التطور الابستمولوجي لمفهوم الحكم الراشد

د. بوعلام حمو

أستاذ محاضر بكلية الحقوق والعلوم السياسية ـ جامعة مستغانم ـ

إن عملية الربط بين المفاهيم كالعدالة، الإنصاف، المساواة، المصلحة الخاصة، المصلحة العامة، حقوق الإنسان، المجال العام تدخل كلها ضمن خبرة من الزمن في الجهود الفكرية للارتقاء بالمستوى المادي والقيمي للإنسان الحديث، أو بالأحرى اقتداره على العيش آمنا، وعلى صيانة واكتساب حقوقه الطبيعية والمكتسبة، واقتداره على أداء واجباته تجاه مجتمعه. هذا المفهوم ـ الاقتدار empowerment ـ ازداد الاهتمام به بدرجة كبيرة بعد الحرب العالمية الثانية، وبداية استقلال الدول المستعمرة، بحيث أصبح الموضوع المحوري لدى الفكر الإنساني في كيفية ترشيد العيش الحديث ومن خلاله ترشيد الحكم السياسي، بمجموعة من المساطر قانونية المحلية والدولية، ودفع الحكومات إلى الانسجام مع الأعراف والقيم والقوانين الدوليةفي حماية حقوق الإنسان، هذا التوجه المطلبي الحديث أصبح تحت مضلة مفهوم الحكم الراشد.

تحاول هذه المداخلة تبيان قوة الدلالة اللغوية من جهة، وتمحيص التطور التاريخي والموضوع آتية لمفهوم الحكم الراشد، وقياس قدرة هذا المفهوم في استيعاب تلك القيم سابقة الذكر.

كما تحاول هذه الدراسة الإجابة على الأسئلة التالية:

1. ما هي القيم التي ساهمت في صناعة مفهوم الحكم الراشد؟
2. أين تكمن حدود الصراع والتعاون بين ما يتطلبه تطبيق الحكم الراشد، وحقوق الإنسان؟
3. هل يحتاج الحكم الراشد إلى وجود ثقافة سياسية معينة لنجاحه؟
4. هل يقوم الحكم الراشد على منطق العمل الجماعي للصالح العام، أم أن الحكم الراشد يهدف إلى إشراك المواطن في الشؤون العامة للمجتمع؟

يتلقى الباحث في العلوم الإنسانية العديد من المفاهيم قد لا تكون لها ترجمة حرفية باللغة العربية تعكس المعنى نفسه التي تعكسها اللغات الأجنبية (الفرنسة أو الإنجليزية)، إلا أن مصطلح Good governanceلم يلقى الكثير من المفارقات في الترجمة، بحيث يستعمل السواد الأعظم من الدراسات في الوطن العربي إما مصطلح الحكم الراشد أو "الحكم الصالح"، للدلالة على مجموعة من المقاييس التي تضمن صلاح الحكم وتصون حقوق

المواطن. ولمعرفة المعنى الحقيقي لهذا المفهوم كان من الضروري الرجوع إلى التراث اللغوي (العربي الإسلامي والغربي) الذي أنتج هذا المفهوم.

أولا: الأثر اللغوي لفهوم الحكم الراشد في التراث العربي الإسلامي:

جاء معنى الحكم الراشد في المعاجم العربية بمعنى العلم والحكمة والاستقامة في الحق، بحيث عرفت المعاجم العربية كلمة الحُكْم بالعلم والتفقه والحكمة، كما جاء فيها مصطلح الرّاشِدُ: بالمستقيم على طريق الحق مع تصلب فيه. والمتمعن في التفسير اللغوي في معنى كلمة الراشد يستشف أن التفسير لا يقف عند احقاق الحق، بل يتعداه إلى الاستقامة فيه، وحتى التصلب في احقاقه، وهي كلها معاني أصبحت لها اليوم في العلوم الإنسانية ما يقابلها من مؤشرات قابلة للملاحظة والقياس في تحديد معنى الحكم الراشد. فالتفسير الحديث للحكم الراشد في العلوم الانسانية أصبح مرادفا لعملية احقاق مجموعة من الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية داخل إطار جغرافي محدد. هذه العملية التي أصبح يعرفها علم السياسة الحديث بـ" التوزيع التحكمي للقيم". ولكن ما تقره كل هذه التعاريف ولو ضمنيا، هو وجود سلطة تمتلك أدوات الاكراه في احقاق الحق، والتحكم فيه، والتصلب في اقراره، وهي النقطة التي ركزت عليها جل التعاريف التي اعتمد عليها البنك الدولي في تعريفه للحكم الراشد.

