

الملكية بين الحق الطبيعي والمكتسب

رياض الصبح¹، توفيق شومر²

ملخص

يكمُن الغرض الأساسي من هذا البحث في مناقشة الأسس التي انطلق منها الفلاسفة للوصول إلى اعتبار الملكية حقاً أساسياً من حقوق الإنسان، والنظر في مدى شرعية اعتباره حقاً "طبيعياً". ولبحث هذه الإشكالية، تعرض هذه الدراسة آراء أبرز الفلاسفة في عصر النهضة والتنوير، وخاصة جون لوك وجورج هيجل وفريدريك إنجلز حيث تبني لوك تأصيل فكرة الحق في الملكية الخاصة بوصفه حقاً طبيعياً، وتبني هيجل اعتبار الملكية الخاصة حقاً ممنوحاً من الدولة، ومقارنة ذلك مع إنجلز الذي رأى أن أصل الملكية في المرحلة الأولى من حياة الإنسان كانت عامة أو مشاعاً، وتحولت إلى ملكية خاصة نتيجة لتقسيم العمل وما نتج عنه من مجتمع طبقي وصراع طبقي أيضاً، وكانت مجالات المقارنة بين كل من هيجل وإنجلز: الأسرة، والتنظيم الاجتماعي، وصولاً إلى الدولة. توصلت الدراسة إلى أن الملكية، سواء أكانت خاصة أم عامة، ليست حقاً بقدر ما هي أداة للانتفاع بالحق، لأنها تقوم على أساس التصرف بها، بينما الحق الطبيعي لا يمكن التصرف به، وحق الدولة الوحيد يتمثل في رسم سياسات الملكية شريطة عدم المساس بالأصل الطبيعي لحقوق الإنسان.

الكلمات الدالة: الدولة، الملكية، حقوق الإنسان، حق طبيعي.

تمهيد

كانت لجهود فلاسفة عصري النهضة والتنوير دورٌ مهم في تأسيس نظرية الحق الطبيعي، وقد أسهمت هذه النظرية في تطوير الحياة السياسية عبر التحول إلى الحياة المدنية، من خلال إعادة النظر في العلاقة مع الدين، حيث تحول المفهوم السائد يومها، ونقصد هنا الحق الإلهي وما منحه الله للبشر من حقوق، إلى فكرة أن هذه الحقوق هي حق طبيعي ينطلق من كون الإنسان الكائن الأعلى في الطبيعة، وعليه فله مجموعة من الحقوق التي يتفوق فيها على غيره من الكائنات. وكان من أبرز المهمات التي حملتها فلسفة الحق الطبيعي مقولة الحق في الملكية، باعتبارها أسمى الغايات أو الحق الأبرز من حقوق الإنسان، كونها تمثل شرطاً رئيساً للحق

الطبيعي، فهل الملكية حق طبيعي أم مكتسب؟ بل الأجدر أن يكون السؤال: هل هي حق ابتداء؟ وهل يمكن طرح السؤال ذاته على الملكية عموماً، أكانت خاصة أم عامة؟

إن الحق في الملكية يمثل لحظة التحول الكبرى في تاريخ فكرة الحق الطبيعي، حينما تم الاعتراف بحق الملكية للهنود بصفتهم بشراً في عام 1540، وبذلك اعتُبرت الملكية حقاً طبيعياً، بل كانت أول حقوق الإنسان التي أُنتجت في العصر الحديث (سبيلا، 2010، ص 130).

يكمُن الغرض الأساسي من هذا البحث في مناقشة الأسس التي انطلق منها الفلاسفة للوصول إلى اعتبار هذا الحق حقاً أساسياً من حقوق الإنسان، والنظر إلى مدى شرعية اعتباره "طبيعياً".

تأصيل الفلاسفة لأصل الملكية ومبررها:

سننطلق في التحليل من العصور الحديثة، فعلى الرغم من ظهور بعض الإرهاصات الفكرية في الفلسفتين القديمة

¹ مستشار مستقل في مجال حقوق الإنسان، ومرشح دكتوراة في الفلسفة؛ ² كلية الآداب، الجامعة الأردنية.

تاريخ استلام البحث 2021/12/20 وتاريخ قبوله 2022/7/13.

تأصيل الملكية عند جون لوك:

يعدّ جون لوك من أوائل من أصّلوا لحق الملكية باعتباره حقاً طبيعياً، وربطه بالعقد الاجتماعي، فعنده أن الإنسان في الحالة الطبيعية يتمتع بالحرية، ومن ثم فالناس يمتلكون حقوقاً طبيعية خاصة، وعند الانتقال إلى الحكم المدني، أي الدولة، فإنه ليس المطلوب تخلي الأفراد عن ملكيتهم، وإنما سعي الدولة للحفاظ عليها، لأنها جزء أساسي من حقوقهم. وقد أسس لوك ذلك على أن أصل الملكية تنطلق من أن الإنسان مالك نفسه وخبرته المادية، ومن ثم فهو حق طبيعي، أي ممنوح من الطبيعة، وهنا كان مفهوم العمل مقياساً لتحديد حدود الملكية، فما يقوم الإنسان بإنتاجه بيديه هو ما يرسم الحد الفاصل الحقيقي للملكية بينه وبين الآخرين، فالملكية إذاً حق، ودور الدولة يتحدد في الحفاظ على الملكية الفردية دون تعدّ على حقوق الآخرين، واستعمال الشيء بغرض الإنتاج والعمل هو ما يمنح الإنسان حق تملكه (ماتون 1999، ص 32-35).

ومن خلال تصويره للحالة الطبيعية، أي كونها حالة من الحرية والسلام، أراد لوك الانتقال إلى المجتمع المدني الذي لا يمكن أن ينشأ إلا بالرضا التام، وقد عرّف السلطة المدنية بأنها "سلطة سن القوانين، وكذلك سلطة عقاب أي شخص... وكل ذلك للمحافظة على كل ما يملكه جميع أفراد ذلك المجتمع" (لوك 2019، ص 310)، كل هذا في سبيل الخير العام. لنلاحظ هنا كيف أن لوك يذكر الملكية في بادئ الأمر وكأنها هي المنطلق والأساس، إما من أجل المحافظة عليها، أو باعتبارها أساساً للمدنية. بل إن السلطة المدنية لا يمكن أن يكون لها الحق أو المشروعية إلا إذا كانت مستمدة مما للإنسان من حق فردي في حماية نفسه وملكته. ولكن كيف يقدم لنا لوك مبرراته الموضوعية والقيمية؟ أعني من أي منطلق يحاول إقناعنا بها على أنها حق للإنسان؟

المصدر الأساسي للملكية عند لوك انطلق ابتداءً من الاعتقاد بأن الله قد سخر لنا الأرض للانتفاع بها، ويستطرد في ذكر العديد من النصوص الدينية من الكتاب المقدس، ليقدم لنا روايات عن الكيفية التي استملك بها الإنسان الأرض (لوك 2020، 157)، ويؤكد أن مصدر هذه الملكية إلهي؛ إذ أعطى الله ملكاً مشتركاً للبشرية، ألا وهي الأرض، إلا أن ذلك لا يمنع من إمكانية استملاك جزء منها. ويمكن تلخيص أبرز مسوغات

والوسطى، فإن هدفنا هنا محدد في تتبع تطور مفهوم الحق الطبيعي في الفلسفة الحديثة. وعليه، فيمكن الانطلاق من رأي توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588-1679) الذي أكد أن الملكية حق طبيعي، ولكنه ربط هذا الحق بما يمكن للدولة أن تحدده في تعريفها للحقوق من خلال القانون المدني (سباين 1971، ص 639). وكما هو معروف، فإن هوبز يعتقد أن الأفراد، في إطار سعيهم لحماية أنفسهم من الآخرين، وحماية أنفسهم من حالة الفوضى التي تعم المجتمع، فوّضوا حق حماية أمنهم إلى الحاكم الذي يمثل الدولة، ومن ثم فقد فوضوا الحاكم في صياغة قانون الدولة الذي يُعلي من حماية حقوق الأفراد ضمن عقد اجتماعي (هوبز 2011، ص 175-185). وفي مقابل هذا الموقف، يتميز موقف جون لوك (John Locke) (1632-1704) الذي يرى أن حق الإنسان في الملكية ينبثق بشكل طبيعي من مشاعية الأرض، باعتبار أن الهدف الأساسي هو العمل، وأن من يعمل ويحدد المكان الذي يستصلحه من الأرض تتحول هذه الأرض إلى ملكيته، ويصبح حق الملكية نافذاً بذلك. ويقارن هذا التملك للأرض بتملك الإنسان لأرنب بري اصطاده، أو بالالتقاط وتحول ما يلتقطه الإنسان إلى ملكية شخصية له (لوك 2019، ص 279).

تُقسّم الأدوار في الدولة بين حق السيادة وحق الملكية، فعلى الرغم من اتفاق مفكري الحداثة على فكرة الملكية باعتبارها حقاً طبيعياً، فإنهم فرّقوا بين الملكية الخاصة، التي هي مجال للأفراد والأسرة، والملكية العامة لكل شيء، وهي التي ترتبط بمفهوم السيادة؛ فعلى الرغم من ملكية الأفراد والأسر للأرض، فإن الأرض بأكملها، ضمن نطاق الدولة، هي ملكية للجسم الاعتباري الذي هو الدولة، ومجال حماية هذين النمطين من الملكية يقع في فضاء الفعل السياسي للدولة، وهو منوط بالأمر، على حد تعبير جان بودان (Jean Bodin) (1530-1596)، أي أن المجال العام، أي السياسي، يخص الأمير، فالملكية الخاصة للأسرة، والسيادة للأمير (سباين 1971، ص 553). وهنا، كانت بداية التقسيم للملكية ما بين الأسرة ودورها في الملكية، أو دور الملكية في الحفاظ على الأسرة، وبين الدولة ودورها السيادي.

