامل وقادر على التغلغل في جميع الأفراد والجماعات على اختلاف مستوياتهم، حيث من السهل عليها أن تكون اليوم مساندة لسلطة ما، أو لفلسفة ما، وتكون غداً في الصف الآخر. وبعدئذ في صف ثالث وهكذا، دون أن تدري بان الجميع من هؤلاء يستغلونها خدمة لمصالحهم ولا يعطونها إلا الفتات.

وهذا هو ما دعى "جان جاك روسو" وهو يتحدث عن نموذج الديمقراطية إلى ضرورة التمييز بين الإرادة العامة للناس، والإرادة العامة الحقيقية (الواعية)، حيث يرى أن الديمقراطية الحقيقية هي التي تأتي نتيجة التعبير عن الإرادة العامة الحقيقية في اختيار السلطة وليست نتيجة الإرادة العامة وحسب، لأنها قد تكون إرادة الأغلبية "الدهماء" (غير الواعية) ⁽⁶⁷⁾.

وقد أكد المؤرخون والفلاسفة اليونان من "هيرودوت" وحتى "أرسطو" على هذا الأمر، وقد لاحظوا أن جميع الأنظمة بما فيها النظام الديمقراطي يمكن أن تكون صالحة ويمكن أن تكون طالحة. إن النظام الديمقراطي يكون طالحاً إذا ما كانت السلطة التي يفرزها هذا النظام قد جاءت نتيجة اختيارات ما أسماها (بالدهماء) أو فئات الرعا من المجتمع، ويصير صالحاً إذا ما عبر عن الإرادة العامة العاقلة أو الواعية، وصارت روح الشعب الواعية هي التي توجه السلطة وتحكم سياساتها. ونحن نعتقد بأن معيار صلاحية أي نظام سياسي ديمقراطي أو غير ديمقراطي تتحدد بمدى تمسك السلطة الحاكمة فيه بقيمة العدالة، أو عدم تمسكها ⁽⁶⁸⁾.

وخلاصة القول كما يقول "ثومبسون وزملاؤه"، إن استمرار وارتقاء نمط الحياة في المجتمع يعتمد على العلاقة التبادلية والتساندية بين ما يسمونها بالتحيزات الثقافية، أي "أنظمة القيم"، والعلاقات الاجتماعية التي يتكون منها نمط الحياة ⁽⁶⁹⁾.

- (¹) Cheung, Anthony B. L., 2005. **The Politics of Administrative Reforms in Asia: Paradigms and Legacies, Paths and Diversities**" Governance April 2005, Vol. 18 Issue 2.
- (²) Bottomore, T. (1993) **Elites and Society** (2nd Edition). London: Routledge.
- (³) الخولي، يمنى، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة، عدد 264، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000م.
- (⁴) عساف، عبدالمعطي، **النظرية العلمية الإسلامية في الإدارة (Theory I): نظرية الإدارة بالقيم**، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2012م.
- (⁵) المرجع نفسه.
- (⁶) Pollitt, Christopher, and Geert Bouchaert, **Public Management Reform: AComparative Analysis**. Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- (⁷) Dennis, A, Rondinelli, and John, M, Heffron, **Leadership, for Development**, Kumarian Press, USA .2009.
- (⁸) ربيع، حامد، **نظرية القيم السياسية**، محاضرات غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، القاهرة، 1975م.
- (⁹) المرجع نفسه.
- (¹⁰) عساف، مرجع سبق ذكره.
- (¹¹) Cheung, op. cit.
- (¹²) Schedler, Kuno and Isabella Proeller, eds, **Cultural Aspects of Public Management reform**. Amsterdam: Elsevier, 2007.
- (¹³) عساف، عبد المعطي، **إدارة التنمية، دراسة تحليلية مقارنة**، مكتبة المحتسب، عمان، 2014م.
- (¹⁴) المرجع نفسه
- (¹⁵) Norma M. Riccucci and Frank J. Thompson, 2008. "The New public management, homeland security and the politics of civil service reform" Public Administration Review. September/October: 877-890.
- (¹⁶) عساف، مرجع سبق ذكره.
- (¹⁷) Batley, Richard and George A. Larbi, **Changing Role of Government, The Reform of Public Services in Developing Countries**. Basingstoke Hampshire (UK): Palgrave Macmillan, 2004.
- (¹⁸) Schedler&Proeller, op. cit.
- (¹⁹) Norma&Thompson, op. cit.
- (²⁰) Faure, Lesley, Munro and Faure, Malcolm Munro, **Implementing Total Quality Management**, (Longman Group UK Limited, 1999.
- (²¹) World Bank, **Public Sector Reform: What Works and Why? An IEG Evaluation of World Bank Support**, 2008.
- (²²) ووترمان الابن، روبرت، **براعة الإدارة في الشركات الامريكية**، مترجم علي عبد المنعم، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999م.
- (²³) Faure & Faure, op. cit.