"التقاليد والمؤسسات التي تمارس بها السلطة في الدولة"

"The traditions and institutions by which authority in a country is exercised" – Kaufman et al

"السلطة الممارسة من خلال المؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في الدولة"

The way " … power is exercised through a country's economic, political, and social institutions."– the World Bank's PRSP Handbook.

"ممارسة السلطة الاقتصادية والسياسية والإدارية لإدارة شؤون الدولة على كل المستويات، إضافة إلى الآليات، العمليات والمؤسسات التي من خلالها يعبر المواطن والجماعات عن مصالحهم، ويمارسون حقوقهم المشروعة، ويستجيبون لواجباتهم ويسوون اختلافاتهم."

"The exercise of economic, political, and administrative authority to manage a country's affairs at all levels. It comprises mechanisms, processes, and institutions through which citizens and groups articulate their interests, exercise their legal rights, meet their obligations, and mediate their differences." – UNDP.

"من بين أمور أخرى تشاركية وشفافية وخاضعة للمساءلة. كما أنه فعال ومنصف. ويعزز سيادة القانون"

It is "… among other things participatory, transparent and accountable. It is also effective and equitable. And it promotes the rule of law." – UNDP(1)

إن التراث العربي كان جد دقيقة في تحديد المعنى الحقيقي للحكم الراشد، كما قدم مستوى عالي من المؤشرات للكشف عن المفهوم وقياسه، كما أعتبر مفهوم الحكم وحقوق الانسان وجهان لعملة واحدة، بحيث يؤدي زوال أحدهما إلى ضرورة زوال الآخر، هذه العلاقة الوظيفية يؤكدها القرآن الكريم في كثير من الآيات، التي أقرت صراحة بتلازم الحكم بالحق وبعض المعاني المرادفة لها كالعدل، القسط. كما تلازم الحكم بالعلم. ونذكر في هذا المجال الآيات التالية على سبيل المثال لا الحصر:

أ ـ ارتباط كلمة الحكم بالحق في القرآن الكريم

- الآية 57 من سورة الانعام:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾.

- الآية 213 من سورة البقرة:

﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾

- الآية 58 من سورة النساء:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾.

- الآية 112 من سورة الأنبياء:

﴿قَالَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَٰنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾.

- الآية 42 من سورة المائدة:

﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾.

- الآية 95 من سورة المائدة:

﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾.

ب ـ ارتباط الحكم بالعلم:

- الآية 22 من سورة يوسف:

﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾.

- الآية 74 من سورة الأنبياء:

﴿وَلُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾

- الآية 79 من سورة الأنبياء:

﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾

ثانيا : المحطات الموضوعاتية لتطور مفهوم الحكم الراشد.

إذن فمفهوم الحكم الراشد هو موضوع تاريخ تطور المجتمعات البشرية، كما يعتبر تحصيل تراكمية طويلة من الخبرات البشرية في نضالها في المطالبة بمفاهيم مثل (الحرية،

الإنصاف، المساواة، الخير العام، الشفافية، الاقتدار على المشاركة السياسية). ومن هنا كان من أجدر أن نرجع إلى المحطات التي عرفتها التجارب الإنسانية في ترسيخ هذا المعطى.

1 ـ الديمقراطية المباشرة وبداية بزوغ أسس الحكم الراشد.

لقد عرف المجتمع الإغريقي بأثينا أولى المبادئ الأساسية لكيفية تدبير الشأن العام، بحيث كان بالإمكان جمع كافة السكان الأحرار في تلة "البنيكس" Pnyx لمناقشة المواضيع التي تمس حياتهم العادية،[2] هذا الاجتماع العلني الذي كان يقوم به مجتمع أثينا لترجيح الرأي السديد في الصالح العام،[3] يبرز أهم قاعدة أساسية في الحكم الراشد وهي الشفافية في طبيعة طرح المواضيع ومناقشتها، وكيفية الفصل فيها. أما القاعدة الثانية فهي تحصيل حاصل لشكل ذلك الاجتماع، فالنقاش العلني المباشر (بدون نيابة) سوف يغلب حتما روح الاجماع على الصالح العام والتضيق على المصالح الفردية، هذا التوجه يعتبر غريزي إلى أبعد الحدود في الذات البشرية التي تجنح إلى وضع حقوقها وواجباتها في يد الإرادة العامة للمجتمع أكثر من وضعها تحت تصرف فرد معين. هذا المجتمع الذي يتميز بالعدالة التبادلية حسب أرسطو(384 ق.م.) لا وجود فيه لكبر النفس، التي يرى أنها فضيلة أخلاقية من وجهة نظر الفرد، أما العدالة فهي فضيلة أخلاقية من وجهة نظر المدينة.[4] وهذا ما أكدته الفقرة الأولى من كتاب السياسة " ... إن جميع الجماعات ترمي إلى خير ما، وقد نؤكد أيضا أن الاجتماع الذي يسود ما عداه، والذي يحتوي على كل شيء آخر سوف يلاحق هذا المرمى على الأغلب، وسوف يتوجه للسيادة على الخيرات كلها".[5]