لوك في الملكية على النحو الآتي:

1. العمل كقيمة مضافة: أبرز مسوغ عند لوك لتدعيم فكرة الاستملاك هو القيمة المضافة التي يضيفها العمل إلى الأشياء؛ ففعل العمل يضيف شيئاً إلى الأشياء في وضعها الطبيعي، فالأرض والشجر والحيوانات موجودات لا قيمة لها إن لم يستهلكها الإنسان، سواء أكان بجهد القطف أم الفلاحة أم الصيد أم أي جهد آخر، وصولاً إلى الصناعة. أما وهي في حالتها الأولى فلا قيمة لها، بل لا قيمة حتى للأرض والطبيعة دون إضافة الجهد الإنساني، أي العمل عليها، ويتحدث هنا عن الاستملاك الفردي، فالماء الجاري بحالته الطبيعة مثلاً يكون مشاعاً، ولكن إن جلبه المرء وخزنه في جرة فهو ملك خاص (لوك 2020، ص 153-154). اعتبر لوك العمل، بما يقدمه من قيمة مضافة، المعيار الأبرز، إذ من دونه لا يكون للأشياء قيمة ذاتية حقيقية، إلى درجة أنه يرى أن تسعة أعشار نتاج الأرض قائم على العمل، وأن 99 في المئة من تكاليف الإنتاج للأشياء التي نعتاش منها ناتجة عن العمل (لوك 2020، ص 161).

2. مسوغ الاستحالة على إذن الانتفاع: يشير لوك، على الرغم من إقراره أن الله قد منحنا الأرض بما فيها مشاعاً للجميع، إلى أنه من المستحيل أن يطلب كل فرد يريد الانتفاع من الأرض أو استثمارها أن يستأذن موافقة جميع الناس على ذلك، فذلك غير ممكن وغير عملي (لوك 2020، ص 154). ومن ثم، فاستعمال الشيء وتملكه أصبحا فعلاً واقعاً، بل وضرورة.

3. مسوغ الوفرة: بما أن الأرض شاسعة، وعدد البشر محدود، فإنه لا يوجد أي مسوغ لمنع أي إنسان من التملك، لأنه لن يضير بالآخرين أي استملاك لها، انطلاقاً من مقولة "إن الله قد رزقنا كل شيء بوفرة" (لوك 2020، ص 155).

4. مسوغ الانتفاع: وهو المسوغ الذي يبين لنا الغاية والحد للملكية، بمعنى أن غاية الإنسان من الاستملاك هو أن ينتفع بالشيء، بما في ذلك وسائل الإنتاج ذاتها، أي أن فلاحة الأرض تتطلب ملك الأرض بحدود انتفاعي بها، فإنه لا يحق لي أن أستحوذ على أرض غير قادر على فلاحتها، وفي الوقت ذاته يحق لي أن أمتلك أدوات الفلاحة لحاجتي إليها؛ إذن الحاجة إلى الانتفاع والعمل تكون بحدود حاجتي للاستمتاع أو المنفعة، والفائض من الحاجة يمكن الاستغناء

عنه إما بالمبادلة أو بالحفظ عبر النقود أو الذهب (لوك 2020، ص 156-158).

إذن، يصل لوك إلى قاعدة للملكية وهي أن لكل فرد حق التملك بما يستطيع استثماره. ولقد أشار منظرو الحق الطبيعي إلى ربط العمل ونتاج القيمة الفائض عنه كأساس طبيعي عموماً، فقد درج الفقهاء على اعتبار المبادلة والشراء من وسائل اكتساب الملكية، باعتبارهما حقاً طبيعياً. وقد اعتبر جروشيوس (Hugo Grotius) (1583-1645) أن ملكية الأشياء المصنوعة تعود لصاحبها بسبب الاشتغال، أما إذا استعمل العامل مواد تعود ملكيتها للآخرين فإن ملكية الشيء المصنوع تعود لأولئك (باوند 2021، ص 230).

أما جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778)، فقد وضع للأفراد شروطاً للملكية الخاصة للأرض، وهي: ألا تكون معمورة بأحد، وألا يستولي الإنسان منها على غير المقدار الضروري لعيشه، وألا تبقى بوراً، وإنما تُفلح بالعمل والحرث. وقد أشار إلى ملكية المشاع، التي تعني حياة الناس بالاتحاد على أرض للجميع، ثم يقسمونها فيما بينهم بالتساوي، أو بحسب النسب التي يضعها السيد. ويكون الحق الخاص هنا تابعاً لحق الجماعة على الجميع، مع تأكيد روسو أن التفاوت الطبيعي بين البشر يكفل المساواة المعنوية والشرعية، أي المساواة بموجب الميثاق الأساسي بالقانون أو ما سماه عهداً وحقاً (روسو 2016، ص 41).

يُعتبر تفسير ما يُسمى حق الملكية الطبيعي تفسيراً عقلياً من النقاط المثيرة للجدل في فلسفة القانون؛ ففي العصر القديم، تم الاكتفاء بالحفاظ على الوضع الاقتصادي القائم، وفي العصور الوسطى، تحول الفهم النظري إلى ضرورة إعطاء كل فرد حقه، وخاصة في اكتساب ملكية الأرض والمنقولات. أما في العصر الحديث، ومع انهيار سلطة مفهوم الحق الإلهي، سعى الفقهاء إلى وضع الحق الطبيعي وراء الملكية الفردية، وهكذا أبرزوا الفكرة في عالميتها وشمولها (باوند 2021، ص 235-236).

المقاربة الفلسفية للملكية الخاصة والعامة:

لعل أفضل مقارنة لتبيان الأسس الفلسفية للملكية الخاصة في مقابل الأسس الفلسفية للملكية العامة يمكن أن يكون بين

الرزق ليس هو الحياة عينها، وهو بالتالي ينتمي إلى دائرة المجتمع المدني (هيجل 1996، ص 204).

قدم هيجل تفسيراً للملكية من منظور تحقق إرادة الإنسان، أي أنها تعبير عن حاجته إلى إخراج إرادته الحرة التي لا تكون إلا بالتملك. سبق بالملكية، أي بالاستحواذ أو وضع اليد، هو معيار أخلاقية مبدأ الملكية وموضوعيته، لأنه ليس في استطاعة شخص ثانٍ أن يستحوذ على شيء سبق وامتلكه آخر، ولكن تجسيد هذه الملكية لا يكون بإبداء الرغبة، وإنما بوضع اليد عليه، شريطة أن يكون أول من ملكه (هيجل 1996، ص 204-205)، بحيث "إن وضع اليد يجعل مادة الشيء ملكاً لي، ما دامت مادة الشيء في ذاتها لا تنتمي إليه ذاته" (هيجل 1996، ص 205)، فالإنسان هو من يجعل للمادة قيمة "استقلال المادة لا حقيقة له من حيث علاقة الإرادة بالملكية" (هيجل 1996، ص 205). وهنا، يتفق هيجل مع لوك بأن الإنسان من يجعل للمادة أو الطبيعة قيمة؛ عند لوك بالعمل، وعند هيجل بوضع اليد مشروعاً بالحكمة والبراعة وبالقوة البدنية والحقن. ولكي يكون الشيء ملكاً فردياً، يجب أن يكون قابلاً للتجزئة الفردية. والسيطرة والحياة للأشياء قد تكون بطرائق لا نهائية. وضع اليد يختلف عن الملكية، لأن الملكية هي عمل الإرادة الحرة وحدها (هيجل 1996، ص 206). يفرع هيجل الملكية إلى ما يلي:

"أ. فعل الحياة: فعل حياة الشيء على نحو مباشر، وتجسد الإرادة هنا بوصفه أمراً إيجابياً.

ب. الاستعمال: يكون الشيء سلبياً إذا ما قورن بالإرادة، والإرادة توجد فيه بوصفها قائمة في شيء ينبغي أن يسلب لتتجسد فيه.

ج. الاغتراب، أو نقل الملكية: انغماس الإرادة وارتدادها من الشيء إلى ذاتها" (هيجل 1996، ص 207).

هكذا يقول هيجل إن الملكية فيها حياة وإمكانية تصرف بالاستعمال، مما يؤكد عنده أن الشيء المملوك لا إرادة له، وأن الإرادة الحق هي للإنسان فقط.

الإنسان يفرض شكلاً معيناً على شيء يعد أمراً من أفعال الحياة المستلزمة لوحدة الذات والموضوع، ومن ذلك التكوين العضوي، بحيث إن ما يفعل بالشيء العضوي لا يبقى خارجياً بالنسبة إليه لأنه متمثل بداخله، ومن ذلك ما يتصل بالفلاحة

موقف كل من الفيلسوف الألماني جورج فلهلم هيجل الذي أسس لمفهوم الحق في الملكية الخاصة، وموقف كل من فردريك إنجلز (Friedrich Engels) (1820-1895) وكارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883) اللذين أسسا لمفهوم الملكية العامة.

انطلق هيجل في تأسيسه لمسألة الحق في الملكية الخاصة من تأصيلها على فكرته عن الحرية والإرادة، إذ يرى أن الشخصية لا يكون لها موضع إن لم تترجم الحرية في الفضاء الخارجي من خلال وجودها الطبيعي داخل ذاتها، ومع توسط الإرادة مع العالم الخارجي (هيجل 1996، ص 191-192)، بل إن قوام الحياة أن تكون للإنسان سلطة خارجية على الشيء (هيجل 1996، ص 196). إذاً، لا تكون الحرية إلا ببسط الإرادة خارج الذات على الأشياء، ومن ثم توجيه هذه الإرادة تجاه أي موضوع بوصفه غاية، ومن ثم فإن الإنسان له الحق المطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء (هيجل 1996، ص 195). ولكن ما هو الشيء؟ وكيف يمكن تعريفه وتحديده؟

يرفض هيجل وجود غاية لدى الشيء في ذاته، إنما يربط هذه الغاية بإرادة الإنسان، وعليه فإنه لا وجود للشيء كحقيقة واقعية باستقلال عن الإرادة الحرة للإنسان، وهذا ما يجعل للإنسان الحق "المطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء" (هيجل 1996، ص 195-196). وبذلك، فإن أول تجسيد للحرية هو بالملكية التي هي غاية جوهرية بحد ذاتها، وبما أن الإرادة هي صفة ذاتية، إذا فالملكية تكتسب طابع الملكية الخاصة. ومع ذلك، فإنه لا يعترض على إمكانية أن تكون هناك "ملكية عامة"، فهذه الفكرة لا تتنافى وفكرة الملكية الخاصة، لأن الملكية العامة تتمثل بكونها ملكية كان يملكها أفراد وهم من تنازلوا بحرية عن جزء من ملكيتهم/ حريتهم لتكون ملكية عامة (هيجل 1996، ص 197).