(24) رسل، برتراند، **حكمة الغرب**، مترجم: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد 62، عدد 72، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983م.

(25) المرجع نفسه

(26) عساف، مرجع سبق ذكره.

(27) المرجع نفسه.

(28) لقد جاء كثير من الآيات في القرآن الكريم وقد تم فيها تقديم العلم على الحكمة مثلما هو في العنوان أعلاه، وذلك ليس تفضيلاً للعلم على الحكمة بل هو في اعتقادنا تأكيد على أن العلم يأتي في منزلة المرحلة السابقة التي ينبغي المرور بها وتحصيلها حتى يمكن الدخول إلى المرحلة التالية وهي مرحلة الحكمة، فالعلم في مجمله يمثل القاعدة والأساس الذي تقوم عليه الحكمة، مع ملاحظة أن الحكمة لا تمثل بذلك مستوى من مستويات المعرفة بل هي فتح الهي يمكن من استخدام المعرفة امثل استخدام، وقد برز ذلك في الآيات التي كانت موجهة لمخاطبة الناس، وكأنها تدعوهم إلى ضرورة التفقه العلمي، والاهتداء إليه (ضمن وصف الهداية ومشتقاتها الواردة في القرآن الكريم) ليتمكنوا من تحصيل الحكمة البشرية التي يريد الله لهم أن يتحصلوها، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة لا يتسع المقام لذكرها. أما في الآيات الأخرى التي يأتي لفظ الحكمة أو مشتقاته متقدماً على لفظ العلم ومشتقاته، فإنها في الغالب هي الآيات التي يتحدث فيها الله سبحانه عن نفسه، حيث تتوحد الحكمة والمعرفة في ذاته سبحانه مرة واحدة ولا تتجزأ، وبالتالي لا تحتاج إلى المرحلتين التي يحتاجها الإنسان، ويأتي ذكرها ليس تعبيراً عن تتابعها، بل إبرازاً لتوحيدها، وتأكيداً لعلو قيمة الحكمة على المعرفة. ينطبق هذا إلى حد ما على الآيات التي ارتبط فيها ذكر الحكمة ببعض الأنبياء والصالحين، أو الآيات التي اقتضت حكمة ودقة السياق فيها ذكر الحكمة أولاً إبرازاً لعلوها وليس لتبعيتها. وإذا حصل أن تم ذكر العلم والمعرفة قبل الحكمة في الآيات التي يتحدث فيها الله سبحانه عن نفسه فإن ذلك لا يأتي تحديداً لصفات الله سبحانه، بل يأتي اتفاقاً مع دقة السياق لمحتوى هذه الآيات والتي يكون مطلب العلم أو التعليم أو غير ذلك من هذا القبيل، هو الأساس الذي يحتكم إليه السياق وذلك مثال ﴿ قَالُوا سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ [البقرة: 32]، والآية ﴿ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [النور: 59]، وهكذا في كثير من الآيات التي لا داعي لذكرها.