إن الخبرة الاغريقية في كيفية تدبير الشأن العام بطريقة رشيدة أكدت على ضرورة إشراك كافة أفراد المجتمع في المسائل التي تخص حقوقهم وواجباتهم، وهو الإجراء الذي أصبع يعرف لدى المشرع الحديث بالإرادة العامة، التي تنتج سيادة.

2 ـ الأسرة الحاضنة الأولى لمعالم وقيم الحكم الراشد

تضع كل الدراسات العلمية التي اهتمت بالحكم الراشد كنموذج حديث موضوع الدولة المركزية مقصدا لتحليلاتها، وكمتغير فاعل وأساسي لتصور الحلول والإجراءات الواجب إتباعها للرقي بالمعاش اليومي للإنسان، إلا أن هذا التحليل الكلي – Macro analysisأهملدور الأسرة في إنتاج وترسيخ مجمل القيم المراد ترقيتها باسم حقوق الإنسان، وقيم الحكم الراشد.

صحيح أن الأسرة تعتبر النواة الأساسية لإنتاج القيم الأخلاقية السائدة في المجتمع ولبناء نموذج يتميز بالرشادة في الحكم، لكن الأسرة كوحدة تحليلية في المجتمعات النامية تحمل تناقضين يهددان التطبيق السليم لمبادئ الحكم الراشد. فالأسرة التقليدية تقوم في الأساس على مبدأي الحاجة واللامساواة، وهما عنصرين يقوضان مبدأ بناء إرادة عامة تتميز بالحكامة على الأقل. لكن في المقابل فإن غلو المبدأين في الأسرة سوف يساهم حتما في إنتاج الإرهاصات الأولى لشكل ومضمون الممارس السياسية للسلطة داخل الدولة.

من خلال هذا التناقض ينبثق نموذج الحكم الراشد على فلسفة التقريب بين انصاف الحق والعدالة التي يتطلبها الاجتماع البشري، وبين ضرورة اللامساواة والحاجة التي تتطلبها السلطة السياسية. وفي هذه النقطة يؤكد أرسطو أن العائلة والقرية توجد من أجل "مجرد حياة"، لكن المدينة توجد من أجل الحياة الصالحة.[6]

3 ـ المؤسساتية النموذج المنشود لتطبيق الحكم الراشد

لقد بدأت المعالم الحقيقية للحكم الراشد تظهر في الستينات من القرن الماضي، وقد احتضنت مدرسة التنمية التي اطلقت في الستينات كل المؤشرات التي جاءت في تعريف البنك الدولي للحكم الراشد وباقي المنظمات الدولية. وفي هذا الاطار جاء الاقتراب المؤسساتي لصامويل هانتغتون Samuel Huntington، مؤكدا على أن الاجتماع السياسي الحديث لا ينبغي أن يقوم على العلاقات التقليدية الضيقة مثل علاقات القرابة والزواج، بل على مجموعة من العلاقات المعقدة (عرقية، دينية وفكرية) مع ضرورة وجود اتفاق ولو مبدئي على مجموعة من مبادئ تشكل نظاما عام يحفظ تلك الاختلافات.[7]