الطبيعة تحتمل ضمن المنظومة الفكرية لهيجل (السيستم) إلى غاية كلية تتمثل في غاية الروح المطلق، التي يعبر عنها تاريخ الفكر بعلاقته مع هذه الطبيعة، وبالتالي بالطبيعة لا هي عادلة ولا ظالمة، على الرغم مما لها من دور في توزيع الملكيات. وإن القول بأنه ينبغي للإنسان أن يكون له مورد رزق يكفي حاجته هو تعبير عن أماني غامضة، لأن مورد

ما ركز على قيمتها الروحية المرتبطة بالأمة عموماً، وأنها قابلة حتى لأن تصبح ملكاً خاصاً بغرض الانتفاع بها. فالنصب التذكارية القومية، وإبداعات المؤلفين، تصبح، عند تحولها من نطاق الروح الذاتية إلى نطاق الروح الموضوعية، ملكاً عاماً، لكونها تحولت إلى قيمة بحد ذاتها تقدر من قبل روح الأمة وتتحول ليكون لها قيمة خاصة لدى عامة الناس، أي أنها: "تتحول إلى ملكية عامة، ويكون لها طابع الانتفاع الخاص بموضوعاتها، فتصبح ملكية خاصة لأي شخص" (هيجل 1996، ص 221).

وعن اغتراب الملكية، أو التصرف بها، يقول هيجل إن "السبب الذي يجعل في استطاعتي تحويل الملكية هو أنها لا تكون ملكي بمقدار ما أضع إرادتي عليها" (هيجل 1996، ص 222). فمعيار الإرادة هو الذي يحدد شرعية الملكية وحدودها، ومن ثم فإنه يمكن التنازل عنها أو نقلها إلى شخص آخر، وتصبح في حوزته.

أما البشر، فتغترب الشخصية عندهم من خلال "الرق، والقنانة، والحرمان من الملكية، واستغلالها أو التصرف بها... إلخ. واغتراب الذكاء والعقل، والأخلاق الذاتية، والحياة الأخلاقية، والدين، نجدها كلها ممثلة في الخرافات، وفي السلطة الكاملة، والقوة التامة التي أمناها لشخص آخر غيري في تحديد الأفعال التي ينبغي أن أقوم بها". أما الحق الخاص بالأشياء فهو لا يقبل الاغتراب (هيجل 1996، ص 223).

رغم تأكيد هيجل أهمية العقد لتثبيت الملكية، فإنه أخرج الزواج والدولة من مبدأ التعاقدية، وهنا يختلف مع لوك في تأسيس العلاقة ما بين الملكية والعقد الاجتماعي؛ لأن التعاقد في الدولة صوري، بينما تبقى قيمة الملكية قائمة بعد التنازل عنها (هيجل 1996، ص 233).

أما إنجلترا فقد كانت منهجيته تاريخية أنثروبولوجية؛ إذ انطلق من سيرورة أطوار الإنسان وعلاقته مع الطبيعة؛ حيث انتقل الإنسان من طور الوحشية التي هيمن خلالها امتلاك المنتجات الطبيعية والأدوات المساندة التي صنعها الإنسان والتي ساعدت في التملك، إلى طور البربرية التي اعتبرها إنجلترا مرحلة بداية تربية الماشية والزراعة، والتي ساهمت في استقرار الإنسان في مجتمعات مكنته من التحول إلى الصناعة (إنجلترا 2014، ص 42).

كالزراعة والحراثة وتدجين الحيوانات... إلخ (هيجل 1996، ص 210). بينما اختلاف الإنسان عن "الشيء" القابل للملكية هو إرادته، ومن ثم فبما أن الإنسان موجود داخل ذاته، فهو ملك لنفسه فحسب، فلا يمكن أن يستملكه أحد، ومن هنا كان تأسيس هيجل لرفضه للرق ومبرراته الزائفة، حيث إن المبرر الزائف القائل بأن الإنسان بوصفه روحاً حراً في ذاته، والذي يبرر له تملك الرق باعتباره حراً بالطبيعة، أمر ينبغي تجاوزه، لأنها فكرة مناقضة لنفسها وغير كافية، إضافة إلى أنها تستبعد النظرة العقلانية، وتستبعد فكرة الحق، وتحصر الإنسان بوصفه موجوداً طبيعياً، بينما أصبح الإنسان يدرك هذا الزيف بعد أن أدرك أن الحرية لا تتحقق بشكلها الفعلي إلا في الدولة (هيجل 1996، ص 211-212).

إذن، فإن حرية الإنسان تتمثل بفعل الإرادة أمام ملكية الشيء وعدم إمكان ملك الإنسان لأخيه الإنسان. والإنسان قادر باستعمال الشيء الذي يعني "التحقيق الخارجي لحاجاتي هذه من خلال تغيير الشيء وتدميره واستهلاكه". وعليه، فإن إرادة المالك في التملك هي الأساس الجوهرية للملكية، أما الاستعمال فهو تفريع أبعد للملكية، أي أنه ثانوي والملكية هي الكلي، واستعمال الشيء بالاستيلاء عليه هو فعل حياة على شيء مفرد، أما إن كان حاجة دائمة فهي تدخله في مفهوم الحياة. "الملكية في ماهيتها: حرة ومكتمة" (هيجل 1996، ص 213). لقد تخلص هيجل من فكرة الإشغال، واعتبرها حرية، فالملكية عنده تكسب الإرادة الفردية الشخصية موضوعيتها، وهو ما يتطلب أن يعطي حريته مجالاً للظهور في النطاق الخارجي، ومن ثم ليست الملكية غاية في ذاتها عند هيجل ولا بد أن يكون للفرد ملكية خاصة حتى يكون حراً، وأن فكرة المساواة خاطئة، لأنه لا بد من وقوع التفاوت (باوند 2021، ص 244).

يحاول هيجل أن يوضح المدى الزمني الذي تحتاجه الروح للارتقاء في المفاهيم، بحسب رأيه، فالحرية الشخصية مثلاً، كما يراها، بدأت مع المسيحية، بينما تم الاعتراف بحرية الملكية في الأوس القريب فقط (هيجل 1996، ص 219). وكأنه يريد أن يشير إلى أن الاعتراف بحق الملكية هو من نتائج التطور الذي دخلته الروح في سعيها للوصول إلى الروح المطلق مع عصر الحداثة، أو بالأحرى عصر الدولة الحديثة.

لم يترك هيجل مجالاً واسعاً لمفهوم الملكية العامة، بقدر

الأسرة والملكية:

ميز هيجل مفهوم الملكية في الأسرة باعتباره حياة دائمة بدلاً من حياة يمكن نقلها، على الرغم من أن معالجته لمفهوم الأسرة لم يخرج عن اعتباراته عن الحرية والملكية. ويؤكد هيجل أن الزوج، بصفته رب الأسرة، هو من له حق إدارة دخل الأسرة، ولكن هذا الدخل يكون بمنزلة ملكية مشاعة. وبما أن الرابطة الزوجية تقوم على الحب، وهي كلّ جوهري، فإنه من غير المقبول بتاتاً أن يكون الأطفال ملكاً لأبائهم (هيجل 1996، ص 417-418). لقد أراد هيجل من ذلك أن يؤسس أساساً لحرية هذا الطفل الذي سيصبح من حقه الملكية الخاصة بعد بلوغه سن الرشد، خلافاً للمجتمعات السابقة، كالقانون الروماني؛ فقد كانت تعتبر الأولاد جزءاً من ملكية رب الأسرة (الأب)، وأنه يمكنه، من حيث المبدأ، أن يبيعهم عبداً (هيجل 1996، ص 423).

أما عن مفهوم التوريث، فهو فعل حياة تحول مع الوقت ليكون قانوناً وضعياً، ففي السابق كان الورثة يكونون عند الميت لحظة وفاته، وبما أن الأسرة هي من تكون بجانبه في هذه اللحظة، فإنها من يحق لها ادعاء الحياة لممتلكات المتوفى. ومع الوقت، ولانظام الأمور، تقرر تحويل فعل الحياة هذا إلى قانون وضعي. وعليه، فإن هيجل يطور هذا المفهوم الحقوقي ليعرف الميراث بأنه ضمان لنقل الملكية وحصرها بالأسرة، شاملاً المرأة. إن هذه المرحلة من تجزئة الأسرة في الإطار الاجتماعي ما هي إلا المقدمة للانتقال إلى مرحلة المجتمع المدني، إذ تتم تجزئة العائلة، وتصبح كل أسرة لها شخصيتها المستقلة، ومع الوقت يصبح كل فرد له هذه الشخصية الاعتبارية التي لها حقوقها، فيصبح مفهوم الدولة، كتكوين كلي، مهماً لتنظيم الحقوق، ويتحول الفرد من عضو في الأسرة إلى مواطن في الدولة.

وبالانتقال إلى إنجلترا، فإنه يتتبع تشكل العائلة وارتباطه بمفهوم الملكية منذ المرحلة الأولى، مرحلة المشاع في الزواج، أو ما أسماه بالزواج الجماعي (بأشكاله المختلفة: تعدد الزوجات، وتعدد الأزواج، إضافة إلى زواج الإخوة) (إنجلز 2014، ص 47-48). ثم التحول إلى العائلة الثنائية التي حدّت من مشاعية الزواج، على قاعدة الإخلاص للزوج أو الزوجة الواحدة، ولكن ذلك أدى إلى أن أصبحت النساء في

حالة ندرة، ما أدى إلى خطف النساء أو شرائهن. هذا الزواج الثنائي غير المستقر لم يجعل بالإمكان قيام اقتصاد بيئي خاص، فالاقتصاد البيئي الشيوعي في مرحلة الوحشية والبربرية، أي في مرحلة زواج المشاع، كانت المرأة هي سيدة البيت، وكان عمل المرأة قد أعطاه قيمة اجتماعية أفضل من الوضع الحالي، وكان الاعتراف بالألم وحدها دون الأب هو الأساس، لأنه يصعب معرفة الأب، ومن ثم كانت المرأة حرة، ولها مركز مشرف، وكانت المرأة تنتم بعشيرة واحدة والرجل إلى عشائر (إنجلز 2014، ص 74-77).