(29) Ebnstein, William, **Modern Political Thought**, (Holt Rinehart), 1960.

(30) سباين، جورج، **تطور الفكر السياسي**، الكتاب الأول والثاني والثالث والرابع، دار المعارف، القاهرة.

(31) المرجع نفسه.

(32) كيسنجر، هنري، **مفهوم السياسة الخارجية الاميركية**، اعداد حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

(33) سباين، مرجع سبق ذكره، الكتاب الأول.

(34) Ebnstein, op. cit.

(35) بيرنز، ادوارد، **أفكار في صراع النظريات السياسية في العالم المعاصر**، مترجم عبدالكريم أحمد، دار الاداب، بيروت، 1975م.

(36) سباين، مرجع سبق ذكره، الكتاب الأول.

(37) بيرنز، مرجع سبق ذكره.

(38) عساف، مرجع سبق ذكره.

(39) سباين، مرجع سبق ذكره.

(40) المرجع نفسه.

(41) من المهم إدراك أن المقصود بالحكم الدستوري ليس وجود دستور ما، وإنما ضرورة وجود دستور أو قانون تم التعارف عليه وقبوله قبولاً فعلياً، وأصبح متعمقاً في الوجود والوجدان العام للمجتمع.

(42) سباين، مرجع سبق ذكره.

(43) Ebnstein, op. cit.

- (⁴⁴) Campos, J. Edgardo and Sanjay Pradhan, **The Many Faces of Corruption**. Washington, DC: World Bank, 2007.
- (⁴⁵) Nwosa, Emanuel, **The Politics of Development Administration**, I.F .W.E.,Budapest, 1974.
- (⁴⁶) Ibid.
- (⁴⁷) Lewis, John ,Wilson, **Leadership in Communist China**, Cornell University Press, 1963.
- (⁴⁸) سباين، مرجع سبق ذكره، الكتاب الثالث.
- (⁴⁹) المرجع نفسه
- (⁵⁰) المرجع نفسه
- (⁵¹) بدوي، ثروت، **النظم السياسية**، الكتاب الاول، دار النهضة العربية، القاهرة.
- (⁵²) سباين، مرجع سبق ذكره، الكتاب الرابع، 1965م.
- (⁵³) المرجع نفسه
- (⁵⁴) عساف، مرجع سبق ذكره.
- (⁵⁵) بارتلت، كريستوفر أ. وجوشال سومنتر، **الإدارة عبر الحدود: الحلول بين القطرية**، ترجمة سعاد اسطنبولي، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، 1994م.
- (⁵⁶) ثارو، ليستر، **الصراع على القمة**، مترجم احمد بلبع، سلسلة عالم المعرفة، عدد 204، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م.
- (⁵⁷) عساف، مرجع سبق ذكره.
- (⁵⁸) دونكان، و. جاك، **أفكار عظيمة في الإدارة**، مترجم: محمد الحديدي، الدار الدولية للنشر، القاهرة، 1991م.
- (⁵⁹) بارتلت وجوشال، مرجع سبق ذكره.
- (⁶⁰) المرجع نفسه.
- (⁶¹) أوشي، ويليا، **النموذج الياباني في الإدارة: نظرية (Z)**، ترجمة حسن ياسين، معهد الإدارة العامة، الرياض.
- (⁶²) بارتلت وجوشال، مرجع سبق ذكره.
- (⁶³) تومبسون، ميشيل وآخرون، **نظرية الثقافة**، مترجم علي السيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 223، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1997.
- (⁶⁴) المرجع نفسه.
- (⁶⁵) المرجع نفسه.
- (⁶⁶) عساف، مرجع سبق ذكره.
- (⁶⁷) سباين، مرجع سبق ذكره.
- (⁶⁸) المرجع نفسه.
- (⁶⁹) تومبسون، مرجع سبق ذكره.