وبالرغم من اختلاف تجارب المجتمعات في كيفية الوصول إلى الحكم الراشد، إلا أن كل الجهود الفكرية تصب في موضوع واحد، هو سبل الاتفاق على كيفية المشاركة في تدبير الصالح العام للمجتمع، مع التسليم أن هذا الأخير قائمٌ في الأصل على "الحاجة واللامساواة"، وفي هذا الصدد، ظهر الكثير من المفكرين الذين حاولوا من خلال كتاباتهم البحث عن نظرية علائقية تربط المتغيرات الثلاثة (الاجتماع العام، الحاجة واللامساواة). في ظل أنظمة سياسية ـ خاصة في الدول المتخلفة ـ أرادت أن تقوم على تغليب واقع الحاجة واللامساواة على العدالة، حقوق الانسان والمسائلة، من أجل بناء أسس سلطة سياسية قوية تنتج سيادتها على المجتمع. هذه الحالة عرفتها كل الدول التي أستقلت بعد الحرب العالمية الثانية تحت مبرر الحفاظ على الوحدة الوطنية واستكمال الاستقلال في باقي المجلات الاقتصادية والاجتماعية. هذا الموقف السياسي بامتياز يسميه جون رولز Gohn Rawlsبالموقف الأصلي the original position.[8] حيث يقوم هذا على عنصرين أساسين، "الحكمة العامة والجهل الخاص، فالحكمة العامة تأتي من عقلانية الفرد البشري ومعرفته بحتمية الاجتماع السياسي؛ أما الجهل الخاص، فيقوم على جهل الأفراد بالآثار المترتبة عن المبادئ التي في مقابلها سوف يتنازلون عن قسط من حرياتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية".[9] "وخوفا من أن يشكل هذا التنازل نوع من المحاباة لأقلية من الأفراد على حساب المجتمع، فإنهم سوف يحتاطون بحكم عقلانيتهم للمستقبل، حين يرفع عنهم ما يسميه جون رولز بحجاب الجهالة Veil of ignorance، ويجدون أنفسهم في أوضاع سيئة بالنسبة لتلك الأقلية"،[10] لذلك فسوف يؤسسون اتفاقهم لبناء الدولة الوطنية على أدنى الميزات والشروط، خوفا منهم أن يكونوا يوما من ضعفاء المجتمع.[11] هذا ما يفسر أسباب غياب وجود قواعد مطلقة وجادة في تطبيق الحكم الراشد في الدول المتخلفة، وغلبة الأحكام النسبية في تدبير الشأن العام. هذه الوضعية السوسيو سياسية

sociopolitiqueتقف عائق أمام تطبيق مبدأ الشفافية، الانصاف في حقوق الانسان، التشاركية، المسائلة وسيادة القانون.

هذه الوضعية التي عرفتها النظم السياسية المتخلفة دفعت بـ "هانتغتون" Samuel Huntington في كتابه النظام لسياسي للمجتمعات المتغيرة للمطالبة بتطبيق التنظيم المؤسساتي كحل لترشيد تدبير الشأن العام، والذي وضع له المقاييس التالية: [12]

1 ـ يستدعي التنظيم المؤسساتي ضرورة الاعتراف بوجود اختلافات اجتماعية، وعدم إقصاء أي طرف من المشاركة السياسية.

2 ـ يستدعي التنظيم المؤسساتي وجود اتفاق ولو مبدئي على مجموعة من المبادئ والسلوكات تكون عامة ومشتركة بين أفراد المجتمع، للخروج من العلاقات الضيقة مثل علاقات القرابة والزواج.

3 ـ ضرورة وجود نظام عام واستقرار يسمح للاختلافات الاجتماعية والاتفاق العام أن يكون بطريقة سلمية وبحرية كاملة، حتى تضمن سلامة الأفراد واستقرار المجتمع بصفة عامة.[13]

4 ـ الثقافة السياسية الراقية هي الحاضنة الأساسية للحكم الراشد

إن تاريخ الفكر السياسي الكلاسيكي مشبع بمفاهيم مثل الصالح العام، الارادة الجماعية، سيادة الأمة، التي رأى الفكر البشري لمدة طويلة أنها اللبنة الأولى لبناء دولة الأمة، ذلك الكيان المنسجم الغير قابل للتجزئة.[14] إلا أن خبرة من الممارسة السياسية بينت أهمية تثمين الاختلافات المغروسة في الطبيعة البشرية، ومن ثم، التوجه نحو البحث عن قواعد مجردة تحوي هذا الاختلافات وتهذبها، وتوجهها إلى زيادة قوة الدولة الأمة. من هنا كن ضروريا على الفكر البشري البحث عن مفهوم أشمل يحوي تلك المفاهيم المتناقضة كالعدالة، المساواة، المصلحة الخاصة، المصلحة العامة، السلم الاجتماعي، هذا المفهوم هو "الثقافة السياسية"؛ التي ازداد الاهتمام بها في منتصف الستينيات عند بداية استقلال الكثير من الأمم عبر العالم،وفي هذا الصدد استخدم كل من "غابريـال الموند" GabrielAlmondو"سيدني فايربا" Sidney Verbaمفهوم الثقافة السياسية كوحدة تحليلية من أجل تحقيق التوازن السياسي للمجتمع الكلي، وكوحدة تحليلية من أجل انتاج اقترابات نظرية قائمة على المتغيرات الغير الرسمية في الدولة، وبذلك يهدف هذا المفهوم في الأساس إلى إخراج القيم والمصالح المتصارعة إلى خارج النظام السياسي (مجموع المؤسسات الرسمية التي ترسم السياسة وتصنع القرار)، فغابريـال الموند و"سيدني فايربا" يرونأن مفهوم الثقافة السياسية وعاء يجمع مفاهيم كالتنشئة السياسية، الوعي المشترك، الاقتدار السياسي.[15] وبالتالي فالثقافة السياسية الراقية تنتج آليات راقية للممارسة السياسية والحكم، والعكس صحيح. لذلك لا وجود للحكم الراشد بانعدام وجود ثقافة سياسية تحتضنه وتؤهله لذلك.