أدى تدجين الحيوانات إلى خلق مصادر للثروة ونشوء علاقات اجتماعية جديدة، ففي مرحلة الطور الأدنى من البربرية كانت الثروة تتألف من المسكن والملبس وأدوات الطعام. أما شعوب الرعاة، وخاصة من سكنوا قرب المياه، فأصبحت لهم ملكية كبيرة، والجهود المبذولة مركزة على الرعي الذي يقدم لهم الغذاء والكساء بشكل كبير ومستدام تقريباً، وتراجع مكانة الصيد مقابل الرعي، وأصبحت العشيرة هي من يخصصها الملكية الخاصة للقطعان، وهكذا تحولت قوة العمل إلى قيمة مضافة مع الرعي، ومن بعدها الزراعة، إذ أصبحت هناك الحاجة إلى مزيد من الناس من أجل الرعي، ومن هنا بدأت فكرة أسر العدو واستخدامه في مراقبة الرعي (إنجلز 2014، ص 84-85).

الملكية الخاصة للعائلات سددت ضربة إلى المجتمع المؤسس على الزواج الثنائي والعشيرة الأمومية، أصبح للزوج دور مهم، وصار يسعى إلى الحصول على الغذاء وأدوات العمل الضرورية لهذا الغرض، ومن ثم أصبح له حق ملكية أدوات العمل والقطيع والعبيد، وعند الطلاق كان له حق أخذها معه، بينما ينحصر حق الزوجة بالاحتفاظ بالأبنية المنزلية. وبموجب العرف حينها، لم يكن الأولاد لهم حق وراثة الأب، لأن النسب كان ما يزال للأُم، إلى أن ألغي وأصبحت المرأة تابعة وأمة في البيت، وصارت وظيفتها الإنجاب، وهكذا تحول مركز الاهتمام من الأم إلى الأب، وظهر شكل العائلة البطريركية أو أحادية الزواج (إنجلز 2014، ص 86-90).

لم تكن أحادية الزواج نتيجة الحب الجنسي الفردي، بل ظل هذا الزواج، كما كان، انتفاعاً، ولم يركز على الشروط الطبيعية وإنما الاقتصادية، وتعني "انتصار الملكية الخاصة

يناسبها الزواج الجماعي، والبربرية يناسبها الزواج الثنائي، والحضارة يناسبها أحادية الزواج المقرونة بالخيانة الزوجية والبعاء. وبين الزواج الثنائي وأحادية الزواج، تتسرب في الطور الأعلى من البربرية سيادة الرجال على العبدات وتعدد الزوجات" (إنجلز 2014، ص 117).

وبما أن المجتمع لا بد سائر نحو انقلاب على الأسس الاقتصادية الحالية، وحيث إن أحادية الزواج نشأت من تمركز الثروة بيد الرجل، ستتقلب الأمور مع الملكية العامة الاجتماعية لوسائل الإنتاج؛ لأنها ستجعل التوريث مسألة غير ممكنة، وسيزول معها أيضاً العمل المأجور والبروليتاريا والبعاء، ولن تبقى العائلة وحدة المجتمع الاقتصادية، لأن النشاط الاجتماعي العام هو ما يتكفل بالأعباء التي كانت تقوم بها المرأة، كراعية الأطفال على سبيل المثال (إنجلز 2014، ص 118-119).

يقول إنجلز: إن "حق الإنسان، هذا (الحق في زواج الحب) كان يختلف من ناحية عن جميع الحقوق الأخرى المسماة حقوق الإنسان، وبما أن هذه الحقوق لم تشمل في الواقع غير الطبقة السائدة - الطبقة البرجوازية - ولم تطبق مباشرة أو بصورة غير مباشرة بالنسبة للطبقة المظلومة - البروليتاريا - فإن سخرية التاريخ تبرز هنا من جديد؛ فإن الطبقة السائدة لا تزال خاضعة لسلطان مؤثرات اقتصادية معينة، ولهذا لا تقع في بيئتها زواجات معقودة فعلاً بحرية، إلا بصورة استثنائية، بينما هذه الزواجات، كما رأينا، هي القاعدة في بيئة الطبقة المظلومة". وعليه فإن الحرية التامة لعقد الزواج تتطلب إلغاء الإنتاج الرأسمالي والملكية (إنجلز 2014، ص 127).

التنظيم الاجتماعي والملكية

يبرز إنجلز الحق في الملكية في مجال آخر، هو فضاء التنظيم الاجتماعي، ففي حين يحاول هيجل ربط فضاء الأسرة والملكية التي نشأت في كنفها بالمجتمع المدني، أي المجتمع الأوسع ما بين الأسرة والدولة، يذهب إنجلز، ومعه ماركس، إلى القول إن هذا التنظيم لا بد له أن يتجاوز المجتمع المدني إلى مجتمع أكثر عدالة هو المجتمع الإنساني. يتضمن المجتمع المدني بالنسبة إلى هيجل ثلاثة أمور،

على الملكية المشتركة البدائية والعفوية"، وانحصر ولادة الأولاد من صلب الأب، ومنحهم حق وراثته أبيهم. ولا يمكن اعتبار الزواج الأحادي اتحاداً اختيارياً بين المرأة والرجل، بل هو شكل استعباد جنس لآخر، ومن التناحر بين الأزواج في الزواج الأحادي ظهر أول تضاد للطبقات عبر التاريخ، دشتت فيه العبودية والثروة الخاصة حتى اليوم (إنجلز 2014، ص 102-103). إذاً كان المسرح الأول للصراع الطبقي في الأسرة بين الرجل والمرأة، وكان نموذجاً لتأثير الملكية في الدور الاجتماعي والحقوق لهما.

تتطور الأمور إلى أن يصل مع المرحلة البرجوازية عقد الزواج ليكون مرتبطاً بالأيديولوجية الدينية، ويكون ضمن الطبقة الواحدة، ففي الطبقة البرجوازية يتمثل الزواج من خلال اختيار الوالدين، ولأسباب اقتصادية في أغلب الأحيان، ما سيؤدي بالضرورة إلى تقاوم التناقض الملازم لأحادية الزواج، وهذا سيؤدي فيما يؤديه إلى ازدهار الخيانة الزوجية (إنجلز 2014، ص 111). أما في طبقة البروليتاريا، التي لا تحوز أي ملكية تعمل على صيانتها وتوريثها، لتقدس من أجلها أحادية الزواج وسيادة الرجل، فيبرز الحب الجنسي، حيث حوّلت الصناعة المرأة إلى عاملة ومعيّلة للعائلة، ما أدى إلى تراجع سيادة الرجل، ومن ثم أصبح الزواج الأحادي البروليتاري لا يحمل معناه التاريخي المتمثل بسطوة الرجل. أما الحديث عن كفالة القانون المعاصر للمرأة حقوقها فهو كلام فارغ، لأن المساواة هنا مدونة على الورق، بينما الصراع الطبقي الحقيقي لا يدوّن أو يعبر عنه بالورق، فكل الطرفين، الرجل والمرأة، يعبران عن انعكاس وضعهم الاقتصادي على علاقاتهم الاجتماعية (إنجلز 2014، ص 112). وهكذا أصبحت المعادلة أن "الرجل في العائلة هو البرجوازي بينما المرأة تمثل البروليتاريا" (إنجلز 2014، ص 116).

وضمن هذه القيود الطبقيّة، كيف يمكن التحرر من قيد الملكية الشخصية وسيطرتها على مقومات الحياة؟ يقول لنا إنجلز إن ذلك غير ممكن إلا بتحرر المرأة من خلال عودتها إلى الإنتاج الاجتماعي الذي لا يكون إلا "بزوال العائلة الفردية بوصفها وحدة اقتصادية في المجتمع" (إنجلز 2014، ص 116).

يصل إنجلز إلى أن الزواج قد مر بثلاثة أشكال خلال المراحل الرئيسة الثلاث من تطور البشرية؛ "فمرحلة الوحشية

هي التي تحمل وتكفل الاستقلال الاقتصادي للفرد والعائلة والجماعة، والتي تحول الإنسان الطبيعي إلى شخص، والتحول إلى الجماعة لا يكون إلا من خلال العقد الذي يعبر عن إرادة متعاقدين تخصصهما وحدهما دون أن تصبح عالمية (وايلي 2007، ص 42).

ومن هنا، فإن كان التقسيم الماركسي يقدم الطبقات على أنها في حالة صراع واستغلال بين مستغل ومستغل، فإن هيجل قسمها على معيارية مختلفة، أي على أساس نوع الإنتاج، أي بين زراعية تعتمد على الطبيعة، واعتبرها طبقة جوهريّة، وبين طبقة عمل منعكسة أو صورية، وطبقة خدمات مدنية وهي كلية، وهكذا تشكل الجدل لديه من الكلية الكامنة في الطبيعة (الزراعة) إلى الجزئية الصريحة، وهي (العمل)، فيتشكل المركب بينهما وهي الخدمات المدنية" (هيجل 1996، ص 446).

والفارق المهم في تحول مفهوم الحق في مرحلة المجتمع المدني هو تحوله إلى قانون قائم على نظام العقد، ومن ثم فإن الوسائل الكلاسيكية لفعل الحياة الملكية ينتفي ويصبح غير فاعل في المجتمع المدني (هيجل 1996، ص 464)، بهذا تضمن الملكية وإمكانية تبادلها اقتصادياً، وتأكيد فاعلية الطبقات جدلياً في هذا المجتمع من خلال سلطة القانون عبر مؤسسة القضاء.

ويضيف هيجل هنا بأن النقابة، كجزء من المجتمع المدني، مهمتها حماية مصالح أعضائها، وأن الأثرياء منهم يساعدون الفقراء في النقابة، ما يخفف من حدة الحسد والكبرياء، أي أن النقابة عامل مخفف لحدة الصراع الطبقي في حالة افتراضه، فإن كانت الأسرة هي أساس المجتمع فإن النقابة هي أساس الدولة (هيجل 1996، ص 491). وبذلك يقدم هيجل بديلاً من الصراع الطبقي الناجم عن الملكية بالدور الفاعل للمجتمع المدني، المتمثل بالنقابة والقضاء الضامنين لحق الملكية الشخصية، ومساعدة الآخرين وذلك حتى لا يحصل الصراع والاحتقان.

وهكذا، يضيف هيجل أن المدينة هي مركز الحياة المدنية والصناعة، في حين أن الريف مركز الحياة الأخلاقية المرتكزة على الطبيعة والأسرة (هيجل 1996، ص 492). يظهر من هذا القول إن الحياة المعاصرة هي الانتقال من المعطى

أولها: نظام الحاجات، وثانيها حماية الملكية من خلال العدالة، وثالثها الوقاية من أي سلوك عرضي يهدد الحاجات والعدالة، متمثلاً في الشرطة والنقابة. والحاجات تتعلق بالملكية وإنتاج الحاجات والعمل أيضاً، والإنسان بطبعه يسعى لتوسيع حاجاته، التي نجدها بالفكرة المركبة ألا وهي الإنسان، لأنه في الحالة الطبيعية كانت مقتصرة على الحاجات الطبيعية، فهي مرحلة وحشية ولا حرية فيها، أما الحاجات في المجتمع المدني البرجوازي فيكون الإنسان هو تمثيلها (هيجل 1996، ص 438). يحاول هيجل أن يوجد مشروعية الإنسان من خلال قدرته على التملك في المجتمع البرجوازي، خلافاً لمفهوم الحاجات الأولى الذي يكون في حالة الطبيعة.

أما العمل فهو الذي يفضي إلى تحقيق الحاجات ومتعتها للإنسان، فالسعي لإشباع الذات يحقق إشباعاً للآخر، فلم ينظر هيجل إلى صراع الطبقات، بل نظر إلى أن تقسيمها يفضي من خلال التقدم الجدلي الذي فيه "يتحول السعي الذاتي الأناني إلى توسط للجزئي من خلال الكلي، وهذه الحركة الجدلية تجعل كل فرد عندما يربح وينتج ويستمتع لحسابه الخاص، فإنه في الوقت ذاته ينتج ويربح لمتعة كل فرد" (هيجل 1996، ص 444). يرفض هيجل مفهوم الصراع الطبقي مقابل رغبته في إعلاء مكانة الإنسان، حتى لو كان في حالة اللامساواة. إذاً فما الذي يشرعن تلك اللامساواة من خلال الملكية؟

العمل هو الوساطة الاجتماعية ما بين الطبيعة والإنسان، حيث ينتقل الإنسان من وضعيته الطبيعية إلى الاجتماعية من خلال العمل وتتحول الملكية إلى ثروة عائلية يشارك فيها الفرد (وايلي 2007، ص 51). أما كيف تتأتى هذه الثروة ويكون التفاوت بين الناس؟ فهذه لا تتأتى من خلال استغلال الطبقات أو الإنسان للإنسان، لأن الثروة الرأسمالية تعتمد على المهارات، وتطور الخصائص الطبيعية والجسمية والذهنية التي تقضي إلى تلك الفوارق، فالناس غير متساوين في الطبيعة، فيما المجتمع المدني لن يلغي هذه اللامساواة (هيجل 1996، ص 445)، وكأن هيجل يعترف هنا بمرجعية الحالة الطبيعية في اللامساواة وليست مهمة التنظيم الاجتماعي العمل على تغييرها أو الإخلال بها، وإنما ضمان سيورتها. وهنا، يميز هيجل مفهوم الملكية عن الثروة؛ إذ إن الملكية

الآخرين وتجنّي تراكم الثروة.

الدولة والملكية:

يعتبر هيجل أن الدولة هي بمنزلة "الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية"، وبشكل مباشر في العرف والقانون، وبشكل غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد، وواجب الأخير أن يكون عضواً في الدولة (هيجل 1996، ص 497)، فالدولة إذن معطى أخلاقي وقانوني ووعي بالواجب من قبل الفرد.

والغاية الخاصة من الدولة هي الأمن، وحماية الملكية الخاصة، والحرية الشخصية، والتي يكون مجموعها هو مصلحة الأفراد، ومن ثم تكون الدولة هي الروح المتموضعة، ولن يكون للفرد "موضوعية، ولا فردية أصيلة، ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضواً من أعضائها" (هيجل 1996، ص 498). هكذا يكون الأساس هو الدولة، والفرد عضو فيها، دون استقلال موضوعي عنها، ولكن هيجل بقي أسير حدود الحقوق التي رسمت عند فلاسفة العقد الاجتماعي، خاصة لوك، بالأمن والحرية والملكية.

الدولة، بما هي موضوع كلي وروح، يكون كل شيء خاضعاً لها، ولكن يحذر هيجل من أن أي تعصب سياسياً كان أو دينياً قد يفضي إلى استبعاد الملكية الخاصة أو الزواج، وروابط المجتمع المدنية تكون مرفوضة (هيجل 1996، ص 517)؛ بمعنى أن الدولة موجودة للحفاظ على تلك الروابط وحقوق الملكية الخاصة، فلا شيء يمكن أن يعلو أو يمكن تبريره قد يؤدي إلى تقويض تلك الملكية.

أما إنجلز فإنه يعتبر الدولة قد حلت مكان العشيرة، مستعرضاً التحولات في أثينا التي قامت على المتضادات داخل العشيرة، فيما روما تحولت العشيرة فيها إلى أرستقراطية ولا حقوق للعوام، أما دولة الجerman فقد استغنت عن العشيرة التي كانت قاصرة عن التعامل مع التوسع الكبير الذي استحوذت عليه (إنجلز 2014، ص 269).

هكذا، يُظهر لنا إنجلز أن الدولة ليست فكرة أخلاقية وصورة العقل وواقعه كما أراد أن يتصورها هيجل، بل هي نتاج صيرورة المجتمع؛ الدولة هي تعبير عن واقع المجتمع، وبسبب شدة التناقضات التي حلت في داخل المجتمع نتيجة الملكية أصبحت تضع نفسها فوق المجتمع (إنجلز 2014، ص 271).

الطبيعي إلى المعاصر الصناعي والبرجوازي، وهو الذي يضيف معنى جديداً على الحق والملكية والدولة.

أما إنجلز فقد رأى أن أساس التنظيم الاجتماعي الذي انتقلت في طياته الملكية كان هو العشيرة، فقد كان "الاقتصاد البيتي تديره على أسس شيوعية بضع عائلات، وأحياناً كثيرة عدد من العائلات... وما يجري إعداده واستعماله بصورة مشتركة هو ملكية عامة مشتركة... وهنا فقط، توجد بالفعل الملكية ثمرة العمل الشخصي التي اختلقها الحقوقيون والاقتصاديون في المجتمع المتحضر، والتي هي آخر مبرر حقوقي باطل لا تزال ترتكز عليه الرأسمالية المعاصرة" (إنجلز 2014، ص 254-255). لم ينكر إنجلز مشروعية العمل الشخصي بوصفه أساساً للملكية، كما توهم البعض، على أن تكون تلك الملكية عامة بمنظومة مشتركة كالعشيرة.

إلا أن انتقال الأراضي التي كانت ملكاً مشاعاً بشكل قبلي أولي إلى الملكية الخاصة الكاملة تحقق تدريجياً مع الانتقال من الزواج الثنائي إلى أحادية الزواج (إنجلز 2014، ص 261)؛ فقد كانت العشيرة بصورتها العائلية الأولية هي التي تفصل ما بين الملكية الناجمة عن العمل الشخصي والمشاع العام في الاستخدام. ومع تحول نمط الزواج بسبب تحول الملكية كان لا بد من تحول لوضع العشيرة كنظام اجتماعي، واستبداله في ظل النظام الرأسمالي الجديد بمنظومة اجتماعية أخرى.

لقد كان التحول مع تقسيم العمل الذي خلق طبقة ما يُسمى بالتجار، وهي طبقة غير منتجة ودورها هو مبادلة البضائع، في حين أنه تاريخياً كان نشوء الطبقات مرتبطاً بالإنتاج حصراً، إلا أن هذه الطبقة الجديدة، أي التجار، "تأخذ في يدها كلياً أمر قيادته، وتخضع لنفسها اقتصاد المنتجين... وإنشاء طبقة، بالتالي يزعم أنها أنفع طبقات السكان، تتكون طبقة من الطفيليين، طبقة من الكسالى الاجتماعيين الحقيقيين تأخذ القشطة من الإنتاج الوطني والأجنبي على السواء... وتجنّي بسرعة الثروات الطائلة" (إنجلز 2014، ص 264).

إذا كان هيجل ينظر إلى المجتمع المدني بوصفه بنية اجتماعية لحفظ الملكية والوقاية من أي آثار سلبية قد تنتج عنها، فإن إنجلز نظر إلى "صراع" أو تحول نقل الملكية على أنه السبب الذي أدى إلى وجود طبقة التجار - اجتماعياً - والتي هي خارج دائرة الإنتاج، والتي تكسب معظم نتاج جهد

هي شرط لازم للإنسان لتمتعه بحقه؟ بالطبع هيجل ولوك يجيبان بالإيجاب، بينما يرى إنجلز أن الأساس هو الملكية الجماعية التي تحفظ الحقوق، بينما الملكية الخاصة هي أساس استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، إذاً إنجلز ليس ضد الملكية بالعموم، وإنما ضد الخاصة منها، بينما يرى أن الملكية العامة ضرورية لحفظ حقوق الإنسان، وهنا ننقل إلى السؤال الأبرز، وهو: هل الملكية، من حيث المبدأ، أكانت عامة أم خاصة هي جزء من الحق أو ضرورية للحق؟

لكي نحاول الوصول إلى الإجابة فإننا بحاجة إلى تحليل مفهوم الدولة الحديثة التي تحتوي الشكل الأكثر حداثة للتملك من حيث الحدة والاختلاف بين نموذجي التملك، وهما الخاص والعام، بهدف فهم إن كانت الملكية حقاً أم لا.