5 ـ التنمية الاقتصادية المظهر المادي (الواقعي والملموس) للحكم الراشد

يغلب على مقاييس الحكم الراشد الكثير من الأحكام المجردة، يحدث هذا في فترة عرفت توجه الفرد البشري إلى كثير من الواقعية في طرح انشغالاته الاجتماعية والاقتصادية في العصر الحديث.

فحرص المواطن في المجتمع الحديث على المطالبة بالمزيد من الحكم الراشد، لا يعنى أن المواطن أصبح أفلاطونيا في العصر الحديث، بل بزيادة حرصه على أن يكون له نصيب منصف من الخير العام، مقابل تحديد حريته والتنازل عن جزء منها لتكوين النظام العام. لذلك أصبحت هذه الواقعية الجديدة في الحياة لا تؤمن إلا بالاقتصاد باعتباره المظهر المادي الوحيد لمعالم الخير العام، وكمقياس يعكس مستوى وعمق الممارسة الديمقراطية داخل المجتمع الذي يعيش فيه. هذا التلازم بين المفهومين يؤكده روبرت دال في قوله: "إن هذه العلاقة الوثيقة تقوم لأن مميزات أساسية معينة في رأسمالية السوق تجعلها ملائمة للمؤسسات الديمقراطية. وعلى العكس، فإن بعض المميزات الأساسية للاقتصاد الغير السوقي غالبا ما يجعلها ضارة لمستقبل الديمقراطية".[16]

فالمفكر روبرت دال يرى في الوحدات الاقتصادية (أفراد، شركات) التي ينتجها الاقتصاد الرأسمالي أنها كلها مستقلة عن الدفاع عن أهداف غير محددة كالخير العام والرفاهية العامة ... الأمر الذي يولد نوع من الاستقلالية والكفاءة في التنافس، التي بدورها تتطلب مستوى تعليمي وثقافة عالية، والتي تنتج بدورها مستوى معيشي موازي لقوة هذا التنافس المستقل. هذه المعادلة سوف تؤسس لقواعد ديمقراطية سليمة. [17] إن مفهوم التنمية الاقتصادية مرهون بمدى توفر مجموعة من الشروط التي تعمل على وضع الاختلافات في مضمونها الصحيح (غير المساوات التي تنادي بها الاشتراكية)، وإيجاد مناخ صالح للعضويات المتبادلة، كما تعمل على تسهيل الإجماع والاستقرار السياسي. واختصارا، يمكن أن نقول أن التنمية الاقتصادية تنتج تنمية سياسية التي هي موضوع الحكم الراشد.[18]

6 ـ الحكم الراشد من تعزيز الرقابة الشعبية على الشأن العام إلى الاشتراطات الدولية.

لقد عرفت جل دول العالم الثالث مرحلة طويلة مارست فيها النخب الحاكمة سياسة إضعاف القطاع الخاص، وجعل مجمل النشاط الاقتصادي تحت سيادة الدولة، بحجة أنها الوحيدة القادرة على حمايته ورعاية حداثته، مبررة ذلك بأن سعي القطاع الخاص إلى الربح يتناقض مع متطلبات التنمية الشاملة، التي تستدعى تضحيات مالية للتنمية الموارد البشرية بالدرجة الأولى، بالإضافة إلى أن اقتصاد السوق في حد ذاته يؤدي إلى تغيير تدريجي وليس إلى إعادة البناء الشامل والضروري لتحقيق الاستراتيجية المطلوبة.[19]