لقد ركز دعاة الملكية العامة، كما طرحها إنجلز على سبيل المثال، على نقض فكرة ومشروعية الملكية الخاصة. ولكن ما هي الجهة التي ستدير هذه الملكية العامة؟ إنها بالتأكيد الدولة، ولكن برز تيار ناقد لمدى اعتبار الدولة ضامناً لسير هذه الملكية العامة، بل حتى الخاصة منها. فمثلاً، نقد أصحاب التيار الفوضوي، أمثال باكونين (Mikhail Bakunin) (1814-1876)، أي شكل من أشكال السلطة، واعتبروا أن الدولة هي أعلى تجلياتها، لأن السلطة لن تقضي إلا إلى مزيد من القمع، وأن البديل الذي يمكن تقديمه هنا هو ثورة اشتراكية ولكن دونما دولة. بالطبع، فإن باكونين يعتبر الحرية الهدف الأسمى، لأنها أول شروط الإنسانية، التي تتحقق بوساطة روابط اجتماعية منتجة داخل "كيمونات" تحقق الملكية المشتركة داخل نظام فدرالي دون وصاية الدولة (باكونين 1992، ص 130). وهنا، يكمن خلافه مع الماركسيين؛ لأن فكرة الاشتراكية عندهم، كما يدعي، هي استبدادية لأنها تتمثل من خلال ديكتاتورية البروليتاريا، وليس من خلال العمل التلقائي كما في كيمونة باريس نموذجاً (باكونين 1992، ص 140).

إن نقد الدولة بشكليها الرأسمالي والاشتراكي لم يقتصر على الفوضويين، بل تعداه إلى الماركسية غير المدرسية، فنرى أن بولانتزاس (Nicos Poulantzas) (1936-1979) يقدم نقداً للدولة الحديثة وعلاقتها بالملكية، تلك التي أصبحت تملك سمات مشتركة للدولتين الرأسمالية والاشتراكية، فهناك

وإذا كانت العشيرة تتسم بالملكية العامة الناجمة عن العمل الشخصي، فإن الدولة قسمت رعاياها بموجب تقسيم ملكية الأرض، وأسست لنفسها سلطاناً من العسكر تتقوى به وتتغذى بالانقسام الطبقي وفرض الضرائب، وأصبح تقسيم الحقوق يتحدد بحدود ملكيتك، فالدولة هنا لم تكن ولن تكون أرزية، فالدولة مرتبط وجودها بوجود الطبقات المرتبطة بتقسيم الملكية (إنجلز 2014، ص 272-276).

ويتحول مفهوم الحقوق المرتبط بالملكية تاريخياً عند إنجلز إلى مفهوم طبقي يعكس سيطرة الطبقة التي تملك، فالحقوق لمن يملك والواجبات على الطبقة الأخرى، أو كما يقول إنجلز في معرض توصيفه للحقوق والواجبات: إذا كان "من المتعذر عند البرابرة التمييز بين الحقوق والواجبات... فإن الحضارة تبين بوضوح... الفرق والتضاد بين الحقوق والواجبات، وذلك بمنحها طبقة جميع الحقوق تقريباً وإلقائها جميع الواجبات تقريباً على الطبقة الأخرى" (إنجلز 2014، ص 281).

لم يطور ماركس، كما إنجلز، نظرية مكتملة عن الدولة، ولكنه أيضاً ينتقد بشدة بالطبع سيادة الملكية في الدولة، ونتج عن هذه السيادة تعارض ما بين الإنسان والدولة، فهو "يشدد على وضع يد الإدارة على الدولة، وعلى استخفاف هيجل بالديمقراطية" لأنها صورية زائفة، لكنه يختلف مع هيجل جوهرياً في فكرة الملكية الخاصة ومشروعيتها (وايلي 2007، ص 130).

إن الملكية الخاصة عند هيجل أداة للثبات وحسن تنظيم الدولة، أي أن ضمان حق الفرد بالملكية الخاصة هو الذي يضمن ثبات وجود الدولة، والملكية الخاصة عند إنجلز هي أداة التغيير لأنها تخلق تناقضات في المجتمع في مراحلها التاريخية من البربرية إلى الحضارية؛ الملكية الخاصة عنده أداة للسيطرة والسطوة ومنشأة الدولة الحديثة، ولا يمكن تجاوز ذلك إلا بالتحول إلى الملكية العامة، أي أن التحول المرجو هو تحول لملكية أخرى وهي ملكية مشتركة، في حين أن هيجل يؤكد ثبات فكرة الملكية الخاصة عبر التاريخ لأنها أداة لثبات المجتمعات وتطور الدولة.

نقد العلاقة بين الملكية والحق:

السؤال هنا بعد مقارنة هيجل وإنجلز: هل الملكية

وتنظيم الإجماع، وكضامن للرفاهية العامة (بولانتزاس 2010، ص 165-168).

إن أداء الدولة لدورها في مسألة الاقتصاد، وخاصة في موضوع الملكية، جعلها تتحول من دورها الأداتي إلى أن أصبحت هي الذات والموضوع؛ هي من تعمل لنفسها عبر دورها في التملك، كما وصفها بولانتزاس "إن ملكية الدولة تؤدي إلى رأسمالية الدولة" (بولانتزاس 2010، ص 196).

الدولة الراهنة مختلفة عن سابقتها الليبرالية إذًا، حيث يتغير موقف الدولة بالنسبة إلى الملكية وسياساتها الاقتصادية، تبعاً لمصلحة الطبقة المالكة، بمعنى أن موقفها من عدم التدخل في السياسات الاقتصادية وأشكال الملكية لم يعد حاسماً، فمستوى تدخلها يختلف من وقت إلى آخر، تبعاً لظروف مصلحة المالكين، ومن ثم فإن بناء مشروعية الحق في الملكية الخاصة أصبح كلاً موضع تساؤل كبير.

ويؤثر هذا الموقف غير الحاسم سلباً في الاستقرار الاجتماعي؛ إذ يسرع الدور الذي تمارسه الدولة لصالح رأس المال الأجنبي أو الوطني العام التطور المتفاوت للرأسمالية في كل بلد، ويسهم في إحداث شروخ في الوحدة الوطنية، على نحو يفضي إلى بروز حركات لإحياء قوميات أو أقاليم (بولانتزاس 2010، ص 215)، أي أن حقوق الإنسان الأصلية أصبحت في وضعية حرجة أمام تلك الإشكاليات التي تفرضها سياسات الدولة لصالح انحيازها إلى رأس المال. ما يهمننا من كلام بولانتزاس هنا هو تأكيد عدم التزام أصحاب الحق في الملكية الخاصة بسياسة عدم التدخل من قبل الدولة، وليس موضوع نقاشنا إن كان ذلك سيفضي إلى نظام اقتصادي أفضل أم لا، بقدر ما يهمننا تأصيل فكرة مدى التزام الدولة بالحق في الملكية الخاصة.

بينما يذهب روسكو باوند (Nathan Roscoe Pound) (1870-1964) إلى اعتبار النظريات الفلسفية المتعلقة بالملكية كانت فقط تفسيرية وليست نقدية (باوند 2021، ص 229). يساعداً هذا المنظور في النظر إلى تلك الآراء باعتبارها محاولة لفهم صيرورة التحولات الاجتماعية، باعتبار أن الملكية حق، وأن الجدل كائن في الخلاف حول إذا ما كان حق الملكية هذا عاماً أم خاصاً، دونما الخوض بشكل نقدي في أسس الملكية تلك ابتداءً. وهنا، يذهب في اتجاه

سمات رأسمالية في الدولة الاشتراكية، حيث إن إلحاق الإنتاج بالدولة، وليس بالمجتمع قد جعل الكادحين غير قادرين على الرقابة على العمل (علاقات التملك)، فعدت "الدولة الاشتراكية ليست دكتاتورية للبروليتاريا، بل هي دكتاتورية على البروليتاريا" (بولانتزاس 2010، ص 47).

ويعيدنا بولانتزاس إلى ماركس الذي أكد أن ملكية الأشياء القابلة للتصدير أو البيع لا تعود تنطبق - مع تطور المجتمع - على العمل والاستعمال الشخصي، ولكنها تصبح، كرأس للمال، مصدراً للسلطة (باوند 2021، ص 258)، أي أن درجة التطور الذي يمكن أن تؤديه فكرة التملك، تجعل منها أساساً للسلطة ولا تقف عند حدود فوائد الاستعمال، إذًا ينبغي فهم السلطة من خلال مفعولات التملك.

ويكمل ليوضح أن أساس تقسيم الدولة الرأسمالية المعاصرة ومنجزها ينطلق من التمييز ما بين العمل الذهني والسلطة السياسية، والذي عمق بدوره الاستغلال، وحول المفهوم الحقوقي من معطاهها السياسي الأيديولوجي إلى أيديولوجيا تكنوقراطية (بولانتزاس 2010، ص 52-53)؛ أي أن مسألة الملكية في ظل النظام الرأسمالي قد طوعت أسس المفهوم الحقوقي وأفرغته من مضمونه، لا بل أصبحت "دولة القانون" نقبضاً للسلطة غير المقيدة، وقد خلقت وهم ثنائية متناقضة، هي ثنائية القانون/ الإرهاب، فجميع الدول التي تمارس القمع قد تقوم بفعالها تحت غطاء التنظيم القانوني (بولانتزاس 2010، ص 71).

أصبحت الدولة الرأسمالية تقدم نفسها على أنها دولة تضمن الحقوق، وهي بطبيعة الحال تعمل على خرقها؛ لأنها كفلت تلك الحقوق بشكل صوري، على افتراض أن دورها ينحصر ويقف هنا، وهو في الواقع أعمق من ذلك، وكأن المطلوب هو الوقوف دوماً على عتبات القانون، في حين أن الدولة تضع في القانون ثغرات كي تستطيع في أي وقت خرقه (بولانتزاس 2010، ص 81-83).