لكن هذه السياسات والتوجهات الاقتصادية التي طبقت منذ الاستقلال إلى غاية منتصف الثمانينات عرفت الكثير من الاخفاقات في تدبير المال العام، الذي كان يوجه بدرجة كبيرة لخدمة الاهداف الأيديولوجية على حساب إنتاج القيمة الاقتصادية المضافة. فالجزائر مثلا: عرفت في نهاية السبعينات من القرن الماضي إعادة تقيم الانجازات والاستثمارات العالقة،

واتجهت نحو تبني برنامج التصحيح الاقتصادي للقطاع العام عبر برامج التثبيت الاقتصادي والتكيف الهيكلي لتحقيق التوازن الداخلي والخارجي. وبذلك نتج عن هذا التوجه الجديد بداية تحرير الأسعار سنة 1983، وتحرير التجارة سنة 1985، لكن هذه القرارات جاءت جد متأخرة، فلم تستطع الجزائر تجاوز الاختلالات الهيكلية والمالية التي مست النظام الاقتصادي، والتي ازدادت وتفاقمت آثارها السلبية مع مرور الوقت، كما لم تنجح في الحد من تراجع مؤشرات الاقتصاد الكلي.[20]الأمر الذي دفع بالبلد إلى التوجه في منتصف الثمانينات إلى إعادة جدولة جزء من ديونه، والقبول بالترتيبات والبرامج التي أقرها كل من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي.[21]

لكن برامج التثبيت والتكيف الهيكلي الاقتصادي التي اقرتها المنظمات الدولية لم تجد المناخ الملائم للتطبيق، خاصة أمام عمق الاختلالات التي وصلت في بداية التسعينات إلى مؤشرات رهيبة مست معدل تضخم، واستمرار ارتفاع الديون الخارجية، وارتفاع مؤشر الخطر لدى الاستثمار الخارجي وعدم توازن ميزان المدفوعات.[22] كما تميزت هذه الفترة، بضعف دائم في استعمال الطاقات الانتاجية، وضعف التكامل الصناعي، وازدياد عدد السكان الذي أدى إلى زيادة حجم الطلب أمام ضعف العرض. هذه الوضعية دفعت بالسلطات الجزائرية للاتصال مجددا بالمؤسسات النقدية الدولية (صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي) وذلك بإبرام اتفاقية "ستاند باي" 1994 والقبول برنامج التعديل الهيكلي لسنة 1995.[23]

لقد كانت التسعينات من القرن الماضي بداية ارتباط القروض الدولية بمقاييس الحكم الراشد، هذه التوليفة التي اعتمد عليها كل من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي بالإضافة إلى بعض النواد العالمية المتخصصة، جاءت بعد خبرة طويلة من الزمن اثبتت فيها دول العالم الثالث ضعف أدائها في التدبير الجيد للمال العام، وضعفها في استثمار القروض المقدمة إليها، التي غالبا ما كانت توجه للاستهلاك على المدى القصير. لذلك اقرت المنظمات الدولية السالفة الذكر ضرورة تقديم قروض قصيرة المدى بمجموعة من الشروط الاقتصادية والاجتماعية والقانونية التنظيمية لتصحيح الاختلالات الاقتصادية والتحفيز على إقامة الحكم الراشد.[24]

هذا المفهوم الذي أصبح شعار كل المساعدات الدولية، جاء لمحاربة مختلف أشكال الإهمال والتقصير، ولتدارك مستويات التأخر، وكذا القضاء على الممارسات السيئة من خلال تشخيص الاختلالات، واقتراح الإصلاحات والتغييرات الكفيلة بضمان تنمية السياسية. وبناء على ذلك، يتطلب الأمر وضع أدوات وآليات تعاون بين الدولة بمركزيتها ومختلف الفاعلين السياسيين، بشكل يسهل المشاركة في تدبير الشأن العام، وعقلنة مسار اتخاذ القرارات. لذلك أصبح الحكم الراشد ذا ارتباطات عالية مع مفهوم حقوق الإنسان بمعناه العام؛ هذا ما جعل الكثير من المنظمات الدولية، تجعله محورا من محاور الاشتراطات الخاصة بالمساعدات المالية. هذه الاستراتيجية جعلت من النموذج الجديد (الحكم الراشد) يخرج عن اعتباره مجرد مجموعة من الأساليب، والإجراءات المركزية

الخاصة بالدولة المركزية، إلى شبكة من العلاقات العضوية التي يتميز بها المجتمع كالمجتمع المدني، الجمعيات، الافراد، وحتى المنظمات الحكومية والغير الحكومية. وعليه، حمل المفهوم الكثير من القيم المعيارية للديمقراطية والانصاف، التي تهدف إلى تحقيق وإدامة حالة من الشرعية في المجتمع من خلال إقرار كل من الشفافية والمساءلة وحكم القانون، مع تعزيز المشاركة الديمقراطية وحقوق الإنسان وذلك من أجل بلوغ رفاهية أفراد المجتمع على تنوع فئاتهم وثقافاتهم.