إن الدولة الراهنة تختلف عن الدولة الليبرالية السابقة، فالراهنة صارت تتدخل بصورة متزايدة في الاقتصاد والتراكم، وإعادة إنتاج رأس المال في مجالات الدولة، وأصبح يعاد تنظيم أعمال الدولة لتلائم الدور الاقتصادي، مما خلق لها تناقضاً بين دورها الاقتصادي ودورها في الحفاظ على النظام،

طُرحت ضمن النقاش الدائر حول القانون الدولي في مرحلة تميزت بالتوسع الاستعماري، وكان لا بد أن يُناقش الأساس الفلسفي للملكية، تمهيداً لحق الدول في أراضيها الإقليمية (باوند 2021، ص 237-238).

بينما نجد أن نظرية بوفندورف (Samuel von Pufendorf) (1632-1694)، وهو أحد فلاسفة نظرية الحق الطبيعي، تقوم على وجود اتفاق أصيل، يُسمى بالمجتمع السلبي في بداية التطور البشري؛ إذ كانت جميع الأشياء مشاعة لا يملكها أحد، بل يستعملها الجميع، يُسمى المجتمع هكذا بالمجتمع السلبي، ليميزه عن الملكية الإيجابية بواسطة الشركاء في الملكية. وفي مرحلة ثانية اتفق الناس فيما بينهم على إلغاء المجتمع السلبي وأنشأوا الملكية الخاصة بموجب اتفاق بينهم.

إذاً انطلق كل من منظري نظرية الحق الطبيعي من منظورين مختلفين، واضعين فرضياتهما، أحدهما يفترض حالة الترك للأشياء، ثم استدعى ذلك التوافق على توزيع الملكية، فيما يرى الثاني أن الأشياء كانت بالأصل مستعملة من الجميع بشكل مشاعي، ثم ذهبت إلى التملك الفردي. إن التصور هنا يقوم على الافتراض لحالة سابقة من أجل تبرير التملك، انطلاقاً من نظرية الحق الطبيعي، نعتقد أن هذا مدخل تفسيري تبريري أكثر مما هو واقعي تاريخي.

قد لا يختلف الاشتراكيون كثيراً في الانطلاق من نظرية القانون الطبيعي، مع اختلافهم في صيرورتها التاريخية، وإرادتهم لتغيير الواقع، إلا أن منطلقهم "الطبيعي" هذا مستمد من فكرة أن المبدأ "الطبيعي" للإنتاج هو نوع من الحق الطبيعي للعامل في جمع نتاج عمله، أو بإمعانهم في فكرة صفات الإنسان الطبيعية إلى حد إنكار وجود الملكية الفردية، وإلى القول بضرورة وجود نظام المشاعة (باوند 2021، ص 239-240).

يتفق غالبية منظري الملكية الخاصة والملكية العامة على أن الأساس هو حالة الطبيعة، وهي التي نتجت عنها مشروعية التملك، إلا أنه بقي الخلاف على من يملك، وما يمكن امتلاكه؛ أي هل المشروعية كامنة للملكية الفردية أم الملكية العامة؟

أما إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724-1804)،

اعتبار أن ما يُسمى بملكية الدولة للأشياء ما هو إلا وصاية لأغراض اجتماعية، وليست حقاً في ملكيتها، أي أن دور الدولة ينحصر في وضع سياسات تمكين الإنسان من الانتفاع بالتملك وليس هو حقاً لها. يشير روسكو إلى أن وجود اتجاه عقائدي، ساد في القرن التاسع عشر، حول جعل كل شيء خاضعاً للتملك هو ما يملّي عليه الحاجة إلى إعادة النظر إلى تلك العقيدة (باوند 2021، ص 232-233). منطلق الفكرة التي يريد أن يوصلنا إليها روسكو تكمن في الإجابة عن السؤال: ما هي حدود الأشياء التي يمكن أن تخضع للتملك؟ فإذا كان سبنسر يفسر الأشياء المشاعة بالقول: "إذا تدخل فرد ما في علاقات فرد آخر، فيما يختص بالوسائل الطبيعية التي تتوقف عليها حياة هذا الفرد، فإنه يتعدى على حريات الآخرين التي تُعتبر مقياساً لحرياته هو". والنتيجة هي: هل يمكن أن نطرح المبدأ ذاته إذا صح على الأشياء الأخرى غير المشاعة، كالأرض والمواد الغذائية والآلات ورأس المال؟ بمعنى هل يمكن اعتبار كل شيء قابلاً للتملك الفردي لأنني فقط بحاجته (باوند 2021، ص 234-235)؟ أو هل إن كان الإنسان بحاجة شيء، سواء أكان على مستوى الطبيعة أم مما هو أقل منه، فهل علاقة استخدامه له تعتبر علاقة تملك بالضرورة؟

إن حصر الملكية بنظرية الحق الطبيعي لم يعد هو واقع الحال، فمع تراخي نظرية القانون الطبيعي في القرن الثامن عشر ظهرت عدة مدارس تفسر الملكية الفردية (الميتافيزيقية، والتاريخية، والوضعية، والنفسية، والنظريات الاجتماعية)، فيما تستمد نظرية القانون الطبيعي مبادئها من طبيعة الأشياء أو من الطبيعة البشرية. والطبيعة البشرية تنطلق من فكرة الحقوق الطبيعية أو العقد الاجتماعي. إنها تقترح فرضية، ومن ثم تستخلص الاستنتاج. ومؤخراً نشأ شكل ثالث يمكن أن يُدعى بالقانون الطبيعي الاقتصادي، يستخلص الأسس العامة للملكية من الطبيعة الاقتصادية (باوند 2021، ص 236-237).

أما فكرة أن الملكية هي اتفاق بين الناس، وهي التي طرحها جروشيوس الذي يرى أنه في الأصل كانت جميع الأشياء متروكة إلا أن الناس اتفقوا على توزيعها، فقد جاءت في بداية القرن السابع عشر ولم تكن بريئة من السياسة، فقد

الملكية الجماعية إلى الملكية الخاصة من خلال تتبع التحولات الاجتماعية للمجموعات البشرية، وبداية تشكل الدولة. إذًا، ما نصل إليه أن التغيرات الحاصلة على الملكية هي نتيجة تحولات اجتماعية متباينة، وكانت الدولة هي من شرعتها، أو كان لها دور في تغيير نمط الإنتاج الذي أفضى إلى تغير الأدوار الاجتماعية والعلاقات بين الناس في مجال العمل، وعليه يتم تعريف الملكية وحدودها من خلال ما ترسمه الدولة، فهل بقي شيء من الأصل الطبيعي للملكية؟

يقول الفقيه القانوني دوجيه (Duguit) (1859-1928): "إن قانون الملكية أخذ في الاتجاه نحو الاشتراكية، ولكن هذا الاتجاه لا يعني أن الملكية ستصبح ملكية جماعية، وإنما هو يعني أننا بدأنا نكف عن التفكير بالملكية بوصفها حقاً شخصياً، وأصبحنا نفكر بها على أنها وظيفة اجتماعية" (باوند 2021، ص 256-257)، ومن ثم فالملكية هي مؤسسة اجتماعية تقوم على أساس حاجة اقتصادية في مجتمع منظم على أساس توزيع العمل. نعم، هذا ما يمكن الوصول إليه؛ أن الملكية هي مسألة مؤسسية، ليس بمعنى ما يمكن أن تقدمه من مشروعية بقدر ما تعقله من دور، أي بقدر ما تصبح أداة ضرورية للوصول إلى الحق وليست الحق نفسه.

ينتقد دوجيه فكرة أن الحقوق الشخصية المكتسبة تعطي ترخيصاً لفرض الإرادة الشخصية على الآخرين، ومن ثم الإقرار بوجود تبعية معينة بين الإرادات تقضي إلى تراتبية حتمية، لذا فضل أن يستبدل بالقوانين والحقوق الشخصية المكتسبة مفهوم القانون الموضوعي الذي يتولد من رحم العلاقات التضامنية والقوانين الاجتماعية التي يخضع لها الأفراد في الانتماء إلى فئة جماعة معينة، لذا تتسم بالموضوعية، وأن هناك استحالة منطقية في منح الفرد حقوقاً مكتسبة في حين أنه مثبتت الصلة عن غيره، وعليه لا يمكن اعتبار الدولة هي الممثل الشرعي والوحيد للصالح العام، بل ينبغي أن تتحول إلى دورها لصون التضامن الاجتماعي (بدران 2018، ص 317-330). وهنا، كأن دوجيه يعلمنا أن مسألة الملكية الشخصية بما هي فعل إرادة، فإنها ستقضي إلى انتفاء التضامن الاجتماعي الذي ينبغي أن يكون أساسه هو احترام حقوق الناس عموماً.

وبالعودة إلى هيجل وإنجلز، فإن كلا الرأيين يشبان أن

فقد أراد أن يساهم في تقديم منظوره للموضوع من منظور النظريات الميتافيزيقية، والتي تبدأ من حرمة الشخصية الإنسانية، بحيث ربط بين إرادة الفرد التي أفضت إلى أن استعمال الشيء هو مصدر المشروعية، فلا يجوز أن يستعمله الآخرون دونما موافقته لأنه سيلحق الضرر به. وقد ميز بين نظرية اكتساب الملكية الأولى الأصل والاكتساب الثانوي المستمد منه، ولوجود الاكتساب الأولي لا بد من فعل قانوني يتألف من ثلاثة أشياء، وهي وضع اليد على شيء لا يخص الآخر، تعبيراً عن الإرادة الحرة من استعمال الشيء، والتملك الدائم. ويستمد هذا التملك من خلال التوفيق بين الإرادات وفقاً لقانون عام، فنظرية كانط تحتوي نظرية الإشغال والعقد، وهي لا تحتوي فكرة الخلق والإنتاج (باوند 2021، ص 240-243).

يمكن اعتبار موقف كل من هيجل ولوك موقفاً يمكن تبريره ما دام هناك أراضي شاسعة غير مستغلة تكفي الجميع، فهي العدالة إذًا، ولكن ماذا لو ازدحم العالم كما هو الحال الآن؟ (باوند 2021، ص 245) بالتأكيد الموقف سيختلف، ولا يمكن حينها أن يكون هناك تبرير منطقي لها، بمعنى أن نظرية الوفرة، كما هو الحال في المشاع الأولي، قائمة على فرضيات غير قابلة إما للانطلاق منها أو ضمان استمراريتها، لأن العالم وما يحتويه يتغير حاله وتتبدل ظروفه من وقت إلى آخر.

ويمكن تلخيص المواقف بما يلي: المدرستان الميتافيزيقية والتاريخية تعتمدان اعتماداً رئيساً على إشغال الأشياء المتروكة التي لا تخص أحداً، بينما يميل فقهاء الوضعيين إلى تأكيد قدرة العمل على إنتاج الأشياء الجديدة وخلقها. أما الفقهاء التاريخيون فيعتمدون على أن الملكية الخاصة قد تطورت منذ نشوء القانون ببطء، ولكن بشكل ثابت، وانطلقت من المجموع إلى الفرد (باوند 2021، ص 247-248).

أما بالنسبة إلى تفكيك الملكية تاريخياً، فيمكن القول إن الملكية كانت جماعية، وحفظها لها القانون، وحماها بشكل جماعي، ثم تفككت الملكيات نتيجة توسع العائلات، وأصبح للفرد الملكية الشخصية بوساطة ما يحصل عليه الفرد بنفسه أو من خلال الخدمة العسكرية (الغنائم) أو ملكيته الناجمة عن خدمته في الدولة. وهكذا، اعترف القانون بالملكية الخاصة، وبدأت القوانين التي تعترف بالملكية الجماعية بالاختفاء (باوند 2021، ص 252-253). ويمكن تتبع هذا التطور من

الخاصة؛ لأن فعل الانتفاع سيكون مباشرة مع الطبيعة دونما حاجة للتملك أصلاً.

إن موقف الدولة حيال الملكية متغير متحول، إما لضبط التناقضات بين الملاك، أو لتحقيق استقرار تلك الدولة، إلا أن ملكية الدولة افتراضية معنوية صورية، لأن الدولة ليست هي الشعب، بل هي رمز لأداة سلطة الجماعة بهوية افتراضية، أيًا كانت، وبما أن الملكية هي خارج الذات الفردية، فهي إذن ينبغي أن تكون خارج ذات الدولة، وفي الحالتين فإن فعل الإرادة يكون صورياً رمزياً على مستويي الفرد والدولة.

والحق، إن كان طبيعياً، فهو كلي وشمولي غير قابل للتصرف، بينما لا قيمة للملكية دونما تصرف، أي أن الوجود الأنطولوجي للإنسان يكون في فعل التملك خلال التصرف به، سواء أكان ذلك بملكية خاصة أم عامة، ولكن في الوقت ذاته فإن الكثير من الحقوق لا يمكن أن نصل إليها دونما فعل التملك الخاص أو العام، هنا إذاً أصبحت مشروعية الوصول إلى الحق كامنة في أن الملكية ليست إلا أداة للوصول إلى الحق، فمثلاً لا يمكن أن أمارس حق التنقل إلا بوجود سيارة أو شارع مملوك، سواء أكان ملكاً عاماً أم خاصاً، ولكن نقول حقي في التنقل وليس حقي في السيارة، فحقي في التنقل حق ذاتي أو طبيعي أو إنساني أصيل، أما حقي في السيارة فهو حق مكتسب قابل للتصرف. والأمثلة تطول.

فإن كانت الدولة لا يحق لها المساس بالحقوق الطبيعية، فإن الدولة لها الحق في استخدام الموارد المتاحة للوصول إلى الحق، وذلك إما بتوزيع الملكية أو بتغيير أنماط الإنتاج كيفما شاءت للوصول إلى الحق، فكما للدولة حق سيادي في إدارة التملك بين الناس، فإن عليها أن تثبت أن السياسة التي تنتهجها في التملك كفلت للناس ممارسة حقوقها من خلال الانتفاع بالتملك بأي شكل كان.

إذاً، فالملكية، خاصة أو عامة، ليست حقاً بقدر ما هي أداة للانتفاع بالحق، وإن حق الدولة الوحيد هو رسم سياسات الملكية، شرط عدم المساس بالأصل الطبيعي لحقوق الإنسان، وبذلك فإننا نكون قد حررنا مفهوم حقوق الإنسان من الملكية، وأعليناه عليها بأن تكون أداة الحقوق لا تابعة لها.

الدولة قامت على فكرة الملكية الخاصة؛ عند هيجل للثبات، وعند إنجلز للتغير. وبما أنها أداة فهي إذن مسألة تحول اجتماعي واقتصادي وسياسي، أي أنها ليست حقاً أصيلاً أو طبيعياً، بل هي معطى اجتماعي للثبات أو التغير، للاستقرار أو الصراع، إذن هي معطى سياسي بالدرجة الأولى.

ونقول بعد استعراض مختلف الآراء الفلسفية: إن هناك أشياء قابلة للتملك الفردي من خلال مشروعية القيمة المضافة إليها من خلال العمل، وهناك أشياء تحت التصرف قابلة للاستعمال من خلال الطبيعة كالهواء والماء وغيره، وهناك أشياء قابلة للتملك الجماعي من خلال سلطة عامة سياسية أو اجتماعية، أي إدارة الدولة لها مباشرة، مثل:

- الاستعمال من قبل الطبيعة: قابل للتصرف بدافع الحاجة الغريزية من خلال الاستهلاك المباشر.
- التملك الفردي من خلال العمل: قابل للتصرف بإرادة ذاتية، من خلال الاستهلاك أو المبادلة، ويحميه القانون.
- التملك الجماعي من خلال سلطة عامة: الأشياء قابلة للتصرف من خلال توجيه الاقتصاد الوطني بشكل موجه لملكية عامة، أي أن وظيفة القانون هي تمكين الناس من الانتفاع بالأشياء.

إذاً فسممة الملكية، سواء أكانت خاصة أم عامة، قابلة للتصرف، خلافاً لحقوق الإنسان غير القابلة للتصرف، وهي شمولية وكلية، بينما الملكية، باعتبارها قابلة للتصرف، لا يمكن أن تكون شمولية وكلية، إذاً هي خارج دائرة الحقوق، وهي موضوع سياسي تتخذه المجتمعات أو الدول كي تضمن بقاءها. وعليه، يمكن الاستنتاج أن الملكية هي خارج دائرة الحقوق، لأنها خارج دائرة الذات، كونها قابلة للتصرف والتحول والتغير، إن الدولة تمارس فعل الملكية العامة أو الخاصة بأشكال ومسوغات مختلفة، بل تكون آثارها على الحقوق مختلفة، فهناك نماذج لدول تبنت المنظومة ذاتها في التملك، إلا أن النتائج كانت متباينة، وذلك لوجود عوامل مختلفة للحقوق، ولكن موضوع التملك هو عنوان رئيس لسياسة الدولة وهويتها السياسية. بذلك، فإنه في الوقت المعاصر لا ملكية ممكنة عامة أو خاصة دون الدولة؛ لأنه من غير الدولة والجماعة تنتفي حتى فكرة معنى الملكية

المصادر والمراجع

- إنجلز، فريدريش، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، بغداد: منشورات الجمل، 2014.
- باكونين، ميخائيل، الإله والدولة، ترجمة: جلال المخ، تونس: دار المعارف، 1992.
- باوند، روسكو، مدخل إلى فلسفة القانون، ترجمة: صلاح دباغ، الكويت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2021.
- بدران، سيمون، المذهب الوضعي الاجتماعي لليون دوعي ومساهمته في حلحلة الأزمات الدستورية اللبنانية، مجلة جامعة الشارقة للعلوم القانونية، المجلد 15، العدد 1، يونيو 2018.
- بولانتزاس، نيكولاس، نظرية الدولة، ترجمة: ميشيل كيلو، بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.
- روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتر، عمان: وزارة الثقافة، ص 2016.
- سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ترجمة: راشد البراوي، القاهرة: دار المعارف، 1971.
- سيبلا، محمد، الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2010.
- لوك، جون، في الحكم المدني، ترجمة: ماجد فخري، عمان: وزارة الثقافة، 2020.
- لوك، هيوم، روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة: عبد الكريم أحمد، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- ماتون، سيلفيان، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، ترجمة: محمد الهلالي، ط2، الرباط: مطبعة العلويين، 1999.
- هوبز، توماس، اللفيثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، بيروت: دار الفارابي، 2011.
- هيجل، أصول فلسفة الحق - الجزء الأول، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.
- وايلي، إريك، هيجل والدولة، بيروت: دار تنوير للطباعة والنشر، 2007.

Property between Natural and Acquired Right

Riyad Alsubuh¹, Towfic Shomar²

ABSTRACT

The main objective of this study is to discuss the bases of why some philosophers assume that property is an essential part of human rights based on accepting it as a “natural” right, and to assess the credibility of such an assumption. In order to deal with such problematic issue, we contrast John Locke and George Hegel with Friedrich Engels; Locke posited that private property right is part of natural rights, while Hegel claimed that private property is a right granted by the state. In contrast, Engels thought that the origin of property, during the early stages of humanity, was that of communal or public property, which later changed to private property due to the division of work and the emergence of class societies and class struggle. The study draws a comparison between Hegel and Engels on several points: family, society, social contract, and the state. The study concluded that property, be it private or public, is not a right but a means for a right, because it is based on the ability to be transferred and exchanged, whilst the natural right ought to be non-transferable. The only right the state have is to put forward policies of property that would not deflect the natural origin of human rights.

Keywords: The state, Property, Human rights, Natural rights.

¹ Independent human rights adviser; ²School of Art, The University of Jordan.
Received on 20/12/2021. Accepted for Publication on 13/7/2022.