7 - الحكم الراشد وصيانة حقوق الانسان

تعتبر مقاييس الحكم الراشد التي وضعتها المنظمات الدولية الحكومية والغير الحكومية إلى حد بعيد مقاييس توصيفية Descriptions لرفاهية المواطن، لكن السؤال المطروح في هذه النقطةهو: هل رفاهية المواطن جزء من الصالح العام؟، أم أنها حصة تقتطع من الشؤون العامة؟.

يعود بنا هذا النقاش إلى الدراسة القيمة التي قدمها أولسن Mancur Olson في كتابه The Logic of Collective Action الصادر سنة 1965 والذي أقر صراحة ضرورة توجه المجتمعات في العالم الثالث من اختزال المصالح الخاصة للأفراد في الخير العام للدولة الأمة، الذي يعتبر مفهوم مجرد وغير محدد، إلى مفهوم محدد المعالم هو الشؤون العامة public goods to public affairs . ويهدف هذا التحول الاستراتيجي إلى ضرورة كسر بعض المفاهيم المثالية مثل التضامن الجماعي، ومنطق العمل الجماعي Logic of collective action التي تغنت بها النظريات الكلاسيكية. إن مفهوم العمل الجماعي مناقض تماما لمقاييس الحكم الراشد، ففي الوقت التي تتجه مقاييس الحكم الراشد إلى تحدد الكفاءة والمسؤولية والمسائلة والشفافية في تدبير الشأن العام، فإن منطق العمل الجماعي الذي ساد في أغلب النظم الاشتراكية قام على مبدأ المساواة المطلقة واختزال مفاهيم كالكفاءة والاستحقاق والجدارة أمام تسلط الايديولوجية. كما يقضي العمل الجماعي على مفهوم المسؤولية والمسائلة، ويميع قيمة العمل. وبهذا المنطق تسقط كل الحقوق مقابل نجاح العمل الجماعي، لذلك فان صيانة حقوق الانسان مرهون بمنطق أولسن Olsonالقائم على أن يكون للأفراد مصلحة مشتركة في الصالح العام، ويحتفظون بمصالحهم الخاصة قدر مساهمتهم في ذلك. [25]

الخلاصة

يساهم الحكم الراشد كنموذج توصيفي في علاج ظواهر الفساد، والرقي برفاهية المواطن في العصر الحديث، وذلك بتحرير إجراءات التدبير في الشأن العام من الدولة المركزية، إلى باقي مكونات المجتمع العام، كالأحزاب السياسية، المجتمع المدني، القطاع الخاص. الأمر الذي يحدث نوع من الرقابة الفعلية لسلامة تلك الإجراءات وكيفية التدبير في المال العام. كما يعزز الحكم الراشد من استقلالية وصيانة ممارسة المواطن لحقوقه الاقتصادية والسياسية. أو ما أصبح يصطلح عليه في العلوم السياسية باقتدار السياسي للمواطن، والذي

يتضمن الحصول على المعلومة بحقه في الاعلا[illegible]
لطرق صرف المال العام، وحقه في المسائلة عن طريق المؤسسات التي تمثله.

لذلك فان نجاح الحكم الراشد بهذه التوليفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية يتطلب أداء راقي من أجهزة الدولة المركزية، وتفعيل جاد لصوت المواطن.مع الأخذ بعين الاعتبار أن المؤسسات النقدية الدولية ليست بالجمعيات الخيرية، الأمر الذي يجعل من الدولة شديدة الحذر في تمحيص تلك الاشتراطات السياسية والاجتماعية والثقافية المطلوبة.

قائمة المراجع

(1)http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/MENAEXT/EXTMNAREGTOPGOVERNANCE06/03/2016

(2)–موريس دوفرجيه، **مؤسسات سياسية والقانون الدستوري الأنظمة السياسية الكبرى**، ت. جورج سعد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، ص.59.

. تسير عواد، **محاضرات في النظم السياسية المقارنة**، ط2 (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1993)، ص.11.

(3)-Dahl Robert A, **Democracy And Its Critics** (USA: YaleUniversity, 1989),pp.18-19.

. موريس دوفرجيه، المرجع السابق، ص.59.

(4)-ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية**، ت. محمود سيد أحمد (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،2005)، ص. 197.

(5)- Aristotle, **the Politics**, Translated by Ernest Barker, World's Classics (Oxford: oxford University Press,1965), p.7.

(6)- Ehrenberg John, **Civil Society, The Critical History of an Idea**(New York: University Press,1999), p.41.

(7)-Gerard Alexander, "Institutionalized uncertainty, the rule of low, and the sources of democratic stability", in: **Comparative Political Studies**, Vol.35, N°.10, December 2002, p. 1157.

(8)– أنطوني دي كرسبني، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ت. ناصر عبد الله (مصر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996)، ص ص. 140–143.

(9)- جون رولز، **العدالة كانصاف**، ت. حيدر حاج اسماعيل (لبنان: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص.94.

(10)–أنطوني دي كرسبني، المرجع السابق، ص.143.

(11)- جون رولز، المرجع السابق، ص.ص. 91–132.

(12)– صاموئيل هانتغتون، **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ت. سمية فلوعبود (بيروت: دار الساقي، 1993) ص. 19.

(13)المرجع نفسه، ص.19.

(14)–صالح جواد الكاظم، **الأنظمة السياسية** (بغداد: جامعة بغداد، 1991)، ص.38.

(15)– جان ماري دنكان، **علم السياسة**، ت. محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997)، ص ص.156–162.

غازي فيصل، **التنمية السياسية في العالم الثالث** (بغداد: جامعة بغداد،1993)، ص ص.41–42.

(16)– روبرت أ. دال، **عن الديمقراطية**، ت. أحمد أمين الجمل (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، 2000)، ص.152.

(17) –المرجع نفسه، ص.152.

(18)-Charles Lewis Taylor, "Communications Development and Political Stability", in: **Comparative Political Studies** ,N°1, 1969, p. 558.

(19)–محمد عبد الباقي الهرماسي، المرجع السابق،ص.146.

(20)–ناصر مراد، "التنمية المستدامة وتحدياتها في الجزائر"، في: **بحوث اقتصادية عربية**، ع.46، ربيع 2009، ص ص.،115–116.

(21)Rémy Leveau, «Stabilité du pouvoir monarchique et financement de la dette », in:**Maghreb - Machrek**, N°.108, Octobre - Décembre 1987, p. 23.

(22) –التقرير الاقتصادي العربي الموحد، 2006، الملحق2/2، ص. 256.

-Dupuy, Rene-jean, « La marche verte », in: **Géopolitique**, N°57, 1997, p.16.

(23)- ناصر مراد، "التنمية المستدامة وتحدياتها في الجزائر"، في: **بحوث اقتصادية عربية**، ع. 46، ربيع 2009، ص. 120.

(24)-تمت عملية إعادة الجدولة الأولى مع نادي باريس في شهر ماي 1994 بعد إبرام اتفاق **"ستند باي"** لمدة سنة مع صندوق النقد الدولي، تم بموجبه إعادة جدولة 4.4 مليار دولار على مدى 16 سنة، منها 04 سنوات إعفاء من دفع خدمة الدين، أي أنه لا يستأنف دفع خدمة الديون المعاد جدولتها إلا ابتداء من شهر ماي 1998. وفي ماي 1995 استفادت الجزائر من تسهيل الصندوق المحدد بمبلغ يقدر بحوالي 5.5 مليار دولار في صورة دعم استثنائي لمدة 03 سنوات. كما تقدمت الجزائر في شهر جويلية سنة 1995 للمرة الثانية أمام نادي باريس ولأول مرة أمام نادي لندن قصد إعادة جدولة ديونها الخاصة، وبلغت مبالغ الديون المعاد جدولتها في إطار الاتفاقين 07 ملايير و3.2 مليار دولار على التوالي. وعليه، قدرت المبالغ الكلية التي أعيدت جدولتها بـ 14.6 مليار دولار، ويصل هذا الرقم إلى 20 مليار دولار إذا أضيف له التمويلات الاستثنائية المقدمة من طرف الهيئات المختلفة.

(25)- Mancur Olson, **The logic of collective action: Public Goods and the Theory of Groups** (United States of America : Harvard University Press,1965), p.p.,14-21